

Universidade do Algarve
Faculdade de Ciências Humanas e Sociais
Departamento de História, Arqueologia e Património

**Rodrigues de Brito, a Mutualidade de
Serviços e o Solidarismo Krausiano**

António Paulo Simões Dias de Oliveira

Faro

2007

Para a Lena e o António

“A nora dos dias gira e regira com seus alcatruzes, mais repletos, menos repletos de coisas e loisas, e os nossos velhos hábitos, as vozes que bisamos, as aldrabadas à porta que nos rompem as meninges, venta bilontra dos fornecedores que nos roubam, lá vão de golfada, em oleoso deslize, para o açude sem fundo.”

Aquilino Ribeiro, “Domingo de Lázaro”, *Estrada de Santiago*, Lisboa, Bertrand Editora, 1985, p. 75.

“- Oh minhas Senhoras! – respondeu o cavalheiro – não cuidei que chegava ao Porto a fama da bruxa de Monte Córdova!

- Pois não chega?! – volveu uma dama. – Olhe que a mamã, quando o papá esteve a morrer, veio aqui onde está a tal mulher de propósito a pedir-lhe que rezasse pela saúde do papá, e...

- E o caso é que seu papá melhorou, minha Senhora – interrompeu o risonho sujeito, que se prezava de ter dois dedos de filosofia, segundo a quantidade em que ela está distribuída em S. Tirso”, Camilo Castelo Branco, “A Bruxa do Monte Córdova”, *Obras Completas*, Vol. V, Porto, Lello & Irmão, 1986, p. 1377.

“Es mucho más fácil poner al descubierto las faltas y errores en la obra del genio que dar una idea clara y exacta de su valor”, Schopenhauer, “Apéndice. Crítica de la Filosofía de Kant”, *El mundo como voluntad y representación*, trad. de Eduardo Ovejero, Profesor de la Universidad Central, Madrid, M. Aguilar Editor, [1927], p. 447.

Índice

Agradecimentos.....	8
Introdução.....	11
Primeira Parte – Nota Biobibliográfica: considerações sobre a vida e obra de Rodrigues de Brito.....	33
Segunda Parte – Aspectos doutrinários da mutualidade de serviços: vertente psicológica e vertente jurídica.....	77
Preâmbulo.....	78
I – Psicologia.....	83
1. Psicologia Teórica.....	84
1.1 A necessidade da Psicologia.....	84
1.2 Relações entre Alma e Corpo.....	86
1.3 Propriedades e Faculdades da Alma.....	87
1.3.1 O Raciocínio.....	92
1.4 Formas de desenvolvimento da inteligência.....	98
1.5 Fontes do Conhecimento.....	100
1.5.1 Sensibilidade e Razão.....	101
1.5.2 História e Memória.....	107
1.5.3 Consciência.....	109
1.5.3.1 Dimensão Lógico-gnoseológica.....	111
1.5.3.2 Dimensão Ontológica.....	116
1.5.3.3 Dimensão Moral.....	118
1.5.3.4 Dimensão Jurídica.....	119

1.5.3.5 Dimensão Teológica.....	121
1.5.3.6 Dimensão Social.....	125
1.6 Princípios ou Categorias da Razão.....	128
1.6.1 Categoria de Ser.....	130
1.6.2 Categoria de Substância.....	135
1.6.3 Categoria de Causa.....	138
1.6.4 Categoria de Finalidade.....	141
1.6.5 Categoria de Lei.....	146
1.6.6 Categoria de Essência.....	149
1.6.7 Outras Categorias da Razão.....	151
1.7 Verdade.....	160
1.8 Graus de Assentimento.....	162
1.9 Epistemologia.....	171
1.10 Estética.....	179
1.11 Faculdades da Alma.....	183
1.11.1 Vontade.....	184
1.11.2 Liberdade.....	186
1.11.3 Personalidade.....	189
1.11.4 Outras Faculdades da Alma.....	191
1.12 “O Reino Hominal”.....	194
2. Psicologia Prática.....	196
2.1 Necessidade da Psicologia Prática.....	196
2.2 Lei suprema das acções humanas.....	201
2.3 Formas Gerais do Dever ou Realização do Fim do Homem.....	217

2.3.1 Esfera Industrial.....	219
2.3.2 Esfera Social ou Jurídica.....	226
2.3.3 Esfera Moral.....	232
2.4 O Mal, a Imortalidade da Alma e a Existência de Deus.....	236
II – Filosofia do Direito.....	243
Preâmbulo.....	244
1. Determinação do Princípio do Direito.....	249
2. Direitos Originários.....	283
2.1 Direito de Personalidade.....	286
2.2 Direito de Dignidade e Direito de Igualdade.....	289
2.3 Direito de Liberdade.....	293
2.4 Direito de veracidade e Direito à boa reputação.....	300
2.5 Direito de Propriedade.....	304
2.6 Direito de Associação.....	315
2.7 Direito e Lesão.....	316
3. A Associação como a realização prática da Mutualidade de Serviços.....	318
3.1 Contratos.....	323
3.2 Associação.....	327
3.2.1 Associação conjugal e de família.....	329
3.2.2 Associação religiosa.....	335
3.2.3 Associação de trabalho ou industrial.....	337
3.2.3.1 Associação científica, de belas artes e de artes úteis.....	338
3.2.4 Associações cooperativas.....	339
4. Doutrina Política.....	345

4.1 Finalidade do Estado.....	350
4.2 Prevenção e Repressão.....	357
4.3 Deveres para com o Estado.....	363
4.4 Organização da forma política.....	366
4.5 Funções da Soberania.....	374
Terceira Parte – A polémica sobre o conteúdo do direito: componente individual versus componente solidária.....	379
Preâmbulo.....	380
1. O estado da questão.....	381
2. A questão e o seu estado.....	431
Considerações Finais.....	471
Bibliografia.....	481
1 – Obras do Autor.....	482
2 – Fontes Manuscritas.....	483
3 – Publicações Periódicas.....	484
4 – Restante Bibliografia.....	485
Anexo.....	517
Obras de Ahrens e Tiberghien nas principais Bibliotecas portuguesas.....	518

Agradecimentos

Nos alvares desta dissertação estávamos convictos de que o nosso entusiasmo e dinamismo não seriam suficientes para levar esta “nave a bom porto”. No entanto, de modo feliz para nós, ao nosso alento outras energias se vieram associar e é, precisamente, a essas que cumpre, neste momento, deixar uma palavra de gratidão.

Seguindo o velho preceito que o primeiro vem no princípio, os agradecimentos iniciais são dirigidos aos meus orientadores científicos, a Professora Doutora Zília Osório de Castro e o Professor Doutor Mário Reis Marques, que ao longo desta dissertação, com a sua paciência e tacto, me foram fornecendo as mais úteis sugestões e comentários. Sem o seu contributo, este trabalho não seria o que agora se patenteia.

Cabe aqui, também, um papel decisivo à Universidade do Algarve, através da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais e na pessoa do Departamento de História, Arqueologia e Património, que me possibilitou uma Bolsa do PRODEP de três anos, nos quais foi possível desenvolver grande parte da investigação e da redacção deste trabalho. A todos eles, o meu muito obrigado.

Uma palavra de gratidão tem, ainda, de ser dirigida, pela partilha de bastantes informações que se revelaram de extrema utilidade, aos Professores Doutores Fernando Catroga, José Esteves Pereira, Adelino Cardoso, Enrique M. Ureña e Pedro Álvarez Lázaro, estes dois últimos, respectivamente, Director e Director Adjunto do Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo e Masonería da Universidad Pontificia Comillas de Madrid. Também ao Professor Doutor Sérgio Campos Matos pela cedência do manuscrito do programa da cadeira de Filosofia da História de Levy Maria Jordão e à Professora Doutora Márcia Sousa Mello da Universidade Federal do Amazonas,

Manaus, pela gentil cedência de dois exemplares da Revista *Ciências Humanas* da Universidade Gama Filho do Rio de Janeiro.

Por fim, especialmente, para o Professor Doutor Mário Sottomayor Cardia vai, também, uma palavra de apreço, embora esta, infelizmente, a título póstumo, pelos esclarecimentos cuidados e as conversas encorajadoras, não esquecendo a possibilidade de acesso a obras que, doutra forma, seriam praticamente inalcançáveis.

Para muitos outros vai o meu agradecimento, estão neste caso, Luís Filipe Oliveira, Alexandre Dias Pinto, Leda Oliveira, José António Silva, Ilda Abreu, António Rocha Martins. Aos meus colegas do Projecto Revistas Ideias e Cultura: Zília Osório de Castro, Pedro Silva, Maria Adelaide Muralha, Luís Crespo de Andrade, Sandra Lobo, Pedro Lisboa, Maria João Cabrita, e José Manuel Cordeiro, este último, em particular, por ter tido a “pachorra” de ler e discutir comigo grande parte das questões do foro filosófico que mais me desassossegaram.

Por último, a todos os meus colegas do Departamento de História, Arqueologia e Património da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade do Algarve, os meus penhorados agradecimentos.

Não podia terminar sem antes agradecer a todos os funcionários das instituições onde fiz pesquisa e trabalhei: Biblioteca Nacional, Biblioteca Professor Silva Dias da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Arquivo da Universidade de Coimbra, Biblioteca do Departamento de História das Ideias da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Sala Joaquim de Carvalho da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e Biblioteca Pública Municipal do Porto.

Para a minha família que aturou grande parte das minhas más disposições, quando as coisas não me corriam de feição, e falta de disponibilidade, vai o último, mas não o menos importante, agradecimento.

Introdução

Temos a convicção que Joaquim Maria Rodrigues de Brito pode, de certa forma, ser considerado um dos mais lídimos representantes do krausismo no nosso país. É verdade que a sua doutrina, ao contrário, por exemplo, das de Costa Lobo ou Levy Maria Jordão, não tem a preocupação de se revelar da forma mais ortodoxa, porém, a introdução de outros elementos teóricos vem desembocar num pensamento original com um sustentáculo nitidamente krausiano.

Desde logo, não podemos deixar de salientar que não existia, até hoje, qualquer estudo de carácter monográfico sobre o filósofo de Coimbra. Desde os estudos pioneiros de Cabral de Moncada, *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, até à mais recente publicação de Maria Clara Calheiros, *Filosofia Jurídico-Política do Krausismo Português*, não encontramos mais do que estudos parcelares que nos conduzem a uma visão não suficientemente abrangente da obra e do autor.

No âmbito dessas investigações temos a obra já citada de Luís Cabral de Moncada à qual tivemos acesso na sua segunda demão (1938). Nesta produção o autor trata a filosofia do direito do pensador da Lusa Atenas nas pp. 92 a 103, sendo também de toda a utilidade a consulta das pp. 87 a 92 (existe uma edição recente, Lisboa, INCM, 2003, pp. 119 a 131 e 113 a 119)¹. Desde essa data até aos anos oitenta apenas temos

¹ Apenas como nota de curiosidade gostaríamos de realçar que encontrámos, anteriores a esta obra de Moncada, duas referências, embora ambas de sentido pejorativo, à escola krausiana, uma de Fidelino de Figueiredo e outra de António Sardinha. Figueiredo no bosquejo que apronta sobre a história da filosofia em Portugal certifica, ao terminar o prefácio, que não houve “nenhuma influência de Krause (1781-1832) em Portugal, que com seu panenteísmo tantos estragos fez em Espanha desde que Sanz del Río traduziu algumas obras suas, e que no Brasil também não passou despercebido, pois teve em Galvão Bueno um vulgarizador com a suas *Noções de Philosophia accommodadas ao systema de Krause*, S. Paulo, 1877”, (*Para a historia da philosophia em Portugal (Subsídio Bibliographico)*, p. 13). Por seu lado, Sardinha ao comentar a obra de Adolfo Posada (*Teoría social y jurídica del Estado*, Buenos Aires, 1902), mistura, de modo confuso, a doutrina krausiana com a kantiana radicando-as no individualismo (vd. “A Crise do Estado”, *Nação Portuguesa*, Revista de Cultura Nacionalista, 3ª Série, nº 1, 1924, p. 36, col. 1 e 2). Não podemos deixar de salientar que enraizar o krausismo no individualismo é, até para um mediano conhecedor das doutrinas de Krause, um erro primário. Concluindo, em outro lugar, que Posada “é uma vítima intelectual da superstição democrática, espelhando na enunciação, tantas vezes difusa, do seu

conhecimento, por meados dos anos setenta, da intenção de José Sebastião da Silva Dias gizar uma investigação sobre o krausismo nacional, estudo que seria intitulado *Krausismo e Racionalismo em Portugal (1840-1870)*², aparecendo posteriormente referenciado como *Individualismo e Racionalismo em Portugal (1840-1870)*. A fazer fé em informações de fontes próximas do autor a obra necessitaria de ser “burilada”. Contudo, após aturados esforços não nos foi possível alcançar a mencionada investigação. Suspeitamos que permaneça, nos dias que correm, no meio dos inúmeros manuscritos do excelente investigador³.

É já nos anos oitenta, isto é, com um hiato de quase quatro décadas, que encontramos três novas referências ao ideólogo da mutualidade de serviços: uma breve, a de José Valle de Figueiredo em artigo titulado “Sobre o Krausismo em Portugal” que aparece na Revista *Futuro presente, Revista de Nova Cultura*, 2ª Série, nº 9/10, Janeiro-Abril de 1982, p. 28, col. 2 e 3; outras duas mais meditadas, as de António Braz Teixeira, “A reação espiritualista em Portugal: Krausismo e ecletismo”, *Ciências Humanas*, Ano IV, nº 18-19, Julho-Dezembro, 1981, pp. 33, col. 2 a 35, col. 2 e *O Pensamento filosófico-jurídico português*, pp. 85 a 90 (1983). Esta obra fazia eco das lições professada no ano lectivo 1982-83, cuja Sebenta viu a luz do dia com o nome de

pensamento a nefasta influência que o Krausismo exerceu na mentalidade espanhola” (*Idem, Ibidem*, p. 28, col. 1, o itálico é nosso). Do mesmo autor ainda se nos depara uma outra referência a Krause em “O Brasil e o Hispanismo”, *Nação Portuguesa*. Revista de Cultura Nacionalista, 4ª Série, nº 8, Novembro de 1927, p. 109 e uma nova a Ahrens (que já tinha sido citado, embora o nome saísse em ambos os casos gralhado, Akrens e Arhens, na “crise do Estado”, cf. p. 36, col. 2) na “Teoria do Município”, *Nação Portuguesa*. Revista de Cultura Nacionalista, 2ª Série, nº 7, Janeiro de 1923, p. 302, col. 1. Estas opiniões, atrás mencionadas, não nos parecem estar muito longe, e terão sido na nossa humilde opinião influenciados por ele, do alvitre célebre de Menéndez Pelayo na sua *Historia de los Heterodoxos Españoles* II, sobre o krausismo, vd. pp. 935 a 962. Estranhámos que Moncada não faça alusão a nenhum dos autores portugueses, pois, em primeiro lugar, como colaborador da *Nação Portuguesa* não devia desconhecer os artigos do “mestre” e, seguidamente, a obra de Fidelino, alvitramos nós, dele não deveria andar arredia.

² Segundo a informação de Elías Díaz, *La Filosofía social del krausismo español*, p. 236. O autor citado refere mesmo local e data de edição: Coimbra, Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, Seminário de Cultura Portuguesa, 1974.

³ Pelo facto de não termos conseguido compulsar essa investigação ficamos na dúvida se a doutrina de Brito nela seria analisada.

Filosofia do Direito e do Estado, Lisboa, Associação Académica da Faculdade de Direito, 1982, pp. 213 a 225.

É a partir dos anos noventa que se dá uma expansão dos estudos sobre o filósofo social. Estão neste caso as seguintes obras: António Braz Teixeira, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, pp. 36 a 38 e *Sentido e Valor do Direito*, pp. 312 a 313; Fernando Catroga, “O Sociologismo Jurídico em Portugal e as suas incidências curriculares (1837-1911)”, *Universidade(s) História. Memória. Perspectivas*, Vol. 1, pp. 408 a 410 (todos de 1991); Purificación Mayobre, *O Krausismo en Galicia e Portugal*, pp. 106 a 108 (1994); Zília Osório de Castro, “Do Jusnaturalismo ao Krausismo. A Questão da Propriedade” e Fernando Catroga, “Individualismo e Solidarismo. De Ferrer ao Sociologismo Jurídico”, ambos os artigos, que não tratam directamente Brito embora façam bastas alusões a ele, foram publicados em *Vicente Ferrer Neto Paiva. No segundo centenário do seu nascimento a convocação do krausismo*, respectivamente pp. 117 a 129 e 131 a 149 (1999).

Já dentro do novo milénio redobraram-se os estudos sobre o pensador de Coimbra. Estão nesta eventualidade as seguintes produções: António Braz Teixeira, “Perspectiva do Krausismo Português”, pp. 47 a 49; José Esteves Pereira, “O Krausismo de Rodrigues de Brito e o Ambiente Cultural Português de Oitocentos”, pp. 55 a 62; Mário Reis Marques, “Sobre as «Prelecções de Direito Natural do Doutor Joaquim Maria Rodrigues de Brito»”, pp. 63 a 77 e Zília Osório de Castro, “Reflexos do Krausismo em Portugal”, pp. 115 a 124, estes quatro artigos inseridos no colectivo *O Krausismo em Portugal* (2001). No mesmo ano aparece a obra de Fernando Catroga, *Antero de Quental. História, Socialismo, Política*, na qual trata da influência do krausismo e de Brito, pp. 153 a 156. No ano imediato é editada a investigação de Zília

Osório de Castro, *Ideias Políticas (Séculos XVII-XIX)*; nesta produção o ideário do pensador Coimbrão é escalpelizado nas pp. 35 a 36, 41 a 42, 69, 73 a 74, 75 a 78, 86 a 89, 100 a 101 e 116 a 117. Em 2003 Fátima Moura Ferreira plasma na *Revista de História das Ideias*, Vol. 24, o artigo “Entre Saberes: A centralidade do saber jurídico na consubstanciação da ordem liberal”, onde trata algumas implicações da doutrina de Brito nas pp. 198 a 209, teses estas que reafirma e expande na dissertação de doutoramento do ano seguinte intitulada, *A Institucionalização do Saber Jurídico na Monarquia Constitucional – a Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*; veja-se em geral a segunda parte e em especial pp. 361 a 379. Nesse mesmo ano aparece de António Braz Teixeira, “Filosofia do Direito”, Pedro Calafate (Dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, pp. 87 a 90.

No ano transacto viu a luz do dia: Zília Osório de Castro, “Sociedade e Estado. Reflexos Krausistas”, Separata da *Revista de História das Ideias*, Vol. 26, 2005, pp. 187 a 197 e no corrente ano as seguintes obras: Maria Rita Lino Garnel, “A vítima e o direito penal português (século XIX)”, Pedro Tavares de Almeida e Tiago Pires Marques (Coord.), *Lei e Ordem. Justiça Penal, Criminalidade e Polícia. Séculos XIX-XX*, pp. 46 a 49 e Maria Clara Calheiros, *A Filosofia Jurídico-Política do Krausismo Português*, pp. 273 a 321.

Além das obras referidas ainda podemos encontrar pequenas notícias sobre Brito no *Dicionário Bibliográfico Português* de Inocêncio Francisco da Silva, Tomo IV, pp. 132 a 133 e Tomo XII, pp. 109 a 110 e nas entradas, da responsabilidade de António Braz Teixeira, na *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, “Rodrigues de Brito (Joaquim Maria)”, col. 796 a 798 e “Krausismo em Portugal”, col. 195 a 196.

É, portanto, como se depreende do exposto anteriormente, a tentativa de estabelecer uma investigação o mais possível sistemática que nos move neste particular, embora não tenhamos a ilusão de poder preencher devidamente essa lacuna e nos contentemos em indicar as grandes linhas para futuras investigações sobre o pensador do Mondego. Partindo do aludido objectivo, temos a intenção de definir um quadro de dados conceptuais, em acordo parcial ou total com os autores supra mencionados, que, da forma mais resumida possível, forneça uma visão esboçada sobre o pensamento de Rodrigues de Brito.

No âmbito do seu ideário encontramos como linhas fundamentais as noções de mutualidade de serviços e de associação, ideias estas onde assentam os fundamentos de toda a estrutura social. Por sua vez a sociedade apenas pode ser percebida do ponto de vista orgânico, embora dum organicismo espiritualista e não material ou biológico como depois os positivistas almejaram, e, apenas dessa forma, se pode justificar. O primeiro destes conceitos enforma, de maneira definitiva, toda a reflexão do autor levando-o a tentar definir todas as actividades humanas de acordo com ele. Assim, os vários ramos da ciência humana vão à mutualidade buscar o seu élan vital.

Por outro lado, desta concepção mutualista e organicista do homem e da sociedade, aliada à premissa de que o ser humano não é só fim para si mas também meio para os outros se desenvolverem, decorrem algumas particularidades do pensamento do filósofo de Coimbra. Estão neste caso as ideias de Fraternidade, na qual a raiz cristã não pode ser despendida, e de Solidariedade. Todos somos solidários com todos, porque o desenvolvimento de cada um interessa a todos e a sociedade só se desenvolve adequadamente quando todos podem atingir o seu próprio Bem. Bem este

que, como aspiração de perfectibilidade, e entendido na sua acepção mais lata é o fim último de toda a evolução.

Se é verdade que a dimensão social é determinante nas suas congeminações e a doutrina que expende ao nível jusfilosófico pode ser apelidada de doutrina social do direito, questão que retomaremos em seguida, o que não deixa de ser uma realidade é que o pensamento de Brito resguarda-se exaltando o valor do indivíduo e, de uma maneira mais adequada, devia ser denominado como um ideário de individualismo solidarista⁴. Por outro lado, esta nota individualista também pode ser explicada pela necessidade do autor se demarcar das doutrinas socialistas e comunistas, estas, como é do domínio público, dissolvem o indivíduo na colectividade. Então, conservando o valor do indivíduo preserva-se uma doutrina, mais ou menos original, que apenas poderá ser vista como contendo traços socializantes, traços esses que, na nossa parca opinião, caracterizam devidamente o edifício conceptual de Brito⁵.

Uma das concepções mais interessantes de Brito é a sua arquitectura duma teoria de direito social que, ao que sabemos, é pioneira neste nosso “reino de noventa léguas”. É indubitável que o edifício conceptual do filósofo de Coimbra não obedece a todos os requisitos, e são inumeráveis, que Gurvitch definiu para a construção de um verdadeiro

⁴ O termo é utilizado por Zília Osório de Castro no artigo “Sociedade e Estado. Reflexos Krausistas”, Separata da *Revista de História das Ideias*, Vol. 26, 2005, pp. 187 e ss. Sobre a valorização do indivíduo num contexto solidarista, veja-se, por exemplo, Fernando Catroga, “Individualismo e Solidarismo. De Ferrer ao Sociologismo Jurídico”, *Vicente Ferrer Neto Paiva. No segundo centenário do seu nascimento a convocação do krausismo*, p. 139.

⁵ Será, pensamos, por essa razão que Fernando Catroga poderá atestar que o pensamento de Brito serviu de ponte para uma leitura mais acurada dos pensadores socialistas, especialmente Proudhon, sobre esta questão consulte-se (*Antero de Quental, história, socialismo, política*, pp. 154 e 155). Por outro lado, José Esteves Pereira insere Brito numa tradição que remonta a Pinheiro Ferreira e à sua lucubração acerca da associação, passa pela geração de 50: Henriques Nogueira (1825-1858), Lopes de Mendonça (1826-1865) e Sousa Brandão (1818-1892) que lêem Saint-Simon, Fourier, Owen e Louis Blanc, vd. “O Krausismo de Rodrigues de Brito e o Ambiente Cultural Português de Oitocentos” (*O Krausismo em Portugal*, p. 57). Hipótese que nos parece, também, ter alguma verosimilhança, porém, como acabámos de asseverar Brito pretendia demarcar-se das doutrinas socialistas e comunistas.

direito social⁶. Todavia, como se depreende da leitura da obra do filósofo russo, poucos são aqueles que o conseguem fazer de modo sistemático e adequado.

É indubitável, numa outra ordem de ideias, que é precisamente a delineação dum direito social aquilo que vai conceder unidade e coerência aos conceitos de mutualidade, associação, fraternidade, solidariedade e organicidade social. Duma outra forma, vai, ainda, justificar o quase sincretismo entre o direito e a moral com a consequente valorização do conceito de dever que se sobrepõe e quase subsume a noção de direito.

De modo conclusivo, podemos asseverar que se encontra presente no pensador da Lusa Atenas uma teoria voluntarista de pendor moral e axiológico que se centra no conceito de lei e dever aplicado à teoria jurídica. Dizemos teoria moral mas também axiológica porque, no nosso entender, o ideário do professor de direito natural é, essencialmente, uma teoria de valores, que se baseia num conjunto de princípios sociais, a saber, humanitarismo, fraternidade, solidariedade e mutualidade, e, ainda, na concepção de liberdade, para apenas referirmos os mais importantes⁷. Por tudo aquilo que fica certificado, comungamos a opinião de Esteves Pereira que atesta que a reflexão britânica, tal como a da escola krausiana, aponta para a realização dum Ideal da Humanidade⁸.

⁶ Sobre a citada questão veja-se a introdução à obra de Georges Gurvitch, *L'Idée du Droit Social*, pp. 1 a 165. Consulte-se, ainda, com mais vagar o que o autor diz sobre a mutualidade, a solidariedade, o direito de integração e o direito de comunhão, por exemplo, pp. 11 (nota 2), 13, 14, 19, 20, 155 (nota 2), 206, 209, 283, 307, 372. Veja-se, também, a concepção de uma doutrina transpersonalista, aliada à ideia do direito transpessoal, em Fichte, e.g., pp. 410 e ss., em Gierke, por exemplo, pp. 543 e ss. e no solidarismo, em particular, pp. 567 e ss. Por último, seria interessante saber se Brito conhecia as doutrinas de Otto Friedrich von Gierke (1841-1921) e de Charles Secrétan (1815-1895), sobre o primeiro, veja-se *Idem*, *Ibidem*, pp. 535 a 567 e sobre o seguinte, pp. 569 a 576, pois as semelhanças entre eles são notórias. Além de tudo isso, não se pode deixar de consultar as considerações que Gurvitch tece sobre Krause, cf. pp. 442 a 470 e Ahrens e Röder, vd. pp. 498 a 505.

⁷ Pensamos ser a preocupação ética e axiológica que domina grande parte da obra de dois dos maiores vultos da literatura do século XIX: Eça de Queiroz e Fiódor Dostoiévsky. Se em Eça essa preocupação é bastante conhecida e dispensa exemplificação, o mesmo não acontece com Dostoiévsky, por esse motivo, consultem-se, entre outras, obras como *O Idiota*, *Crime e Castigo* ou *O Adolescente*.

⁸ Vd. José Esteves Pereira, “O Krausismo de Rodrigues de Brito e o Ambiente Cultural Português de Oitocentos”, *O Krausismo em Portugal*, p. 61. Esclarecendo o autor: “talvez de feição menos idealista,

No âmbito da teoria política britânica não podemos deixar de salientar uma característica fundamental, aliás, em acordo com os preceitos do pensamento de Vicente Ferrer, que consiste em enformar todos os direitos naturais como direitos fundamentais da humanidade e, por extensão, como direitos políticos, servindo, desse modo, como base de ordenação e regulação da sociedade.

Em toda a sua lucubração não podemos, ainda, deixar de avultar a importância que concede ao conceito de trabalho, neste caso em simultaneidade com Levy Maria Jordão, ou ainda com o Antero das *Prosas Sócio-Políticas*, que confere a esta noção uma relevância capital na sua doutrina jurídico-penal, prestígio que vai levar a que se inclua na quantidade de requisitos dos quais dependem a realização do homem e da humanidade, o que nos permite concluir que tanto a nível da doutrina política, como da teoria social ou, ainda, no plano ideológico, a ideia alcança teor proeminente, do qual, certamente, se dispensa comentário adicional.

Por outro lado, não são menos importantes as suas concepções de Estado de Direito, estado ideal esse que, ao limite, só tem como verdadeira segurança a consciência humana e dispensa qualquer outro tipo de garantia e de Democracia participada, objectivo para que aponta a sua concepção corporativista e mutualista do homem e da humanidade.

Por todas essas razões talvez possamos concluir, em sintonia com um dos comentadores da sua doutrina política, que para Brito a sociedade se define “como uma unidade harmónica construída por práticas de liberdade individual enformada de sentido social”⁹, pois implica a participação livre de todos, de forma que se constitua ordenada e

mas dentro da atmosfera e dos propósitos dessa geração coimbrã sua discípula que, como Eça nos quer informar em passo antológico da sua obra, descobrira a *Humanidade*” (*Idem, Ibidem*). Por outro lado, tenha-se, ainda, em linha de conta a importância das reflexões axiológicas no pensamento europeu coevo.

⁹ Zília Osório de Castro, “Reflexos do Krausismo em Portugal”, *O Krausismo em Portugal*, p. 123.

organicamente, dando origem, ao fim ao cabo, a uma espécie de “paraíso terrestre” ou uma “sociedade angelical”, como Vicente Ferrer a prefere apelidar¹⁰.

Quer-nos parecer que já fizemos o possível para, de forma sintética, explicar as ideias força em que se move o pensamento do filósofo de Coimbra. Deste modo, empreendemos, de seguida, uma tentativa de procurar enquadrar, ainda de forma resumida, o seu ideário no movimento e evolução do pensamento português e europeu.

De facto, aquando da introdução das ideias krausianas no nosso país, através da pena de Vicente Ferrer, ainda se encontrava em consolidação a ideologia liberal que iria enformar o nosso modelo constitucional e, em consequência, o progresso da ordem económica no lento caminho para o capitalismo¹¹ e a sua eventual legitimação jurídica. Nessa ordem de ideias, o magistério do filósofo do Freixo constitui-se como uma pedra essencial nesse processo, a par dum conjunto de iniciativas igualmente fundamentais, que, entre outras, passamos a nomear: movimento legislativo e constitucional, Código Civil de 1867 e legitimação histórica do pensamento liberal, estas duas últimas actividades, como é do conhecimento público, levadas a cabo pelos seus amigos e correligionários António Luís de Seabra e Alexandre Herculano.

Parece-nos, também, necessário ter em conta os eventos relacionados com a Revolução de Fevereiro de 1848 e a sua difusão, quase por empatia, por quase todo o espaço europeu. Os efeitos dessas mudanças vieram, de forma inevitável, a fazer-se sentir neste rectângulo ocidental. Desse modo, toda uma geração, que ficou conhecida como geração de 50, já supra nomeada, que foi responsável por acções como a

¹⁰ Pensamos, como mera hipótese, que o conceito de realização da “Cidade de Deus” presente desde S. Agostinho até quase aos nossos dias, não pode ser despiciendo em toda esta problemática. Aliás, sinais variados na doutrina filosófica de Tiberghien e do próprio Brito, que não escarpelizamos aqui e apenas deixamos em rascunho no resto desta investigação porque se afastam bastante do seu objectivo primordial, apontam nesse sentido.

¹¹ Manuel Villaverde Cabral apelida a Regeneração de nome português do capitalismo, sobre esse assunto veja-se, *Portugal na Alvorada do Século XX*, pp. 24 e ss.

publicação do periódico *O Eco do Operários* e a formação do *Centro Promotor dos Melhoramentos das Classes Laboriosas* e outras iniciativas congéneres, deu guarida a essa “Caixa de Pandora” que haveria de mudar a face do continente europeu. Devido a essas movimentações, passou a estar na ordem do dia a chamada “questão social” que, por exemplo, em Inglaterra, em França, em Itália e em Espanha chegou a ter desenvolvimentos dramáticos na chamada “acção directa” dos teóricos anarquistas e na evolução e expansão das doutrinas socialistas e comunistas¹².

Temos como mais ou menos certo que é em função deste movimento de ideias que se vão inserir grande parte das aportações da escola krausiana portuguesa pós-ferreriana, por exemplo, Costa Lobo, Madeira Abranches, Levy Maria Jordão e o próprio Rodrigues de Brito que pode, pensamos nós, ser encarado como o “pai” de todo este movimento ideológico¹³. É precisamente a tentativa de resolver, ou pelo menos de minimizar, a “questão social” que está na base de todo este procedimento sistemático de ideias. Do mesmo modo, é, ainda, este movimento que vai levar Costa Lobo a asseverar que “é esta teoria [krausiana] que indica também o verdadeiro remédio às feridas que o

¹² Tenha-se, ainda, em linha de conta que Portugal assistiu, por esses anos, a duas revoltas significativas: a Maria da Fonte (1846) e a Patuleia (1846-1847). Noutra ordem de ideias, Manuel Villaverde Cabral em local que não podemos precisar, da obra *Portugal na Alvorada do Século XX*, põe a hipótese da chamada “questão social” em Portugal nunca ter atingido níveis críticos, em função da elevada emigração para o Brasil. De certo modo, a questão apenas foi deslocada dum país para o outro. Em relação às condições dos trabalhadores do outro lado do Atlântico no início do Século XX, pode consultar-se o romance *A Selva* de Ferreira de Castro.

¹³ Todas as teses de direito que apontam nesse sentido sociabilitário, se exceptuarmos a de Martens Ferrão e a de Levy Maria Jordão, parecem-nos devedoras do magistério de Brito. Relembre-se que Antero de Quental, Costa Lobo e Madeira Abranches foram discentes do pensador de Coimbra, cuja primeira forma do seu ideário foi elaborada a partir do ano lectivo de 1858-1859, ano em que foi encarregado, como substituto, da cadeira de direito natural. Os seus ensinamentos foram fixados em forma de Sebenta referente ao ano lectivo de 1860-1861. Esta obra, na continuação desta investigação, será referida debaixo do epíteto de *Lições de Direito Natural*. Mais se acrescenta que o filósofo foi um dos lentes da Universidade a exteriorizar a sua adesão à “Gloriosa” Revolução Democrática de 1868 em Espanha. Sobre a vertente social do krausismo em Espanha compulse-se Elías Díaz, *La Filosofía Social del Krausismo Español* e Adolfo Posada, *Breve Historia del Krausismo Español*, por exemplo o que se refere ao Instituto de Reformas Sociais, Museu Pedagógico Nacional e Junta de Ampliação de Estudos. Sobre as iniciativas no quadro da igualdade entre os sexos veja-se, Purificación Mayobre, *O Krausismo en Galicia e Portugal*, pp. 35 a 46. Sobre o krausismo e a “questão social” no Brasil consulte-se o artigo de Vamireh Chacon, “Os krausistas de São Paulo e a questão social”, *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, nº 33, Janeiro de 1972, pp. 103 a 118.

sistema liberal, a par de muitos e grandes benefícios, tem aberto na sociedade”¹⁴. Pelas mesmas razões apontadas, Levy Maria Jordão vai denominar Krause como o “filósofo verdadeiramente social”¹⁵.

Em conclusão podemos atestar que este movimento solidarista e fraternalista se situava nas raias do movimento socialista, embora, por variadas razões, se não possa confundir com ele. Nesse sentido, talvez a forma mais escoreita de o apelidar seja a de um pensamento sociabilitário com raízes socializantes¹⁶.

Depois da exposição das ideias nucleares do pensamento de Brito vamos ensaiar uma breve panorâmica sobre a perquirição que empreendemos. Inicia-se esta com uma tentativa de recolher dados acerca da vida de Brito. Quanto a essa tarefa, confessamos com pesar, foi pouco o que conseguimos apurar. Ao contrário, da sua actividade docente são diversas as fontes que nos dão notícia do seu magistério, que terá começado por volta de 1855 até à data do seu trânsito.

Completámos este primeiro apartado com uma notícia sucinta das suas obras menos divulgadas, a saber e por ordem cronológica: *Chorografia do Reino de Portugal*, *Prelecções de Direito Natural*, *Lições de Direito Natural* e *Philosophia da Historia do Christianismo*. Não nos era possível terminar este capítulo sem antes efectuar uma comparação, embora esta também sintética, das duas edições da *Philosophia do Direito*, empreitada que nos permitiu retirar algumas ilações. Serviu, neste particular, de “fecho de abóbada” desta primeira alínea o discurso, algo patético mas eivado de maviosidade, de um seu discente por altura do seu funeral.

¹⁴ António Costa Lobo, *O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 49.

¹⁵ Levy Maria Jordão, “A Philosophia do Direito em Portugal”, *Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. 1, 1853, p. 100.

¹⁶ Sobre a diferença entre o krausismo e o socialismo, pode ver-se Levy Maria Jordão, “A Philosophia do Direito em Portugal”, *Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. 1, 1853, pp. 269 a 271 e Guillaume Tiberghien, *Introduction a la Philosophie...*, pp. 324 a 327.

Num segundo momento, centrámos as nossas preocupações no domínio antropológico, âmbito que constitui, verdadeiramente, uma introdução à Filosofia do Direito. Antes de mais temos a intenção de salientar que, ao invés de Vicente Ferrer que apenas de forma concisa e a maior parte das vezes sem explicitar devidamente as matérias, para o filósofo de Coimbra são fundamentais estas considerações, das quais dependem, de forma decisiva, todos os enunciados posteriores¹⁷.

Seguindo a metodologia do Conimbricense dividimos a análise antropológica em dois momentos distintos: uma vertente teórica e uma perspectiva prática. Dentro da primeira dessas divisões mencionadas não podemos deixar de realçar a análise exaustiva que Brito empreende de todos os conceitos fundamentais do domínio antropológico. Porém, para não sermos demasiado prolixos, apenas nos vamos cingir a um par de aspectos que consideramos mais capitais: a centralidade do conceito de consciência na economia do pensamento britânico e a delimitação das diferentes categorias racionais. Encontrando-se o primeiro aspecto mais difuso e o segundo quase ausente da primeira demão da obra sobre Filosofia do Direito.

No que se reporta à consciência, tentou levar-se a efeito uma caracterização, em várias dimensões distintas mas complementares, deste fenómeno. Desse modo, procuraram arquitectar-se as linhas gerais duma vertente lógico-gnoseológica da consciência, a que se seguiu uma perspectiva ontológica, uma dimensão moral, jurídica, teológica e social. Este plano procurou, tendo em vista uma certa originalidade,

¹⁷ Braz Teixeira e Esteves Pereira também consideram essencial a análise antropológica britânica. Para o primeiro destes autores a doutrina antropológica do pensador da Lusa Atenas funda-se numa ontocosmologia pluralista, conclui-se numa ética espiritualista e garante-se numa teologia racional (vd. António Braz Teixeira, “Filosofia do Direito”, Pedro Calafate (Dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, p. 87). Em relação ao segundo dos autores citados (cf. José Esteves Pereira, “O Krausismo de Rodrigues de Brito e o Ambiente Cultural Português de Oitocentos”, *O Krausismo em Portugal*, p. 58). Ainda concernente à questão antropológica convém salientar que o seu vasto desenvolvimento se prende, ainda, à fraca preparação fornecida pela leccionação da disciplina de Filosofia no Liceu. Opinião, aliás, compartilhada por Dias Ferreira que na sua obra *Noções Fundamentais de Philosophia do Direito* dedica, também, um número considerável de páginas ao problema antropológico.

compreender a consciência como um dos conceitos primaciais do filósofo de Coimbra. Nesta reflexão, embora não de forma explícita, procurou ter-se em linha de conta os trabalhos de alguns pensadores que analisaram as questões referentes à consciência, estando nesse caso Descartes, Kant, Fichte, que, como se constata mais à frente, influenciou o pensamento de Krause, ou, ainda, eventualmente, Edouard Hartmann (1842-1903) e Wilhelm Wundt (1832-1920). Acentuamos o possivelmente, pois não podemos ter a certeza se Brito conheceria a obra destes autores.

A reflexão sobre as categorias racionais é, também, um dos aspectos essenciais do pensamento antropológico britânico. Não sendo este o local adequado para tecer comentários variados sobre este tema, tarefa que tomámos a peito no corpo desta investigação, não queríamos deixar de chamar a atenção para um aspecto ou outro que rotulamos de mais significativo. Estão neste caso a demasiada extensão concedida à categoria de finalidade, porque entendida não só na sua dimensão ontológica, mas também na sua ligação às coisas, que, se bem que necessária à ordenação e sistematização do seu sistema de filosofia do direito, extravasa para além do filosoficamente admissível.

Seguidamente, o demasiado peso que têm, identicamente, as categorias de espaço e tempo, se estas são essenciais para a valorização da existência, da temporalidade e, por extensão, da história e da “vida vivida” (para empregar um conceito caro a um dos comentadores, Zília Osório de Castro, da obra de Rodrigues de Brito), nada justifica que sejam encarados na mesma ordem hierárquica que as categorias de Ser, Substância, Causa, Essência ou Finalidade. Outros exemplos poderiam ser aduzidos, porém, queremos deixá-los sem nota para poderem ser recolhidos ao longo da análise da obra do pensador coimbrão.

No que respeita à vertente prática da Antropologia, que se debruça sobre a tentativa de construir uma doutrina tendo como noção suprema o Bem, isto é, o dever que nos impele à sua realização, temos que ter em atenção as três perspectivas em que o filósofo divide a sua reflexão sobre a actividade do ser humano: esfera industrial, que compreende o esforço individual humano e abarca a noção de utilidade, neste particular, a valorização do trabalho, já aludida, e a noção de valor são fundamentais; esfera social ou jurídica, que enlaça toda a sociedade, porque ela e o homem formam um todo orgânico e ordenado do qual dependem o bem e a felicidade terrestre, daí decorre a necessidade do direito como verdadeira disciplina social, pois tendo o homem inevitavelmente de existir e aperfeiçoar-se no meio social é de todo obrigatório que os actos de sua eficiência objectiva e social sejam regidos por um princípio, que ao mesmo tempo actue e dirija todas as relações sociais, e este princípio é o direito; esfera moral, porque só neste âmbito se pode realizar o fim último e superior do homem, o alvo moral por excelência: o Bem. Nesse sentido, vai definir com verdadeiro ideal da moralidade a santidade, sendo o caminho para esta a virtude.

Termina toda esta lucubração sobre a dimensão prática da reflexão antropológica com alguns considerandos sobre o Mal, a Imortalidade da Alma e a Existência de Deus. Deste apartado destacamos a ideia da finitude do ser humano como a origem do Mal, aliada ao exacerbamento das paixões. A ideia de imortalidade, se conectada com a aspiração natural de cada existente ao absoluto, produz um sentimento de preservação que vai além da mera existência material conduzindo a uma espécie de comunhão com o Ser divino e eterno: Deus. Sobre o ser divino, com o qual fenece esta reflexão, admite Brito que a crença na sua existência é uma convicção universal que encontramos em todas as fases de qualquer cultura e em todo o tempo e lugar, não se coibindo de

fornecer duas provas da sua existência e de caracterizá-lo de acordo com alguns predicados, a saber, unidade, simplicidade, imensidade, eternidade, imutabilidade, onisciência, onipotência, bondade, providência e liberdade. Convém, por último, deixar patente que admitindo Brito grande cópia de influência da escola krausiana parece não aprovar as linhas gerais do panenteísmo, como parece evidente nesta afirmação: “se *tendemos* para Deus, não tendemos contudo a *absorver-nos* em Deus”¹⁸.

A parte seguinte que pode ser considerada o núcleo central desta investigação inicia-se por uma pequena introdução onde se põe em destaque a importância do estudo da filosofia do direito e as correspondências que estabelece com as outras ciências sociais que lhe são próximas, passando, no seguimento, a tratar da questão delicada do princípio do direito.

A questão do princípio do direito foi uma pendência fulcral após o magistério de Vicente Ferrer. Se fizermos fé na opinião de Cabral de Moncada, toda a filosofia jurídica teve com ponto de partida, em Portugal, durante perto de cinquenta anos, a problemática da definição e sistematização do princípio do direito. Nessa ordem de ideias, também Brito começa a sua disquisição por tentar determinar esta noção, mas, ao contrário de seu mestre, vai radicar esta num princípio social: a mutualidade de serviços. Aliás, a tentativa de encontrar um conteúdo alternativo para o direito foi, arriscamos essa hipótese, uma preocupação de juventude do filósofo de Coimbra, que encontrou a sua manifestação nas *Lições de Direito de Natural* do ano lectivo de 1860-1861, onde, a par dos conceitos de mútuo auxílio e mútua reciprocidade de serviços, se

¹⁸ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 204, p. 147. É Zília Osório de Castro que nos chama a atenção para essa particularidade da teoria do filósofo de Coimbra (vd. “Sociedade e Estado. Reflexos Krausistas”, Separata da *Revista de História das Ideias*, Vol. 26, 2005, p. 197). Porém, nós reforçamos a ideia de hipótese, utilizando por duas vezes o termo parecer, pois pensamos que não é equivalente a noção de “Deus em tudo” e o conceito de “absorção”.

nos depara a ideia de mutualidade de serviços, como se pode comprovar no decorrer desta investigação.

Fizemos um esforço, por outro lado, para tentar perceber que influências estiveram subjacentes à escolha da mutualidade, na sua conexão com os outros conceitos capitais da doutrina de Brito (solidariedade, fraternidade, humanitarismo, dever, moralidade, etc.), como verdadeiro conteúdo do direito. Neste âmbito diligenciámos no sentido de encontrar aquelas que nos pareceram ser as suas principais ascendências, sem descurar contributos que, de uma forma mais ou menos eclética, enformaram o pensamento do filósofo de Coimbra.

Uma secção seguinte debruçou-se sobre a questão delicada dos direitos originários, aqueles que decorrem, de forma imediata, da nossa natureza humana. Da análise exaustiva que o pensador empreende temos que destacar três direitos, que pela sua importância decisiva, concedem a cada existente o seu direito enquanto pessoa: direito de personalidade, direito de propriedade e direito de associação.

O direito de personalidade é considerado o direito dos direitos e compreende no seu seio todos os outros direitos primordiais, a saber, o direito de dignidade, de liberdade, de veracidade, de boa reputação, de propriedade e de associação, que surgem como verdadeiros constituintes da personalidade humana, peças dum puzzle que se solidificando permitem qualificar o ser humano como pessoa.

Em seguida o direito de propriedade, este direito é aquele que mais largamente é explorado pelo autor da *Filosofia da História do Cristianismo*, o que revela a importância que a propriedade tem na época em geral e em particular no filósofo. No exame deste direito originário vai cindi-lo em dois, sendo um referente às capacidades e aptidões naturais ao existente humano e o outro compreende o número de coisas que

podemos acumular através do nosso próprio esforço. No entanto, a propriedade adquirida encerra limites, consentâneos com a sua doutrina do direito, que são: as necessidades do ser humano e o trabalho que este empreende para o preenchimento daquelas.

Finalmente o direito de associação, através deste direito é que se realiza, de forma decisiva para o pensador conimbricense, a mutualidade de serviços. Esse facto vai fazer com que sejam examinadas ao microscópio todas as associações que o ser humano deve realizar a fim de dar corpo à sua missão terrestre. Desse modo, vai examinar as principais associações, familiar ou conjugal, religiosa, trabalho ou industrial, científica, de belas artes e artes úteis e cooperativas. Na continuação da sua análise vai conceder a estas últimas uma importância capital, porque sendo o modelo da existência do ser humano a realização das obrigações mútuas com completa reciprocidade, daí redundava que toda a agremiação era, em sua natureza essencial, cooperativa. Nessa ordem de ideias, vai o filósofo coimbrão escarpelizar cada um destes tipos específicos de associação, a saber, associações de produção, consumo, troca, crédito mútuo e assistência mútua¹⁹.

Termina toda esta fracção referente à pesquisa acerca da filosofia do direito com um resumo da sua doutrina política. Além do já anteriormente referido, conceito de democracia participada, noção de Estado de Direito, direitos políticos enformados a partir dos direitos naturais e o trabalho como noção capital da sua lucubração social, não podemos deixar de salientar a sua ideia do possível fim do Estado, consubstanciado numa putativa Parúsia que enformaria um estado ideal de felicidade terrestre. Esta

¹⁹ Uma nota curiosa prende-se com o facto de dois dos comentadores da obra de Brito, Cabral de Moncada e Braz Teixeira, ao se debruçarem sobre as origens do corporativismo obliterarem o possível contributo do pensador da Lusa Atenas. De facto, as suas pesquisas sobre a origem do corporativismo, que vão mais à frente referidas nesta investigação (acompanhadas da de Marcelo Caetano), relativas a toda esta geração apenas recolhem o tributo de Costa Lobo.

noção que, alvitramos nós, podia ser recolhida da reflexão krausiana, sem deixar de ter em conta a possível contribuição proudhoniana, é uma das principais originalidades do seu entendimento do mundo e da humanidade e concede à doutrina britânica um determinado tom anarquizante que se poderia compaginar, ou não, com a ideia subjacente ao cristianismo primitivo, todo ele solidário e fraterno.

Duas outras características nos é lícito salientar, a primeira, em ligação com o que atrás se atestou, que consiste em ver na consciência a verdadeira caução do estado de direito e, por consequência, o afastamento de todas as formas de coacção e repressão num futuro ideal, isto é, atópico. A seguinte, a concepção duma Assembleia Nacional representação ecuménica de todas as classes e sectores sociais, local onde se agruparia a verdadeira soberania, tendo esta instituição, como resulta óbvio, um número elevado de atribuições que iriam constituir, como é lógico, o verdadeiro “núcleo duro” do Estado.

Uma derradeira análise teve em conta todas as implicações que resultaram do choque entre a noção de *neminem laedere* e a concepção da mutualidade de serviços, problemática que, de certo modo, se encontrava encetada desde o capítulo inicial dedicado ao conteúdo essencial do direito.

Nessa ordem de ideias, retomando algumas linhas que em outra investigação tinham sido delineadas, procurou-se fazer uma pesquisa, que desejámos exaustiva, sobre o confronto entre os filósofos da Lousã e de Coimbra. Daqui resultou uma comparação, passo a passo, entre a compreensão do direito do ponto de vista individual e a concepção do direito dum ponto de vista sociabilitário. Neste cotejo procurou-se evidenciar, sempre que possível, as posições de cada um dos opositores, não tanto para assacar a superioridade de um sobre o outro, mas tão só para poder fornecer uma panorâmica que não truncasse os seus efectivos ideários.

Num segundo momento, debaixo da epígrafe a questão e o seu estado, intentou-se dar a público todas as contribuições que, encostando-se a uma ou a outra das posições irreconciliáveis, vieram a lume no seguimento da publicação da primeira edição da *Philosophia do Direito*. Destes é imperioso destacar, quer pela sua extensão quer pelo conjunto de aportações, a obra de Frederico Laranjo e a sequente resposta de Júlio Pereira de Carvalho e Costa que formam, por assim dizer, uma primeira seqüela significativa sobre a questão do princípio do direito. Numa parte complementar teve-se em vista fazer a recensão de todos os textos que foram produzidos, de modo esparso, acerca desta problemática. Nessa apresentação foram agrupados os textos em duas classes, conforme se encostam ao sistema da mutualidade de serviços ou ao princípio do *neminem laedere*.

Terminada esta sucinta apresentação resta-nos asseverar que fizemos algumas opções em termos metodológicos. A primeira prende-se com o facto de tomarmos a segunda edição da *Philosophia do Direito* como cânone para a redacção desta investigação, pois é nela que está desenvolvido o seu pensamento peculiar, embora em termos de compêndio²⁰. Deste modo, optámos por seguir a própria ordem de arrumação das matérias do autor sempre que o contrário não se justificasse de forma evidente. Tal facto pôs em evidência algumas deficiências na ordenação dos assuntos por parte do filósofo de Coimbra. Tome-se como exemplo o estudo acerca do conceito de Bem que, na nossa modesta opinião, devia aparecer aquando do estudo das categorias racionais, devendo mesmo ser uma delas, mas só se nos depara na parte em que o autor analisa a

²⁰ Atendendo a que a produção escrita de Brito se espraia, por ordem cronológica, pelas seguintes obras: *Prelecções de Direito Natural*, *Lições de Direito Natural*, *Philosophia do Direito* e *Philosophia da Historia do Christianismo*, sendo a primeira e a segunda comentários ao compêndio de Vicente Ferrer e, por esse motivo, demasiado restritas e a última uma construção inacabada, apenas nos fica a *Philosophia do Direito* como resíduo para a avaliação da sua verdadeira doutrina. Tudo isto a despeito das outras obras, como se verá na primeira parte desta dissertação dedicada à sua vida e obra, conterem considerações originais e significativas.

psicologia dum ponto de vista prático. Dessa forma, os consequentes reparos vão sendo explicitados sempre que se achou que estes eram necessários.

Por outro lado, sem descurar nenhum autor que nos parecesse significativo na economia da doutrina britânica, optámos, ainda, por privilegiar, como norma metodológica, os escritores da escola krausiana. Entre estes encontramos, a nível internacional, Heinrich Ahrens, Guillaume Tiberghien e Alfred Darimon, e a nível nacional, aqueles que se nos revelaram mais pertinentes. Estão neste caso, o próprio introdutor do krausismo, Vicente Ferrer e, também, Dias Ferreira, Levy Maria Jordão, Costa Lobo, Madeira Abranches, Cunha Seixas e, dum modo mais fragmentado, Antero de Quental ou Jaime Moniz. Com este conjunto de escritores e Rodrigues de Brito ensaiamos estabelecer comparações, procurando pôr em relevo semelhanças e diferenças. A percepção resultante deste cotejo entre os krausianos mencionados permitir-nos-á, em futura investigação, uma visão lata acerca da escola krausiana nacional.

Por último, temos intenção de declarar que tomámos a liberdade de actualizar a ortografia de todas as citações dos autores oitocentistas com especial incidência, como é óbvio, nas do próprio Rodrigues de Brito. Todavia, a actualização da ortografia não transitou para os títulos das obras que mantiveram a sua redacção original.

Primeira Parte

Nota Biobibliográfica: considerações sobre a vida e obra de Rodrigues de Brito

Da vida do professor de filosofia do direito não foi muito abundante o que conseguimos apurar. Esta “ofuscação”, segundo nos é testemunhado por Manuel Emídio Garcia²¹, poder-se-á ficar a dever ao facto de concentrar nos estudos todos o seu entusiasmo e, por esse motivo, se ter afastado, conscientemente, de todo o contacto com a vida pública, o que, diga-se de passagem, não facilita a pesquisa de dados sobre a sua existência.

É dado seguro que viu a primeira luz do dia na freguesia de S. Cristóvão, que corresponde hodiernamente à freguesia de Almedina, em Coimbra, aos 27 dias do mês de Junho de 1822. Pensamos que nasceu na Rua das Fangas, pois nos anos de estudante o seu domicílio foi sempre nessa rua, nos números 10 (1837), 11 (1838) e 35 (1840 a 1843) e enquanto lente era aí, também, o seu aposento, neste caso nos números 28 (1855), 23 (1861) e 18 (1865). Em 1873 foi dessa artéria, ainda, que partiu o préstito fúnebre.

Era filho do Lente de leis Joaquim José Rodrigues de Brito²² e de Josefa Benedita Freire Ventura de Brito e sobrinho do Desembargador João Rodrigues de Brito, deputado nas Cortes vintistas²³. O progenitor, com 69 anos à data do nascimento

²¹ Cf. Manuel Emídio Gracia, *Correspondência de Coimbra*, II Ano, Nº 52 de 21 de Dezembro de 1873, p. 2, col. 4. Martins de Carvalho em *O Conimbricense*, nº 2755 de 20 de Dezembro de 1873, p. 2, col. 3, chama-lhe “verdadeiro mártir da ciência”.

²² Nasceu em Évora tendo sido baptizado em 5 de Maio de 1753. Doutorado em 8 de Julho de 1787, nomeado, em 19 de Agosto de 1803, docente substituto da Faculdade de Leis da Universidade de Coimbra, indigitado catedrático a 2 de Janeiro de 1816 e Jubilado em 1823. Morreu em Coimbra a 20 de Novembro de 1831 (vd. Inocêncio Francisco da Silva, *Dicionário Bibliográfico Português*, Tomos IV e XII, pp. 94 e 111). Sobre a sua doutrina jusfilosófica, ver Cabral de Moncada, *Subsídios para a História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, pp. 27 a 32 [edição recente, que passamos a citar entre parênteses rectos, pp. 45 a 50]. Este autor considera que “Rodrigues de Brito é o primeiro filósofo português que se mostra conhecedor de Kant, o cita e discute, posto o conheça mal e nos declare mesmo não o conhecer bastante para poder julgá-lo” (*Idem, Ibidem*, nota 2 da p. 28 [nota 71 das pp. 45-46]). No mesmo sentido, A. Braz Teixeira, “Filosofia do Direito”, Pedro Calafate (Dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, Volume IV, Tomo II, pp. 66-67. Veja-se, ainda, no mesmo artigo, a bibliografia que aparece na nota 1 da p. 67.

²³ Nasceu em Évora não indicando Inocêncio a data precisa. Bacharel em Direito pela Universidade de Coimbra, Desembargador da Casa da Suplicação, exerceu, ainda, outros cargos judiciais em Portugal e no Brasil. Foi deputado às Cortes Constituintes em 1821. Segundo António Almodôvar, “o seu nome ficou

do filho, tinha remetido aos prelos, em 1803, as célebres *Memórias políticas sobre as verdadeiras bases da grandeza das nações, principalmente de Portugal*, 3 tomos, Lisboa, Imprensa Régia, estudo precursor da investigação económica no nosso país. Joaquim Maria Rodrigues de Brito contava apenas nove anos quando o procriador faleceu (20 de Novembro de 1831), e dessa data até à entrada no curso de direito nada mais nos foi possível descortinar.

Em 26 de Outubro de 1837, então com 15 anos de idade, entra nos claustros da Universidade onde frequenta o curso de direito, desde o ano lectivo de 1837-38 até 1841-42. No ano seguinte, 1842-43, cursa o sexto ano que dá acesso ao magistério, vindo a realizar o exame privado em 21 de Julho de 1843. Tendo feito a repetição do acto, possivelmente, em 5 de Julho de 1843, conclui o doutoramento em 25 de Julho de 1843²⁴.

indelevelmente associado ao projecto de 12 de Fevereiro de 1821 em que pela primeira vez se preconizava o estabelecimento de aulas públicas de Economia Política em Portugal”, José Luís Cardoso (coord.), *Dicionário Histórico de economistas portugueses*, p. 63. Terá morrido, segundo a informação de Inocêncio, entre os anos de 1828 e 1833. São da sua lavra as *Cartas economico-políticas sobre a agricultura e commercio da Bahia. Dadas á luz por I. A. F. Benevides, etc.*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1821 e *O dedo do gigante...*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1821. Desta última obra o bibliógrafo atesta que não pôde compulsá-la, inferindo que ela talvez tivesse sido retirada do mercado (cf. *Dicionário Bibliográfico Português*, Tomo IV, p. 29). Sobre João Rodrigues de Brito, veja-se o artigo de Maria Adelaide Muralha, com ampla explanação da sua biografia e obra, em Zília Osório de Castro (Direcção), *Dicionário do Vintismo e do primeiro cartismo (1821-1823 e 1826-1828)*, Volume I, pp. 303-310. A autora dá como data provável da morte 1835 e fornece no texto a argumentação que a leva a indicar esse momento (vd. *Idem, Ibidem*, p. 304).

²⁴ Segundo a pesquisa que efectuámos a partir da relação de professores que aparece para o ano lectivo de 1844-45, conjugada com os dados que nos oferece a *Memoria Professorum Universitatis Conimbrigensis (1772-1937)*, chegámos à conclusão que os professores de Rodrigues de Brito seriam os que se seguem por ordem de anos e cadeiras leccionadas: Primeiro Ano: História geral da Jurisprudência, e a Particular do Direito Romano, Canónico e Pátrio: Manuel António Coelho da Rocha; Direito Natural, e Direito das Gentes: Vicente Ferrer Neto e Paiva; Segundo Ano: Direito Público Universal, Direito Público Português, Princípios de Política e Direito dos Tratados de Portugal com os outros Povos; e Ciência da Legislação: não sabemos se Francisco Maria Tavares de Carvalho ou Basílio Alberto de Sousa Pinto; Instituições de Direito Eclesiástico Público e Particular, e Liberdades da Igreja Portuguesa: Francisco Ferreira de Carvalho; Economia Política; e Estatística: não temos a certeza se Adrião Pereira Forjaz de Sampaio Pimentel ou José Alexandre de Campos e Almeida; Terceiro Ano: Direito Romano: D. Frederico de Azevedo Carvalho Faro e Noronha e Meneses; Direito Civil Português, e Medicina Legal: Manuel António Coelho da Rocha; Continuação do Direito Eclesiástico Particular; e Direito Eclesiástico Português: é possível que fosse Francisco Ferreira de Carvalho; Quarto Ano: Continuação do Direito Romano: é provável ter sido D. Frederico de Azevedo Carvalho Faro e Noronha e Meneses; Continuação do Direito Civil Português, e de Medicina Legal: estamos em crer que fosse Manuel António Coelho da

Não vamos procurar fazer aqui um apanhado das influências que Brito poderia ter sofrido nestes anos passados na Faculdade de Direito. Dos Lentes da época alguns são sobejamente conhecidos. Estamos a pensar nos casos de Coelho da Rocha, de Liz Teixeira, de Guilherme Henriques de Carvalho, de Adrião Forjaz, de Basílio Pinto ou de Vicente Ferrer, e ficamos por aqui para não ter que enumerá-los todos. Destes educadores aquele que, certamente, o terá influenciado em maior grau, até pela escolha que posteriormente o levará à cátedra de filosofia do direito, foi Vicente Ferrer. Na última parte desta investigação debruçar-nos-emos sobre essas relações, que terão “azedado” a partir da publicação da primeira edição da *Philosophia do Direito* (1869).

Rocha; Direito Comercial e Marítimo: José Machado d'Abreu; Quinto Ano: Direito Criminal; Continuação da Medicina Legal; e Direito Administrativo: António Ribeiro da Liz Teixeira; Jurisprudência Formulária e Eurenática; Prática do Processo Civil, Criminal, Comercial e Militar: Guilherme Henriques de Carvalho; Hermenêutica Jurídica; Análise de Textos de Direito Pátrio, Romano e Canónico; e Diplomática: Manuel de Serpa Saraiva Machado (vd. *Relação e Índice Alfabético dos Estudantes Matriculados na Universidade de Coimbra no anno lectivo de 1844 para 1845, com suas naturalidades, filiações e moradas; e com a designação das diversas cadeiras e disciplinas, dos lentes e professores respectivos em cada um dos annos de todas as faculdades e no Lyceo*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1844, pp. 7, 12, 16, 21 e 27 e, ainda, Manuel Augusto Rodrigues, *Memoria Professorum Universitatitatis Conimbrigensis (1772- 1937)*, pp. 145 a 177). Este último texto, ao não precisar os anos lectivos, por vezes dificulta a extracção das informações. Porém, Manuel Paulo Merêa assevera que à data da criação da Faculdade de Direito, em 1836, portanto, um ano antes da entrada de Brito na Faculdade, a distribuição dos professores e respectivas cadeiras era a seguinte: “Cadeira de História – Manuel António Coelho da Rocha, doutor em Leis, a quem fora atribuída esta disciplina em 1834 e que a regera em 1834-35; Direito Natural e Direito Público Universal – Vicente Ferrer Neto Paiva e Francisco Maria Tavares de Carvalho, canonistas, aos quais já pertencia este curso bienal. Em 1837 regeu Ferrer a Cadeira de Direito Natural; Direito Eclesiástico – João José de Oliveira Vidal, que já antes de 1834 era o catedrático de Instituições Canónicas; Direito Romano – D. Frederico de Azevedo Faro Noronha e Menezes, legista, que anteriormente tinha a propriedade da cadeira de Instituta; Direito Público Português – Basílio Alberto de Sousa Pinto, também legista, que antes era proprietário de uma das cadeiras de Direito Pátrio; Curso bienal de Direito Civil Português – Pedro Paulo de Figueiredo da Cunha e Melo (que também anteriormente tinha uma das cadeiras de Direito Pátrio) e Joaquim dos Reis (Nota - a partir de 1838 (?) tomou conta da cadeira de História. Provavelmente permutou com Coelho da Rocha), ambos doutores em Cânones. Em 1837 regeu Pedro Paulo a 1ª cadeira; Economia – José Alexandre de Campos, doutor em leis. Em 1837 este professor, impedido de exercer por ser vice-reitor, foi substituído por “um doutor”, que deve ter sido Adrião Forjaz; Direito Criminal – António Ribeiro da Liz Teixeira, canonista; Direito Comercial – José Machado de Abreu, legista; Prática – Guilherme Henriques de Carvalho, canonista, que era já o proprietário da cadeira antes de 1834; Hermenêutica – Manuel de Serpa Machado, legista, que anteriormente tinha a cadeira analítica de Direito Pátrio”, (*Como nasceu a Faculdade de Direito*, pp. 15-16). Como facilmente se nota existem algumas discrepâncias entre a lista que pude apurar e aquela fornecida por Manuel Paulo Merêa. Contudo, como este último autor não indica as fontes que utilizou para chegar até este inventário, optámos por manter os dois catálogos de maneira a que quem esteja interessado em aprofundar o assunto possa decidir de acordo com aquilo que achar mais adequado.

O primeiro texto escrito que dele temos notícia, datada de 1843, é a sua dissertação de doutoramento, cujo argumento se debruçava sobre um fragmento de Ulpiano, *lib. I Regularum, L. I. D. de Jurisdictione*. Estes trabalhos, independentemente dos temas que eram destinados aos doutorandos pela congregação da Faculdade, serviam, fundamentalmente, para o candidato demonstrar a sua sapiência nos diversos ramos da ciência jurídica (Direito Natural, Romano, Pátrio, Canónico, Economia Política, etc.).

Neste contexto, nestas suas teses, o que nos chamou verdadeiramente a atenção foi a epígrafe, extraída duma obra de Lerminier, que nos remete, desde logo, para a função social do direito. Característica esta que, como teremos ocasião de demonstrar nesta investigação, é realmente essencial em toda a obra de Brito. Quer isto dizer que, desde o final da sua formação, o filósofo já tinha adquirido um conjunto de preceitos que, duma maneira ou de outra, foi desenvolvendo ao longo do seu magistério.

Porém, talvez seja adequado fornecer, nesta ocasião, a citação de Lerminier e os parágrafos onde ela se encontra inserida, tarefa que tomaremos a ombros de seguida: “En résumé, l’homme est libre et sociable. Or sa liberté est la racine du droit, et sa sociabilité en est la forme. Le droit est donc l’harmonie et la science des rapports obligatoires des hommes entre eux. Il est né du commerce de l’homme avec l’homme, du contact de l’homme avec les choses ; il est l’enfant de la vie humaine, de la société, ou plutôt il est la société même : rien de plus réel et de plus vivant. L’homme ne peut toucher l’homme, l’influencer, modifier, maîtriser, posséder les choses, sans avoir intervenir le droit qui règle ses actes envers ses semblables et sa dictature sur l’univers. *C’est le droit qui réunit les hommes, qui fait le lien social, en faisant à chacun sa part, en gardant comme un trésor la propriété de tous et de chacun, en réglant les sacrifices*

nécessaires, en protégeant les opinions, les doctrines, les sectes, les religions, tant qu'elles ne sortent pas du cercle qu'il leur a tracé; en planant au-dessous d'elles, prêt à punir les écarts téméraires, les violations de la liberté, dont il est, pour ainsi dire, la religion. Pour nous, dans l'essence et dans la nature du droit, nous ne saurions trouver ni abstraction ni fiction: c'est à nous yeux la raison humaine revêtant sur le théâtre du monde les formes les plus sensibles"²⁵.

Voltando ao seu quotidiano, a fazermos fé em Martins de Carvalho, Brito foi, em 8 de Janeiro de 1847, por portaria exarada pelo Duque de Saldanha, nomeado ajudante do revisor da Imprensa da Universidade. Provimento depois confirmado por decreto de 18 de Fevereiro do ano seguinte. Posteriormente, por decreto de 26 de Abril de 1854, foi indigitado revisor, cargo que ocupou até 17 de Março de 1855, data em que foi provido substituto extraordinário da Faculdade de Direito²⁶. No já citado ano de 1847 terá feito parte do batalhão de caçadores cartista de Coimbra com a patente de tenente²⁷.

²⁵ M. E. Lerminier, *Introduction Générale a l'histoire du Droit*, p. 15. A parte que se encontra em itálico é aquela que aparece exarada na dissertação de doutoramento de Brito, vd. *Theses ex Universo Jure*, p. 2. Na mesma obra de Lerminier aparece a ideia, certamente de raiz jusnaturalista, de que o direito é uma parte da moral e se encontra articulado com a psicologia, a ontologia e a religião (cf. *Introduction Générale a l'histoire du Droit*, p. 16). Do mesmo autor encontramos, também, um escrito intitulado *Philosophie du Droit*, no qual o Livro Quarto é dedicado aos filósofos de Platão a Proudhon, estando Krause, Ahrens ou Tiberghien ausentes. Nos quatro últimos capítulos são analisados, de forma refutativa, alguns pensadores socialistas, nomeadamente Saint-Simon, Fourier e o próprio Proudhon (no caso de Proudhon o capítulo designa-se "Le Logicien du Socialisme – M. Proudhon, pp. 410 a 431). Atente-se, como exemplo dessa leitura crítica, ao capítulo XII nomeado "Révolution de 1848 – Caractères et vices du Socialisme", (pp. 380 a 394).

²⁶ Cf. *O Conimbricense*, nº 2755 de 20 de Dezembro de 1873, p. 2, col. 3.

²⁷ Pelo menos é a informação que é veiculada pelo *O Tribuno Popular*, Ano XVIII, nº 1866, 20 de Dezembro de 1873, p. 3, col. 1, que sobre o funeral declara que lhe foram prestadas honras militares por um batalhão de caçadores. Curiosamente, nenhuma das outras fontes faz menção a esta participação militar. Em relação à referência anterior, não nos foi possível apurar qualquer informação sobre a sua eventual participação na guerra civil, a Patuleia, que varreu o País do início de Outubro de 1846 até 24 de Julho de 1847 (Convenção do Gramido). Nas obras compulsadas (Oliveira Martins, *Portugal Contemporâneo*, Volume II, pp. 152 a 194; J. Barbosa Colen, *História de Portugal Popular e Ilustrada de Pinheiro Chagas*, Volume XI, pp. 115 a 242; Damião Peres, *História de Portugal*, Volume VII, pp. 311 a 326; e, de uma forma geral, Maria de Fátima Bonifácio, *História da Guerra Civil da Patuleia 1846-47*) apenas se faz referência à constituição do Batalhão Académico que se terá juntado às forças patuleias da Junta do Porto. Informações acerca dos voluntários do Batalhão, do qual fez parte António dos Santos

Não temos qualquer notícia sobre ele desde os acontecimentos anteriormente relatados até à publicação da obra *Chorografia do Reino de Portugal para uso das Escolas d'instrução primaria*, na qual revela à puridade que tinha sido encarregado “pelo Conselho Superior de Instrução Pública de fazer a Chorografia de Portugal, ilhas adjacentes e possessões ultramarinas para uso das Escola de instrução primária”²⁸. Nesta mesma obra temos a informação de que seria, à época (1850), doutor adido na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra²⁹ e, pensamos que também, secretário do citado Conselho Superior de Instrução Pública. Acerca da nomeação para o citado cargo, veja-se o alegado artigo do *Tribuno Popular*. Sobre esta obra alguma coisa mais temos a acrescentar mas, talvez seja mais apropriado, abrir um novo parágrafo.

Martins de Carvalho revela, sem precisar o sucesso, mas depreendemos nós que seja a propósito da *Chorografia*..., que “no princípio da sua carreira sofreu muito com a falsa apreciação que alguns indivíduos faziam dos seus conhecimentos. Essa injustiça

Pereira Jardim que irá ser, como se constatará *infra*, substituto de Brito na cadeira de Direito Romano, que participaram na Batalha do Alto do Viso podem ser respigadas em João Carlos d'Almeida Carvalho, *Duas Palavras ao Auctor do Esboço Histórico de José Estêvão ou Refutação da parte respectiva aos acontecimentos de Setúbal em 1846-1847, e a outros, que com aquelles tiveram relação*, nota da pp. 35-36 e que são repetidas por Barbosa Colen, *op. cit.*, nota da p. 211. Sobre os acontecimentos em Coimbra pode ver-se Ricardo Guimarães, *Narrativas e Episódios da Vida Política e Parlamentar (1862-1863)*, p. 5 e ss., *O Grito Nacional*, 19 de Maio a 24 de Dezembro de 1846, *passim*, Teófilo Braga, *Historia da Universidade de Coimbra nas suas relações com o Instrução Publica Portuguesa*, Tomo IV (1801 a 1872), pp. 458 a 465 e sobre o Batalhão Académico em artigos de *O Conimbricense*, nº 4437 de 11 de Março de 1890, pp. 1-2; nº 4438 de 15 de Março de 1890, p. 1; nº 4442 de 29 de Março de 1890, p. 1; nº 4443 de 1 de Abril de 1890, p. 1 e nº 4444 de 5 de Abril de 1890, p. 1. Todavia, da alusão ao batalhão cartista se infere que Brito teria estado na facção que suportou a autoridade de Lisboa. A sua junção ao exército cartista ter-se-ia dado no início de Janeiro de 1847 aquando da passagem de Saldanha por Coimbra? Ou será coincidência que no dia em que o Marechal abandona Coimbra (8 de Janeiro) seja Brito empossado, pelo duque, como ajudante do revisor da Imprensa da Universidade? Pensamos que não. Para estes acontecimentos, cf. J. Barbosa Colen, *op. cit.*, pp. 194-195 e *O Conimbricense*, nº 2755 de 20 de Dezembro de 1873, p. 2, col. 3.

²⁸ Rodrigues de Brito, *Chorografia do Reino de Portugal*, p. III.

²⁹ A corroborar a tese de que exercia, então, algum cargo na Universidade de Coimbra encontramos uma justificação de falta desse ano (vd. *Processo do professor Joaquim Maria Rodrigues de Brito*, D. IV, S. 1ª D, E. 6, T. 2, Caixa 25 – A do Arquivo da Universidade de Coimbra). Manuel Paulo Merêa, na obra *Esboço de uma história da Faculdade de Direito de Coimbra*, Fascículo I (1836-1865), atesta que Rodrigues de Brito ingressou na Faculdade de Direito depois de 1844, sem indicar data exacta (cf. pp. 25-26).

amargurava-o extremamente, e levou-o, como em desafronta, a um estudo profundo da filosofia, em que chegou a ser eminente”³⁰. Inocêncio Francisco da Silva que, como constataremos, não chegou a compulsar a obra, asseverava que a obra tinha saído “com várias incorrecções, que deram lugar a sérios reparos, dimanados ao que parece, da nímia confiança com que se dera crédito de verdadeiras a informações que estavam longe de o merecer, foi esta provavelmente a causa de serem recolhidos pelo mesmo autor os exemplares do seu opúsculo, ficando apenas alguns em poder de pessoas que antecipadamente os compraram. De uma, com quem se dá esse caso, houve eu as presentes explicações; não tendo aliás visto a obra, nem podendo por conseguinte aventurar a respeito dela algum juízo fundamentado”³¹.

Ainda em relação à *Chorographia*, afiança-nos Brito Aranha que foi “muito censurada na imprensa, e que deu lugar a cenas violentas e lastimáveis da parte de estudantes da Universidade, desgostando profundamente o autor”. Esta ocorrência motivou a redacção duma carta endereçada a Inocêncio de que Aranha extractou o que se segue “(...) fui encarregado pelo conselho superior (antigo conselho superior de instrução pública) daquele trabalho, e para o levar a efeito consultei umas obras impressas que pude alcançar, e procurei informações entre amigos e estranhos, que me pareceram habilitados para me as ministrar. A política porém influiu para que algumas

³⁰ *O Conimbricense*, nº 2755 de 20 de Dezembro de 1873, p. 2, col. 3.

³¹ *Dicionário Bibliográfico Português*, Tomo IV, p. 133. Anteriormente tinha o mesmo autor atribuído o trabalho a António Maria Rodrigues de Brito, seguindo a indicação de J. Silvestre Ribeiro na obra *Primeiros traços de uma Resenha da Literatura Portuguesa* (a indicação encontra-se na página 169). Assegura ele que esse autor “cita este nome entre os dos Professores da faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, que têm dado à luz obras de sua composição, e aí lhe atribuí uma *Chorographia do Reino de Portugal*. Tratando de obter esclarecimentos a este respeito, as pessoas a quem me dirigi não puderam dizer-me coisa alguma”. Continuando o seu raciocínio ainda ajunta, “estou pois duvidoso se haveria, ou não, equívoco, substituindo-me aquele nome ao do doutor Joaquim Maria Rodrigues de Brito, lente substituto da referida faculdade, que parece publicara há anos um opúsculo, cujo título ainda ignoro, mas que ele próprio recolheu depois, por motivos que também me são ocultos. Seria este porventura a *Chorographia* indicada na *Resenha*” (cf. *Dicionário Bibliográfico Português*, Tomo I, p. 201).

não fossem verdadeiras e para que se fizessem pela imprensa alguns reparos. Muitos desses reparos foram exagerados (...). O que eu não queria era que confundissem o autor com a obra na mesma censura; e foi infelizmente o que fizeram. V. ex^a não imagina a tortura porque passei nessa ocasião (...). Não retirei os exemplares; foram distribuídos pelos assinantes e pelos amigos; o meu prólogo era a minha defesa, e eu esperava que homens imparciais me fariam um dia justiça à pessoa. Ainda assim, se a obra passou com alguns erros, não foram tantos como alguém pôde supor, e talvez muitos reparos foram devidos à má redacção (...)”³².

Apenas três anos depois se nos deparam, no citado processo do Arquivo da Universidade, um conjunto de lições, quatro para se ser mais específico (a primeira de 8 e a última de 12 de Janeiro de 1853), que Brito entregou, devidamente redigidas, na secretaria da Universidade em 5 de Fevereiro do mesmo ano, nas quais faz o comentário dos §§ 32 e 33, que tratam da colisão das leis (esta compreende a colisão entre deveres morais, entre obrigações jurídicas, entre deveres morais e obrigações jurídicas e, enfim entre deveres morais e direitos, §§ 30 a 32) e da razão ou título do direito, do compêndio de Vicente Ferrer que era, como se sabe, o manual adoptado nas aulas de direito natural³³. Estas lições foram, recentemente, transcritas e comentadas por Mário Reis Marques³⁴. As *Prelecções* representam, estamos em crer, um primeiro momento,

³² *Idem, Ibidem*, Tomo XII, p. 109. Em relação às críticas da imprensa nada nos foi possível enxergar nos vários periódicos, que se publicavam nesse período, que consultámos, a saber: *O Interesse Público*, *A Assembleia Literária*, *A Revolução de Setembro*, *Revista Universal Lisbonense*, *O Nacional*, *O Povo*, *O Jardim Literário*, *O Panorama*, *O Observador*, *Revista Popular*, *Gazeta dos Tribunais*, *A Semana* e o *Liberal do Mondego*. Em relação à citada carta, que teríamos todo o interesse em consultar, examinámos a correspondência dos espólios de Inocêncio Francisco da Silva (N 30) e de Brito Aranha (N 31), presentes na Biblioteca Nacional de Lisboa, mas, infelizmente, não nos foi possível deparar com ela.

³³ Esses parágrafos foram depois comentados em outro texto da pena de Vicente Ferrer, *Princípios geraes de Philosophia do Direito, ou commentario á secção I da parte I dos Elementos de direito natural, ou de philosophia de direito* (1850). Sobre esta problemática veja-se o nosso *A Filosofia do Direito de Vicente Ferrer*, pp. 29, 64-65, 92 e 94.

³⁴ “Sobre as ‘Prelecções de Direito Natural do Doutor Joaquim Maria Rodrigues de Brito’”, *O Krausismo em Portugal*, pp. 63 a 98. Sobre a atribuição deste manuscrito ao professor de direito natural, o que na minha modesta opinião, em sintonia com Mário Reis Marques, não levanta qualquer tipo de dúvidas, pois

talvez um pouco incipiente, da evolução filosófica de Rodrigues de Brito e, por esse móbil, não podemos deixar de empreender alguns comentários sobre ela, alicerçados, como não podia deixar de ser, naquilo que Reis Marques deixou já estampado.

O compilador começa logo por fazer uma observação, ao leitor das *Prelecções*, nos seguintes termos: “o manuscrito que agora se divulga é mais um contributo para o aprofundamento do pensamento de Vicente Ferrer Neto Paiva do que propriamente para o estudo do perfil teórico do seu discípulo Rodrigues de Brito (...). O livro que serve de orientação aos alunos é o *Elementos de direito natural ou de philosophia de direito* (1844) de Vicente Ferrer, obra que viria a transformar-se num dos clássicos do pensamento jurídico português”³⁵.

Contudo, se é verdade aquilo que se abonou atrás, não existe menos certeza que nestas aulas encontramos alguns traços daquilo que irromperia como o pensamento específico de Rodrigues de Brito e são, precisamente, esses vestígios que procuraremos pôr em relevo. Algumas das pistas para o encontro com a doutrina particular de Brito são fornecidos no próprio escólio do texto. Este chama-nos a atenção para o facto do filósofo “dissolve[r] a condicionalidade krausista na sociedade e no Estado”³⁶. Assim é, de facto, se atendermos às seguintes passagens, “à sociedade é que o homem tem de se dirigir, para que lhe sejam fornecidas todas as condições de que precisa para o

quer a assinatura quer a doutrina são consentâneas com aquilo que conhecemos do filósofo. Esclarecimentos sobre esta pendência podem encontrar-se na nota 3 da p. 64. O autor informa também que, nesta data, Rodrigues de Brito ainda não é Lente substituto. Essa categoria apenas lhe advém, como já se mostrou, em 1855, data em que Brito substitui temporariamente Vicente José de Seça Almeida e Silva que se encontrava com um transtorno de saúde. Como nota de curiosidade queríamos asseverar que, ainda segundo Reis Marques, apoiando-se em nota da Secretaria, o manuscrito foi consultado pelos Doutores Joaquim dos Reis, António Nunes de Carvalho, José Manuel Ruas, António da Cunha Neiva Pereira Bandeira, Adrião Pereira Forjaz de Sampaio, João Sande Magalhães Mexia, Bernardo Serpa Pimentel, Diogo Pereira Forjaz de Sampaio Pimentel, Bernardino Carneiro, Joaquim José Pais da Silva e pelo próprio Vicente Ferrer. Não nos esclarece, contudo, qual o fito desta consulta.

³⁵ Mário Reis Marques, “Prelecções de Direito Natural do Doutor Joaquim Maria Rodrigues de Brito”, *O Krausismo em Portugal*, pp. 63 e 64-65.

³⁶ *Idem, Ibidem*, p. 72.

consequimento dos seus fins racionais; ao Estado, incumbido de fazer a aplicação do Direito a todas as esferas da actividade humana, de manter o estado de Direito entre os homens, é que o pobre e o devedor se devem dirigir, para que lhe forneça as condições necessárias aos seus fins racionais”. Um pouco de seguida assevera, “sendo todo o indivíduo fim para si e não meio para os outros, não era lícito a ninguém o dirigir-se arbitrariamente a este ou aquele para lhe fornecer as condições de que precisava, mas só e unicamente à sociedade, ao Estado que, incumbido de manter o estado de Direito entre todos os homens, não devia deixar perecer ninguém de fome e de miséria; subministrando a todos e a cada um as condições do seu desenvolvimento”³⁷.

Num outro momento, assegura o autor da trasladação das lições que “aqui e ali se notem alguns sinais de um certo moralismo e de uma certa postura menos individualista do que a de Ferrer, que o haveriam de caracterizar”³⁸. Com a devida licença, concebemos que é mais do que “aqui e ali”. Nestas prelecções existe “uma mão cheia” de atributos que denotam uma reflexão autónoma. Mas passemos aos exemplos concretos. Nomeamos, nessa ordem de ideias, a situação do proletariado patente nos seguintes trechos, “a par dos pasmosos progressos das ciências e das artes, da indústria e do comércio; a par de relações tão estreitas e aparentemente amigáveis que hoje prendem as nações civilizadas, existe o proletariado; a par dum luxo desmedido que se admira nas grandes cidades, existe uma espantosa miséria, e sente-a o maior número: homens morrendo de fome e de frio por falta de trabalho, crianças condenadas a um trabalho prematuro e homicida; mulheres vendidas à prostituição”. Insiste o autor na

³⁷ *Idem, Ibidem*, Lição 2ª, p. 84 e Lição 3ª, p. 88. Duas observações são pertinentes aqui. Uma diz respeito à obrigação do estado na ajuda ao “pobre e devedor”. Como iremos ver, na *Philosophia do Direito* esta teoria é substituída pelo associativismo, uma solução menos radical. A outra, pelo contrário, prende-se com a mudança de princípios. Se aqui Brito não considera o homem meio para os outros, posteriormente, como também se irá comprovar, o ser humano é fim para si e meio para os outros, com todas as consequências que se podem extrair desta asserção.

³⁸ *Idem, Ibidem*, p. 77.

mesma sintonia, “o proletariado existe sempre; nova forma da antiga escravatura é tão miserável ou talvez mais do que ela. Em face da Filosofia do Direito e da Moral, e dos progressos que estas ciências têm feito desde Kant, não é possível subsistir, sem as reformar, instituições, onde o título do Direito não é respeitado”. Depois de tudo isto, remata, em clara alusão aos seus princípios futuros, “temos fé em que a força, que ainda hoje domina na sociedade, será um dia substituída pelo Direito e pela Moral, operando-se todos os melhoramentos de que precisamos, ao passo que as circunstâncias das nações os forem comportando”³⁹.

Levado por esta corrente, referindo em trânsito Proudhon e a “religião [filosofia] da miséria”, tem tempo para ainda condenar as novas organizações sociais, o socialismo e o comunismo, desta forma: “importa porém notar que se na sociedade actual ainda o Direito não tem completa aplicação, não é com estes novos sistemas que ele a terá, – sistemas que são antes a negação completa do Direito e da Moral, e consequentemente reprovados pela razão”⁴⁰.

Na mesma ordem de ideias, podemos ressaltar a presença do conceito de prestação de condições mútuas ou de serviços⁴¹ e do conceito de fraternidade e de

³⁹ *Idem, Ibidem*, 3ª Lição, p. 90. Sobre a discussão em torno do proletariado consulte-se os artigos de Manuel Emídio Garcia insertos em *O Trabalho*, Semanário Democrático, intitulados, respectivamente, “O pauperismo I. Esmola ou justiça? Imoralidade ou trabalho?”, nº 2 de 24 de Março de 1870, pp. 9 a 10; “O Pauperismo II. Direito? Dever? Virtude? Conveniência? Necessidade? Tudo”, nº 3 de 2 de Abril de 1870, pp. 19 a 21; “O Pauperismo III. Sumário – Continuação do número antecedente. A TEOCRACIA, seus adeptos e defensores, a soberania de *direito divino*, superstição e fanatismo religioso, impostura e beatice (caridade hipócrita)”, nº 4 de 8 de Abril de 1870, pp. 25 a 27 e “O Pauperismo IV. Sumário – O FEUDALISMO, suas tradições e vestígios – REALEZA ABSOLUTA, que dele deriva, e os seus partidários (beneficência ilusória) – REALEZA CONSTITUCIONAL-REPRESENTATIVA; concentração política; centralização administrativa; ficções e privilégios; impressões das velhas monarquias e do cesarismo romano; a distinção de classes e a igualdade perante a lei; passividade política, desigualdade e interdição civil; liberdade de indústria, plenitude da propriedade, peias e restrições, servidão económica; degradação moral: (falsa e aparente filantropia) – REPÚBLICA DEMOCRÁTICA, igualdade jurídica, liberdade económica (justiça, trabalho e cooperação), nº 6 de 23 de Abril de 1870, pp. 41 a 43.

⁴⁰ Mário Reis Marques, “Sobre as ‘Prelecções de Direito Natural do Doutor Joaquim Maria Rodrigues de Brito’”, 3ª Lição, p. 91.

⁴¹ *Idem, Ibidem*, 1ª Lição, p. 80, 3ª Lição, p. 93 e 4ª Lição, p. 96.

solidariedade patentes nesta assertiva, de “que há entre nós igualdade fundamental de natureza; que somos todos irmãos e que para o fim da humanidade todos devemos contribuir, cada um com o contingente da sua própria actividade, sendo que o fim geral, resultante dos fins individuais só se poderá realizar pelos esforços juntos de todos os indivíduos”⁴². E, derradeiramente, a ideia do ensino como princípio norteador da existência humana, aí em clara simultaneidade com Vicente Ferrer para quem a educação era o instrumento de “salvação” da sociedade, que transparece do seguinte juízo, “todo o homem tem um direito geral à sua instrução; na sociedade em que vive, deve de encontrar os meios de se instruir; esta obrigação, em que a sociedade se acha para com os indivíduos, fá-la cumprir por alguns de seus membros por meio do ensino, cuja execução ela deve promover”⁴³. Em conclusão, temos que concordar que as indicações não são tão poucas como isso e apontam na direcção que, posteriormente, as *Lições de Direito Natural* e, mormente, a *Philosophia do Direito* se encaminha.

Como já foi mencionado, no ano de 1855 o filósofo é, finalmente, empossado no cargo de substituto ordinário da cadeira de Hermenêutica Jurídica. Reza assim o documento de nomeação: “achando-se legitimamente impedido pelo serviço das Corte, o Lente Catedrático da Cadeira de Hermenêutica Jurídica, e ocupado em regência de Cadeira o Substituto Ordinário do 5º ano: Nomeio para a regência da sobredita Cadeira o Doutor Joaquim Maria Rodrigues de Brito, por ser o mais antigo não impedido, na forma de resolução do Conselho da Faculdade. Registe-se, Coimbra 8 de Janeiro de 1855”⁴⁴. Nesse mesmo ano ocupou o lugar de docente, ainda como substituto ordinário,

⁴² *Idem, Ibidem*, 3ª Lição, p. 93. Salientamos, ainda, a presença onnipotente da categoria do bem como reguladora da actividade do ser humano.

⁴³ *Idem, Ibidem*, 4ª Lição, p. 96.

⁴⁴ *Processo do professor Joaquim Maria Rodrigues de Brito*, D. IV, S. 1ª D, E. 6, T. 2, Caixa 25 – A do Arquivo da Universidade de Coimbra. O documento, datado de 6 de Fevereiro de 1855, é assinado pelo Vice-Reitor, José Ernesto de Carvalho e Rego, docente de Teologia, e encontra-se registado no livro

nas disciplinas de Economia Política e Estatística e de Direito Criminal (do ano lectivo de 1855-56 a 1857-58), e nos anos seguintes leccionou as cadeiras de Direito Natural e de Direito Público Universal (dos anos lectivos de 1858-59 a 1860-61)⁴⁵. Foi ainda Secretário da Faculdade de Direito no citado ano lectivo de 1855-56.

Na época lectiva de 1860 para 1861 aparecem-nos umas *Lições de Direito Natural*. Esta composição, esclarecemos nós, é uma sebenta manuscrita que tem a seguinte anotação na primeira folha “o texto destas sebentas é o compêndio do Dr. Ferrer explicado (segundo creio) pelo Dr. Rodrigues de Brito”. Na nossa opinião, seguindo a indicação já fornecida por Braz Teixeira para quem esta obra encerra a “primeira forma do seu pensamento”⁴⁶, este é, de facto, um trabalho de Rodrigues de Brito, não só pelo fundamento já aludido mas também pelo facto de se tratarem de lições datadas do ano lectivo de 1860-1861, altura em que o conimbricense regia a cadeira de direito natural e, a prova mais decisiva, por fazer referência aos conceitos de mútua reciprocidade e mutualidade de serviços. Além destes factos relatados, encontramos na página 39 anotado à margem: “O que se entende por Bem? Ou definição de Bem, *segundo Brito*”, o itálico, como é óbvio, é nosso. Outras referências a Brito aparecem nas pp. 40, 87, 127 e 128, o que nos permite corroborar a ideia de que aquilo que aqui temos é produto da actividade do filósofo. Nesta ordem de ideias,

competente a folhas 63 verso da Secretaria da Universidade. Reis Marques, na obra já profusamente citada, atesta que terá regido a cadeira de Hermenêutica Jurídica também no ano lectivo de 1856-57 e a de Direito Comercial no ano lectivo seguinte (cf. nota 2 da p. 63).

⁴⁵ Foi seu aluno, no ano lectivo de 1858-59, Antero Tarquínio de Quental, tendo, ainda, sido seus discentes António de Sousa Silva Costa Lobo, José Maria da Cunha Seixas e João de Pina Madeira Abranches. Para estas informações e todas as outras relacionadas com o currículo escolar de Rodrigues de Brito vd., do ano respectivo, a citada *Relação e Índice Alfabético dos Estudantes Matriculados na Universidade de Coimbra*...

⁴⁶ Cf. *O pensamento filosófico-jurídico português*, nota 57 da p. 157 (esta anotação de fim de texto refere-se à p. 87), e mais recentemente “Filosofia do Direito”, *História do Pensamento Filosófico Português*, Volume IV, Tomo 2, nota 1 da p. 89.

cumprir aqui dar os traços gerais desta obra que, de certa forma, ainda permanece inédita⁴⁷.

De facto, em consonância com Braz Teixeira, reconhecemos que neste fruto da sua pena se nos defronta a primeira matriz da doutrina do pensador de Coimbra e, por esse motivo, cumprir verificar que nesta construção, embora o principal móbil seja o comentário dos *Elementos de direito natural ou de philosophia de direito*, isto é, do manual adoptado na cadeira de direito natural, podemos deparar com um pensamento específico e original. O próprio filósofo corrobora a nossa opinião ao acreditar que “o sistema que adoptámos na exposição do princípio do direito e das suas inúmeras aplicações diversifica essencialmente do sistema seguido pelo Autor do Compêndio; pois que considerando este o homem como ser independente dos mais homens levanta, por assim dizer entre homem e homem uma barreira insuperável; nós porém não podendo considerar os homens isoladamente, pelas razões que adiante apontaremos, e pelo contrário reputando-os dependentes uns dos outros não podemos admitir o indiferentismo como o princípio regulador da sociedade”⁴⁸.

Por outro lado, o confronto com Vicente Ferrer, que numa visão psicanalítica não pode estar muito longe de um desejo consistente de afirmação, desenha-se desde

⁴⁷ Uma vez que estamos perante uma “sebenta”, nem sempre a sua pontuação se revela a mais adequada. Para não metermos foice em seara alheia, coibimo-nos de a corrigir. Daí a necessidade de, uma vez por outra, ser o leitor obrigado a fazer as devidas pausas. Com tudo isto apenas se pode tornar a leitura deste texto um pouco mais interactiva.

⁴⁸ [Rodrigues de Brito], *Lições de Direito Natural*, pp. 2-3. Esta sebenta tem na BNL a seguinte cota: SC7949P. Em relação à ideia de direito, ao contrário de Ferrer e Ahrens, Brito não vai procurar deduzi-la recorrendo à consciência, ao génio das línguas e aos tribunais de justiça, antes admite que “só pela razão é que o havemos de admitir [o princípio do direito]” (*Idem, Ibidem*, p. 7). Para efectuar essa ilação, o filósofo vai recorrer às ideias de reciprocidade, fim e meios e procede do seguinte modo: “nós fomos sim pela experiência examinar a natureza humana, e vimos que o homem tinha um fim, por isso que todos os seres o tinham, o que a consciência nos atestava, e porque se não possa conceber um ser sem um fim, vimos que o princípio da finalidade era um princípio eterno e imutável; que para se conseguir esse fim era forçoso que existissem meios, e portanto que se a ideia de fim era constante a ideia de meios, que são a sua condição e realização era tão constante como a do mesmo fim; que pela desproporção das forças e necessidades só se podia realizar esse fim na sociedade, realização que só pode ter lugar pela *reciprocidade de serviços*, e destas três ideias, fim, meios, e reciprocidade, deduzimos a ideia de direito” (*Idem, Ibidem*, pp. 86-87, *itálico nosso*).

logo neste edifício. A argumentação de Brito consiste em fazer crer, crença que para nós não está longe da realidade, que “o Compêndio no resto do § [20] claramente nos mostra, que para ele, assim como para *Kant* o princípio do direito é traduzido pelo *neminem laede*”⁴⁹.

É com base nestes considerandos que Brito sustenta que com o *neminem laede* os indivíduos não teriam as condições necessárias para a consecução do seu fim, porque “ao homem pouco lhe importaria, que as suas acções fossem condição necessária do desenvolvimento do seu semelhante, seria pelo direito obrigado a não o impedir no exercício da sua actividade mas nunca a coadjuvá-lo nessa actividade prestando-lhe os meios de que carece para a exercer. Entre homem e homem levantar-se-ia uma barreira, que não seria lícito transpor, e os homens vivendo assim isolados no meio da sociedade seriam a contradição viva e palpável da sua própria natureza”. Tomando o peso aos seus próprios princípios acrescenta, “mas o direito traduzido pela *mútua reciprocidade de serviços* apresentará os inconvenientes do *neminem laede*? Decerto que ninguém ousará tal dizer. Se o homem só pode viver em sociedade, se ela tem, para conseguir o seu fim, de trocar os produtos da sua actividade pelo produto da actividade dos outros homens, se finalmente a sociedade não é outra coisa mais do que uma continua e constante *reciprocidade de serviços*, se o direito é o princípio regulador da sociedade, é o regulador da troca dos produtos das actividades humanas; logo pela *mútua reciprocidade de serviços* os homens coadjuvam-se, entrelaçam-se, socorrem-se, e podem vir a conseguir assim, e só assim o seu fim supremo, o seu fim último, a satisfação de todas as suas necessidades”⁵⁰.

⁴⁹ *Idem, Ibidem*, pp. 137-138.

⁵⁰ *Idem, Ibidem*, pp. 111 a 113, os itálicos são nossos. Numa outra ocasião é mais directo e autentica a sua doutrina, admitindo que “o princípio do *neminem laede*, por negativo, [é] impróprio de constituir a base de uma ciência” (*Idem, Ibidem*, p. 148). E num outro registo, refutando que o direito de conservação da

Por esse motivo, temos como tarefa, apenas, estabelecer que nas *Lições de Direito Natural* se encontram os vestígios mais significativos do pensamento do professor de direito natural. Isto porque não cumpre aqui fazer uma análise minuciosa da obra, encargo que metemos ombros ao longo desta investigação, sempre que a alusão às *Lições de Direito Natural* se justificar.

O primeiro traço distintivo do seu sistema de filosofia do direito consiste na adopção da concepção de que a efectiva condição congénita do ser humano é social, tal como se pretende demonstrar na seguinte passagem: “por isso que o homem é perfectível, tem necessidades e carece de as realizar, tendo para isso de empregar meios, mas como ele por si só não pode satisfazer a todas, e portanto não pode chegar a completar-se, segue-se que o estado “solívago” é um estado puramente imaginário e *que o verdadeiro estado natural é o social*”⁵¹. No entanto, tal circunstância ainda não é bastante, pois torna-se imperioso mostrar que o direito redundava, firmemente, nesse apontado carácter social, e é isso que o filósofo pretende asseverar quando atesta que o direito é “*o princípio regulador social, não desta ou daquela sociedade particular, mas sim da humanidade*”⁵².

boa reputação pertence apenas à moral, exclama: “nós porém que partimos do princípio de que o homem não só tem a obrigação de não fazer mal ao seu semelhante, mas também de lhe fazer todo o bem possível, nós que traduzimos o princípio do direito pelo mútuo auxílio, e não pelo *neminem laede*, não podemos admitir esta opinião” (*Idem, Ibidem*, p. 276).

⁵¹ *Idem, Ibidem*, pp. 41-42, itálico nosso. Atente-se, ainda, à condição de perfectibilidade. Queríamos deixar claro que fomos nós que pusemos o termo *solívago* entre aspas, pois não o conseguimos encontrar em qualquer dicionário, o que não é condição absoluta impeditiva da sua existência. Sobre o estado social da humanidade veja-se o que o professor de Coimbra diz mais à frente, “que o primeiro modo de considerar o homem no estado natural, é um erro, já nós o demonstrámos, quando provámos que o *homem era social por natureza*” (*Idem, Ibidem*, p. 201, itálico nosso).

⁵² *Idem, Ibidem*, p. 225, itálico nosso. Numa outra parte da obra afiança que o ser humano “não se desenvolvendo não conseguiria o seu fim, e como a sociedade é um todo harmónico, ele iria prejudicá-la, não usando do direito que lhe é concedido; logo *o direito, por isso que é a lei social*, é não só uma coisa permitida, mas também devida, isto quando o direito é tal, que a pretensão e a obrigação residem no mesmo sujeito, como nos dois exemplos apontados” (*Idem, Ibidem*, p. 160, itálico nosso). Tenha-se em conta a ideia da sociedade como um “todo harmónico”. O direito é, também, considerado “princípio regulador da sociedade” (cf. *Idem, Ibidem*, p. 49).

Pensamos que a real verificação de que estamos perante um pensamento específico consiste na presença reiterada da noção de ‘reciprocidade de serviços’ e, mais ainda, do conceito de ‘mutualidade de serviços’. A primeira vez que o termo mutualidade de serviços aparece é no seguinte excerto: “assim como o homem para existir, conservar-se e desenvolver-se carece do *mútuo e recíproco auxílio* dos seus semelhantes, assim também as sociedades, como pessoas morais, precisam para preencherem o seu fim da *mutualidade de serviços* das outras pessoas e sociedades”⁵³.

No que se refere à expressão mútua reciprocidade de serviços, com o intuito de não enfastiar o leitor, apenas citamos um extracto que nos parece deveras significativo: “mas porque esse princípio [do direito] é eminentemente regulador e harmónico, e porque a sociedade não possa existir sem a *mútua reciprocidade de serviços*, que são [é] condição *sine qua* ela se não pode desenvolver e portanto conseguir o seu fim, não pode ser outro senão aquele porque traduzimos o princípio do direito – a *reciprocidade de serviços*”⁵⁴.

A despeito de tudo isto, encontramos na obra que nos ocupa outros indícios que apontam para que, por esta altura, o seu sistema se encontrava já em fase de maturação, se é que os anteriormente citados o não provam suficientemente. Referimo-nos aqueles sinais que denotam, no professor de filosofia do direito, um carácter de maior

⁵³ *Idem, Ibidem*, p. 322, o itálico é nosso. Mais adiante pode ler-se: “a condição pois geral para que o homem satisfaça as suas necessidades, é o trabalho mas ele não tem de empregar esse trabalho isoladamente mas no meio de seus semelhantes e por conseguinte é necessário que no desenvolvimento da sua actividade ele se conforme com as leis gerais da sociabilidade e com o *supremo princípio da mutualidade de serviços* que devem regular como estabelecemos todas as relações dos homens” (*Idem, Ibidem*, pp. 347-348). O termo aparece, ainda, hasteado em princípio supremo, nas pp. 352 e 366 e sem qualquer adjectivo nas pp. 354 e 420.

⁵⁴ *Idem, Ibidem*, p. 126-127, itálicos nossos. Apenas a nível de exemplificação, o conceito de mútua reciprocidade de serviços, arvorado em lei na p. 127, aparece, no texto mencionado, a pp. 49, 50, 52, 57, 91, 99, 110, 112, 113, 126, 127, 130, 148, 149 e 159. A reciprocidade de serviços depara-se-nos nas pp. 87, 112, 127, 280 e 333. A prestação de recíprocos serviços encontra-se na p. 280; e para não multiplicarmos os exemplos, dizemos apenas que refere, ainda, o mútuo auxílio nas pp. 82, 163, 234, 246, 276, 280, 322 e 324. Tudo isto permite constatar a abundância do termo, nas suas diferentes variantes, na obra do filósofo.

morigeração, de solidariedade e fraternidade, traços que de tal forma caracterizavam a sua reflexão que não se iria livrar de ser apelidado de socialista⁵⁵.

Estas características estão presentes em variados fragmentos da obra e, por esse fundamento, apenas vamos ilustrar com algumas passagens que inferimos serem mais significativas. Uma destas pressupõe um confronto com a teoria do filósofo do Freixo e reza desta maneira: “por mais de uma vez temos dito, que o considerar como objecto do direito somente as condições externas, seria roubar-lhes a parte mais bela e mais sublime do direito, e se somente do seu domínio fossem as condições externas, como poderia o indigente, o recém-nascido, o velho e paralítico exigir da sociedade a satisfação das suas necessidades? Com que direito o faria ele, se essas condições eram internas, e não podiam por isso entrar no campo do direito”⁵⁶. Continuando o raciocínio assegura: “as associações de que o Compêndio fala [hospitais, misericórdias, asilos de primeira infância e de mendicidade, associações de temperança] não são somente morais, mas são também de direito, porquanto se na sociedade reside a obrigação de prestar ao homem as condições de que carece para seu desenvolvimento e aperfeiçoamento, *todas as que tiverem por fim a prestação dessas condições são verdadeiras associações jurídicas*, e por isso ao princípio do direito cumpre regular a sua organização e desenvolvimento”⁵⁷.

⁵⁵ Brito chega a admitir que o socialismo é uma verdade, embora “o sistema exclusivo não se pode admitir por não apresentar senão uma das faces [social] dos deveres do homem” (*Idem, Ibidem*, p. 226). Pensamos que para não ser alcunhado de socialista ou comunista é que o filósofo vai sempre preservar um resíduo de individualismo na sua doutrina. Pelo menos, essa parece-nos ser uma explicação pertinente.

⁵⁶ *Idem, Ibidem*, p. 117. Com se constata Brito faz entrar a moral no domínio do direito, tal como na citação seguinte, com todas as consequências que daí decorrem.

⁵⁷ *Idem, Ibidem*, p. 251, o itálico é nosso. Veja-se, ainda, o seguinte extracto, “mas como pode acontecer e geralmente acontece com as crianças e os decrepitos, que eles não tenham forças para conseguir as condições de que carecem para o seu desenvolvimento, e porque eles não podem perder a capacidade de direitos, *eles têm direito a que a sociedade lhes subministre as condições de que carecem para esse desenvolvimento*” (*Idem, Ibidem*, p. 184, itálico nosso).

Em relação ao sentimento de fraternidade ele aparece-nos em estreita correlação com as noções de liberdade, igualdade e associação, como nos parece significativamente expresso no excerto seguinte, “porém assim como considerámos a liberdade e a associação, como direitos absolutos do homem, a igualdade é também um direito absoluto, os quais todos *formam a trindade social, apresentando-nos a liberdade o princípio individual, a igualdade o princípio antitético e a associação o princípio sintético* [itálico nosso]”.

Na mesma senda, tendo como ideal o mútuo auxílio que é o objectivo central das associações, continua dando maior conteúdo à sua cogitação, “pela liberdade o homem individualiza-se, pela igualdade agrupa-se, pela associação entrelaça-se e confraterniza-se. Na primeira como na esfera individual o homem cura de si; na segunda como na esfera social, harmoniza, sob o princípio eterno do direito as suas acções com as dos seus semelhantes, vindo na terceira como na esfera moral realizar o princípio pregado por Cristo – *sede irmãos – amai-vos uns aos outros como irmãos*”⁵⁸.

⁵⁸ *Idem, Ibidem*, p. 260. Sobre a associação vejam-se as seguintes partes, “se é grande a desproporção entre as forças do homem e as suas necessidades, se é só pelo *mútuo auxílio*, que o homem pode chegar a conseguir o seu fim, e se esse *mútuo auxílio* depende da associação, é claro que o homem nada pode conseguir sem estar associado, e tanto mais perfeita for essa associação tanto melhor ele preencherá o seu fim”. Um pouco de seguida, precisando melhor o seu pensamento acerca da organização das associações acrescenta: “se todos os homens têm um fim especial, e se para a consecução desse fim são necessárias as associações, é claro, que sendo esses fins diversos, diversas hão-de ser as associações, e tantas quantas forem os mesmos fins ou espécies de actividade humana. A associação tem passado até ao estado actual por três fases bem distintas a instintiva – da reflexão – e da harmonia. Na primeira época o homem pela força e somente pela força da sua natureza sem a reflexão, como que instintivamente se associou aos seus semelhantes, a fim de poder conseguir o seu fim; então a associação operou-se sem ter em vista um fim especial; era sem dúvida a expressão da sua natureza racional que a isso o conduzia, mas sem que de tal tivessem consciência; todos os elementos da associação produziam-se por uma explosão espontânea sem reflexão e sem consciência. Na segunda época o instinto cede à reflexão, e o homem tomando império sobre si mesmo modificando senão subjugando as suas paixões, dá lugar ao império da reflexão; a guerra instintiva desaparece ou torna-se descontínua, e estabelecendo-se associações de maior vulto e sob o império da reflexão a guerra faz-se de Nação a Nação. O interesse individual desenvolve-se nesta sociedade, o princípio de liberdade aparece em toda a sua plenitude, e não tarda que conhecendo-se as *deploráveis consequências que do individualismo se seguiam* aparecesse a terceira época do desenvolvimento social, época puramente harmónica, em que se combina a unidade com a variedade, a comunidade com a individualidade por meio de laços que intimamente ligam, não só as instituições como também os particulares. Este fenómeno opera-o a ciência. O homem estudando-se a si mesmo e em suas relações com os outros homens conhece a necessidade dos laços, que os ligam, e da harmonia, que deve

No que respeita à solidariedade entre todos os membros da agremiação a seguinte passagem não podia ser mais clara, “disto se vê que com relação ao direito todos estão solidariamente unidos, que a ofensa feita a um dos membros da sociedade é feita a ela mesma, e que ela sofre do mesmo que sofre o ofendido; é pois pela sociedade que o homem se completa assim como ela por ele. Se o fim do direito é o aperfeiçoamento da humanidade o seu conteúdo é o bem”⁵⁹.

Por último, não podemos deixar de referir, porque aponta na mesma direcção e vai quase ofuscar-se na obra posterior de Brito, o conceito de igualdade. Começa o filósofo por considerar que “o princípio de que todo o homem é igual perante a lei, e que é o primeiro grau de igualdade jurídica, seria uma verdadeira igualdade se a lei fosse sempre e em todas as ocasiões a verdadeira e justa expressão do direito. Porém isto não acontece, e portanto esta igualdade só se pode entender para todos aqueles que prosseguem fins idênticos, porque então elas se acham em igualdade de circunstâncias”⁶⁰.

Tudo isto não impede que a igualdade, tal como a liberdade e a associação, seja considerada um direito absoluto debaixo dum triplo ponto de vista, a saber, físico, psicológico e metafísico. Mas melhor que tudo é ouvir o autor: “na primeira reconhece-se, como diz Ahrens, que a igualdade é o resultado da unidade do género humano, pois que não havendo senão uma só natureza humana, é consequência que todos os homens têm a mesma natureza. Se o reino animal se divide em géneros e espécies que se distinguem pelo seu maior ou menor número de órgãos e maior ou menor

existir entre todos os membros que compõem a grande associação – a humanidade” (*Idem, Ibidem*, pp. 246 e 248 a 250, todos os itálicos são nossos). Não podemos deixar de fazer aqui uma aproximação entre as três fases da associação e as fases de desenvolvimento da humanidade propostas pelo krausismo. Sobre este último assunto, veja-se Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “Pensar Krause hoje, ou pensar radicalmente a humanidade”, *O Krausismo em Portugal*, pp. 26-27.

⁵⁹ [Rodrigues de Brito], *Lições de Direito Natural*, pp. 52-53.

⁶⁰ *Idem, Ibidem*, pp. 264-265.

desenvolvimento destes, seguindo uma escala do menos perfeito ao mais perfeito; porém neste reino não há igualdade, mas sim a diferença, por isso que a organização de seus diversos seres é diferente. A espécie humana pelo contrário existe sob um verdadeiro tipo de unidade harmónica e a sua organização é, segundo diz o mesmo filósofo, a síntese da criação. Organizado segundo um princípio superior forma um reino aparte – o reino hominal; e ainda que se diga que a organização das diferentes raças não é a mesma, contudo a anatomia e a fisiologia nos mostra, que essas diferenças não são fundamentais. Todos eles têm sensibilidade – inteligência – e vontade, e sob este ponto de vista todos os homens são iguais, e portanto todos têm o mesmo direito às condições necessárias para o seu desenvolvimento quer físico, quer moral. Portanto debaixo do ponto de vista físico a igualdade é um direito absoluto”.

Num segundo ponto de vista, “sob a relação psicológica nós vemos a igualdade tão fundamental, como na relação física. A harmonia que notámos na sua organização encontramos-na nas suas faculdades e manifestações: assim o homem pode conceber em a sua inteligência as ideias de unidade, ordem e harmonia, e realizá-las em sua vida. O carácter psicológico do homem existe na sua razão, e por isso que todos a têm, são como homens iguais e desiguais como indivíduos. E tendo estes fins especiais necessários para o conseguimento do fim social, porque todos eles são igualmente importantes temos demonstrado que ainda psicologicamente a igualdade é um direito absoluto”.

Por fim, “em sua relação metafísica a igualdade deve ser considerada como um direito absoluto. A igualdade sob este ponto de vista funda-se em que o homem resume em si a humanidade e isto diz-nos em poucas palavras o que no decurso destas lições bastas vezes temos proclamado, i.e., que o homem sendo igual em sua natureza a todos

os homens, e existindo uma relação íntima e espiritual entre os diferentes homens e o ser Criador a essência humana eterna e infinita em seu princípio se desenvolve na infinidade dos tempos sob formas infinitamente diversas. E como em todas elas se dê uma perfeita harmonia, e a igualdade seja a expressão da unidade superior da natureza humana, é claro que ainda assim a igualdade é um direito”⁶¹.

De tudo aquilo que ficou aqui dito se pode concluir que o homem carece “do auxílio do seu semelhante, e que longe de levantar-se entre homem e homem uma barreira, eles tinham de fraternizar *auxiliando-se mutuamente*; porque só assim poderiam conseguir o seu fim. Três portanto são os factos invariáveis, constantes e necessários que o estudo da natureza humana nos deu: necessidades, utilidades ou meios de satisfazer as necessidades, e desproporção das forças e necessidades. Daqui resulta que o homem tem, para conseguir o seu fim, de se desenvolver em três esferas concêntricas, cujas circunferências se vão sucessivamente alargando da primeira à última sendo a primeira a esfera *utilitária*, a segunda – *Social*, e a terceira a *moral*, abrangendo esta em si as duas outras esferas”⁶².

⁶¹ *Idem, Ibidem*, pp. 257 a 260. De facto, na *Philosophia do Direito* a igualdade já se não nos depara como direito originário; a inferência que daqui se aúfere é suficientemente relevante e manifesta para nos estarmos a dar ao trabalho de a enfatizar.

⁶² *Idem, Ibidem*, pp. 43-44. Sobre estas três esferas veja-se o que se diz *infra* nos capítulos **2.3 Formas Gerais do Dever ou Realização do Fim do Homem, 2.3.1 Esfera Industrial, 2.3.2 Esfera Social ou Jurídica e 2.3.3 Esfera Moral, Segunda Parte, I**. Mas não é só o homem que precisa dos outros entes humanos. As sociedades também precisam das outras sociedades ou indivíduos como parece evidente no seguinte excerto: “também a sociedade tem o direito de sociabilidade, i.e., a faculdade de entrar em relações mais ou menos permanentes com outros indivíduos, ou sociedades. Assim como o homem para existir, conservar-se e desenvolver-se carece do *mútuo e recíproco auxílio* dos seus semelhantes, assim também as sociedades, como pessoas morais, precisam para preencherem o seu fim da *mutualidade de serviços* das outras pessoas e sociedades; e tanto maior será o progresso e civilização, tanto maior o aperfeiçoamento e felicidade das sociedades, quanto mais fortes e mais estreitos forem os laços fraternais que as ligarem. Nem nós podemos conceber a felicidade duma Nação independentemente da felicidade e progresso das outras; a Nação que rica pelos seus produtos se achar rodeada de Nações miseráveis, já nos seus meios de acção física, já no seu desenvolvimento intelectual será uma Nação tão miserável como as outras que a rodeiam, porque não podendo fazer circular esses produtos e por isso auferir deles o lucro e gozos e portanto utilidades de que carece desarrumará na produção, e passando à indolência e ao desanimo tornar-se-á tão pobre e miserável, como as outras de que ela essencialmente depende” (*Idem, Ibidem*, pp. 321-322, os itálicos são nossos). É por essa razão que só uma federação de povos e nações pode almejar o fim mais sublime da humanidade.

Depois desta longa análise a propósito das *Lições* regressemos ao seu currículo académico. No ano lectivo de 1861-1862 é investido, nesta ocasião como lente, na cadeira de Direito Romano do 2º ano do curso jurídico, cadeira que lecciona até ao ano lectivo de 1864-1865. Durante estes anos lectivos foi seu substituto ordinário António dos Santos Pereira Jardim, a quem já aludimos a propósito do Batalhão Académico, excepto no ano lectivo de 1861-1862 em que foi substituto extraordinário, Bernardo de Albuquerque Amaral foi substituto extraordinário no ano lectivo de 1863-1864.

Finalmente, no ano lectivo de 1865-1866 é nomeado lente da cadeira de Filosofia do Direito, disciplina que abandona a denominação antiga de Direito Natural e se passa a intitular Filosofia de Direito e História de Direito Público Constitucional Português⁶³. Tem no ano lectivo seguinte uma passagem fugaz pela cadeira de Princípios Gerais do Direito Público e regressa a partir do ano lectivo de 1867-1868 à matéria da Filosofia do Direito, múnus que exerce até à data da sua morte, ano lectivo 1873-1874. Teve como substitutos ordinários, no ano lectivo de 1865-1866, Manuel

⁶³ Sobre a passagem da cadeira de direito natural para filosofia do direito veja-se, no caso de Dias Ferreira, Mário Reis Marques, “Do ‘Direito Natural’ à ‘Filosofia do Direito’: José Dias Ferreira”, *Nomos. Revista Portuguesa de Filosofia do Direito e do Estado*, Nº 3-4, Janeiro-Dezembro de 1987, pp. 38 a 55. Neste artigo começa o autor por considerar que “a expressão ‘filosofia do direito’ é reveladora de uma importante mutação no pensamento jurídico. Para a nova via concorrem os princípios formais *apriori* de Kant e a dissolução do direito natural setecentista nos códigos modernos”. Dando largas à veia argumentativa prossegue, “se até ao alvorecer do século XIX ‘toda a Filosofia do Direito foi a doutrina do *Direito Natural*’ a partir daí a reflexão filosófica renova-se entrando em ruptura com uma visão construtivista, axiomática e geométrica no suposto de que a razão cognoscente da ordem do ser devia tomar uma iniciativa correctora dos vários direitos positivos, passando a valorar o direito como facto histórico, como o produto contingente dum ininterrupto *processus* de desenvolvimento histórico. O direito só com a história adquire o estatuto de fenómeno real, assim como só a história possibilita o defrontamento do homem com o mundo”. Falando em particular de Dias Ferreira atesta que ele se refere “expressamente à substituição da denominação de ‘direito natural’ pelas modernas designações de ‘filosofia do direito, princípios de direito, direito racional, jurisprudência universal, ciência do direito normal, etc.’”. Mais à frente conclui, “para o autor que nos estamos a referir, a história passa a ser um elemento constituinte da filosofia; é ela, mais do que em Ferrer, uma das fontes da natureza humana” (pp. 40-41, 41-42 e 44). Não podemos deixar de salientar, a propósito desta observação, que a filosofia da história, e por extensão a história como é evidente, é matéria capital na escola krausiana. Sobre o papel de Rodrigues de Brito nesta questão apenas podemos inferir que terá sido significativo por duas razões: a primeira, porque é no ano lectivo que toma posse que esse câmbio se efectua; a subsequente, pela importância que na sua doutrina tem o conceito de filosofia da história, aliás, como se verá a propósito do seu edifício conceptual em geral e do trabalho editado postumamente em particular.

Nunes Geraldês, que também foi o seu substituto ordinário na cadeira de Princípios Gerais do Direito Público, e Manuel Emídio Garcia, anos lectivos de 1867-1868 a 1869-1870. Como substituto extraordinário, nos anos lectivos de 1865-1866 e 1867-68, José Augusto Sanches da Gama.

Durante os anos em que regeu a cadeira de Filosofia do Direito, mais concretamente em 1869, publica a sua composição mais notável a *Philosophia do Direito*. Não cumpre dar aqui uma exposição detalhada desta composição, pois o núcleo central da primeira fracção desta investigação trata, embora na segunda demão, este objecto. E na mesma ordem de ideias, não debatemos o “alvoroço” que a publicação do texto acarretou, porque esse será o móbil da derradeira parte desta investigação, altura em que nos esforçaremos por recolher todos os efeitos dessa polémica entre o filósofo de Coimbra e o seu congénere da Lousã, talvez uma das maiores do século que tiveram como objecto a filosofia.

Porém, temos como missão fornecer os traços gerais que acompanharam a publicação desta produção filosófica. O primeiro sinal significativo foi o acolhimento que a obra encontrou. Como nos certifica Brito Aranha: “a imprensa, ao contrário do que sucedera com a *Chorographia*, recebeu mui lisonjeira e honrosamente a nova obra”⁶⁴. Destas notas temos que destacar aquela que Manuel de Oliveira Chaves e Castro publicou na *Revista de Legislação e Jurisprudência*, na qual assegura que “a *Philosophia de direito* do sr. dr. Joaquim Maria Rodrigues de Brito é, em nosso entender, um livro destinado a servir de grande auxílio para o estudo da ciência jurídica e de todos os ramos das ciências sociais”. No seguimento da sua análise corporizava melhor o seu alvitre: “analisando o homem em todos os elementos constitutivos de sua

⁶⁴ *Dicionário Bibliográfico Português*, Tomo XII, p. 109.

natureza, não nos elementos meramente acidentais e desvairados pelas paixões terrenas, mas nos verdadeiramente essenciais, naqueles que, em linguagem algébrica, são os algarismos primitivos que combinados entre si dão a vida social, o sr. dr. Brito mostra que o homem não é, como até aqui se inculcara, uma individualidade egoísta, colocada isoladamente no meio da sociedade, e cujo cuidado seria não invadir a imaginária esfera jurídica dos outros; mas é um ente *individual-social*, que recebe dos seus semelhantes condições de vida e lhas presta reciprocamente”⁶⁵.

Embora imbuídos duma atitude crítica, Manuel d’Assunção e Frederico Laranjo reconhecem, similarmente, a grande importância do edifício conceptual do professor de direito natural. Testemunha o primeiro que esta obra “representa um progresso” e persevera, “como obra de filosofia social exprime a mais elevada aspiração da razão humana; aspiração que tem por fim o progresso do indivíduo efectuando-se em todas as condições de vida, auxiliado pela força colectiva moral e material”. Porém, o seu exame não ficava por aqui, apensando: “como sistema de direito é iniciador de uma transformação na ciência. O princípio universal e inflexível do direito (...) é aqui aplicado às relações humanas, não na suposta manifestação negativa, mas na sua

⁶⁵ Manuel de Oliveira Chaves e Castro, “Philosophia do direito por Joaquim Maria Rodrigues de Brito, lente catedrático na faculdade de direito – Coimbra, Imprensa da Universidade, 1869”, *Revista de Legislação e Jurisprudência*, 2º ano, nº 101, 2 de Abril de 1870, p. 843, col. 1. Martins de Carvalho assevera que “o livro do sr. Dr. Brito recebeu o melhor acolhimento dos homens competentes de Portugal. E de Espanha, França e Brasil, obteve o seu ilustre autor documentos os mais honrosos e animadores que é possível, de muitos dos sábios daquelas nações, tanto em cartas particulares que lhe dirigiram, como em artigos inseridos em revistas científicas” (*O Conimbricense*, nº 2755 de 20 de Dezembro de 1873, p. 2, col. 3). O mesmo testemunho nos fornece A. M. Seabra de Albuquerque em artigo sobre os livros impressos na Universidade nos anos de 1872 e 1873. Atesta o mencionado autor que “foi a *Philosophia do Direito* que lhe granjeou a reputação de sábio perante as Universidades estrangeiras, recebendo dos seus principais membros cartas da maior consideração, que nos mostrou e lemos; sendo para lastimar que não venham a lume para mais engrandecer o Professor, que honrou com a pena o nosso primeiro estabelecimento científico, e a cidade de Coimbra, que o tinha como um dos seus filhos mais beneméritos” (*O Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XIX, nº 3, Maio a Outubro de 1874, p. 140).

expressão completa da *assistência mútua* na realização de uma existência conforme à natureza do homem”⁶⁶.

Por outro lado, Laranjo corroborava essa atitude, confirmando que “a reacção foi necessária e justa, mas apresentou-se exagerada; se a fórmula porém não era exacta, *o professor estava na verdade quando estabelecia a necessidade da mutualidade de serviços, quando escrevia que em virtude desta mutualidade de serviços, todos os homens são solidários entre si e que nenhum acto, por mais isolado que seja, por mais individual que pareça, deixa de reflectir no bem geral da sociedade*, deduzindo destes factos incontestáveis que o direito não permitia ficar impassível diante dos males alheios quem podia remediá-los, nem abusar de riquezas, susceptíveis de serem utilizadas na satisfação de necessidades humanas, derribando assim, senão o princípio que combatia, pelo menos a interpretação que lhe dava, o sistema, tal qual os autores e defensores o apresentavam”⁶⁷.

Não queríamos terminar esta exposição sem antes passar atestado de dois autores que, na nossa modesta opinião, mais se aproximaram do sistema de Brito, a saber, Manuel Emídio Garcia e Júlio Pereira Carvalho e Costa. Daquele extraímos a seguinte crença, “este sistema, único, em nosso entender, verdadeiro e profundamente *filosófico*, acomodado às modernas tendências sociais e às aspirações ao futuro, foi recentemente

⁶⁶ Manuel d’Assunção, “Philosophia do direito por J.M. Rodrigues de Brito, lente catedrático da faculdade de direito. Um volume, Coimbra, Imprensa da Universidade”, *Revista de Legislação e Jurisprudência*, 2º ano, nº 82 de 20 de Novembro de 1869, p. 526, col. 1.

⁶⁷ José Frederico Laranjo, “Ciências Morais e Sociais. A organização dos estudos na Faculdade de Direito. Livros adoptados e expositores mais seguidos”, *O Instituto. Jornal Scientifico e Litterario*, Vol. XL, nº 12, Junho de 1893, pp. 914-915, itálicos nossos. Por altura do trânsito do filósofo de Coimbra asseverava: “Choramos a tua morte: tu tinhas uma grande qualidade – tinhas o entusiasmo por uma ideia; e essa ideia correspondia a uma necessidade da época, e é o elogio do teu coração. Pelo modo porque o entendiam, *o antigo princípio do direito era próprio para gerar a liberdade individual, mas não a fraternidade social; reforçava a ciência que se chama – economia política – mas mostrava-se rebelde e hostil ao movimento social do século; o teu princípio correspondeu a este movimento, prendia-se à linha mais formosa do triângulo da revolução – a fraternidade*” (*O Conimbricense*, ano XXVII, nº 2756 de 23 de Dezembro de 1873, p. 3, col. 2, para salientar a adequação das doutrinas de Brito ao movimento social do século, os itálicos também são nossos).

anunciado, sabia e metodicamente esboçado, teórica e praticamente desenvolvido pelo nosso estimável e erudito colega dr. J. M. Rodrigues de Brito no seu original e excelente livro – *Philosophia do Direito*. A seu tempo daremos notícia e apreciação demorada deste importante escrito, que por certo faz honra à Universidade”⁶⁸. De Júlio Costa apenas deixamos aqui nota que, para este autor, “propagar, portanto, a *Mutualidade de Serviços*, é instruir, é caminhar para o progresso e para a civilização moral, que não pode existir sem instrução”⁶⁹.

Terminamos esta breve explanação com o alvitre do docente que, influenciado pelo credo de Comte e de Spencer, introduziu, no estudo filosófico do direito, o positivismo e com a expressão sincera de Cândido de Figueiredo. Para o professor de filosofia do direito, “a *mutuidade* [mutualidade] de serviços e de relações é realmente a expressão dum pensamento verdadeiro e profundamente filosófico”⁷⁰. Para Figueiredo “a posição especial em que o destino nos colocara com relação a ele, poderia fazer tomar por lisonja o que apenas seria saudação merecida”; e prosseguia, “hoje porém, que o mestre e o amigo já não pode sorrir aos nossos cumprimentos, deixamos cair aqui, dos olhos rasos de água, uma lágrima sincera; e, em nome de um século essencialmente

⁶⁸ Manuel Emídio Garcia, “O pauperismo II. Direito? Dever? Virtude? Conveniência? Necessidade? Tudo.”, *O Trabalho*, Semanário Democrático, Nº 3 de 2 de Abril de 1870, nota 1 da p. 21, col. 1. Numa outra ocasião afiança: “deu à estampa o seu excelente compêndio de *Philosophia do Direito*, cuja segunda edição corre impressa desde 1871. Neste apreciável livro, ao qual sábios nacionais e estrangeiros fizeram justiça e tributaram bem merecidos louvores, sobressai, a par da novidade do sistema e da originalidade das ideias, a pureza de uma verdadeira linguagem filosófica e o rigor do método científico. Às censuras e arguições de alguns respondeu triunfantemente em um opúsculo; aos louvores e aplausos de muitos correspondeu dando-se ao impróbo trabalho de traçar e escrever uma importante obra – *Philosophia da história do christianismo*, da qual existem impressas algumas folhas, vindo a morte cortar o fim a tão louváveis esforços, perdidos talvez, porque difícil, impossível será a qualquer outro coordenar os apontamentos laboriosamente reunidos pelo ilustrado professor” (*Idem*, *Correspondência de Coimbra*, II Ano, Nº 52 de 21 de Dezembro de 1873, p. 2, col. 4-5).

⁶⁹ Júlio Pereira Carvalho e Costa, *O princípio do direito, Breve resposta ao folheto Conteúdo e Critério do Direito*, [p. 6].

⁷⁰ Avelino César Augusto Maria Calisto, *Direito Civil. Sucessão dos filhos naturais*, Dissertação para concurso na Faculdade de Direito, p. 35. Esclareça-se que a mutualidade de serviços era objecto das suas prelecções, vd. *Programa da 1ª cadeira Philosophia de Direito para o anno lectivo de 1889 a 1890*, no nº V da Parte Segunda debaixo da denominação de *Philosophia Geral do Direito*.

trabalhador, em nome da geração que se afadiga em edificar sobre o passado o edifício da civilização futura, consignamos aqui esta homenagem póstuma ao obreiro infatigável, que caiu esmagado pelo edifício que construía”. Tratando, então, da produção literária, confessava que “Rodrigues de Brito não era um pensador dos que se improvisam inconscientemente ao lado do catecismo de política ou sociologia: refizera-se o seu espírito, devassando os mais profundos e mais sólidos monumentos que a ciência tem elaborado no seio da Alemanha, da Inglaterra e da França; e alargava-se a sua inteligência, consumindo meses e anos na solução de gravíssimos problemas”. Depois de tudo isto concluía, “*podem discutir as ideias de Rodrigues de Brito sobre Filosofia do direito: o que ninguém poderá é contestar ao pensador um grande trabalho de inteligência, uma razão clara e um espírito recto*”⁷¹.

Para terminar, convém elucidar que a *Philosophia do Direito* foi compêndio das aulas da respectiva disciplina, a par da obra de Vicente Ferrer, *Philosophia de Direito*, Coimbra, 1864, nos anos lectivos de 1870-1871 a 1873-74 e a partir de 1871-1872, certamente, na sua edição corrigida, aperfeiçoada e aumentada.

Talvez seja este o momento acomodado para traçar algumas linhas que permitam distinguir as duas edições da *Philosophia do Direito*. Temos que esclarecer, antes de mais, que não se trata aqui duma apreciação comparada que nos levaria para bem longe

⁷¹ Cândido de Figueiredo, “Chronica”, *O Instituto. Jornal Scientifico e Litterario*, Volume XVII, Maio a Outubro de 1873, p. 277, o itálico é nosso. O texto foi ainda apreciado no Brasil (onde terá sido, segundo a convicção de Brito Aranha, adoptado como compêndio na Faculdade de Direito da Universidade de S. Paulo) nos periódicos *Imprensa Académica*, S. Paulo, nº 10 de 11 de Agosto de 1870 e *Gazeta de Campinas*, nº 89 de 15 de Setembro de 1870. Em Espanha, onde a obra foi vendida em casa de Hijos de D. Gabriel Sánchez-Carretas, segundo a informação de Manuel Emídio Garcia, *O Trabalho*, Semanário Democrático, nº 4 de 8 de Abril de 1870, p. 32, col. 2, o trabalho de Brito foi analisado na *Revista da Universidad de Madrid*, nº 24, tomo II. Por último, cumpre-nos atestar que Cabral de Moncada, citando informação veiculada pelo desembargador Vítor Machado Serpa, informa que a obra de Brito se achava à venda, em 1890, nas livrarias de Bruxelas, cf. *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, nota 1 da p. 93 [nota 12 da p. 120].

do nosso propósito inicial, mas tão só a constatação das diferenças significativas que podemos encontrar entre as duas impressões.

Desde logo, a diferença mais evidente provém do número de páginas de uma e de outra edição. Enquanto a primeira fica pelas 211 páginas, a seguinte tem quase o dobro, 401 páginas. Logo na introdução, o filósofo clarifica que, independentemente de os princípios serem os mesmos, tinha intenção de “*tratar* mais extensamente algumas [matérias] sobre que havíamos sido demasiado concisos, e – *acrescentar* outras igualmente importantes, talvez mais adequadas ao ensino do direito positivo, mas indispensáveis ao plano de estudos e programas da nossa *faculdade*”. Continuava atestando que se deu maior desenvolvimento às duas partes da psicologia e “na filosofia do direito, demos também maior extensão – às doutrinas dos direitos *originários* de liberdade e propriedade, – às associações de família, cooperativas e políticas, – e às doutrinas da feitura, codificação e interpretação das leis”⁷².

Na parte antropológica, porque como ilustraremos em fase mais adiantada desta investigação, a psicologia redundava numa verdadeira antropologia, aparecem como novos capítulos os seguintes: necessidade da psicologia, das formas de desenvolvimento de inteligência, dos princípios da razão e das propriedades e substancialidade da alma e permanência da sua actividade. Desaparece, também, o capítulo sobre a personalidade que é vertida em direito originário. De todos estes capítulos, na nossa perspectiva, o único verdadeiramente essencial é aquele que trata dos princípios da razão que, como se verá mais à frente, lança para a mesa doutrinal um conjunto de ideias, tais como, ser, substância, causa, essência, finalidade, etc., que são extremamente relevantes na economia do sistema britânico. Na mesma ordem de ideias, este aparecimento e

⁷² Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, 2ª edição, p. XIII.

valorização dos princípios racionais, como é evidente, aponta para uma dependência, ou interdependência em alguns casos, da antropologia em face da ontologia.

Por outro lado, a parte segunda da primeira edição é absorvida, em parte, nos princípios da razão e na parte restante pela psicologia prática, com acrescentos subsequentes que não pormenorizaremos por nos parecer desnecessário.

Na secção referente à Filosofia do Direito, além das modificações já relatadas, a saber, maior amplitude dada aos direitos originários e às associações, convém salientar o muito maior desenvolvimento das associações cooperativas, a “pedra de toque” da estrutura da reflexão britânica, a ampliação, com tendência conexa ao direito positivo, da ponderação sobre os contratos e, por último, a superior cogitação acerca das formas de organização política. Na quarta e última parte, além das alterações referidas pelo pensador, nada mais de relevante há a declarar.

Continuando a investigação sobre a sua existência e produção científica, convém referir que, segundo o esclarecimento de Paulo Mêrea voltou a propor o filósofo, na Congregação de 12 de Dezembro de 1870⁷³, a criação duma cadeira anexa de filosofia transcendental. Esta proposta prendia-se, certamente, com a necessidade de haver maior preparação para o estudo da filosofia do direito. E sem data específica, mas certamente posterior, refere o mesmo autor, “um parecer assinado pelos Doutores MOTA VEIGA, RODRIGUES DE BRITO e MANUEL EMÍDIO GARCIA, no qual se propugna a criação urgente de uma cadeira de ‘filosofia da história’ e outra de ‘filosofia fundamental’ junto dos estudos de Teologia e Direito”⁷⁴. Esta proposta de criação duma cadeira de filosofia da história, além da já mencionada disciplina de filosofia, prende-se

⁷³ A primeira proposta tinha sido, em 1865, da autoria de Dias Ferreira.

⁷⁴ Paulo Mêrea, *Esboço de uma história da Faculdade de Direito de Coimbra*, Fascículo III (1865-1902), p. 5.

com o assunto que encetaremos de seguida e, por esse motivo, não faremos comentários adicionais.

Sobre a sua criação literária não podemos deixar de registar algumas palavras acerca de uma obra que, embora com potencial para se elevar à posição de escrito mais notável saído da sua pena, ficou inacabada, a *Philosophia da Historia do Christianismo*. Começamos esta análise por fazer referência ao facto do manuscrito se intitular Filosofia da História do Cristianismo. Parece-nos fora de dúvida que a designação de filosofia da história para este tema explanado por Brito depende, em grande medida, da concepção krausiana de que esta disciplina seria a rainha de todas as ciências⁷⁵. Também para Antero, a filosofia da história era de importância capital a atestar pelo que afirma a Batalha Reis: “para mim a filosofia da história encerra em si quase a filosofia toda, e entendo que o verdadeiro e definitivo sistema que este nosso século tem de constituir deve ser essencialmente histórico”⁷⁶. Por último, tenha-se em consideração que Levy Maria Jordão, ao leccionar como substituto a 5ª cadeira do Curso Superior de Letras, História Universal Filosófica, a “transvestiu” em Filosofia da História, conforme programa manuscrito do ano de 1862. Deste programa, que engloba a doutrina de Krause, já tinha sido dada notícia por Manuel Busquets de Aguilar que informava que tinha encontrado “um programa manuscrito referente à 5ª cadeira e com data de Fevereiro de 1862 [Levy Mª Jordão tinha sido nomeado docente substituto em Janeiro de 1862], que se ocupava exclusivamente de filosofia da história e sua teoria,

⁷⁵ Sobre esta temática, à qual não desejávamos, agora, dar maior desenvolvimento, consulte-se a primeira nota inserta no Capítulo **1.5.2 História e Memória, Segunda Parte, I**.

⁷⁶ “Carta a Jaime Batalha Reis”, 26 de Junho de 1874, Antero de Quental, *Cartas I [1852]-1881*, p. 247.

baseando o desenvolvimento histórico em duas escolas: a das nacionalidades e a da humanidade”⁷⁷.

Em relação às referências a esta obra, começamos pelo testemunho que nos fornece Martins de Carvalho nas páginas de *O Conimbricense* a propósito do passamento do filósofo. Neste texto afirma o autor: “a obra, porém, que de certo elevaria ao maior auge os créditos do sr. dr. Brito, era a – *Philosophia da historia do Christianismo* – se a morte não viesse infelizmente impedir a conclusão de um trabalho tão monumental!”. Depois de fazer alusão ao facto do autor lhe ir enviando o proveito do seu tão intenso labor, 22 folhas a que correspondiam 352 páginas, prossegue, “a *Philosophia da historia do Christianismo* é como que o testamento científico e religioso do sr. Dr. Brito”. Precisando melhor o seu raciocínio acrescenta: “aí o seu autor, a par da severidade própria da sua independência de carácter, com que estigmatizava os abusos cometidos em nome da religião; afirmava francamente as suas profundas crenças no Cristianismo”⁷⁸.

⁷⁷ *O Curso Superior de Letras (1858-1911)*, p. 301. Desde já queríamos agradecer a fotocópia deste programa que nos foi amavelmente cedida pelo docente da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Sérgio Campos Matos, a quem agradecemos penhoradamente. Ainda acerca do Curso Superior de Letras pode ver-se o artigo de Campos Matos, “O Curso Superior de Letras e a Vulgarização Histórica em Portugal: Projectos em Confronto (1858-1901), Separata do Volume 1º das *Actas do Congresso “História da Universidade” (no 7º centenário da Sua Fundação)*, pp. 367 a 388. Não se pode, ainda, esquecer que Cunha Seixas redigiu um texto que tinha como designação *Princípios Gerais de Filosofia da História*, produção que serviu como dissertação de concurso para lugar de docência no Curso Superior de Letras, concurso este em que foi seleccionado Consiglieri Pedroso, decerto com teses mais semelhantes às que dominavam, então, essa instituição de ensino superior.

⁷⁸ Martins de Carvalho, *O Conimbricense* nº 2755 de 20 de Dezembro de 1873, p. 2, col. 3 e 4. Outras menções coetâneas a esta obra aparecem no *Dicionário Bibliográfico Português*, Tomo XII, p. 110, esta informação provém, estamos em crer, do texto citado de Martins de Carvalho. Em artigo da autoria de Manuel Emídio Garcia inserto nas páginas da *Correspondência de Coimbra*, II Ano, Nº 52 de 21 de Dezembro de 1873, p. 2, col. 5. No texto intitulado “Chronica” da responsabilidade de Cândido de Figueiredo aparecido em *O Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Volume XVII, Maio a Outubro de 1873, pp. 276 e 277. Em artigo de *O Tribuna Popular*, Ano XVIII, nº 1866, 20 de Dezembro de 1873, p. 3, col. 1, embora intitule, erradamente, a obra *História da Filosofia*. Na “Bibliographia da Imprensa da Universidade de Coimbra nos anos de 1872 e 1873” por A. M. Seabra de Albuquerque, *O Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XIX, nº 3, Maio a Outubro de 1874, p. 140. Uma última alusão coeva à impressão da obra aparece-nos no requerimento que a viúva dirige a D. Luís (em data que não podemos apurar Rodrigues de Brito esposou D. Maria Emília de Amorim e Brito) onde se pode decifrar que “o falecido marido da suplicante, autor do Compêndio da Cadeira de Direito Natural da Universidade de

Não podemos deixar passar a ocasião sem ministrar, embora em traços sumariíssimos, algumas indicações sobre esta obra que, se porventura tivesse sido concluída, constituiria o “fecho da abóbada” do seu sistema conceptual⁷⁹. A argumentação articula-se, preferencialmente, à volta de um conjunto de ideias, divindade/absoluto, perfeição/perfectibilidade, fraternidade, liberdade, associação, sem esquecer a consciência, que têm como propósito a admissão do princípio da mutualidade de serviços como a regra exclusiva que se coaduna com o cristianismo e, por outro lado, a análise, infelizmente inacabada, do fenómeno religioso e da religião cristã em especial.

Nesta ordem de ideias, inicia essa reflexão com a ideia de que a divindade, e por extensão a noção de absoluto, é o princípio que dá vida e guia os homens e as nações, constituindo-se como o alicerce basilar de toda e qualquer cultura e, por esse motivo, “a determinação do ideal da vida humana, e da religação do homem com Deus, deriva sempre da concepção religiosa de que as instituições sociais se alimentam constantemente”⁸⁰. Mais à frente, de modo enfático, prossegue: “a noção da divindade é

Coimbra intitulado – *Philosophia do Direito* – 2ª edição, e da obra, que não chegou a concluir, denominada – *Philosophia da Historia do Christianismo* – 1ª edição” (*Processo do professor Joaquim Maria Rodrigues de Brito*, D. IV, S. 1ª D, E. 6, T. 2, Caixa 25 – A do Arquivo da Universidade de Coimbra, itálico nosso).

⁷⁹ A. M. Seabra de Albuquerque no artigo citado na nota anterior chama-lhe “a sua coroa de glória, e riqueza para as nossas letras pátrias”, p. 141.

⁸⁰ Rodrigues de Brito, “*Philosophia da Historia do Christianismo*”, *O Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol XXXIV, nº 5, p. 210. Citamos esta passagem através das páginas do *O Instituto. Jornal Científico e Litterario*, pois foi aí que tomámos contacto com este texto do professor de filosofia do direito. A obra foi publicada nos seguintes volumes e números: Vol. XXXI, nº 5, Novembro de 1886, pp. 209 a 217; nº 6, Dezembro de 1886, pp. 282 a 300; nº 7, Janeiro de 1887, pp. 332 a 338; nº 8, Fevereiro de 1887, pp. 372 a 383; nº 9, Março de 1887, pp. 425 a 432; nº 10, Abril de 1887, pp. 489 a 498; nº 11, Maio de 1887, pp. 547 a 552; nº 12, Junho de 1887, pp. 594 a 603; Vol. XXXV, nº 6, Dezembro de 1887, pp. 285 a 295; nº 7, Janeiro de 1888, pp. 341 a 350; nº 9, Março de 1888, pp. 461 a 468; nº 10, Abril de 1888, pp. 509 a 517; nº 11, Maio de 1888, pp. 565 a 570; nº 12, Junho de 1888, pp. 629 a 634; Vol. XXXVI, nº 1, Julho de 1888, pp. 1 a 6; nº 2, Agosto de 1888, pp. 57 a 64; nº 11, Maio de 1889, pp. 679 a 685; nº 12, Junho de 1889, pp. 742 a 751; Vol. XXXVII, nº 3, Setembro de 1889, pp. 153 a 160; nº 4, Outubro de 1889, pp. 210 a 220; Vol. XXXVIII, nº 3, Setembro de 1890, pp. 179 a 186 e nº 4, Outubro de 1890, pp. 245 a 257. No pé de página do primeiro artigo, debaixo da assinatura de F. P. (trata-se de Abílio Augusto da Fonseca Pinto (1831-1893) do qual o *Dicionário Bibliográfico Português* fornece abundante informação nos Tomos VIII, p. 2, XX, pp. 68 a 74 e XXII, p. 1), aparece uma nota onde se dá informe da

sempre o ponto angular em volta do qual se agremiam os povos, o princípio fundamental de suas instituições sociais e a regra permanente de toda a eficiência humana: e se o direito e a moral são as legislações superiores, que encaminham e dirigem o homem em suas relações com Deus e com seus semelhantes, são necessariamente partes integrantes da religião; porque somente a religião inspirando a ciência e arte, pode encaminhar-nos a vontade, por entre os trabalhos da vida prática, para a perfeição absoluta”. Concluindo, de seguida, “tudo que pode ser objecto da ciência e da arte, o é necessariamente da religião: se a ciência dá a luz, e a arte executa, a religião inspira e prescreve; e por isso a ciência, a arte e a religião tendo por sujeito o homem e por objecto Deus, estendem a sua dominação sobre todas as manifestações da

trasladação dos capítulos da *Philosophia da Historia do Christianismo* e mais se acrescenta que “sobre estes e outros trabalhos científicos do douto catedrático da faculdade de Direito brevemente daremos notícia, pois é um dos nomes distintos que pertencem à segunda série, que já encetamos, dos nossos *Conimbricenses illustres*”. O que é um facto é que tendo consultado todos os volumes da revista até ao fim da primeira década do século XX, infelizmente confessamos, que nada encontrámos sobre Joaquim Maria Rodrigues de Brito, nem nenhuma rubrica debaixo do título *Conimbricenses illustres*. Por outro lado, convém atestar que a *Philosophia da Historia do Christianismo* teve uma edição recente, Lisboa, INCM, 2004, com prefácio de António Braz Teixeira. Nessa edição, cujas páginas indicaremos daqui para a frente sempre entre parêntesis rectos, veja-se p. 28. No prefácio citado afirma Braz Teixeira que “o então jovem publicista e escolar de leis [refere-se a Joaquim António da Silva Cordeiro], ao mesmo tempo que informava os leitores de que, *no seu livro inconcluso, Rodrigues de Brito applicaria à História o princípio da mutualidade de serviços que constituía o núcleo do seu pensamento filosófico-jurídico*, afirmava conter a obra do malogrado lente ‘muitas ideias originais’, fazendo, por isso, votos para que a sua família ‘não retirasse da circulação este volume já de si apreciável’, que em seu entender, ‘seria uma glória para a literatura portuguesa” (p. 10, o itálico é nosso). Convém asseverar, ainda na mesma ordem de ideias, que para um entendimento cabal da *Filosofia da História do Cristianismo* é crucial o citado prefácio de António Braz Teixeira, pp. 9 a 23. Por último, sobre a ideia de absoluto veja-se o nosso capítulo **1.5.1 Sensibilidade e Razão, Segunda Parte, I**, principalmente a parte sobre a razão e *passim*.

actividade humana”⁸¹. Por outro lado, e como efeito lógico das suas crenças, Jesus Cristo será a verdadeira encarnação do absoluto e do divino⁸².

Pela menção anterior à perfeição absoluta denota-se que este conceito é também central na sua reflexão. De facto, foi Cristo, o Deus-homem, que preceituou a crença na perfeição, tendo como instrumento a fraternidade, como modelo de aspiração de todo o ente humano. Deste modo, “a perfeição absoluta é o termo das aspirações da consciência, e por conseguinte a luz que só pode alumiar-nos e guiar-nos com segurança na vida prática, e a fraternidade humana a condição indispensável para atingir essa perfeição”⁸³. Porém, o ente humano com a sua finitude e enredado nas condições de existência e, mais importante, de subsistência, não terá o poder de atingir essa perfeição absoluta e infinita. Isso é um facto. Contudo, acrescenta Brito, “se não podemos atingir a perfeição infinita, podemos, todavia, na série dos séculos, alcançar a perfectibilidade; e por consequência que, se somos imperfeitos, somos seguramente perfectíveis”⁸⁴.

⁸¹ Rodrigues de Brito, “Philosophia da Historia do Christianismo”, *O Instituto. Jornal Cientifico e Litterario*, Vol XXXIV, nº 6, pp. 299 e 299-300, [pp. 56 e 57]. Este factor religioso como princípio aglutinador de todas as actividades humanas não é estranho, como se sabe, à escola krausiana. Braz Teixeira também partilha esta concepção, ouçamo-lo quando atesta que “a ideia de Deus ou de Absoluto constitui, deste modo, o fulcro e o fundamento filosófico de Rodrigues de Brito que, fiel à sua origem krausista, se apresenta como essencialmente metafísico e como uma teologia racional” (*Filosofia da História do Cristianismo*, p. 13). Sobre o pendor metafísico de Brito veja-se *infra*, entre outros, o nosso capítulo **1.5.1 Sensibilidade e Razão, Segunda Parte, I**, na parte que trata a razão e o capítulo sobre a dimensão ontológica da consciência.

⁸² Cf. Rodrigues de Brito, “Philosophia da História do Christianismo”, *O Instituto. Jornal Cientifico e Litterario*, Vol XXXIV, nº 5, p. 212, [p. 30] e nº 6, p. 282, [p. 37]. Sem invalidar tudo o que se declarou é imprescindível ter em cômputo que “o espírito divino só na forma humana se manifesta, porque só o homem revela o que entende por absoluto e divino: o espírito é a essência, e a natureza humana a sua verdadeira representação” (*Idem, Ibidem*, nº 5, p. 215, [p. 34]). Similarmente, Costa Lobo concede ao cristianismo um papel decisivo na marcha da sociedade humana. Na sua perspectiva, “com o cristianismo começou para a natureza humana, santificada pela divindade e emancipada pela sua palavra, uma nova era de grandeza e de inesgotável variedade, determinada pelo simultâneo desenvolvimento das faculdades e sua irradiação por todo o universo” (*O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 11). Veja-se, do mesmo modo, o que acrescenta nas páginas seguintes.

⁸³ *Idem, Ibidem*, nº 6, p. 284, [p. 40]. Mais à frente reforça este ideário, certificando que “a perfeição a que aspiramos não pode ser mera ilusão da imaginação: no seu termo superior só pode ser a perfeição absoluta, e no seu conteúdo a própria essência do espírito humano”. Mais atrás tinha esclarecido que o “ideal de perfeição: foi só o Cristianismo que o ensinou aos homens” (*Idem, Ibidem*, p. 285, [p. 40]).

⁸⁴ *Idem, Ibidem*, p. 285, [p. 41]. Sobre esta característica da perfectibilidade, que é aquela que, segundo o filósofo, nos pode distinguir dos animais, muito se dirá ainda no decorrer desta investigação. Mas uma questão se põe, neste momento: porque é a perfeição absoluta e não a perfectibilidade o ideal da

Se a convicção na perfeição nos foi ensinada pelo crucificado, a fraternidade não o foi menos, isto porque o credo de Jesus Cristo proclamava: “sede perfeitos, como vosso pai celeste. Vós sois irmãos, e não tendes senão um pai que está nos céus. Quem escuta a vontade de meu pai, é meu irmão. O que quiserdes que vos façam, fazei-o também: pedi e dar-vos-lo-ão, procurai e achareis, batei à porta e abrir-vos-la-ão. Quem quiser ser o primeiro, seja o último dos servidores”⁸⁵. Contudo, a fraternidade não pode ser, apenas, uma máxima subjectiva da moral alicerçada na afecção de benignidade. Ela tem de ir mais além e adquirir realidade prática, objectiva. Desta maneira, “a fraternidade tem um conteúdo objectivo que na vida prática só pode traduzir-se pela mutualidade de serviços; porque não pode significar só amor recíproco, mas serviços recíprocos”⁸⁶. Tudo aquilo que se acabou de asseverar tem como consequência que “o Cristianismo, prescrevendo a perfeição como fim, e a fraternidade em Jesus Cristo como meio de atingir aquela, é incontestavelmente a verdadeira religião dos espíritos, uma legislação inteira, o dever superior da vontade”⁸⁷.

Em estreita correlação com as ideias de divindade, perfeição e fraternidade, aparecem-nos as noções de liberdade e associação. Para o professor de Coimbra, a

existência humana? O professor de filosofia do direito esclarece que “se a perfeição, a que aspiramos, fosse relativa, não poderia ser lei para toda a humanidade: se não lhe assinássemos como termo superior o absoluto, nada haveria nela que nos atraísse à vida e ao progresso; necessária, universal e imutável, induz-se das manifestações permanentes da natureza humana” (*Idem, Ibidem*, p. 286 [p. 41]). Deste modo, pode concluir em outro segmento desta obra, “a perfeição absoluta é o ideal constante da vida”, *Idem, Ibidem*, p. 292 [p. 48].

⁸⁵ *Idem, Ibidem*, p. 284, [p. 40]. Também Cunha Seixas, na mesma sintonia, atestou, na sua obra aforística, o mesmo pensamento, vd. “A Fénix ou a Imortalidade da Alma Humana”, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 69.

⁸⁶ *Idem, Ibidem*, p. 292, [p. 49].

⁸⁷ *Idem, Ibidem*, p. 298, [p. 55]. É por essa razão que o filósofo pôde afiançar anteriormente que “não concebendo a divindade como espírito criador [o brahmanismo], não podiam compreender a humanidade no que ela tem de mais precioso: a personalidade e a fraternidade que enlaça os homens e os aproxima de Deus” (*Idem, Ibidem*, nº 5, p. 213, [p. 31]). Para o prefaciador da *Filosofia da História do Cristianismo*, na perspectiva do professor de direito natural, “coube ao cristianismo deslocar o princípio social do paganismo, assente na colectividade para o indivíduo, proclamando a objectivação progressiva da personalidade individual por meio da fraternidade em Jesus Cristo e, consequentemente, a realização progressiva do princípio cristão pela afirmação da vontade individual e pela mutualidade de serviços” (*Idem, Ibidem*, p. 22).

efectivação da essência humana, missão que o homem deve desempenhar num espaço e tempo histórico pelo almejar da perfeição absoluta e da fraternidade, só é exequível através da autonomia e da agremiação, pois estas são circunstâncias basilares para a realização das determinações capitais do espírito humano. Nesta ordem de ideias, a liberdade “é o primeiro dos elementos condicionais; porque é a consequência necessária da nossa natureza espiritual. Se somos essencialmente um espírito, um fim para nós, uma unidade inteira, somos essencialmente livres”, isto deve-se ao facto da aobjectivação da essência requerer “necessariamente um *meio*, onde a virtualidade originária possa expandir e irradiar, sem encontrar estorvos que a desviem ou impeçam a sua manifestação”. Daqui podemos concluir que “a liberdade não é só poder em si, pura actividade: é o poder de praticar o acto considerado já na possibilidade real da sua manifestação, o poder de efectivar; e portanto a condição indispensável para a objectivação do ideal do homem”⁸⁸.

Se a associação é uma realidade humana, isso provém, certamente, do facto das suas motivações e capacidades se orientarem para determinados fins, objectivos estes que a natureza humana, de uma maneira ou de outra, tem que preencher. Sendo assim, “o direito, como lei social, só pode ser legítimo, quando exprimir essa necessidade fundamental de todos os povos e indivíduos” e, na mesma ordem de ideias, prossegue, “as duas antíteses que encontramos permanentemente em nós, entre o fim e o poder, isto é, entre as aspirações e as faculdades que as podem satisfazer, e entre a unidade de vocação para certo género de trabalhos e as muitas e variadas necessidades da vida, não

⁸⁸ Rodrigues de Brito, “Philosophia da História do Christianismo”, *O Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol XXXIV, nº 6, p. 289 e 290, [p. 45 e 46]. Como é facilmente compreensível, ainda mais após a lição kantiana, a liberdade apenas pode consistir no poder de fazer o bem condicionada pelo dever. Por essa razão, o mal não existe em Deus mas é apenas resultado da finitude humana, é esta finitude que origina o erro. Sobre a questão do mal, veja-se *infra* o capítulo **2.4 O Mal, a Imortalidade da Alma e a Existência de Deus, Segunda Parte, I**. Como não podia deixar de ser, o pensador vai ver a liberdade como um ideal para a humanidade (vd. *Idem, Ibidem*, p. 291, [p. 48]).

se podem conciliar, senão concebendo o indivíduo como membro da associação, e esta como organismo”⁸⁹. Sendo a sociedade um organismo, só debaixo da fraternidade objectiva é que a associação pode ter realidade e, desta forma, perfeição, fraternidade e associação entrelaçam-se de tal maneira que é impossível a existência duma sem as outras. Isto tudo faz com que ao aconchegarem-se as correspondências entre os entes humanos, eles se tornam “interessados na vida individual e colectiva, e por consequência solidários uns dos outros; porque o desenvolvimento progressivo da sociedade, ou do indivíduo, reflecte reciprocamente em todos os membros da sociedade”⁹⁰.

Toda a argumentação subjacente vem apenas mostrar que a mutualidade de serviços é a encarnação da verdadeira máxima do cristianismo. Tendo em consideração que o preceito, que deve reger os entes humanos, deve ser uma norma social, sendo esta legítima apenas quando for efectiva e afirmativa, isto é, nos encaminhar ao nosso objectivo específico e for condição de existência quer pessoal, quer colectiva. Deste modo, temos que “só a mutualidade de serviços, isto é, a fraternidade objectiva, levantando-se, acima da diversidade dos interesses individuais, como princípio de unidade e harmonia essencialmente prático e progressivo, pode explicar satisfatoriamente todas as relações sociais e todos os actos da vida objectiva”⁹¹.

⁸⁹ *Idem, Ibidem*, pp. 295-296, [p. 52]. Não podemos deixar passar a referência organicista presente neste excerto, porém, não vamos entrar em pormenores. Mais à frente neste trabalho aludiremos ao assunto.

⁹⁰ *Idem, Ibidem*, p. 297, [p. 54]. Deste fragmento duas características há a salientar. A solidariedade entre todos os membros da sociedade e a ideia de evolução ou progresso. Sobre estas questões veja-se o que se diz *infra* nos lugares respectivos. Estamos perante dois conceitos capitais do ideário britânico. Sobre a solidariedade e a harmonia veja-se a seguinte passagem: “a harmonia é a lei universal, e os povos são solidários, assim como os indivíduos; quando se encontram na vida, iniciam-se reciprocamente em um melhor futuro, modificam-se uns aos outros, e aproximam-se sempre da unidade, porque a objectivação da essência humana prossegue sempre” (*Idem, Ibidem*, nº 7, p. 335, [p. 62]).

⁹¹ *Idem, Ibidem*, nº 6, p. 293, [p. 50]. Como esclarece Braz Teixeira, “é deste ponto de vista [harmónico e orgânico] que decorre a sua oposição tanto ao individualismo liberal e à sua concepção do *neminem laedere* como princípio do direito, como à dissolução da personalidade individual na sociedade e à apropriação colectiva de todos os bens, propugnada pelas doutrinas comunistas, e promana a sua concepção de reciprocidade ou mutualidade de serviços como princípio do direito” (*Idem, Ibidem*, p. 15).

Outras questões importantes haveria aqui que destacar, e embora o façamos no lugar competente, não queríamos deixar de as enumerar sinteticamente. São estas: a questão da consciência; a relação entre espontaneidade e reflexão⁹²; a individualidade nas suas cambiantes (para o povo grego, germânico e, finalmente, cristão) e as diferentes fases porque a humanidade passou⁹³; as relações entre Igreja e Estado; e por último a convicção de que a Idade Média não consistiu numa “idade das trevas”⁹⁴.

Para terminar esta, já longa, nota biobibliográfica falta-nos apenas referir alguns factos que pela sua natureza não tiveram cabimento noutro espaço desta disquisição. Estão neste caso o casamento com D. Maria Emília Amorim e Brito que, como já verbalizei, em nota, não tive ocasião de apurar a data exacta. Da descrição das suas exéquias foi-nos, ainda, possível atestar que terão acompanhado o préstito fúnebre a sobrinha, da qual não nos é revelado o nome, Manuel Simões Amado e o conselheiro António Maria d’Amorim⁹⁵.

⁹² Sobre esta questão, veja-se Braz Teixeira, *Idem, Ibidem*, p. 19 e o texto de Antero, “Espontaneidade”, *Filosofia*, pp. 43 a 49.

⁹³ Para esta questão, veja-se Braz Teixeira, *Filosofia da História do Cristianismo*, pp. 21-22. Em relação às etapas porque passou a humanidade destaca o autor: “enquanto as duas primeiras épocas [a da unidade primitiva e a da dispersão e isolamento], embora registassem já uma ligação entre a política e a religião, se apresentavam ainda predominantemente religiosas, porquanto nelas era a religião o elemento que unia os povos, já a terceira se caracterizava por aí a forma política se haver emancipado ou separado do elemento divino” (*Idem, Ibidem*, p. 22). Sobre as idades da humanidade, vd. Ahrens, *Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome I, pp. 254 a 277. Para se fazer um contraponto entre as doutrinas de Brito e as de Ahrens acerca do cristianismo, cf. *Idem, Ibidem*, pp. 261 a 277. Esta parte trata a derradeira época da evolução humana, e é de utilidade ter-se em conta que o cristianismo enforma a primeira época da terceira idade da humanidade. Sobre o cristianismo em geral, veja-se, ainda, as pp. 214, 235 e 308 e ss. e *passim*. Sobre esta temática não se pode, identicamente, deixar de consultar a obra de Darimon, *Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, por exemplo, pp. 129 a 131.

⁹⁴ Salientamos que esta era também a ideia de Antero na polémica em que se envolveu com Oliveira Martins. Sobre este assunto pode ver-se, entre outros, Fernando Catroga, *Antero de Quental, história, socialismo, política*, pp. 118 e 119.

⁹⁵ Curiosamente, a única fonte que refere o facto de ter sido casado, aludindo à viúva, é *O Tribuno Popular*, Ano XVIII, nº 1866, 20 de Dezembro de 1873, p. 3, col. 1, que também nos fornece os outros esclarecimentos. Além dessa informação temos apenas aquela que é fornecida através do mencionado processo de Brito. Dos dois últimos a única inferência que podemos fazer é que o primeiro fosse o marido da sobrinha e o seguinte irmão, ou familiar chegado, da viúva.

Tivemos ainda conhecimento de que terá sido escrivão da mesa da Santa Casa da Misericórdia porque, a propósito deste facto, *O Tribuno Popular* conta o seguinte episódio, “a irmandade da Santa Casa da Misericórdia apresentou-se, pela preferência e direito que lhe assiste, para levar no seu esquife o cadáver do seu falecido irmão, que também servira o cargo do escrivão; os estudantes porém desejavam conduzir o corpo à mão, e pretenderam disputar essa honra, mas cederam de boamente às razões e praxes da irmandade”⁹⁶.

Importa realçar, igualmente, que Brito, por acção do Rei Amadeu, foi Comendador da Real Ordem Americana de Isabel a Católica. Foi, ainda, Professor Académico correspondente da Academia de Jurisprudência e Legislação de Madrid e sócio honorário da Associação dos Artistas de Coimbra e, acrescentamos nós, sócio efectivo de O Instituto. Seabra de Albuquerque, no artigo citado, elucida-nos que além da *Chorographia* aludida por Inocêncio, “correm impressos outros, e muitos artigos em jornais literários e políticos, tanto nacionais como estrangeiros, de que era colaborador”⁹⁷.

Dos vários encómios por altura do seu trânsito⁹⁸ que, como resulta lógico, correspondem às várias fontes coevas que fomos citando ao longo deste excurso,

⁹⁶ *O Tribuno Popular*, Ano XVIII, nº 1866, 20 de Dezembro de 1873, p. 3, col. 1.

⁹⁷ Este autor é o único que faz referência à colaboração periodista de Rodrigues de Brito mas, como se pode constatar, sem fazer a identificação dos jornais em que colaborou. A informação pode ser fidedigna, no entanto, para quem privou com o professor de direito natural, tendo acesso a cartas de docentes de Universidades estrangeiras sobre a sua obra acerca do direito, é estranho que não especifique as gazetas de que foi colaborador. Por outro lado, nem Manuel Emídio Garcia, nem Martins de Carvalho, que também privaram com o pensador, fazem qualquer alusão a esta faceta da vida do professor de direito natural.

⁹⁸ Apenas por uma questão de curiosidade, inserimos as faltas que Rodrigues de Brito deu por incómodo de saúde, aí se constata o agravamento da sua doença que deve ter tido várias fases, principalmente, em 1872. Constate-se, também, os anos de 1864 e 1867. Faltas por incómodo de saúde: 1850 – 12 de Junho. 1855 – 23 de Janeiro; 3 de Fevereiro; 13, 14, 15, 16 e 23 de Março (atestado, inflamação do olho). 1856 – 30 de Março; 1 a 7 de Abril (atestado). 1857 – 6, 18, 20 e 27 de Fevereiro; 17 de Março; 6, 18 de Novembro. 1858 – 1 e 3 de Março; 4 de Maio; 9 de Julho; 27 de Novembro. 1859 – 17 e 18 de Janeiro; 4 de Março; 3 de Junho; 5 de Julho; 27 e 28 de Outubro; 19 de Novembro; 22 de Dezembro. 1860 – 27 de Janeiro; 11 e 28 de Fevereiro; 3 e 16 de Março; 21 de Maio; 21 de Junho; 27 de Outubro. 1861 – 21 de

escolhemos a pronunciada pelo então aluno do 4º ano jurídico José Frederico Laranjo, que plena de maviosidade e comoção melhor representa, na nossa modesta opinião, o homem que estaria por trás do anel, da borla e do capelo, ainda mais porque, como se comprovará, o orador não partilha as crenças do “mestre”.

Aqui segue a sua locução: “Eis-te perto do túmulo, homem de talento e de estudo, coração ardente e entusiasta por uma ideia que te sorria como utilíssima para a humanidade. Homem de família e homem de ciência, repartiste por ambas o teu coração e a tua vida; e a tua família fica moribunda com a tua morte; e a cidade da ciência deplora-a como das mais fatais entre as que tem visto há muitos anos.

Choramos a tua morte: tu tinhas uma grande qualidade – tinhas o entusiasmo por uma ideia; e essa ideia correspondia a uma necessidade da época, e é o elogio do teu coração.

Pelo modo porque o entendiam, o antigo princípio do Direito era próprio para gerar a liberdade individual, mas não a fraternidade social; reforçava a ciência que se chama – economia política – mas mostrava-se rebelde e hostil ao movimento social do século; o teu princípio correspondeu a este movimento, prendia-se à linha mais formosa do triângulo da revolução – a fraternidade.

Janeiro; 8 de Fevereiro; 9 e 19 de Abril; 15 de Junho; 7 de Outubro; 14 e 18 de Dezembro. 1862 – 31 de Janeiro; 27 e 28 de Março; 28 de Abril; 13 e 17 de Junho; 10 de Novembro; 17 de Dezembro. 1863 – 10 de Março; 14 de Abril; 9 de Maio; 30 de Junho; 2 e 8 de Outubro; 7 e 14 de Novembro. 1864 – 7 e 8 de Janeiro; 16 de Janeiro (atestado); 23 de Fevereiro; 6 e 7 de Abril; 15, 22 e 23 de Abril (atestado); 28 de Maio; 1 e 12 de Outubro; 17, 19 e 21 de Novembro (atestado); 19 de Dezembro. 1865 – 20 e 27 de Janeiro; 25 de Abril; 21 e 22 de Novembro; 22 de Dezembro. 1866 – 9 de Janeiro; 10 e 19 de Fevereiro; 11 de Abril; 9 de Maio; 11 de Junho; 27 de Outubro; 6 de Dezembro. 1867 – 30 de Janeiro; 1 e 8 de Fevereiro; 28 de Março; 2 e 9 de Abril; Oftalmia aguda, atestado de Maio; 8 de Outubro; 29 e 20 de Novembro; 7 e 10 de Dezembro. 1868 – 12 e 27 de Fevereiro; 9 de Maio; 7 e 25 de Julho; 9 e 17 de Outubro. 1869 – 8 de Maio; 6 e 19 de Outubro; 27 de Novembro. 1870 – 28 de Janeiro; 16 de Fevereiro; 21 de Março; 30 de Abril; 8 e 18 de Junho; 26 de Outubro; 16 de Novembro; 19 de Dezembro. 1871 – 21, 24 e 25 de Outubro; 3 de Novembro; 9, 19 e 22 de Dezembro. 1872 – 23 de Janeiro; 3 e 23 de Fevereiro; 8 e 22 de Março; 10 e 20 de Abril; 2 e 10 de Maio; 1 e 27 de Junho; 9 e 26 de Outubro; 9, 18 e 23 de Novembro; 10 e 21 de Dezembro. 1873 – 21 de Janeiro; 10, 17 e 19 de Fevereiro; 12 de Março; 21 de Abril; 21 de Maio (vd. *Processo do Professor Joaquim Maria Rodrigues de Brito* – D. IV, S. 1ª D, E. 6, T. 2, Caixa 25 – A do Arquivo da Universidade de Coimbra).

Adeus. Aqueles que durante a tua vida, cheios de uma convicção contrária te combateram as tuas, vêm fazer o teu elogio ao pé do teu ataúde; porque tu tinhas dignidade literária, estendias a mão da amizade aqueles que com ideias repeliam as que tu amavas.

Quando a campa cair sobre o teu corpo não restará de ti somente um – aqui jaz; não, para além da campa, se, como acreditavas, há uma essência em que se reúne a verdade, o belo e o bem, tu, entusiasta da verdade, do belo e do bem irás reunir-te com ela; para cá do túmulo fica o teu livro, e a falta que tu fazes mostrará o que tu valias.

Adeus, adeus; e um adeus de todos os teus discípulos, é o último ao pé do teu corpo, não é o último do nosso coração”⁹⁹. Estamos em dúvida, embora não de cariz metafísico mas prático, se haveria melhor forma de adornar o final deste capítulo inicial dedicado à vida e obra do ilustre professor de filosofia do direito.

⁹⁹ *O Conimbricense*, nº 2756 de 23 de Dezembro de 1873, p. 3, col. 2-3. No mesmo local, encontra-se o esclarecimento de um aluno do 1º ano jurídico que faz menção à trasladação, ocorrida no dia 19, dos restos mortais de Brito para o sarcófago do capelão do cemitério a que “assistiu grande número de académicos e entre eles o sr. Manuel Ludgero Gomes Álvares de Sá Ramires, do 1º ano jurídico, que recitou uma breve oração muito patética e não inferior à do sr. Frederico Laranjo”. Continuando a nota explicativa aditava, “a academia deseja que seja registado no seu ilustrado jornal este facto, para saber-se o quanto foi sentida a morte do sr. Dr. Brito” (*Ibidem*, p. 3, col. 3).

Segunda Parte

**Aspectos doutrinários da mutualidade de serviços:
vertente psicológica e vertente jurídica**

Preâmbulo

No que respeita à filosofia do direito de Rodrigues de Brito convém, antes de mais, referir que pela primeira vez se entra em ruptura com os ensinamentos adoptados na Universidade de Coimbra desde 1844. Como era do “domínio público”, desde essa data, tinham sido cooptados, a fim de gerir a cadeira de filosofia do direito, os *Elementos de direito natural* de Vicente Ferrer Neto Paiva. Nessa obra, nas palavras de Rodrigues de Brito, “o ilustre professor, versando as doutrinas de Kant, Bruckner, Zeiller, Krause, Jouffroy, Ahrens, e outros, deu todavia preferência à *escola* de Kant, deduzindo dos princípios jurídicos, que esta escola professa, quase todas as doutrinas, que para o seu livro transplantou”¹⁰⁰.

O mencionado desacordo dava-se, fundamentalmente, ao nível do fundamento da teoria do direito. Enquanto Vicente Ferrer erigia a sua concepção à volta do conceito do *neminem laede* e das consequências que dele se deduziam, Brito optava pela doutrina da *mutualidade de serviços*, regra através da qual aferia as matérias do compêndio¹⁰¹. Estas ideias eram as que tinham sido “lidas”, segundo o próprio, “durante os anos de 1858 a 1861 como substituto ordinário, e desde 1866 como catedrático”¹⁰², doutrina que consagraria nas duas versões da obra que, neste momento, nos ocupa¹⁰³.

¹⁰⁰ J. M. Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, pp. V-VI.

¹⁰¹ A polémica sobre o conceito no qual se funda a doutrina jurídica será exposta numa outra parte desta investigação.

¹⁰² Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, p. VII. Convém salientar que, no ano de 1864, José Dias Ferreira publicava a obra *Noções fundamentaes de philosophia do direito*, onde tentava corrigir, também, alguns dos ensinamentos de Vicente Ferrer.

¹⁰³ Nesta investigação seguiremos o rumo alvitrado por Antero de Quental em “Carta a Joaquim de Araújo” de 23 de Dezembro de 1882, em que considera as primeiras edições das obras dos seus amigos um caminho para a perfeição. Assevera ele ao citado Joaquim de Araújo: “obrei por conseguinte com a sua primeira edição exactamente como tenho obrado com as primeiras edições dos livros do Oliveira Martins [tinha oferecido o volume a uma Biblioteca Popular], reservando para as segundas, consideradas definitivas, um lugar entre os livros que amo e estimo” (Antero de Quental, *Cartas II 1881-1891*, p. 646). Nessa ordem de ideias, tomaremos a segunda edição da *Philosophia do Direito*, mais correcta e

No entanto, as diferenças entre os dois lentes não se resumem ao fundamento da ciência jurídica. Começam logo pelo facto de toda a primeira parte das lucubrações de Rodrigues de Brito ser dedicada às noções gerais de psicologia¹⁰⁴, temática esta que apenas se localizava de forma latente na obra de Ferrer.

Convém, neste momento, elucidar o método e plano da obra. Para não parafrasearmos, embora a citação seja longa, optámos por dar integralmente a sequência rigorosa do autor: “A determinação da **mutualidade de serviços** requeria que primeiro se *determinasse* – o *fim* do homem e o seu *dever*. Procurámos fazê-lo na segunda parte da introdução [à filosofia do direito], depois de termos, na primeira, dado algumas noções gerais de psicologia. Estudámos ali a natureza humana em seus elementos essenciais, e deles induzimos, à luz do princípio da finalidade, o *fim* do homem e o seu *dever*: em seguida ocupámo-nos das *condições essenciais* da realização do fim, e por isso do cumprimento do dever; e considerámos o direito como constituindo a condição *social objectiva* da sua realização – isto é, a *lei social*”. De seguida, precisando melhor o seu pensamento, “se o homem tem um fim, e o direito ou a lei social é uma das condições indispensáveis para a sua realização, forçoso nos foi tratar em seguida – de lhe determinar o seu *conteúdo*, e o *dever* de *direito* que daquele deriva para todo o homem: assim o fizemos na primeira parte da *filosofia do direito*, assinando-lhe, como *conteúdo*, a **mutualidade de serviços**”. Continuando a exposição da síntese da sua doutrina certifica, “na segunda parte cumpria-nos demonstrar – que o direito *geral*, a **mutualidade de serviços**, se *individualizava* em cada homem no momento da sua entrada na vida, e se constituía direito de personalidade, ou *capacidade jurídica*,

aumentada, como cânone pelo qual citaremos a obra referida. Quando for utilizada a primeira edição tal facto será salientado.

¹⁰⁴ Esta investigação espalha-se em duas dimensões: a primeira enformada numa vertente teórica, que abarca pp. 1 a 131, uma seguinte corporizada numa faceta prática, que compreende as pp. 133 a 184.

abrigoando ao mesmo tempo todos os homens, como *unidade harmónica* da sociedade; e – quais os direitos *constitutivos* do direito de personalidade, seus caracteres essenciais, e especialmente os de cada um”. Isto queria dizer que, “sendo a **mutualidade de serviços** um ideal, que os homens devem realizar, cumpria que na terceira parte indicássemos – o *modo* de sua realização, suas *condições* necessárias, e – as diversas *associações*, por meio das quais a mutualidade se *realiza*”. Concluindo acrescentava, “por último entendemos dever ponderar – as principais *vantagens*, que resultam do estudo da *filosofia do direito*; e apontar – as suas relações com a história e com os demais ramos da ciência jurídica.”¹⁰⁵.

Este foi o esquema que orientou a primeira edição, na seguinte tratou mais extensamente algumas matérias que tinham ficado demasiado sintéticas, acrescentando outras que eram, porém, mais adequadas ao direito positivo, mas indispensáveis “ao

¹⁰⁵ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, pp. XI a XIII. Desde já queríamos enfatizar este conceito de ideal que é recorrente no pensamento de Brito. Mais adiante, falaremos dele mais acuradamente. Sobre este conceito, embora conotando-o de forma extremamente negativa, veja-se a opinião de Camilo Castelo Branco expressa do seguinte modo: “Amaral saiu de Coimbra sem ciência, ciência quero dizer proveitosa, mas levou uma faísca desta infernal lavareda, que chamam civilização. Ouviu falar no ideal, e deu cabo da matéria em busca do fantasma. É a palavra maldita que neste século representa a pedra filosofal da Idade Média; com a diferença que os alquimistas gastavam o oiro na fornalha e a vida aos vapores mortíferos das retortas, mas expiravam em crenças de melhor mundo; e os idealistas despejam às mãos-cheias o oiro, desfiam a vida fibra a fibra, e morrem intempestivamente blasfemando de Deus, com a alma em trevas, e muitas vezes esmagados pelo escárnio público – extremo suplício! Os alquimistas tinham por excelência o nome de sábios, e a posteridade lastimou-os, respeitando-os. Os idealistas são universalmente havidos por parvos, e a posteridade, se um parvo tem posteridade que se ocupe dele, há-de escarnecê-los” (“Memórias de Guilherme do Amaral”, *Obras Completas*, Vol. IV, p. 340). Independentemente da convicção expressa, a pujança da ideia do ideal, cooptado na Lusa Atenas, permanece como extremamente significativa. É talvez a mesma afecção que leva o autor de *Retrato de Ricardina* a afirmar de jeito peremptório, nas *Vinte Horas de Liteira*, embora com os olhos nesse meio de locomoção, que “o progresso é uma voragem” (*Idem, Ibidem*, p. 989). A alguém, decerto, lhe irromperá na memória que o Jacinto da *Cidade e as Serras* poderia sofrer, também, desta moléstia. Todavia, a posição de Eça, cara a cara com o ideal, é completamente diferente, como se pode constatar em várias das suas produções. Também Cunha Seixas enceta uma das suas obras por exclamationar que “tinha percorrido as idades, saudado o ideal da humanidade, as suas glórias e aspirações soltando a potente voz das profecias” (“A Fénix ou a Imortalidade da Alma Humana”, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 35, itálico nosso). E noutro local certifica “que há um ideal para a história, isto é, para a humanidade, e que a história é a manifestação e realização desse ideal” (“Princípios Gerais de Filosofia da História”, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 108). Em momento posterior corrobora a mesma ideia, assegurando que “as leis históricas reflectem as leis do desenvolvimento no seio do ideal” (*Idem, Ibidem*, p. 111). Veja-se, na mesma ordem de ideias, *Idem, Ibidem*, capítulo VII – Teoria das leis do ideal, da série e da diminuição do esforço, pp. 141 a 147.

plano de estudos e programas da nossa faculdade.”. Na parte introdutória da filosofia do direito foram mais desenvolvidas as doutrinas da psicologia teórica e prática, na correspondente à filosofia do direito foi concedida maior extensão às doutrinas dos direitos originários de liberdade e propriedade, às associações de família, cooperativas e políticas e, por fim, às teorias acerca da codificação, hermenêutica e produção das leis¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Cf. Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, p. XIII.

I – Psicologia

1. Psicologia Teórica

1.1 A necessidade da Psicologia

Depreendemos das palavras de Rodrigues de Brito que a sua primeira tarefa seria fornecer, como introdução à filosofia do direito, algumas noções gerais de psicologia. Deste modo, temos que o autor dedica um primeiro parágrafo a demonstrar a necessidade da psicologia¹⁰⁷. Aqui se afirma que os objectos da ciência são Deus, o universo e o homem, sendo o sujeito do conhecimento o espírito humano ou consciência. Requerendo o conhecimento científico o exame metodológico e gnoseológico das suas condições essenciais, é necessário e imperioso que “a ciência deve principiar sempre pelo estudo da nossa natureza física, das faculdades e leis que as regem em suas manifestações. O *nosce te ipsum* será sempre *preliminar* forçado no estudo de qualquer ciência”¹⁰⁸, daí que podia extrair a seguinte conclusão: “todas [as

¹⁰⁷ Tal parágrafo está ausente da primeira edição. Identicamente Antero nas “Tendência Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX” exalta a psicologia (vd. *Filosofia*, p. 137). No mesmo sentido, Dias Ferreira considera que “a Psicologia, ou ciência da alma, é a condição obrigada, é, para assim dizer, o vestíbulo impreterível de toda a filosofia, o preâmbulo indispensável de todo o estudo científico. É o espírito, pois, a fonte de todo o conhecimento filosófico; e a ciência, que dele se ocupa, da sua natureza, faculdades, e diferentes manifestações, a base, e o ponto de partida de todas as investigações ulteriores” (*Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, p. 52).

¹⁰⁸ Dias Ferreira diz exactamente o mesmo por outras palavras, “o – *nosce te ipsum* é a primeira condição de todo o trabalho intelectual e de toda a actividade moral” (*Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, p. 51). Comparem-se essas afirmações com esta outra tirada de G. Tiberghien, *Introduction a la Philosophie et Préparation a la Métaphysique, Étude Analytique sur les objets fondamentaux de la Science, Critique du Positivisme*, “la science de l’humanité envisagée dans ses conditions terrestres est l’Anthropologie. L’Anthropologie est l’étude de la nature humaine... *Le nosce te ipsum est la base de tout travail intellectuel et de toute activité morale*” (p. 531, na última frase o itálico é nosso). E em *La Science de L’Âme dans les Limites de L’Observation*, p. 127, acrescenta, “je dis que la pensée moi précède toute autre pensée relative au moi et qu’elle est la première manifestation, dans l’ordre logique comme dans l’ordre chronologique de la pensée”. Mais à frente ainda explicita, “toutes les parties de la psychologie ne sont qu’un développement de la pensée moi ou une explication du fait primitif de la conscience” (*Idem, Ibidem*, p. 142). Sobre o *nosce te ipsum* consulte-se, ainda, José Esteves Pereira, “O Krausismo de Rodrigues de Brito e o Ambiente Cultural Português”, *O Krausismo em Portugal*, p. 58 e notas respectivas. Na citada produção considera o Professor de História das Ideias que Brito, “embora por um viés com laivos de intelectualismo” se aproxima do “eu fundamental de Krause” (*Idem, Ibidem*). Para aquilatar as diferenças e semelhanças entre os filósofos portugueses, por um lado, e Ahrens e Tiberghien,

escolas modernas] reconhecem a necessidade de principiar o estudo da ciência pelo da psicologia.”¹⁰⁹.

Convém esclarecer, antes de continuarmos a análise do objecto que nos capta a atenção, que a área de estudo que apelida de Psicologia é aquela que, nos nossos dias, denominamos de antropologia, isto é, a questão do homem, questão que abarcava os grandes problemas enunciados pelo filósofo de Königsberg na *Crítica da Razão Pura*¹¹⁰. Nessa ordem de ideias, tentaremos, de seguida, estabelecer os princípios antropológicos essenciais que servem de esteio na sua construção filosófica do direito.

por outro, vejam-se os artigos de, estamos em crer, António Maria Seabra de Albuquerque (é também uma hipótese tratar-se de Lopes Praça) intitulados “Influencia das doutrinas Philosophicas de Tiberghien nos nossos livros escolares” (*Jornal Litterario*, nº 12, Junho de 1869, pp. 117, col. 2 a 118, col. 2, continuado no nº 15, Agosto de 1869, pp. 142, col. 2 a 143, col. 1) e “Influencia das doutrinas de Ahrens sobre os nossos livros escolares” (*Ibidem*, nº 13, Julho de 1869, pp. 124, col. 1 a 125, col. 1). Resta acrescentar que em ambos os escritos se pressupunha continuação, a qual não nos foi possível compulsar, a despeito de termos “vasculhado” os restantes números da revista, pela razão, que nos parece mais plausível, de que o autor nunca a elaborou.

¹⁰⁹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 1, pp. 1-2. Também Cunha Seixas admite que o ponto de partida do conhecimento se situa ao nível da consciência. Ouçamo-lo: “devo começar pelo – penso logo sou – de Descartes, pelo eu = eu de Fichte, pela ideia de Hegel, pelo *eu* indeterminado de Krause, este eu, abrangendo as três ideias – pensamento, ser identidade do pensamento e do ser? Há uma outra relação, diversa destas e mais segura?” e continua de seguida, “esta certeza, que temos da existência do eu, é um facto, que o mais ferrenho cepticismo não pode desconhecer” e precisando melhor o seu raciocínio ultima: “a consciência dá-nos o mundo interior revelando-o, tornando o eu senhor de si: a percepção externa patenteia-nos a exterioridade da natureza. Aquela é a chave do templo interno da alma: esta a chave de tudo o que povoa o espaço” (“Princípios Gerais de Filosofia”, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, pp. 251, 255 e 256). Na p. 264 chama à consciência “facto primitivo”. Este iniciar o estudo da filosofia pela psicologia também não é estranho à escola escocesa (Reid, Hamilton) e a Cousin.

¹¹⁰ “Todo o interesse da minha razão (tanto especulativa como prática) concentra-se nas seguintes três interrogações: 1. *Que posso saber?* 2. *Que devo fazer?* 3. *Que me é permitido esperar?*” (Kant, *Crítica da Razão Pura*, p. 639). Por sua vez, Tiberghien divide a Antropologia em dois ramos: a antropologia psicológica que trata o homem do ponto de vista do espírito e a antropologia fisiológica que o estuda do ponto de vista corporal (cf. *La Science de L’Âme...*, p. 2). Nesta ordem de ideias, não nos parece haver confusão quando Brito apelida esta parte da sua doutrina de Psicologia porque é a questão do espírito que nela é investigada.

1.2 Relações entre Alma e Corpo

É “artigo do regimento” começar a análise antropológica pelas relações entre a alma e o corpo¹¹¹. Desde o primeiro momento a substância corpórea é definida como *organismo* com uma multiplicidade de funções essenciais submetidas às leis da natureza física, onde sobressaem os órgãos de relação: sentidos, expressão e locomoção coordenados pelo sistema nervoso. Este organicismo constitui uma “imagem de marca” das doutrinas krausianas, revelando uma visão do mundo que será mais tarde escarpada. Quanto à alma ela não pode depender da actividade corpórea e, por essa razão, não se pode reger pelas leis físicas. Por outro lado, a consciência, a vontade, os conceitos da razão, o sentimento de belo, o raciocínio, a verdade, o bem moral, etc., são actos de reflexão apenas dependentes da racionalidade e, portanto, livres, isto é, não dependentes das leis naturais do organismo. A estas características poder-se-iam juntar os órgãos coordenados pelo sistema nervoso, estes apontam, também, nessa direcção.

Deste modo, pode concluir-se que o homem é um ser composto de dois princípios unidos em si, porém diferenciados: o imaterial, causa dos actos espirituais, e o orgânico, causa das funções do organismo. Estas duas funções, não sabendo o autor como, comunicam entre si e estão arquitectadas hierarquicamente, estando no nível mais baixo “o organismo servindo para lhe conservar a vida orgânica e para o relacionar com os outros seres e é apenas *meio* de o colocar em condições de preencher as altas

¹¹¹ Também Ahrens dedica um capítulo do seu Curso de Psicologia à distinção entre o espírito e o corpo e às suas relações mútuas. Assegura-nos ele que, “el primer problema que se presenta es examinar la relación del espíritu y el cuerpo, determinando la diferencia que existe entre ellos, é indicando, si puede ser, el lazo que los une. Esta investigación de la relación del espíritu y del cuerpo es de la mayor importancia; en ella se concentran todas las grandes cuestiones de la filosofía, parece como que le enigma del mundo debe encontrar su solución en la explicación de estas relaciones del ser humano; y, en efecto, una explicación completa arrojaría viva luz sobre todas las partes del sistema del universo” (*Curso de Psicología dado en Paris, bajo dos auspicios del gobierno*, Tomo Primero, pp. 129-130). Tenha-se em conta a importância da questão o que redundará, pelo motivo aludido, no facto do tratado de Ahrens se converter numa verdadeira doutrina antropológica.

funções do seu espírito, pela aplicação progressiva de suas faculdades.”¹¹². De notar aqui que o relacionamento com os outros seres faz parte do primeiro patamar do ser humano, o que poderá denotar algum individualismo do autor. Por outro lado, a função orgânica é meio, não tendo, portanto, dignidade de fim.

1.3 Propriedades e Faculdades da Alma

No que respeita ao estudo do psíquico é necessário conhecer “as *propriedades* que constituem o espírito, as *faculdades* ou modos de sua actividade, as *leis* que as regem, e o *desenvolvimento* de que são susceptíveis”¹¹³. As propriedades envolvem a alma em toda a sua dimensão, encontrando-se subsumidas em todas as faculdades e em todos os seus actos práticos. As faculdades, por seu turno, só revelam uma faceta da actividade espiritual. As primeiras consistem na unidade, na identidade, na simplicidade, na receptividade e na personalidade; as últimas radicam na inteligência, no sentimento e na vontade. O autor trata destas em primeiro lugar.

Estas faculdades, que albergam todas as manifestações do espírito, podem ser caracterizadas como: *fundamentais*, pois são as mais elementares; *recíprocas*, porque não se encontram isoladas nem são autónomas umas em relação às outras; *iguais*, porque o desenvolvimento de uma em maior grau não subsume qualquer das outras;

¹¹² Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 5, p. 6. Tiberghien também defende a superioridade do espírito em relação ao corpo, ouçamo-lo: “il est certain que l’esprit exprime mieux que le corps l’essence propre de l’homme; par la conscience et par la liberté, il est supérieur à la matière et il est chargé de la direction de la vie commune” (*La Science de L’Âme...*, p. 13). Porém, vai admitir que o corpo tem uma função intermediária. Essa característica resulta clara da asserção de que o corpo “est un intermédiaire dont l’esprit a besoin pour son développement actuel (...)” (*Idem, Ibidem*, p. 8). Depois de tudo isto, conclui que, por essa ordem de ideias, não há razão para depreciar o corpo. Tal facto, o não desprezo da parte somática do nosso ser, é que não parece líquido no pensamento de Brito.

¹¹³ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 9, p. 9.

simultâneas, visto que tendo cada uma a sua função própria, elas surgem interligadas em relação ao mesmo objecto¹¹⁴.

Começando pela evocação da voz da própria consciência, eco que pode ser encontrado nas manifestações espirituais dos outros seres humanos, radica nos actos de julgar, de sentir e de querer as faculdades mencionadas. Partindo do axioma de que os fenómenos de um mesmo grupo ou série devem ter uma origem comum¹¹⁵, conclui que todos eles devem ser atribuídos a uma faculdade particular. Deste modo, a inteligência é usada para avaliar os objectos, o sentimento concede-lhes valor afectivo e a vontade atrai ou repele a realização dos juízos e dos sentimentos¹¹⁶. Acrescentamos nós que a vontade, num sentido lato, é inerente a qualquer acção, porque se pode dizer que, no fundo, é prévia ao acto de avaliar, valorizar e realizar¹¹⁷.

¹¹⁴ Vd. *Idem, Ibidem*, § 11, p. 11.

¹¹⁵ A ideia de série também é fundamental no pensamento de Antero, confia ele a Oliveira Martins em carta de 26 de Dezembro de 1873, “a minha doutrina da Evolução é em grande parte a de Hegel, com a qual combino a ideia da *série* proudhoniana” (Antero de Quental, *Cartas I [1852]-1881*, p. 231). Veja-se, ainda, o que o poeta açoriano afirma em “A Filosofia da Natureza dos Naturalistas”, *Filosofia*, p. 106. O mesmo se pode dizer de Cunha Seixas. Examine-se, principalmente, a Secção 14ª, A ideia e lei da ordem nos “Princípios Gerais de Filosofia”, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, pp. 325 a 331. Ainda se pode consultar o capítulo VII, Teoria das Leis do Ideal, da Série e da Diminuição do Esforço, *Ibidem*, pp. 141 a 147. Compulse-se, identicamente, o que Dias Ferreira atesta sobre o conceito de série nas *Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, pp. 53-54.

¹¹⁶ Para Ahrens “dans l’unité du moi se distinguent ensuite trois facultés principales, la faculté de penser et de connaître ou l’intelligence, la faculté de sentir, et celle de vouloir, dont chacune exprime un rapport particulier et également nécessaire de l’esprit avec tout ce qui est. Tandis que dans la pensée l’esprit distingue et soi-même comme sujet des objets et tous les objets entre eux, et arrive ainsi à connaître clairement et véritablement chaque objet dans sa nature propre, il manifeste dans le sentiment une fonction d’union et d’assimilation de l’objet senti avec tout son être, et il se met de tout son moi, de sa personnalité entière dans la volonté, comme cause exerçant une action sur tout ce qui est ; et pour cette raison l’homme est jugé avant tous d’après ce qu’il a voulu. Ces trois facultés sont également nécessaires pour constitue le rapport complet de l’esprit avec tout ce qui existe” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome I, p. 113, o último itálico é nosso). Consulte-se, ainda, o *Curso de Psicología dado en Paris, bajo dos auspicios del gobierno*, Tomo Primero, pp. 150 e ss. Também Tiberghien, em *La Science de L’Âme...*, *passim*, trata extensamente a inteligência/entendimento, sentimento e vontade. O mesmo se pode asseverar de Alfred Darimon, *Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, pp. 25-26 e *passim*. Convém dizer que esta obra parece uma vulgata do *Curso de Direito Natural* de Ahrens. Por último, nas *Lições de Direito Natural*, examina Brito, também, as faculdades da alma, vd. pp. 12 e ss. e 59 a 66.

¹¹⁷ Nas *Lições* anteriormente citadas, o filósofo considera a vontade “quicá a [faculdade] mais importante; porque é ela a que resume em si a personalidade humana; porque é por ela que nós nos apresentamos entre os nossos semelhantes como pessoas” (p. 23). Veja-se, ainda, o que se diz nas páginas subsequentes, onde a qualifica de “faculdade determinativa da alma” (p. 25). A mesma impressão se descola das

Quanto à análise das faculdades, o filósofo coimbrão começa pela escalpelização da inteligência que faz consistir, essencialmente, no juízo. Para ele “o juízo é o elemento *característico* e fundamental da inteligência”¹¹⁸, definindo-o como a faculdade de julgar ou o poder de reconhecer mentalmente um objecto presente à consciência, dando-se também o mesmo nome ao produto dessa acção. De seguida, empreende a classificação dos objectos com ele relacionados: a) operações do juízo, de origem subjectiva, que consistem na atenção, comparação, raciocínio, análise, síntese, abstracção, generalização e imaginação, que o juízo emprega segundo as circunstâncias e como medida da sua eficiência; b) fontes internas, de origem objectiva, a sensibilidade, a consciência e a razão, que são os instrumentos que lhe ministram os objectos da sua avaliação; c) e fonte externa, a história. Na mesma ordem de ideias, de um modo confuso, volta a nomear a consciência e a razão, a primeira “verdadeira *oficina* do trabalho intelectual, onde se elaboram todos os actos da eficiência do eu” e a segunda “*sede* das leis do espírito”, juntando-lhe a memória “*depósito*, que conserva todos os fenómenos espirituais” e a indução “faculdade de prever o *futuro*”¹¹⁹.

Continuando a análise do juízo, encontra nele as seguintes características: em primeiro lugar, o eu ou o sujeito que afirma; seguidamente, a presença de um objecto na consciência; e, finalmente, a afirmação desse mesmo objecto. Sendo estes elementos inseparáveis no estado de adesão do sujeito ao objecto. Por outro lado, o juízo na sua forma subjectiva denomina-se ideia, representação psíquica independente da realidade,

palavras de Dias Ferreira que atesta que “a vontade pode encaminhar a atenção para a inteligência e desviá-la imediatamente para o sentimento, ou concentrá-la de novo no pensamento a seu arbítrio” (*Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, p. 169). Ver, similarmente, pp. 177 e 178.

¹¹⁸ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 13, p. 13. Dias Ferreira trata, identicamente, essas três faculdades (inteligência, sentimento e vontade), vd. *Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, pp. 54 e ss. Da mesma forma, Costa Lobo, *O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 1, alvitra que “a personalidade é inteligência, afecto e vontade”. Em outro lugar assevera, “pela inteligência, pelo sentimento e pela vontade, pode o homem entrar em relações de espontaneidade e receptividade com toda a ordem de seres: nelas se resolvem todos os seus fins” (p. 27).

¹¹⁹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 12, p. 13.

a aplicação dessa faceta subjectiva à existência real intitula-se conhecimento. Por fim, convém acrescentar que a ideia é anterior ao problema da veracidade e só o conhecimento pode ser concebido como verdadeiro ou falso¹²⁰.

No que respeita aos elementos constituintes do juízo eles são, à maneira aristotélica, três: o sujeito, o atributo e a relação entre os dois. A esta última chama inerência, definindo-a como a relação que une o atributo, objecto presente na consciência, ao sujeito. As duas primeiras são definidas, grosso modo, à maneira da lógica clássica, isto é, uma coisa da qual se predica alguma qualidade, v.g., “o cavalo é branco”.

Na classificação dos juízos, Brito introduz algumas novidades. Além das duas formas clássicas da extensão e da compreensão engloba, também, os juízos quanto à relação interna, na qual “o juízo é de tantas espécies, quanto as relações *ontológicas* ou *categorias* da razão”, deste modo, estes podem “ser de *entidade*, de *substancialidade*, *causalidade*, *finalidade*, *espaço*, *tempo*, *grandeza*, *beleza*, etc.”¹²¹. Quanto à relação externa que define a conexão em que um juízo está com outro, os juízos podem ser categóricos, copulativos, equivalentes, condicionais, subordinados ou disjuntivos. Em relação à perfeição podem ser problemáticos, conjecturais, contingentes e apodícticos. No que concerne à sua origem objectiva dividem-se em racionais ou empíricos. Quando a matéria dos juízos é fornecida pela razão estes são *a priori* e são *a posteriori* sempre que o conteúdo é dado pelos sentidos ou pela consciência. Por fim, no que respeita à origem subjectiva classificam-se em espontâneos ou reflexos. Estes últimos, por sua

¹²⁰ Ao mesmo tempo, Brito admite o conceito aristotélico de verdade: adequação do intelecto à coisa. Na primeira parte aludida, o exame do juízo remete, de certo modo, para a análise fenomenológica.

¹²¹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 21, p. 19. Parece-nos que o autor mistura as categorias da razão com a classificação dos juízos e com conceitos como espaço, tempo, grandeza. Por essa razão, temos alguma dificuldade em perceber o seu raciocínio, ainda mais se se der uma vista de olhos ao que afirma em seguida. Estas classificações, tudo leva a crer, não podem ser encontradas em nenhum manual de lógica.

vez, dividem-se em analíticos ou sintéticos, abstractos ou gerais, indutivos ou dedutivos conforme a sua origem objectiva.

No tocante às operações do juízo, que já foram enumeradas, apenas daremos atenção à análise, à síntese e ao raciocínio, embora as duas primeiras estejam contidas no último. Depois de definir cada uma dessas operações analíticas e sintéticas conclui o filósofo pela união das duas num todo lógico, compondo e recompondo para definir o objecto em todas as suas relações, nada mais acrescentando a estes processos que são, aliás, essenciais na economia da doutrina da escola krausiana¹²², o que me parece pouco para quem se diz influenciado pela escola de Krause¹²³.

¹²² Cf. Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 38, p. 30. Na “*Philosophia da Historia do Christianismo*” acrescenta mais qualquer coisa observando que “antes que a especulação e a prática atinjam a síntese, devem ser analíticas: porque a síntese é sempre o alvo constante da reflexão, assim como a análise é o seu ponto de partida. São os dois momentos da reflexão teórica, e sê-lo-ão também da vida objectiva dos povos, porque a consciência social traduz sempre a consciência individual, e os factos da história são a sua tradução”. Fazendo analogias entre a síntese, a análise, o espiritualismo, que valoriza tal como a síntese, e o sensualismo, prossegue, “se o sensualismo dá mais consideração à análise, o espiritualismo só pode contentar-se com a síntese: aproveitando-se dos trabalhos do sensualismo, das advertências do cepticismo crítico, separando as formas accidentais das essenciais, as relativas das permanentes, elevar-se-á através destas até à lei, a ideia implícita nos factos analisados e observados pelo sensualismo”. Aproveitando a ocasião, reforça o conceito de mutualidade de serviços, considerando que se substituirá “na vida prática ao interesse desmedido da época espontânea, e ao cálculo legal do *neminem laede* que separa as individualidades, a mutualidade de serviços que as vivifica, transfigurando-as pela liberdade e pela associação” (*Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXXV, nº 6, p. 293, [p. 126]). Para se avaliar dessa importância, note-se o que diz Tiberghien. Este filósofo partindo da ideia que o método é duplo (análise e síntese), considera a análise como abarcando todos os nossos conhecimentos intuitivos, isto é, as observações das coisas e posterior abstracção, é a parte ascendente do método : do Eu até Deus; por outro lado, temos a síntese, que engloba os conhecimentos dedutivos, racionais e demonstrativos, é a parte descendente do processo, de Deus até ao Eu (Natureza), sobre essa questão, vd. *Les Commandements de L’Humanité ou La Vie Morale sous forme de catéchisme populaire d’après Krause*, pp. 204 e 205. Numa outra obra assegura, na mesma ordem de ideias, que “l’analyse débute par le moi et remonte à travers l’univers jusqu’à Dieu; la synthèse alors part de Dieu et nous conduit à travers le monde jusqu’au moi”. Aproveitando para certificar ainda que “construire la science dans son ensemble en partant de Dieu, par le seul effet du raisonnement, démontrer ainsi les lois ou les principes qui président aux sciences particulières, tel est l’objet de la synthèse dans son acception la plus étendue”. Mais à frente afirma: “la partie analytique de la science enveloppe donc les sciences expérimentales et les sciences spéculatives qui se bornent à déterminer les objets de la pensée, le moi, la matière, l’espace, le temps, le bien, le mal, le monde, sans opinion préconçue sur leur principe et leur nature, guidées simplement par l’intuition de la réalité (...) la synthèse revendique tous les vérités acquises par la voie de la démonstration”. Chegando mesmo ao exagero de proclamar: “Or la conscience de cet accord entre notre pensée et la réalité ne peut s’établir que par la *concordance de l’analyse et de la synthèse*” (G. Tiberghien, *Introduction a la Philosophie...*, pp. 78, 77-78, 118, 120 e 114). Pensamos que estes excertos são elucidativos da importância da análise e da síntese no sistema da ciência da escola krausiana.

¹²³ Afirma ele a Vicente Ferrer na polémica, que terá maior desenvolvimento mais adiante, travada entre os dois: “se s. ex.^a pertencesse à escola de Krause, as diferenças entre nós não seriam tão profundas, como

1.3.1 O Raciocínio

O caso do raciocínio é bem diferente, pois dele se ocupa mais largamente. Depois de afirmar que ele “é a operação, pela qual de um ou mais juízos *concluimos* outro juízo, em virtude das relações que percebemos entre as ideias que os constituem”¹²⁴, passa à sua divisão em raciocínio por equação ou exemplo, por indução e por dedução. Desde logo, esclarece o filósofo, o raciocínio por exemplo é aquele em que a inferência é transportada de um indivíduo, espécie ou género para outro. Este esquema mental baseia-se na relação em que os juízos estão, podendo esta ser: de semelhança, de oposição, de superioridade ou de inferioridade.

O raciocínio por indução é aquele que parte de factos particulares, singulares e chega a uma ideia geral que contém os factos de que se parte. O autor admite dois tipos de indução, a empírica e a racional conforme aquilo que afirmamos seja, respectivamente, contingente ou essencial. O conimbricense afirma, no caso da indução empírica, que “é necessário que a enumeração dos juízos inferiores [particulares, singulares] seja *completa*, afim de podermos concluir a verdade do juízo superior e geral”¹²⁵. Indução empírica *completa* (o sublinhado em completa é do autor) é coisa que não se ouvia no campo científico quase desde o tempo de Aristóteles, pois toda a indução científica, porque empírica, é sempre incompleta, como tem sido demonstrado por todos os estudos epistemológicos. Mas vai mais longe, rematando, “a indução empírica, afirmando propriedades *contingentes*, não pode, ainda que a enumeração nos pareça completa, inspirar-nos plena confiança: a ciência que assentar nessa enumeração

diferem o ser e o não ser, a afirmação e a negação!” (Rodrigues de Brito, *Resposta às Breves Reflexões do excellentissimo Senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*, p. 6).

¹²⁴ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 25, p. 22.

¹²⁵ *Idem*, *Ibidem*, § 29, p. 25.

será sempre *conjectural*”¹²⁶. Isto parece permitir concluir que só existiria ciência por indução racional ou indução intelectual. Por essa razão, no caso da indução racional, seria imperioso falarmos “mais de espaço”.

Acabámos de ver que a indução racional será a afirmação de uma propriedade essencial. Ora, sendo substancial, essa propriedade será apenas suficiente, faltando ainda um passo para que se possa dela extrapolar um juízo universal. Desta maneira, esta espécie de indução, continua o autor, é de importância extrema para a constituição da ciência, porque apenas ela pode descortinar, de modo próprio, os princípios em que assenta toda a sua fundamentação. Tal processo científico requer “sumo *cuidado* no exame das propriedades que afirmamos do objecto, - *observações repetidas* que nos assegurem de que as propriedades, pelo carácter de *permanência* e constância que nelas descobrimos, são *essenciais* aos seres onde as observamos”¹²⁷. Por outro lado, a indução permite-nos, quase à maneira do positivismo, “penetrar no *futuro*, tentando aí *projectar* a luz da inteligência”¹²⁸ e isto deve-se ao carácter de estabilidade e permanência das leis imutáveis da natureza.

Sendo a indução racional de suma importância para a fundamentação da ciência, é necessário, neste momento, tentar elucidar o que por ela se entende. Se para Kant (1724-1804) todo o dado empírico passa, necessariamente, pelo entendimento que é, precisamente, a parte racional que se ocupa dos fenómenos, quer isto dizer, que toda a indução empírica terá, por consequência, um cariz racional. Será esta, então, a perspectiva de Brito? Temos que confessar que pensamos que não, antes nos parece que a indução racional que adopta se assemelha ao que na doutrina de Leibniz (1646-1716)

¹²⁶ *Idem, Ibidem.*

¹²⁷ *Idem, Ibidem.*

¹²⁸ *Idem, Ibidem*, § 30, p. 26. Convém referir que, já anteriormente, Brito se tinha referido à indução como “faculdade de prever o futuro” (*Idem, Ibidem*, § 12, p. 13).

se poderia chamar intuição intelectual¹²⁹, e que Kant tinha excluído do estudo da ciência, mas que a escola krausiana, na esteira de Schelling (1775-1854), retoma¹³⁰. Apesar do aduzido, quanto à escola krausiana, ainda nos restam algumas dúvidas se seria isso que o conimbricense teria em mente, pois nesta secção ele não nos presta mais nenhum esclarecimento. Parece-nos, porém, que o mais semelhante que encontramos foi o que acabámos de expor.

¹²⁹ Antoine Arnauld (1612-1694), filósofo da Escola de Port-Royal, é o primeiro que sustenta na Idade Moderna, em obra datada de 1683, que é “immédiatement que nous pouvons connaître les choses matérielles aussi bien que Dieu et notre âme” (*Des vraies et des fausses idées*, p. 60). Mais à frente explicita que esse conhecimento consiste numa “pure intellection” (*Idem, Ibidem*, p. 98). Leibniz, por sua vez, assevera que “o conhecimento é intuitivo quando o espírito apercebe a conveniência de duas ideias imediatamente por si próprias sem a intervenção de nenhuma outra. Nesse caso, o espírito não faz nenhum esforço para provar ou examinar a verdade. Do mesmo modo que os olhos vêem a luz, o espírito vê que o branco não é o preto, que um círculo não é um triângulo, que três é dois mais um. Este conhecimento é o mais claro e o mais certo que a fraqueza humana possa alcançar; ele age de uma maneira irresistível sem permitir que o espírito hesite. *Consiste em saber que a ideia está no espírito tal como a apercebemos*. Se alguém exige uma certeza maior, não sabe o que exige” (*Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, Livro IV, Cap. II, § 1, p. 255, o último itálico é nosso). Por outro lado, os conceitos de experiência do pormenor e de percepção do universo através do sentimento vivo, usados na *Carta à Eleitora Sofia*, *Grua*, I, p. 380, citado por Adelino Cardoso, *Leibniz segundo a expressão*, p. 100, parecem remeter, similarmente, para um conceito análogo ao de intuição intelectual. Esclarece Adelino Cardoso mais à frente, que “não se trata de um sentimento difuso do belo, da proporção, da harmonia, da ordem. Trata-se de um sentimento totalmente concreto e determinado, *uma experiência do pormenor*. O que se dá nesta experiência não é uma amálgama indiferenciada, mas o próprio carácter harmónico, ordenado, estrutural do elemento singular”. E continua, “a significação filosófica do sentimento parece-me residir na mediação entre singularidade e universalidade: a forma singular aparece como mediadora da ordem universal, é a acentuação da sua singularidade que faz dela uma forma saliente do mundo, um espelho da perfeição do universo”. No parágrafo seguinte, conclui o argumento, “ não deixa de ser revelador, relativamente à natureza do sentimento, que este se aproxime mais do *verdadeiro ponto de vista das coisas* do que a *ciência* geral. É aqui que me parece radicar o reconhecimento por Leibniz do sentimento enquanto tal, demarcando-o da actividade intelectual e conferindo-lhe um lugar privilegiado relativamente a esta. A expressão “*l’expérience même*” indicia o carácter primordial do sentimento, da relação que ele institui com o mundo” (*Idem, Ibidem*, pp. 100-101). Na nossa perspectiva, Gonzalo Capellán de Miguel considera Leibniz, de forma acertada embora se não possa esquecer a influência fichetiana, “quizá el filósofo más estimado por Krause y los krausistas por la evidente conexión existente entre sus sistemas (...) el conocido armonismo krausiano está evidentemente relacionado con esa idea de Leibniz [da harmonia pré-estabelecida]” (*El origen alemán del Krausismo: repercusiones sobre la cultura española de Siglo XIX*, p. 86).

¹³⁰ Diz Tiberghien a propósito da doutrina kantiana: “Quand on rejette toute *intuition intellectuelle*, comme le fait Kant, non seulement on commet une énorme erreur de fait, mais on se ferme la voie de la psychologie rationnelle et de la métaphysique ; il est impossible alors de saisir l’âme autrement que comme un ensemble de phénomènes, et Dieu comme la somme des choses sensibles” (*La Science de L’Âme...*, p. 92, o itálico é nosso). Mais à frente afirma, “Le point de départ de la science n’est pas une sensation, mais une *intuition intellectuelle*. La conscience n’a rien de commun avec les phénomènes de la sensibilité : elle existerait encore si nous n’avions pas de sens, comme le prouve le rêve et la poésie ; elle se distingue de la sensation alors même qu’elle la prend pour objet de la sensibilité” (*Idem Ibidem*, p. 176, o primeiro itálico é nosso). O autor estuda também esta questão na *Introduction à la Philosophie...*, pp. 450, 451, 463, 472, 473, 475, 525 e 526. Também Cunha Seixas admite uma indução racional (vd. “Princípios Gerais de Filosofia”, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 509).

No caso da dedução a abordagem de Brito é, fundamentalmente, clássica, definindo este tipo de acto mental como aquele do qual se pode inferir um raciocínio inferior doutro superior, da mesma classe, desde que nele contido. Seguidamente, faz coincidir este tipo de raciocínio com o silogismo, que decompõe nos seus três momentos canónicos (premissa maior, menor e conclusão) e no mesmo número de termos (maior, menor e médio). Consoante o lugar do termo médio temos as “*quatro figuras* do silogismo, ou *modos* de comparar a ideia [termo] média com as ideias [termos] maior e menor”¹³¹. Por último, classifica os raciocínios dedutivos, conforme a premissa maior, em categóricos, hipotéticos e disjuntivos, definindo brevemente cada um destes tipos. No entanto, não são estas apenas as formas que o raciocínio silogístico dedutivo pode revestir. Temos, também, o entimema, o epiquerema, o sorites e o dilema¹³².

O autor considera, ainda, outros três tipos de raciocínio, a abstracção, a generalização e a imaginação. Penso que seria perda de tempo se disséssemos apenas que a abstracção era o poder de separar uma ou mais qualidades de um determinado objecto. No entanto, o tempo seria bem empregue se afirmássemos, também, a essencialidade da abstracção no processo científico, pois ela permite-nos que não

¹³¹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 32, p. 27. Nesta parte da dedução, como de resto em toda a obra, Brito não fornece nenhum exemplo. Todos os exemplos apresentados seguidamente serão por nós aduzidos. Será significativo o facto de não haver exemplificação? Guardaremos tal reflexão para uma ocasião posterior.

¹³² Apenas por curiosidade, pois esta temática não nos parece capital, iremos descrever cada um destes raciocínios: o entimema é um silogismo a que falta uma das premissas, o caso mais conhecido é o do “penso, logo existo”. A forma seguinte é aquela em que as premissas são acompanhadas da sua razão, e.g., todo o homem é mortal porque não há memória de ser humano que não tenha morrido. O sorites é constituído por uma série de raciocínios encadeados entre si, neste tipo de juízo lógico o sujeito da segunda premissa é o atributo da primeira, v.g., todo o homem é animal, todo o animal é mortal, todo o mortal vive, etc. Neste caso, ela pode ser decomposta em silogismos regulares, tantos quantos os juízos que o sorites compreende. O último é formado a partir de um silogismo disjuntivo e outro hipotético combinados entre si, por exemplo, o célebre dilema da sentinela que deixou penetrar o inimigo nos muros da cidade: ou ela estava no seu posto, ou ela abandonou o posto, se estava no seu posto e deixou passar o inimigo merece ser castigada, se não estava no seu posto merece ser castigada. Em qualquer caso o castigo é certo.

tomemos em conjunto todas as propriedades de determinada coisa, o que, convenhamos, é determinante no conhecimento dos objectos. Logo, no processo constitutivo da ciência, seria ainda supérfluo afirmar somente que ela consiste na reunião de qualidades comuns a diversos objectos, formando uma espécie ou género de seres (as noções de género, espécie, família, variedade, etc.); mas já não seria despiciendo atestar que são as ideias abstractas que resultam da generalização, operação que nos fornece a extensão do conceito. Estas duas operações, abstracção e generalização, são complementares se bem que distintas; enquanto a primeira separa as qualidades do objecto, a segunda reúne as propriedades, depois de abstraídas, que são semelhantes a diversos objectos.

A imaginação é a operação pela qual se recolhem “as sensações ocasionadas pelos objectos exteriores”. A partir destas obtêm-se “as *imagens* deles; e combinando-as de modos mui variados, não só *cria* objectos que não existem fora do espírito, mas serve também de *intermediário* entre o espírito e o mundo exterior na criação das *obras de arte*, revestindo as ideias e os sentimentos de uma forma *sensível*, que a vontade *exterioriza* por meio da *locomoção*”¹³³. Sobre esta noção convém, antes de mais, tecer aqui duas ou três considerações. Desde logo, a divisão da imaginação em duas operações diferentes: uma que tem a ver com a criação de imagens dos objectos exteriores e, por isso, do foro gnoseológico¹³⁴ e outra que permite através desse processo a criação da obra de arte e, desse modo, do domínio estético. Estas vertentes estão, do mesmo modo, retratadas nas condições necessárias ao exercício da imaginação que, também, são duas, “o *espaço ideal* análogo ao espaço real, no qual reproduza os objectos em suas dimensões, distância e cores: sem este espaço, a imaginação não

¹³³ *Idem, Ibidem*, § 42, p. 32.

¹³⁴ Acrescenta Brito mais à frente: “a imaginação *acompanha* sempre os actos intelectuais, esforçando-se, em virtude da sua actividade originária, por ministrar ao juízo uma forma sensível, mais ou menos adequada, mais ou menos viva, mas sempre destinada a prender e a fixar a ideia; subministrando, na falta de forma adequada, a da palavra que a exprime” (*Idem, Ibidem*, § 45, p. 34).

poderia obter as imagens”, bem como “*o belo ideal*, que é a sua lei constante e permanente, e que ela procura exprimir nas suas *criações*”¹³⁵.

Esta visão da imaginação parece-nos coincidir com a presente em Kant, pois, para este autor a imaginação tem uma função gnoseológica na ligação entre a sensibilidade e o entendimento e entre este e a razão e, por outro lado, tem um papel importante na *Crítica da Faculdade do Juízo*. No mesmo sentido, Tiberghien além de admitir o que foi dito a propósito de Kant, vai mais longe na perspectiva gnoseológica, pois a imaginação tem um papel decisivo na construção do ideal. Nas suas próprias palavras: “L’imagination chématique [schématique ?] qui manifeste son activité dans la science a encore un autre domaine que l’observation ; elle se rapporte aux sciences morales et politiques en élaborant l’*idéal* conformément aux idées absolues du bien, du beau, du vrai, du juste, du parfait. L’idéal est le *chème* [schème ?] d’une *idée* : c’est la représentation la plus pure et la plus déterminée de quelque chose d’éternel qui doit se réaliser sans fin dans la vie” ¹³⁶. Podemos concluir que, neste passo, o professor de filosofia do direito se terá encostado mais ao filósofo de Königsberg do que à escola krausiana.

Além do já exposto, o autor vai dividir a imaginação em reprodutiva, quando esta reflecte o mundo exterior nas suas formas e cores (dimensão gnoseológica), e produtiva, aqui efectua a combinação daquilo que recolhe na forma anterior. Divide, ainda, a mesma faculdade em ideal ou poética, operando em formas sensíveis objectos que revestem formas intelectuais, afectivas ou morais (dimensão estética, esta vertente confunde-se aqui com a dimensão moral e racional; tal facto, para quem está

¹³⁵ *Idem, Ibidem*, § 44, p. 33.

¹³⁶ *La Science de L’Âme...*, p. 286.

familiarizado com a filosofia de Brito, não resulta, de modo nenhum, estranho¹³⁷). Depois de tecer algumas considerações acerca de possíveis malefícios produzidos pela imaginação, por exemplo, origem de erros, paixões, loucura, agravando a doença, exagerando o mal e exaltando o prazer, acaba por acrescentar que, porém, “é inegável que tem sido um poderoso meio de civilização, porque lhe são devidos, em grande parte, os progressos das artes belas e úteis. Revestindo as ideias de formas agradáveis, desperta em nós o sentimento da verdade, do bem, do belo, abrindo caminho ao progresso e a novas descobertas”¹³⁸.

1.4 Formas de desenvolvimento da inteligência

Para o conimbricense, a nossa inteligência pode revestir-se de duas formas, uma primitiva e imediata e outra científica e meditada, que significam duas configurações de vivência da própria mente. Aquela apelida de espontânea e a esta nomeia de reflexa. Deste modo, “no momento *espontâneo* o eu é actividade sem providência, e as faculdades exercitam-se à mercê das tendências naturais do espírito. Os objectos apresentam-se na consciência como que misturados e confundidos, e o espírito apreende-os e apropria-os directamente, afirmando-os na sua objectividade e na totalidade das suas determinações; por isso os actos primitivos são mais ou menos complexos, mais ou menos confusos e obscuros: são afirmações *espontâneas, múltiplas*

¹³⁷ É desta contaminação do domínio moral em todos os outros campos respeitantes à humanidade que nos dá conta Gonzalo Capellán de Miguel quando assegura que “la moral ocupa una esfera de la vida que, pese al pretendido equilibrio krausista, impregna todas las restantes y en ocasiones incluso las determina” (*El Origen Alemán del Krausismo: Repercusiones sobre la Cultura Española del Siglo XIX*, p. 142). Desculpem-me o exagero, se ele existe, mas ia mais longe, certificando que a moral acarreta sempre essa implicação nas outras esferas.

¹³⁸ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 46, p. 35. Nesta passagem, pese embora a acentuação estética, o autor parece admitir a ideia de Ideal aludida *supra* na citação de Tiberghien; a despeito disso, a referência não é tão clara que nos leve a admiti-la sem reservas.

e *sintéticas*. As *operações* da espontaneidade são: a *atenção*, a *comparação simultânea* e a *imaginação*”¹³⁹. A actividade reflexiva é, em contrapartida, completamente diferente e bastante mais complexa. Ora o que é verdade é que o estado de espontaneidade não pode ser o estado adequado da inteligência e, por essa razão, é necessário que a reflexão, através da sua função analítica, decomponha os diferentes elementos do objecto a fim de os estudar e comparar nas suas características e relações para, posteriormente, os recompor, de novo, à luz do processo sintético concedendo-lhe uma nova faceta¹⁴⁰.

Deste modo, temos que a função espontânea propicia a base necessária ao desenvolvimento da mente, fornecendo-lhe a matéria, sendo o papel da reflexão o de lhe imprimir uma forma definitiva, ajudada pelos princípios da razão. Sendo assim, concede, aos dados extraídos pela espontaneidade, um estatuto de cientificidade. Nesta ordem de ideias, podemos concluir, com o autor, que “a reflexão porém, desfazendo a síntese espontânea da consciência primitiva para a recompor de novo, *nada cria*: a sua missão é só *esclarecê-la e criticá-la*, estudando-a mais profundamente e com mais regularidade, e *convertendo* por isso juízos espontâneos em *reflexos e científicos*”¹⁴¹.

¹³⁹ *Idem, Ibidem*, § 47, pp. 35-36.

¹⁴⁰ Aqui já encontramos uma definição do método de análise e síntese semelhante ao enunciado pela escola krausiana. Sobre a espontaneidade e a reflexão apure-se o que Brito atesta na *Philosophia da Historia do Christianismo*: “a espontaneidade é sempre a forma inicial da evolução do espírito humano”; e persevera “a espontaneidade e a reflexão são como que dois *momentos* na vida do espírito: o que na espontaneidade é crença, converte-se na reflexão em ideia clara, princípio evidente; porque, se a espontaneidade subministra a verdade objectiva, somente a reflexão pode subministrar a certeza”. Por outras palavras, “a espontaneidade, impondo-se à inteligência em nome de Deus, reveste a forma da autoridade, e contenta-se com a crença; a reflexão, procurando subir do homem até Deus, exige a certeza, e esta é um acto da própria consciência”. Porém, a reflexão “não altera nem modifica as doutrinas religiosas; porque, não criando a verdade, não tem o direito de a negar ou pôr em dúvida. Penetrando até onde alcança a luz da razão, a reflexão somente pode esclarecer os dados subministrados pela espontaneidade, criticando-os nas condições de sua legitimidade, e convertendo por isso a crença em verdadeira certeza” (*Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXXIV, nº 6, pp. 282 e 283, [pp. 37, 38 e 39]).

¹⁴¹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 48, pp. 36-37. Encontramos nesta definição do conhecimento espontâneo e reflexo bastas analogias com as faculdades da sensibilidade e entendimento kantianas. Também uma fornece a matéria e a outra a forma do conhecimento, sendo o papel da primeira

1.5 Fontes do Conhecimento

Ao contrário do que é norma, para Brito as fontes do conhecimento não são só duas, isto é, a sensibilidade e o entendimento/razão, englobando, também, a história, a consciência e a memória. Nesta ordem de ideias, dividiremos a exposição desta parte em três momentos diferentes mas complementares. Começaremos por analisar as duas faculdades clássicas do conhecimento, ou seja, a sensibilidade e a razão, pois Brito não distingue, como Kant, o entendimento da razão. Em seguida, investigaremos as formas da história e da memória, modos que, normalmente, escapam à análise do fenómeno gnoseológico. Finalmente, dissecaremos a noção de consciência que nos parece fundamental na economia do sistema britânico.

Desde a época clássica, com especial ênfase na filosofia aristotélica, a sensibilidade e a razão têm sido vistas como as duas principais fontes do conhecimento. Tal concepção, sistematizada profundamente por Kant, tornou-se a norma de todos os estudos gnoseológicos contemporâneos. Por isso, não será de estranhar que sejam estas duas vias que o professor de Coimbra abordará mais pormenorizadamente.

fornecer os dados através dos quais a outra irá produzir o processo do conhecimento. Por isso, a reflexão, como o entendimento, nada criam, apenas transformam os dados fornecidos pela espontaneidade/sensibilidade. No entanto, como facilmente se depreende do que fica exposto, tal identificação tem limites, pois, de facto, não se trata, verdadeiramente, da mesma coisa. Por outro lado, é preciso ter em conta que na filosofia de Victor Cousin (1792-1867) também se exprimem estas duas formas de conhecimento (espontâneo e reflexo), como se pode constatar por esta citação de Tiberghien: “Victor Cousin exprime la même pensée [do conhecimento indeterminado] sous une autre forme, en disant que la connaissance à son origine est *spontanée* et qu’elle ne devient *réfléchie* que dans son développement” (*Introduction à la Philosophie...*, p. 282). Sobre a dicotomia entre os momentos da consciência reflexa e espontânea, veja-se Paul Janet, *Victor Cousin et son œuvre*, pp. 68 a 70, 77-78, 88-89 e 108. A referência aparece no *Curso de 1818*. Acerca da razão impessoal e do conhecimento indeterminado, consulte-se *Idem, Ibidem*, pp. 249, 253 e 255. Esta menção está presente no *Curso de 1828*. Sobre o filósofo mencionado, convém não esquecer que foi mestre de Darimon na Escola Normal, vd. *Idem, Ibidem*, pp. 25 e 26. Acerca das analogias entre as produções de Tiberghien e Cousin, pode compulsar-se o capítulo “Krausismo, eclecticismo y modernidad” da obra de Antolín C. Sánchez Cuervo, *El Pensamiento Krausista de G. Tiberghien*, pp. 126 a 134.

1.5.1 Sensibilidade e Razão

Iniciaremos, deste modo, a análise pela diferenciação destas duas fontes que reúnem em si características diversas. A razão tem como caracteres distintivos as seguintes características: a) a necessidade, “porque, sendo condição lógica e base primordial dos juízos empíricos, impõem-se necessariamente a todas as inteligências, sem que de nenhum modo possam subtrair-se ao seu império”; b) universalidade, “porque se encontram *indefectivamente* nos seres, em todos os tempos e lugares, como condições essenciais de existência: exprimindo o que há de *fundamental* em cada ser”; c) a formalidade das leis, “não só dominam a universalidade dos seres, mas também abraçam o ser em sua *unidade substancial* e na *totalidade* de suas manifestações temporais”¹⁴²; d) imutabilidade e eternidade, “porque, ainda quando todas as existências *contingentes* desaparecessem da vida, subsistiriam eles [princípios ou categorias da razão], na sua *verdade inteira*, – em Deus”¹⁴³.

A sensibilidade, em contrapartida, é possuidora dos caracteres contrários: 1) contingência e hipoteticidade, “porque, vestindo uma forma *temporal*, só existem em certas condições e com certos limites e restrições”; 2) singularidade ou particularidade, “porque, designando apenas propriedades de *alguns* (mais ou menos), não alcançam, em sua extensão, a *universalidade* dos seres: *singular, particulares, ou gerais, pode a inteligência subordiná-los* uns aos outros, segundo as regras da *compreensão e extensão*

¹⁴² Não conseguimos elevar o nosso espírito de forma a alcançar o que Brito pretende dizer aqui, se pretende afirmar a imutabilidade das leis inferidas pela indução racional ou qualquer outro traço de formalidade no que respeita às leis da ciência.

¹⁴³ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 66, p. 50.

das ideias”; 3) relatividade, quer dizer que “são *relativos* às circunstâncias do tempo e lugar, e variam com elas”¹⁴⁴.

A sensibilidade é a faculdade que ministra à parte racional as sensações provocadas pelos objectos corpóreos e, por sua vez, a sensação é a mudança que experimentamos causada por uma impressão orgânica. A sensação resulta do amalgamar de dois processos, a impressão do objecto e a actividade da alma. Aquela consiste no sinal recebido pelo cérebro e é um fenómeno biológico com causa no objecto, esta é o fenómeno psíquico produzido pela alma que converte a impressão em sensação. Nas palavras de Rodrigues de Brito, “a impressão é a *matéria objectiva* da sensação, e esta a *forma subjectiva* da impressão”¹⁴⁵. Deste modo, temos que sem a actividade da alma não existe sensação propriamente dita, ou seja, o psíquico (conteúdo formal em oposição ao conteúdo material), como em outras ocasiões, é o determinante substancial da actividade humana.

Porém, Brito parece colocar-se numa posição de raiz realista quando defende que as sensações são sempre acompanhadas da presença do objecto, pois as impressões por ele produzido, embora múltiplas e diversificadas, são a tradução de características realmente existentes, concluindo “se a impressão é *exterior* à alma, e por isso devida a um objecto exterior, não podemos deixar de admitir a existência do objecto que a produziu, e a íntima correspondência entre as propriedades e as impressões”. Rematando deste modo a questão, tendo em conta a lição kantiana da *Crítica da Razão Pura*, infere que “não podemos asseverar que conheçamos todas as propriedades dos

¹⁴⁴ *Idem, Ibidem*, § 67, pp. 50-51.

¹⁴⁵ *Idem, Ibidem*, § 50, p. 38.

objectos; mas seguramente conhecemos aquelas de que as sensações dão testemunho”¹⁴⁶.

Finalmente, no processo de constituição do conhecimento sensível intervém sempre o juízo, operação que tem como função afirmar a existência de um objecto, exterior à consciência, em conformidade com as impressões por ele causadas. Nessa ordem de ideias, o raciocínio forma o conhecimento ao atribuir-lhe determinadas categorias racionais (causalidade, substância, unidade, etc.) que transformam as impressões em sensações. Segundo tal método, é necessário ter em atenção a multiplicidade das impressões fornecidas pelo objecto, a importância da formação da síntese destes elementos diferentes pela semelhança das suas características e, como acabámos de ver, o papel dos conceitos da razão, os únicos que poderão conceder legitimidade ao processo gnoseológico. Neste caminho é imperioso ter em conta que intervém três diferentes faculdades humanas, cada qual com a sua função específica, “– a *imaginação*, recolhendo e reunindo as sensações, que foram ocasionadas pelo mesmo objecto¹⁴⁷; - a *razão*, ministrando os princípios como condições ontológicas de todos os seres; - e o juízo, formando o conhecimento sensível, pela aplicação dos princípios da razão às sensações recolhidas pela imaginação”¹⁴⁸.

¹⁴⁶ *Idem, Ibidem*, § 52, pp. 39 e 40. Mais adiante, corroborando a mesma ideia, afirma: “os órgãos dos sentidos são o *laço* que nos prende ao mundo exterior onde vivemos, e as sensações os *sinais* das propriedades dos objectos exteriores” (*Idem, Ibidem*, § 54, p. 41). O conteúdo empírico ganha agora mais visibilidade.

¹⁴⁷ Aqui o papel da imaginação, no domínio gnoseológico, aproxima-se, em certa medida, do conceito, apresentado anteriormente, que desta faculdade forma o filósofo de Königsberg, como também já tinha sido assinalado, se não arquitectonicamente pelo menos enquanto orientação.

¹⁴⁸ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 55, p. 42. O conimbricense ainda vai dividir as sensações, com relação ao fenómeno das quais partem, em externas e internas. Tendo estas a ver com as motivações fisiológicas, ocasionadas “na *intimidade* dos mesmos órgãos pelo *exercício* de suas respectivas funções”; enquanto as primeiras se encontram relacionadas com o mundo exterior, do seguinte modo: “as impressões são operadas nos *órgãos dos sentidos* pelos objectos exteriores” (*Idem, Ibidem*, § 53, p. 40).

Pensamos que resulta claro do já exposto, a necessidade de articular o estudo da racionalidade com a investigação acerca da sensibilidade. Tudo isto porque só os princípios da razão podem ser a substância lógica que corporiza os dados experimentais, porque sendo esta contingente, hipotética, singular, relativa, necessita de algo de absoluto e incondicionado sobre o qual assente e se fundamente e através do qual se possam determinar as condições quer da sua possibilidade, quer da sua existência temporal. Dizendo o mesmo de outra maneira, “sem a forma do *ser*, não podemos afirmar a aparência e o objecto, porque a afirmação implica a ideia de *ser*”¹⁴⁹, o que quer dizer que a forma da racionalidade consubstancia a norma do fenómeno empírico, porque é em virtude da estrutura formal que o afirmamos, isto é, podemos reconhecer ideias como *ser*, *causa*, *finalidade*, *substância*, concretados nos factos experimentais em virtude das categorias racionais.

No entanto, antes de entrarmos em mais considerações, convém definir o que o autor entende por razão. Nas suas palavras: “**Razão** quer dizer – o complexo dos *primeiros princípios*, ou qualquer deles separadamente; isto é, as *verdades necessárias*, que são as relações dos seres, como estão representadas no *Ser* absolutamente necessário e infinito. As ideias de *ser*, *fim*, *causa*, *substância*, *tempo*, *espaço*, *totalidade*, *bem*, *belo*, *infinito*, etc., são – os *elementos* constitutivos da razão, que todos os seres implicam *necessariamente* como *condições ontológicas*, – *formas absolutas*, que o juízo imprime nos factos experimentais como *condição lógica*”¹⁵⁰. Esta definição implica

¹⁴⁹ *Idem, Ibidem*, § 68, p. 52. Numa passagem anterior afirma o filósofo, “as ideias, ou *formas* da razão, implicam essencialmente no seu conteúdo a *possibilidade* dos factos empíricos; e por isso se resolvem em um juízo. A *forma* (*ser*, *causa*) é um dos *termos*, o facto empírico (*aparência*, *efeito*) o outro, mas ligados *necessariamente* em uma *relação de possibilidade*. A forma da razão é afirmada *absolutamente a priori*, o facto empírico é afirmado só *como possível*” (*Idem, Ibidem*, § 65, p. 49).

¹⁵⁰ *Idem, Ibidem*, § 64, pp. 48-49. Também Dias Ferreira distingue os diferentes tipos de verdade em universais ou necessárias e particulares ou contingentes. As primeiras “residem no espírito de todos os homens, são o pecúlio, o património espiritual e inalienável de cada homem; a condição de todas as manifestações da alma, ou antes as leis, que as regem no exercício da sua actividade”; as outras “são

uma série de conceitos aos quais não podemos deixar de fazer uma referência clara. Antes de mais, a ideia de verdades necessárias que formam os primeiros princípios são transpostas do Ser absolutamente necessário e infinito. Tal facto significa postular ideias ínsitas na razão humana que não são mais do que o reflexo (íamos a dizer cópias, símiles) das ideias presentes nesse ser absoluto. Ocorre-nos logo a tradição racionalista, espiritualista é uma outra forma de a nomear, onde o autor, claramente, se insere, decorrente desta afirmação a fazer-nos lembrar a sua filiação em Platão, Descartes, Leibniz ou a escola krausiana. Seguidamente, o conceito desse ser absoluto, que apenas poderá ser produto e criação de Deus, e a tendência de aspiração ao absoluto traz, por consequência, uma visão metafísica não negligenciável¹⁵¹.

concebidas pela nossa inteligência, actuando sobre elementos, ministrados pela sensibilidade interna ou externa; são individuais, particulares e próprias só daqueles homens, cujos sentidos conduziram a impressão, que a inteligência percebeu, formando a ideia” (*Noções Fundamentaes de Philosophia do Direito*, p. 98). Mais à frente considera as verdades universais como profundamente inerentes ao espírito, constituindo o ideal da ciência, o objectivo de todo o progresso da mente humana (cf. *Idem, Ibidem*, pp. 100 e 104), possibilitando a seguinte conclusão: “as verdades necessárias são os princípios da razão, são as leis, que governam o espírito” (*Idem, Ibidem*, p. 109).

¹⁵¹ Principalmente se conjugada com aquilo que se acrescenta, posteriormente, sobre a razão e as afirmações seguintes: “se constantemente tentamos transpor os limites da experiência e penetrar nas regiões do *absoluto*, é porque, – sem princípios absolutos, os factos experimentais, concreções temporais dos princípios, são, por impossíveis, inteiramente *inexplicáveis*; – é porque factos contingentes e variáveis não podem satisfazer esta *aspiração incessante da inteligência ao absoluto* [itálico nosso], à *unidade incondicional*, que permanentemente nos atrai à vida e ao progresso”; e, mais adiante, “a necessidade que caracteriza a razão, revela o *absoluto* no seio do concreto; e por isso, quer na forma concreta quer na abstracta, o facto empírico (real ou possível) tem sempre necessidade de que o absoluto lhe sirva de *fundamento*” (Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 69, p. 53 e § 71, p. 54). A mesma ideia aparece espelhada de forma diferente no § 196, p. 140. Convém ainda acrescentar que, do ponto de vista gnoseológico, tendo a ciência por objecto a verdade, isto é, o estudo do ser nas suas manifestações e condições de validade, a ciência do absoluto é aquela que compreende todas as demais ciências, a despeito de esta não passar de “uma *aspiração*, isto é, a ideia de uma ciência, cuja realização, por superior às forças da inteligência humana, só poderá ser para nós um *ideal*” (*Idem, Ibidem*, § 151, p. 104); noutro lugar afirma, “o *eu*, afirmando a própria existência e a dos fenómenos da consciência, afirma implicitamente o *absoluto*, como condição objectiva dos seres criados. Se eu sou uma realidade objectiva, a crença na minha existência importa *necessariamente a crença na existência do absoluto* [itálico nosso], porque só este é o *fundamento objectivo*, a verdade suprema e substancial, de onde derivam as verdades necessárias e todos os seres criados” (*Idem, Ibidem*, § 142, pp. 96-97). Também para Ahrens essa aspiração ao infinito resulta evidente nas seguintes citações: “de là tendance constante de l’esprit vers l’infini, vers l’assimilation de tout ce qui est donné dans les divers ordres de l’existence” ; e em outro sítio “dans la conscience propre du moi se révèle de prime abord la force de l’infini, parce que, ce qui n’a été guère remarqué, l’esprit, en se concevant comme un moi, se détache du tout infini des choses et s’oppose à l’univers entier par un acte de spontanéité absolue. L’esprit participant par la raison à l’absolu est aussi pénétré dans son être e dans son activité d’un élément infini et éternel qui lui communique l’impulsion incessante d’élargir à l’infini le domaine de son action, de chercher dans tous les domaines de l’existence

Por outro lado, a ideia das categorias racionais (ser, fim, causa, etc.) como condições ontológicas e, portanto, preliminares a qualquer estudo antropológico, o que significa, uma vez mais, o primado metafísico e de aspiração ao absoluto da filosofia de Brito. Finalmente, patenteia a ideia das categorias (condições ontológicas, formas absolutas), agora de um ponto de vista completamente diferente, como suporte lógico de todo o processo do conhecimento.

Concluindo, podemos dizer que a razão sustenta duplamente o processo do conhecimento, de uma maneira, é o suporte ontológico, metafísico que confere sentido a essa acção e, de outra forma, é o substrato lógico de todo esse instrumento humano. Ou seja, para o filósofo de Coimbra as categorias são, ao mesmo tempo, lógicas e ontológicas¹⁵².

Depois de tudo o que ficou dito não ficará espantado o leitor, certamente, com as palavras com que o filósofo termina esta análise da racionalidade humana: “os princípios da razão, considerados *objectivamente*, são as *leis* de todos os *seres*, e por conseguinte as *leis do espírito*. São *virtualidades*, que Deus lhe imprimiu na essência ao entrar na vida, *regras de proceder* da sua eficiência espontânea e reflexa: em virtude

le complément de sa vie. Cet élément éternel et infini assure à l'esprit un perfectionnement infini, au-delà de cette vie terrestre par une immortalité personnelle qui sera une croissance et une élévation continue de l'esprit ” tudo isto permite-lhe chegar à conclusão de que “l'idée de l'infini et de l'absolu est tellement inhérente à l'esprit humain qu'il n'a d'autre choix, que de la placer en Dieu ou de la pervertir en la mettant dans la matière” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome I, pp. 118, 112 e 110). Veja-se, identicamente, Dias Ferreira, *Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, p. 183. O autor admite, quer-nos parecer de modo estranho, que “as leis obrigam todos os seres, sem exceptuar o próprio Deus” (*Idem, Ibidem*, p. 188). É verdade, como admite o filósofo, que Deus não pode mudar as leis da natureza ou morais (ou não quer metafisicamente falando), agora estar sujeito a elas, parece-nos ser forçar demais a nota. No entanto, a filosofia em que essa aspiração ao absoluto é levada às últimas consequências é no pensamento de Cunha Seixas, para quem “a existência do Absoluto se impunha logicamente por si mesma”. Continua, em seguida, o prefaciador “este foi por certo, para o filósofo, o ponto nuclear da sua especulação, a pedra angular sobre que assentaria todo o sistema” (prefácio de Eduardo Abranches de Soveral, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 19). O mesmo se poderia acrescentar com respeito ao conceito de Harmonia que é omnipresente no seu pensamento filosófico.

¹⁵² Por essa razão, os juízos da razão ou categorias por serem absolutamente *a priori* “são todos *ideais*, e só *hipoteticamente práticos*; porque não afirmamos que os dois termos da relação existam realmente: mas, porque o facto não pode existir, nem conceber-se, senão em virtude das formas da razão, – a *relação é necessária*: na forma *concreta*, assim como na *abstracta*, um dos termos pressupõe necessariamente o outro” (Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 65, p. 49).

deles é que nos afoitamos a penetrar nos domínios do absoluto, e a tentar construir o mundo pela ciência. São o *órgão* da divindade, porque é por meio deles que Deus nos *fala* na consciência, nos *esclarece* e *guia* em todos os actos da nossa eficiência”¹⁵³.

1.5.2 História e Memória

Depois de tratarmos as duas fontes clássicas do conhecimento vamos, agora, dedicar alguma atenção à história e à memória, deixando para o final o conceito de consciência, que nos parece um princípio essencial no sistema do autor. O estudo do passado é percebido como mais uma fonte do conhecimento. A história dos factos é, segundo o autor, das fontes “mais copiosas” do conhecimento, através dela temos notícia das sociedades que nos antecederam, dos factos e opiniões aí enunciados. No seu seio assistimos à génese e evolução das instituições humanas, à tentativa de domar a natureza, à evolução da ciência e ao progresso da civilização. Este progresso científico, artístico e social, é o produto da evolução global e progressiva da humanidade que se

¹⁵³ *Idem, Ibidem*, § 72, p. 55. Este racionalismo estrito apenas sofre uma excepção na prioridade cronológica dos juízos empíricos. Ouçamos Brito: “os princípios da razão têm todavia por *condição cronológica* os juízos empíricos; porque implícitos e confundidos nos factos concretos, só no seio da experiência, na *presença* e por *ocasião* dos factos, é que a reflexão os *descobre*. Os juízos empíricos precedem pois no tempo os princípios da razão: se a *forma* tem *prioridade lógica*, os *factos* têm, incontestavelmente, *prioridade cronológica*” (*Idem, Ibidem*, § 70, pp. 53-54). Chamamos racionalista ao filósofo pois ele não faz uma distinção entre o racionalismo e o espiritualismo como nos aparece em Cunha Seixas (cf. “Princípios Gerais de Filosofia”, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, pp. 244, 245 e 247 e, em geral, toda a Secção 5ª O Espiritualismo do cap. I – Introdução histórico-crítica acerca dos sistemas de filosofia, pp. 243 a 250). Na mesma obra, na p. 363, assevera que “é, pois, um dos mais grosseiros erros, o dizer-se, que o espiritualismo é um sistema exclusivo e que a metafísica é apenas um mundo de identidades vãs. Temos visto, pelo contrário que o espiritualismo é **um sistema sintético por excelência, compreensivo dos mais e portanto um sistema de harmonias e de realidades imperecedouras e eternas**”. A ideia de princípios racionais também aparece em Ahrens tal como se vislumbra a partir do seguinte fragmento : “parmi ces idées qui ne dérivent pas de l’expérience, qui sont au contraire les principes d’appréciation pour tous les actes et tous les faits de la vie réelle, sont les plus importantes celles du vrai, du bien, du beau, du juste. Ces idées existent virtuellement dans toute intelligence et constituent le caractère rationnel de l’homme; elles sont les éléments premiers de la pensée, la lumière qui éclaire et guide plus ou moins toute conscience humaine” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome I, p. 105). E conclui mais à frente, são essas ideias que nos guiam para o ser absoluto, Deus (cf. *Idem, Ibidem*, p. 116).

vislumbra na ciência do passado. É devido a esse facto que na história se reflecte “toda a natureza humana; porque os princípios e leis da história são os mesmos que regem a humanidade: a filosofia estuda-os especulativamente, e a história nas suas manifestações”¹⁵⁴. No entanto, não se esquece Brito que o processo de produção do conhecimento histórico, com as funções que lhe assina, deve ser precedido de uma crítica rigorosa, visto que a história deve ser recepcionada não pela autoridade dos que a transmitem mas pela sua “verdade intrínseca”. Para alcançar tal desiderato é necessário que o cultivador do passado seja possuidor de “capacidade, ciência do facto e probidade”¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 58, p. 44. Parece-nos haver nesta passagem uma aproximação ao conceito de filosofia da história que é central na escola krausiana, pois ela é a ciência das ciências, como a sociologia no positivismo. Para atestar essa importância apenas citaremos duas afirmações referentes à filosofia e uma à ciência jurídica. A primeira é a que se segue: “la philosophie de l’histoire est la science de la vie considérée en elle-même, dans ses lois et dans son devenir, c’est-à-dire la science des principes qui règlent la vie de tous les êtres, ou la science de l’application des principes aux événements de la vie” (G. Tiberghien, *Introduction à la Philosophie...*, p. 393). A seguinte é formulada deste modo: “d’après Krause, la philosophie de l’histoire est une science encyclopédique comme l’histoire et la philosophie dont elle offre la combinaison (...) La philosophie de l’histoire enveloppe donc dans son domaine la vie infinie et absolue de Dieu, puis la vie de la Nature et de l’Esprit, enfin la vie de l’humanité, qui se manifestent entre elles sous la forme de la thèse, de l’antithèse et de la synthèse” (*Idem, Ibidem*, p. 395). Esta definição torna-se mais significativa se tivermos em atenção que a humanidade, a natureza e o espírito constituem o mundo ou universo (vd. *Idem, Esquisse de Philosophie Morale. Précédée d’une Introduction à la Métaphysique*, p. 20). Fazemos aqui um parêntesis para atestar que o único autor krausiano português que alude à tríade tese, antítese e síntese é Costa Lobo, embora, na sua faceta peculiar: unidade, variedade e harmonia (cf. *O Estado e a Liberdade de Associação*, pp. 32 e 104). Por outro lado, no que se refere ao estudo jurídico, citando a obra sobre o direito de Ahrens, esclarece-nos Tiberghien: “la philosophie de l’histoire du droit est la science des lois qui président au développement du droit dans le passé et qui doivent présider à son développement dans l’avenir : cette dernière partie forme la Politique. La politique cesse ainsi d’être un lieu commun et devient une science, elle est un démembrement de la philosophie de l’histoire, elle est cette partie de la philosophie de l’histoire du droit qui s’occupe des modifications à apporter au droit actuel en vue du droit idéal de l’avenir” (G. Tiberghien, *Introduction à la Philosophie...*, pp. 398-399). Na mesma obra, e ainda sobre a filosofia da história, podem consultar-se também as pp. 333, 404, 448, 484 e 485, na *Exposition du Système Philosophique de Krause*, p. 10 e no *Esquisse de Philosophie Morale...*, pp. 29 e 41 a 45. Sobre o mesmo assunto pode-se ver, ainda, Ahrens, *Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome I, p. 5 e Darimon, *Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, p. 30. Por seu lado, Dias Ferreira, embora não concedendo a mesma importância a esta disciplina, não deixa de a dissecar nas suas *Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, pp. 336 a 337. Aqui pode ler-se que “a filosofia da história ensina a melhorar o estado presente da humanidade, e a preparar um estado futuro mais perfeito, sem violar a lei da continuidade e do progresso sucessivo” (*Idem, Ibidem*, p. 336). Também Camilo considera a filosofia da história como o instrumento de depuração da verdade (cf. “Mistérios de Fafe”, *Obras Completas*, Vol. VI, p. 630).

¹⁵⁵ Cf. Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 59, p. 45. Por seu turno, Darimon define a história como “l’éducation du genre humain pour la raison, pour la liberté, et pour une organisation rationnelle de

A memória é a penúltima fonte do conhecimento que abordamos. Nela estão presentes duas capacidades fundamentais, o poder de retenção dos fenómenos mentais e, conjugado com esse, a faculdade de os fazer reaparecer na memória. Deste modo, ela é o depósito onde são guardados os produtos da inteligência. Estas operações são fundamentais para activar o exercício da reflexão, pois é apenas sobre as informações guardadas e presentes à memória que a actividade reflexiva se debruça¹⁵⁶. Termina esta reflexão com uma análise fenomenológica do acto de recordar, para o qual devem contribuir a acuidade com que as informações são angariadas e esculpidas na memória, a conexão que naturalmente se empreende entre umas e outras, a familiariedade em que se encontram com nossas inclinações e hábitos e a taxonomia que delas fazemos¹⁵⁷. Não se esquece, por último, do papel que têm a imaginação e o estado do organismo nesta faculdade do homem.

1.5.3 Consciência

Já tínhamos afirmado, um “migalho” atrás, que o conceito de consciência é um princípio essencial no sistema britânico. A razão dessa afirmação é o que pretendemos, nesta ocasião, pôr em destaque. Desde logo, permita-se-nos afirmar que, no pensamento do professor de direito, a consciência é como que a sede de toda a vida espiritual e que é

la vie sociale, adaptée à tous les éléments essentiels de la nature humaine et aux lois de la Nature, avec laquelle l'homme soutient des rapports intimes et nombreux” (*Exposition Méthodique des Principes de L'Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d'un Examen Historique et Critique du Socialisme*, p. 95). Convenhamos, uma concepção bastante mais digna desta disciplina científica.

¹⁵⁶ Brito parece, aqui, prenunciar implicitamente a categoria do inconsciente, isso deve-se ao facto de falar dos fenómenos que guardamos e podemos trazer à consciência, o que deixa pressupor que existem outros, depositados na mente humana, que ficam fora da alçada da consciência. No entanto, no § 63, p. 48, quando afirma que os actos intelectuais “que a memória conserva, *reaparecem* na consciência” parece admitir o contrário, embora não invalidando a tese exposta.

¹⁵⁷ Vd. Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 62, p. 47.

através dela, e também da experiência, que a natureza humana se revela¹⁵⁸. Passando à sua enumeração, que pretendemos exaustiva, encontramos seis matizes na noção de consciência, embora não se encontrem descritas pela ordem que estão nomeadas, a saber: uma consciência que apelidaremos de lógico-gnoseológica, uma outra que nomearemos de ontológica ou metafísica, uma terceira que se poderá chamar teológica, a seguinte que caracterizaremos como jurídica, a posterior à qual apenas se pode dar o nome de consciência moral e, uma última, que, à falta de melhor termo, somos tentados a classificar como consciência social¹⁵⁹.

No entanto, antes de entrarmos nesta classificação que resultará complexa, importa definir em que consiste, para o filósofo, a noção de consciência. Dando-lhe a palavra: “**Consciência** é o poder, que a alma tem de se conhecer, em todos os fenómenos espirituais, como causa *eficiente* desses fenómenos, ao mesmo tempo que os realiza. Os factos do espírito são *operados* na consciência, onde os objectos têm de comparecer para poderem ser conhecidos, sentidos ou queridos: ter o espírito um conhecimento, um sentimento, uma volição, e ao mesmo tempo saber que o tem – eis o *acto* da consciência”¹⁶⁰. Convém, aqui, reter dois factos, a consciência como causa

¹⁵⁸ Ateste-se a importância da consciência em Ahrens. O autor alemão considera que “la consciencia es el punto luminoso en que se cruzan varias fuerzas” (*Curso de Psicología dado en Paris, bajo dos auspicios del gobierno*, Tomo Primero, p. 154). Veja-se, sobre a mesma questão, pp. 152 a 159. Do mesmo modo, Dias Ferreira escarpeliza a noção de consciência nas páginas das *Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, cf. pp. 59 e ss. e 233 a 236. Mais à frente admite que a ideia de direito se pode recolher na consciência e na experiência (*Idem, Ibidem*, p. 201), certificando que “o lugar, onde o *direito* se mostra em toda a sua pureza, e completamente estreme dos aditamentos e alterações, por que o fazem passar os erros e as paixões dos homens, *é na região da consciência humana*” (*Idem, Ibidem*, p. 202, o último itálico é nosso).

¹⁵⁹ Existe também um conceito de consciência primitiva ao qual nos iremos referir ainda, embora, neste caso, a sua classificação com os demais seja problemática.

¹⁶⁰ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 60, pp. 45-46. Constate-se a relação entre consciência e história presente no seguinte fragmento: “o cristianismo teria de sossobrar mais tarde ou mais cedo diante das tempestades do mundo, se contrariasse nas suas doutrinas as aspirações da consciência humana; e as induções da consciência comprova-as exuberantemente a filosofia da história, porque *as leis da consciência são as da história, e esta é sempre o reflexo da consciência humana*” (Rodrigues de Brito, “Philosophia da Historia do Christianismo”, *Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXXIV, nº 6, p. 282, itálico nosso, [p. 37]).

eficiente dos fenómenos espirituais e a dependência que o conhecimento, sentimento e vontade têm da consciência, porque, no fundo, não são mais do que ela em acção. Se quanto ao segundo tudo parece claro, pois se subordina essas faculdades a acto de consciência, o que significa a primazia desta última, no que se refere ao primeiro interessa esclarecer que sendo a consciência causa eficiente desses fenómenos e, por sua vez, sabendo, como se verá mais à frente no capítulo sobre os princípios da razão, que a causa eficiente é a causa causal porque através dela se regulam os fenómenos espirituais, então, isto significa que a consciência é um princípio nuclear no sistema do filósofo de Coimbra, porque nela e por ela brota todo o conhecimento humano.

Além do que fica exposto, o autor ainda acrescenta que é na consciência que a inteligência se revê em toda a sua finalidade e porque ela acompanha o espírito em todos os seus actos, resulta que reflecte o processo de todas as faculdades racionais. Assim, “dando-nos um testemunho *infallível* de todos os fenómenos internos, constitui, para a inteligência, uma fonte copiosa de noções experimentais, e, para todos os conhecimentos, o verdadeiro motivo da sua *credibilidade*”¹⁶¹. Estabelecida, desta forma, a definição do conceito, intentaremos, de imediato, a sua caracterização de acordo com as facetas anteriormente enumeradas.

1.5.3.1 Dimensão Lógico-gnoseológica

Conforme o plano já descrito, começaremos esta análise pela dimensão lógico-gnoseológica que é aquela que é tratada mais espaçadamente. Como já se salientou, o estudo da psicologia parte do conceito inscrito no Templo de Delfos, *gnoti te auton*,

¹⁶¹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 60, p. 46. Desta transcrição ressalta, mais ou menos de uma forma clara, a dimensão gnoseológica a que já nos havíamos referido.

conhece-te a ti próprio, sendo este o único conhecimento positivo. Brito, eivado de clara ressonância cartesiana, assevera-nos que podemos duvidar de tudo, mas que é impossível duvidar da consciência. Ainda no mesmo sentido, assegura-nos que ao negar e ao duvidar postulamos a existência daquilo que duvida, ou seja, o pensamento, e este tem que existir antes da contestação ou da perplexidade. Tudo isto tem como resultado o seguinte: “quando na reflexão da consciência, o *eu se encontra* consigo mesmo, induz, em virtude dos princípios da razão, a *sua existência*; assim como a *sua unidade e identidade* de entre a variedade dos fenómenos experimentais. As manifestações implicam a existência real da consciência; e a unidade e a identidade do *eu* resultam da reflexão sobre as múltiplas manifestações da nossa actividade”¹⁶². É de assinalar a presença da dimensão ontológica, unidade e identidade, no excerto mencionado. No entanto, há que ter em conta a ligação entre as dimensões gnoseológica e ontológica presentes na filosofia de Brito. Para o filósofo, “a ideia de ser é – o *elemento* geral e primordial, de que todas as ideias se constituem, a *raiz* de que derivam, porque todas as implicam fundamentalmente; - é a *forma radical* da razão, o *objecto* constante da inteligência”¹⁶³, e a razão, como sabemos, é a principal fonte do conhecimento.

Por outro lado, a função reflexa da consciência leva-a a entrar em contacto com o juízo e os factos. Só os objectos presentes à consciência são matéria de juízo, porque “a unidade do conhecimento sensível na consciência deve corresponder à unidade real

¹⁶² *Idem, Ibidem*, § 135, p. 93.

¹⁶³ *Idem, Ibidem*, § 74, p. 56. Nessa lógica é de registar que é a consciência a “verdadeira *oficina* do trabalho intelectual, onde se elaboram todos os actos de eficiência do eu” (*Idem, Ibidem*, § 12, p. 13) e que “o eu afirma sempre o *ser*, qualquer que seja a forma sob que ele se apresente à consciência; porque o *ser* é *condição fundamental objectiva* de todas as afirmações do *eu*”; e mais atrás, “quando o *eu* se afirma como causa eficiente de um fenómeno, afirma, implícita mas necessariamente, – a *objectividade* da *própria existência* e de suas *condições ontológicas*; e do mesmo modo – a *objectividade* do *fenómeno* testemunhado pela consciência e de suas *condições ontológicas*; e por consequência – a *objectividade* do *absoluto*” (*Idem, Ibidem*, § 141, p. 96).

objectiva”¹⁶⁴. Quanto à matéria dos factos a consciência é testemunha várias vezes evocada, sendo “a mera aparência do objecto atestada pela consciência, [como contendo] sempre verdade subjectiva”¹⁶⁵. E no processo do conhecimento “desde que a *consciência nos assegura de qualquer facto* [itálico nosso] (...) a inteligência, *apoderando-se* da relação lógica, que necessariamente liga aqueles dois termos, pode, por meio de suas operações, *separar e depurar* o princípio da finalidade [causa eficiente que se confunde com a causa final] “¹⁶⁶.

Como já foi posto em destaque, a consciência é o lugar de onde emanam todos os nossos conhecimentos, pois se se pode duvidar de tudo menos da consciência, quer dizer que ela é o lugar por excelência no qual se fundamenta todo o nosso saber do mundo e da natureza. Nesse sentido, não será motivo de espanto que o conceito de verdade radique na consciência, pois “*a verdade despona na consciência*”¹⁶⁷ e em ligação com essa noção aparecem-nos os princípios de clareza, certeza e evidência.

Na ascensão da inteligência até à certeza, percorrem-se vários graus de clareza, níveis que formam diferentes patamares que correspondem a manifestações da verdade na consciência. Por outro lado, sendo a certeza fundada na evidência, pois sem esta última não existe certeza objectiva, temos que “a evidência (...) é sempre o *máximo grau* de clareza e distinção, com que a *verdade há penetrado na consciência*”¹⁶⁸. Daqui se segue a afirmação peremptória de que “a certeza é realmente um acto da própria consciência (...) ao mesmo tempo que tem a certeza da própria existência e da sua força, tem a certeza de todas as verdades que compareceram na consciência, e de que ela nos dá testemunho”. Tudo isto porque a certeza da consciência é aquele ponto fixo

¹⁶⁴ *Idem, Ibidem*, § 56, p. 43.

¹⁶⁵ *Idem, Ibidem*, § 15, p. 15.

¹⁶⁶ *Idem, Ibidem*, § 111, p. 77.

¹⁶⁷ *Idem, Ibidem*, § 128, p. 87, itálico nosso.

¹⁶⁸ *Idem, Ibidem*, § 133, p. 90, o último itálico é nosso.

que Arquimedes exigia para erguer o universo, é em torno dela que se agrupa tudo o que pode ser certo e verdadeiro.

Talvez seja bom parar por aqui um pouco, para analisar esta última afirmação. Tendo em conta que a consciência nos assegura a verdade dessas manifestações e nos remete para a posse da verdade com referência à sua própria evidência, tal como vimos a certeza da consciência é a alavanca que possibilita o movimentar o universo. Então, quer isto dizer que ela é o *conceito nuclear* do processo gnoseológico, a despeito de Brito ressaltar o facto da consciência só nos poder assegurar com absoluta evidência dos factos subjectivos, embora nestes ser infalível o seu testemunho¹⁶⁹. Na mesma perspectiva, aduz ainda que dos “motivos [de certeza], o da consciência é incontestavelmente o mais seguro”, ou dizendo o mesmo de outro modo, “todos os *motivos de credibilidade*, subministrados pelas diversas fontes do conhecimento, *têm de ser apreciados na consciência* [itálico nosso]. Só esta, possuindo a verdadeira certeza para a inteligência, pode *estendê-la* aos demais motivos de credibilidade; e portanto, se as fontes do conhecimento, quando a evidência reveste o seu testemunho, são motivos seguros do juízo, *a consciência é um motivo superior, e incontestavelmente o mais seguro*”¹⁷⁰.

Convém aqui fazer um pequeno ponto de ordem, cujo objectivo é remeter o conceito de consciência, que tem vindo a ser analisado, para a sua relação com os princípios da razão, que serão analisados mais adiante. De facto, o vínculo entre estas duas noções não pode ser descurado nem minimizado. Por outro lado, o papel da razão também não é, de facto, despiciendo no que concerne à questão da verdade e, por extensão, da certeza e da evidência, como se pode atestar pelas próprias palavras do

¹⁶⁹ Cf. *Idem, Ibidem*, § 134, p. 92.

¹⁷⁰ *Idem, Ibidem*, § 134, pp. 91 e 92, o último itálico também é nosso.

filósofo ao declarar que “a evidência, como *inteligibilidade* dos objectos, *provém* sempre da *razão* (...) certeza *perfeita* só pode havê-la, em face da verdade clara e inteligível por virtude da *evidência da razão*”¹⁷¹.

No entanto, se ainda fosse necessário acarretar mais provas para cimentar o facto da consciência ser um princípio fundamental no processo do conhecimento, bastaria dizer que, além do papel que a consciência tem como fonte para o estudo das ciências morais e naturais, a filosofia pura vai recolher os princípios da inteligência e dos seres à consciência, porque “as leis da inteligência e dos seres, *só pode estudá-las na* consciência [itálico nosso]” e, um pouco adiante, vai adir: “as ciências *matemáticas e geométricas* (...) precisam todavia dos princípios de *espaço*, da *unidade*, do *infinito*, etc., os quais a inteligência deve *induzir* dos *factos* da *consciência*”¹⁷². Deste modo, temos que todo o processo epistemológico (ciências naturais, matemáticas, geométricas, morais e, com mais elevado significado, filosóficas) depende dos processos da consciência. Esta faculdade constitui-se como fonte primordial, necessária e fundamental em todo o sistema gnoseológico.

Concluindo, assim, a parte que se refere à dimensão lógico-gnoseológica entramos, neste momento, na perspectiva ontológica ou metafísica, que constitui a outra divisão substancial do conceito de consciência. Se, como já referimos, a primeira era a mais succulenta, esta é também pedaço fundamental na economia da ideia e ilustra, decisivamente, a importância que a concepção tem no sistema antropológico do conimbricense que, como não nos cansamos de afirmar, tem um fundo decididamente metafísico ao apontar para a essencialidade da doutrina do absoluto.

¹⁷¹ *Idem, Ibidem*, § 136, pp. 93 e 94.

¹⁷² *Idem, Ibidem*, § 157, p. 108.

1.5.3.2 Dimensão Ontológica

Desde logo, é necessário pôr em destaque a contiguidade entre esta esfera e a anterior que, como já foi mencionado, se revela em afirmações como a consciência ser algo do qual não se pode duvidar ou a ideia de que é a consciência que nos assegura acerca dos factos que vão ser operados pela inteligência¹⁷³. Ou, ainda, da noção de consciência como a verdadeira oficina do trabalho intelectual, onde se elaboram todos os actos de eficiência do eu. Isto para não falar da relação dos conceitos de verdade¹⁷⁴, clareza, certeza e evidência com a consciência, ideias que reflectem a sua dimensão ontológica mesclada com a vertente gnoseológica. Porém, da consciência, como facto indubitável, convém acrescentar que ressalta o fundo ontológico primordial e primeiro de todo o sistema britânico, ou seja, a postulação do conceito. Dessa forma, tem como base reflexa a consciência como categoria ontológica.

Tal substrato metafísico revela-se evidente em outras passagens da obra do filósofo. Antes de mais, da ideia de que “o eu [que resulta da afirmação dos fenómenos da consciência] afirma sempre o *ser*, qualquer que seja a forma sob que ele se apresente à consciência; porque o *ser* é *condição fundamental objectiva* de todas as afirmações do eu, e o *ser real objectivo* é tão essencial à inteligência, como é a afirmação: sem o *ser* objectivo, as afirmações são *vagas* de si, *estéreis*, *inexplicáveis*”¹⁷⁵. Se a isto adicionarmos a concepção de que é na consciência que se reflecte toda a nossa vida¹⁷⁶ e

¹⁷³ Vd. *Idem, Ibidem*, § 111, p. 77.

¹⁷⁴ “Se a natureza intelectual é *fundamentalmente* a mesma em todos os indivíduos, e *idêntico* o objecto das crenças, é porque *a verdade é uma e a mesma, e o seu fundamento um e o mesmo – o absoluto*” (*Idem, Ibidem*, § 142, p. 97, o último itálico é nosso).

¹⁷⁵ *Idem, Ibidem*, § 141, p. 96.

¹⁷⁶ Cf. *Idem, Ibidem*, § 192, p. 137.

que na mesma faculdade é que se conhece a finalidade de determinado ser¹⁷⁷, tendo como função a essencialidade da causa eficiente na sua ligação com a causa final, deparamos com a perspectiva ontológica da citada faculdade decisivamente demonstrada. No entanto, verdadeiramente nuclear para iluminar a faceta metafísica da consciência é o facto das ideias existirem, em potência, na consciência anteriormente à experiência¹⁷⁸.

Por último, duas pequenas notas, a primeira referente à dependência da vontade da consciência¹⁷⁹ e a outra, muito mais significativa, com a qual desejamos encerrar a análise da vertente ontológica da consciência. Versa esta a temática de ser na consciência que se revela, em toda a sua plenitude, o bem. Nessa ordem de ideias, esclarece Brito que “desde que o *bem* se *revela* à consciência humana, o homem, como ser *racional*, reconhecendo-se colocado sob o império da sua *lei*”¹⁸⁰ é compelido a cumpri-lo, porque este é o seu destino, ou seja, o seu bem.

Entramos, deste modo, na análise das outras vertentes do conceito de consciência que, embora não tão essenciais filosoficamente como as duas dimensões anteriores, não poderão ser descuradas, na perspectiva do direito ou na da filosofia prática. Iniciaremos a exposição pela consciência moral, em momento posterior, a consciência jurídica que surge em articulação com a consciência moral. Examinaremos, ainda, a consciência do divino e a consciência social, e, por último, terminaremos esta

¹⁷⁷ Vd. *Idem, Ibidem*, § 121, p. 83.

¹⁷⁸ Veja-se o caso da ideia de belo (cf. *Idem, Ibidem*, § 102, p. 71). O exemplo das ideias de bem, mal, lei, dever, mérito e demérito (vd. *Idem, Ibidem*, § 188, p. 133). No que se refere às categorias ou “princípios da razão *existem* na consciência *anteriormente* à experiência, mas *implícitos* e confundidos nos factos *concretos*” (*Idem, Ibidem*, § 69, p. 53). São essas mesmas categorias que ao esclarecerem a consciência e a memória dão notícia da unidade e identidade do espírito (cf. *Idem, Ibidem*, § 175, p. 121). Isto significa que é a consciência, com o auxílio da memória, o instrumento que permite perscrutar e analisar o espírito humano, função que não pode ser, de forma nenhuma, menosprezada.

¹⁷⁹ Esta ideia encontra-se expressa em *Idem, Ibidem*, § 170, p. 117.

¹⁸⁰ *Idem, Ibidem*, § 205, p. 148. Salientamos o fundo kantiano deste excerto.

excursão com algumas palavras, embora que breves, sobre a consciência que apelidamos primitiva.

1.5.3.3 Dimensão Moral

Esta faceta da consciência é, de todas as analisadas, a que tem um cunho mais clássico, diríamos mais usual, pois foi objecto de análise de todas as escolas filosóficas desde tempos imemoriais. Não nos compete historiar a moral desde tempos augustos mas, tão só, tentar perceber o que a ideia significou para o filósofo de Coimbra, sendo esse o desiderato que agora pretendemos alcançar.

A análise da consciência moral inicia-se conjuntamente, como não podia deixar de ser, com a investigação acerca da esfera moral, porque a resolução da moralidade de determinada acção tem que residir na *consciência clara* da sujeição da vontade à lei moral, isto é, na integridade do motivo com que a vontade se determina na prática do bem, ou seja, numa vontade pura. Daqui resulta que a forma da lei “*o dever puro*, somente pode derivar de uma *lei universal e absoluta, imutável e permanentemente uma e a mesma* no meio de todas as circunstâncias acidentais da vida prática, que tenha a sua *razão objectiva* em Deus, e que por consequência seja *categoricamente imperativa* para todos os seres racionais e para todas as situações em que se acham colocados; porque, entre os diversos motivos que podem inspirar a vontade, *só uma lei universal e absoluta fundamenta legitimamente as suas determinações*”¹⁸¹.

¹⁸¹ *Idem, Ibidem*, § 229, p. 169. Não podemos deixar de notar a ressonância kantiana de todo este excerto e, principalmente, a concepção de vontade pura. Há que realçar, também, a ideia que a lei moral tem a sua “razão objectiva em Deus” ou, dizendo o mesmo por outras palavras, o “*reconhecimento* de Deus como *autor e fundamento* da lei moral” (*Idem, Ibidem*, § 230, p. 171). Convém aqui, ainda, destacar a conexão da consciência moral com a consciência que nomeamos teológica e, igualmente porque vem a “talho de foice”, com a consciência jurídica, aspectos que examinaremos já de seguida.

Nesta ordem de ideias, a consciência moral é circunstância indispensável para a avaliação da moralidade das acções humanas, sendo definida como “a consciência *clara* de que cumprimos o *dever* com *inteira submissão* da vontade, e somente pelo *puro respeito* à lei”¹⁸². É através da consciência que arbitramos e deliberamos a moralidade das nossas actividades, mas só a *consciência clara* é que nos permite avaliar o “mérito moral”. Por outro lado, é, de forma idêntica, na consciência que se pode edificar, com as forças naturais de cada um, a personalidade moral, porque “a *perfectibilidade* moral depende *sobre tudo* do próprio indivíduo, porque a *perfeição moral* não se impõe”¹⁸³.

A consciência moral aparece, igualmente, na sua acepção mais corrente, como tribunal das acções humanas¹⁸⁴. A ideia da inviolabilidade da consciência, em associação com a noção da sua liberdade, são um fundo subjacente de toda a argumentação em torno do conceito¹⁸⁵.

Como já foi posto em saliência anteriormente, a consciência moral surge em afinidade com a consciência jurídica e teológica ou consciência de Deus, e será, justamente, destas que falaremos em seguida.

1.5.3.4 Dimensão Jurídica

Poderá parecer que, no seguimento do que se vai explanar, a consciência jurídica se encontra absolutamente separada da consciência moral. Contudo, quer no sistema antropológico de Rodrigues de Brito, quer na sua análise do direito, a moral está sempre

¹⁸² Veja-se, por exemplo, as ideias de traição à consciência, remorso e violentação da consciência, vd. *Idem, Ibidem*, § 230, p. 170.

¹⁸³ *Idem, Ibidem*, § 233, p. 173. Esta ideia de perfectibilidade humana e de perfectibilidade moral é essencial, como já deixamos nota, na gestão do sistema britânico.

¹⁸⁴ Cf. *Idem, Ibidem*, respectivamente no § 295, p. 230, § 299, p. 234 e § 452, p. 375.

¹⁸⁵ Em relação à inviolabilidade pode constatar-se, a título exemplificativo, *Idem, Ibidem*, § 303, p. 237 e § 371, p. 297.

presente, diríamos mesmo omnipresente, como, certamente, ficará evidente na continuação desta investigação. Por outro lado, é preciso ter em conta que “toda a acção se apresenta necessariamente sob os dois aspectos – da *objectividade* e da *subjectividade*; ficando esta pertencendo à *moral* na própria consciência (§ 226 e seg.), e por conseguinte perfeitamente *individual*; e aquela ao domínio do *direito*, como acto que *interessa* não só ao *indivíduo* mas também à *sociedade* (§ 221 e seg.)”¹⁸⁶. Nesta ordem de ideias, resulta evidente que em todo o comportamento humano a esfera moral e a jurídica se encontram imbricadas e apenas por imperativo metodológico e por um esforço racional de abstracção é possível separá-las.

A consciência apreciada do ponto de vista jurídico encerra duas manifestações distintas, uma que reside na própria ideia de direito e outra que se depara ao nível da garantia das prescrições do direito. Aquela refere-se, basicamente, ao facto de ser na consciência que reside a própria concepção do direito. Esta constatação também tinha sido objecto da análise de Vicente Ferrer sobre o conceito de direito. A segunda consiste na ideia de que a verdadeira garantia do direito, pelo menos no que se refere à execução das prescrições, se encontra na consciência jurídica do indivíduo. Segundo argumenta o filósofo: “quando os homens, compenetrados da necessidade de se submeterem à *mutualidade de serviços* em todas as relações, procuram livremente realizá-la, a *verdadeira garantia* do direito será – a *própria consciência*”¹⁸⁷.

¹⁸⁶ *Idem, Ibidem*, § 262, p. 201.

¹⁸⁷ *Idem, Ibidem*, § 416, pp. 337-338. Não nos podemos esquecer que o conimbricense prevê o fim do estado, quando a realização prática da mutualidade de serviços for uma realidade, e, portanto, nessa fase só a consciência pode ser garantia do direito (cf. *Idem, Ibidem*, §§ 418 e 419, pp. 339 a 341). Desde já gostávamos de observar que a ideia do fim do estado será, na nossa opinião, uma das concepções que levaram alguns autores a identificar em Rodrigues de Brito a influência de Proudhon (1809-1865). No entanto, sobre esta questão ainda voltaremos a falar mais pormenorizadamente. Sobre a faculdade de coacção ouçamos o que assegura Dias Ferreira, depois de passar em revista algumas opiniões sobre o assunto, “todo o seu ideal [do direito] é preparar um estado mais perfeito para a humanidade, em que possa dispensar-se inteiramente o uso da força” (*Noções Fundamentaes de Philosophia do Direito*, p. 261). Esta asserção parece entrar em contradição com a proposição seguinte: “pelo nosso sistema, pois, a

Ora a determinação da consciência como verdadeira garantia do direito, ainda que num estado ideal, é verdadeiramente significativa. Tudo isto a despeito de Brito avançar que a consciência como garantia é muito “precária e incerta”, porque dependente da boa fé. Tendo ainda em conta, por outro lado, que se revela necessário à constituição do estado de direito, como sistema de garantias, um poder exterior e por extensão dotado de coacção (embora dotado de carácter transitório). Nada invalida a ideia da consciência jurídica como verdadeira fiança do estado da humanidade civilizada.

1.5.3.5 Dimensão Teológica

A reflexão sobre esta vertente não pode ser apartada da análise acerca do absoluto desenvolvida no capítulo dedicado à sensibilidade e à razão. Esta perspectiva acerca do absoluto condiciona, impreterivelmente, o estudo sobre a revelação do divino na consciência humana. Por outro lado, como já foi acentuado, a dependência desta vertente em relação à óptica moral é um dado adquirido e essencial, mas no qual não insistiremos¹⁸⁸.

faculdade da coacção é elemento fundamental na filosofia do direito. É garantia dos deveres incluídos no quadro desta ciência. O sujeito do direito exerce-a não para perturbar, mas sim para restabelecer a harmonia das relações sociais, viciada pela agressão injusta” (*Idem, Ibidem*, p. 383). Ou talvez não, se atendermos que a primeira afirmação se refere a um estado ideal, teórico e a seguinte a um estado real, prático.

¹⁸⁸ Apenas uma pequena nota a propósito do fundamento da lei moral em Deus. Segundo Brito é indispensável reconhecer Deus “como *autor e fundamento* da lei moral”. Sendo a perfeição a busca incessante do ser humano, temos que “a perfeição absoluta é o bem absoluto, a própria *essência* de Deus, servindo de *modelo e norma* a todos os seres racionais. A verdadeira *moralidade* só é possível com o *reconhecimento* e amor de Deus” (*Philosophia do Direito*, § 230, p. 171). Numa outra ordem de ideias, certifique-se a relação entre a doutrina cristã e a consciência, presente no seguinte excerto: “o cristianismo teria de sossobrar mais tarde ou mais cedo diante das tempestades do mundo, *se contrariasse nas suas doutrinas as aspirações da consciência humana*”; e insiste, “até à consumação dos séculos será o Cristianismo a verdadeira religião da humanidade, porque, entre as religiões do mundo, *só ele exprime a aspiração pura da consciência humana, e satisfaz a todas as necessidades da vida*” (Rodrigues de Brito, “*Philosophia da Historia do Christianismo*”, *Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXXIV, nº 6,

Esta perspectiva centra-se, fundamentalmente, em torno de dois aspectos principais, a saber, a consciência da existência de Deus e a revelação do divino na consciência. Aquela encontra-se expressa na ideia de que é na consciência que o homem se assegura da existência de Deus¹⁸⁹ ou, ainda, a noção que temos dum princípio supremo o qual nos deve reger. Nas palavras de Brito, “todos temos consciência, mais ou menos clara, de um *princípio superior*, e do *dever* de nos conformarmos com ele nas manifestações da nossa actividade; e por isso todos o invocamos nas diversas situações da vida prática, como *regra suprema e permanente* das acções humanas, pretendendo ao mesmo tempo que todos o reconheçam e lhe obedeçam”¹⁹⁰.

Deparamos com a segunda manifestação no exame do sentimento religioso que se encontra, ainda segundo o autor, em todas as civilizações conhecidas, porque o conceito de divino e as obrigações para com Deus são insíntas na humanidade. O sentimento religioso é função necessária e interior de todo o ser humano que o impele a

p. 282, itálicos nossos, [p. 37]). Sobre as relações entre direito e moral veja-se a relação entre condições objectivas e subjectivas na *Philosophia do Direito*, p. 174 e ainda o que se atesta na “*Philosophia da Historia do Christianismo*” em que se remetem as duas disciplinas numa interligação superior na religião. Certifica o filósofo, “daqui duas legislações – a moral, subjectiva, a da consciência, - e a exterior, objectiva, social, a do direito. O Cristianismo, religando [salientamos aqui a chamada, por Brito, à colação do sentido literal do termo religião] a vontade ao ideal, o espírito finito ao espírito infinito, deve abraçar necessariamente a vida inteira do homem em sua inteira objectivação, isto é, todos os fins parciais e todos os meios de alcançar a perfeição, os elementos constitutivos da personalidade, e o desenvolvimento das faculdades em todas as situações da vida, e portanto a ciência e a arte, a moral e o direito” (*Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXXIV, nº 6, p. 299 [p. 56]). Por outras palavras reafirma o mesmo mais abaixo, “a noção de divindade é sempre o ponto angular em volta do qual se agremiam os povos, o princípio fundamental de suas instituições sociais e a regra permanente de toda a eficiência humana: e se o direito e a moral são as legislações superiores, que encaminham e dirigem o homem em suas relações com Deus e com seus semelhantes, são necessariamente partes integrantes da religião; porque somente a religião, inspirando a ciência e a arte, pode encaminhar-nos a vontade, por entre os trabalhos da vida prática, para a perfeição absoluta” (*Idem, Ibidem* [p. 56]). Num esforço de acuidade exclama, “a psicologia, a teodiceia, a moral e o direito são elementos necessários do Cristianismo: a forma espontânea encerra-os implicitamente, e a reflexão demonstra-os” (*Idem, Ibidem*, p. 300 [p. 57]).

¹⁸⁹ Cf. Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 226, p. 167. Esta afirmação da existência de Deus através da consciência parece-me ser, embora o filósofo não o afirme, uma tentativa de prova da existência de Deus. A esta prova, estou em dúvida, se se pode designar como um testemunho de cariz ontológico.

¹⁹⁰ *Idem, Ibidem*, § 188, p. 133. Apenas uma chamada de atenção para o conceito de dever que é imprescindível no sistema britiano, como se verá mais à frente a propósito da sua filosofia do direito.

tentar conhecer e venerar o Ser infinito, não dependendo, portanto, nem de aprendizagem, nem de função do entendimento. Essa sensação emana espontaneamente em todo e qualquer ente humano, na altura em que Deus se dá a conhecer no interior da consciência de cada um¹⁹¹.

No mesmo sentido, considera o filósofo que Deus, ou a perfeição absoluta, “é o termo das aspirações da consciência, e por conseguinte a luz que só pode alumiar-nos e guiar-nos com segurança na vida prática, e a fraternidade humana a condição indispensável para atingir essa perfeição. Na evolução do homem para Deus, isto é, na aspiração da consciência e no trabalho das faculdades, a reflexão descobre sempre dois elementos indissolivelmente unidos em estreita e íntima relação – o fim e o poder do homem que o realiza, o ideal e o real que o objectiva no espaço e no tempo. O fim compreende o termo superior da perfeição e a essência que se objectiva na vida; isto é, a aspiração da consciência compreende essencialmente – o espírito que aspira à perfeição – a perfeição que aspiramos – e os meios de causação ou faculdades com que poderemos realizá-lo na vida”¹⁹².

Um derradeiro facto carece de explicação. Este é a forma que reveste a comunicação directa entre Deus e o homem. Coerente com o seu fundo racionalista, Rodrigues de Brito vai fazer radicar essa comunhão nos princípios da razão, que, “considerados *objectivamente*, são as *leis* de todos os *seres*, e por conseguinte as *leis* do *espírito*”. Esses princípios “são *virtualidades*, que Deus lhe imprimiu na essência ao

¹⁹¹ Cf. *Idem, Ibidem*, § 299, p. 234.

¹⁹² Rodrigues de Brito, “Philosophia da Historia do Christianismo”, *Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXXIV, nº 6, pp. 284-285, [p. 40]. O mesmo parece ser corroborado por este excerto “só depois que Jesus Cristo revelou a palavra do enigma da vida humana, que tanto preocupara os espíritos da antiguidade, ensinando aos homens o verdadeiro princípio da vida e do progresso; só depois que o Verbo divino, *apontando para a consciência do homem, lhe aclarou na ideia o verdadeiro ideal que, em sua evolução no tempo e na sua rota para o céu, lhe deve ser constantemente norte*, é que o homem pôde desprender-se inteiramente da natureza física, e substituir-lhe a religião dos espíritos” (*Idem, Ibidem*, nº 5, p. 212, itálico nosso, [p. 30]).

entrar na vida, *regras de proceder* da sua eficiência espontânea e reflexa: em virtude deles é que nos afoitamos a penetrar no domínio do absoluto, e a tentar construir o mundo pela ciência”. Depós estas considerações vai concluir, acerca das categorias, que “são o *órgão* da divindade, porque é *por meio delas que Deus nos fala na consciência* [itálico nosso], nos *esclarece e guia* em todos os actos da nossa eficiência”¹⁹³.

É imperioso, aqui, dizer algumas palavras sobre este fragmento que já foi duplamente citado. Desde logo, o pensamento que abarca a noção de virtualidades é o de ideias inatas com o vasto cortejo da doutrina cartesiana ou, mesmo, platónica. Isto é, Deus inscreve em nós determinadas concepções, entre as quais a da sua própria existência e é devido a isso que a podemos encontrar na nossa consciência, que nos serve de guia ao longo da nossa presença na terra. Essas ideias que nos esclarecem e guiam são também *regras de proceder*, isto é, condutas morais. Essa inferência remete-nos, indubitavelmente, para a concepção de que a natureza humana é, fundamentalmente, moral, ou seja, que natureza humana e natureza moral humana são uma e a mesma coisa¹⁹⁴. Também convém salientar o fundo racionalista, ou espiritualista como dizem alguns comentadores, de todo este excerto porque os princípios da razão são as leis do espírito, as leis do ser e, por esse motivo, o fundo ontológico desta corrente de ideias ressalta evidente e será posto em realce nos capítulos sobre as categorias da razão. Por último, será adequado notar que são, também, essas categorias ou princípios da razão os alicerces sobre os quais assenta toda a construção

¹⁹³ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 72, p. 55.

¹⁹⁴ Esta identificação entre a natureza do homem e a natureza moral do ser humano tem profundas implicações no sistema do filósofo de Coimbra, implicações que têm a ver com o conceito de dever como já foi explicitado, que se tornarão evidentes na sua doutrina filosófica do direito. No entanto, queríamos deixar, desde já, notada esta especificidade.

científica. Deste modo, temos que, sem entrar em grandes explicitações, os princípios da razão têm uma significação moral, teológica, ontológica e gnoseológica¹⁹⁵.

Para fenecer esta pesquisa sobre a consciência, apenas nos resta abordar a dimensão social da consciência, dimensão que faz todo o sentido no sistema de Brito, e o tentame de compreensão da imagem que nos fornece de uma consciência primitiva, a qual vamos, através do método de tentativa e erro, tentar averiguar, porque o pensador também não foi sistemático nesta matéria.

1.5.3.6 Dimensão Social

Antes de mais é bom realçar que o conceito de consciência social não se confunde com o de consciência relacional, este último já abordado em diversas lucubrações do domínio filosófico¹⁹⁶, ou ainda com aquele tipo de operação que designa a consciência da tendência que o homem tem para entrar em relações sociais com os seus semelhantes, abundantes vezes apelidado de princípio de sociabilidade e, sem sombra de dúvida, fundamental no sistema filosófico e jurídico de Rodrigues de Brito, assunto que merecerá a nossa total atenção no campo dedicado à filosofia do direito.

A noção de consciência social aparece-nos em dois sentidos distintos: um primeiro em conexão com a ideia de crime e penalidade e um outro num sentido algo difuso, fazendo lembrar a consciência social como uma entidade matricial. Naquele sentido, a consciência social surge como um género de consciência de todos, da

¹⁹⁵ Dizemos sem entrar em grandes explanações porque os princípios da razão serão abordados, mais em detalhe, seguidamente.

¹⁹⁶ Verifique-se o artigo de Carlos Silva, “Consciência Relacional”, *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, col. 1138 a 1140.

sociedade em geral, que é preciso aplacar dando a cada crime a penalidade adequada¹⁹⁷. Na segunda significação a consciência social é o lugar matricial onde reside o direito positivo. Nas próprias palavras do autor, “o direito positivo de um povo *preexiste* já na consciência social; manifesta-se *espontaneamente* nos *usos e hábitos*, e traduz-se *reflexamente* na legislação escrita: os usos e as leis são apenas os *sinais* que o manifestam, *expressões* variadas mas legítimas das necessidades e interesses do povo. E são de *igual categoria*, não se subordinam uma à outra; nem o legislador pode *alterar* profundamente os usos e hábitos *gerais* de um povo, e violentá-lo a aceitar regras que a sua consciência [social, certamente] rejeita, nem se pode *escravizar* aos usos e hábitos recebidos”¹⁹⁸.

Façamos, neste momento, uma pausa para tentar perceber melhor em que consiste esta definição da consciência social enunciada pelo filósofo. Por aquilo que fica

¹⁹⁷ A consciência social é sobressaltada pelo crime, sendo esta sossegada através do efeito da pena (vd. Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 428, p. 349). Sobre toda esta questão do crime, da penalidade e da consciência da sociedade, veja-se de Levy Maria Jordão, *O Fundamento do direito de punir*, por exemplo nas pp. 29 e 30, “para nós a pena, não é um mal, antes um bem, porque é o meio de reparar o estado-de-direito perturbado na sociedade pelo crime, e porque dá ao criminoso uma nova vida salvando-o da depravação, que é, com o embrutecimento, o suicídio do ser moral. (...) Deste modo a penalidade vem a ser a expressão verdadeira do princípio do direito, que tem por fim o desenvolvimento do homem e da sociedade, e não receamos então dizer com um grande filósofo nosso compatriota, o Sr. P. d’Amorim Viana, *o culpado tem direito à regeneração pelo castigo*”. Para Brito, a pena é apenas uma medida transitória enquanto não é possível a correcção e regeneração do criminoso. A mesma ideia defende Jordão na sua doutrina jurídica, só que, para o conimbricense, quando a mutualidade de serviços for uma “realidade”, todas as medidas de coacção cessam e a pena deixa de fazer sentido. Como vimos, a única garantia do direito passa a ser a consciência. O mesmo já defendia nas *Lições* onde asseverava que “no direito em toda a sua pureza e abstracção não podemos admitir a faculdade da coacção, que como força não pode ser princípio elementar do direito, porque entre ela e este princípio se dão ideias repugnantes; na sua aplicação porém ela é necessária para tornar realizável e efectivo o direito”. E desabafava, mais à frente, “porém este princípio que é eminentemente filosófico é irrealizável na prática, onde para se conseguir a reparação de uma lesão havemos mister recorrer à faculdade de coacção jurídica” e isto porque a sociedade não é uma aglomeração “de entes perfectos, mas perfectíveis” ([Rodrigues de Brito], *Lições de Direito Natural*, pp. 132, 132-133 e 133). A mesma perfectibilidade é admitida na p. 171. Talvez por essa razão Ahrens admita a coerção para o cumprimento das obrigações de direito (cf. *Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome I, p. 161).

¹⁹⁸ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 452, pp. 374-375. Antes esclarecia “o direito positivo de um povo é a *síntese* de todas as suas necessidades e aspirações, a *expressão* do seu *espírito nacional*. Não se inventa, nem se decreta; forma-se e *desenvolve-se* pouco a pouco pelo *concurso* de todos os elementos de *vida social*” (*Idem, Ibidem*, p. 374). Constate-se também o papel que a consciência tem nas diferentes fases pelas quais passa a associação: instintiva, de reflexão e de harmonia (cf. [Rodrigues de Brito], *Lições de Direito Natural*, pp. 248 a 250).

dito, sem grande dificuldade, se percebe que a consciência social engloba o direito positivo e, além disso, de modo reflexo a legislação escrita e de modo espontâneo os usos, costumes e hábitos. Nessa ordem de ideias, será que o que Brito tinha em mente seria aquilo que, posteriormente, Jung chamou consciência intermédia ou pré-consciente, entre a vigila e o subconsciente, e, nesse caso, estamos, aqui, a falar da consciência relacional¹⁹⁹, ou de uma categoria outra onde, de modo disseminado e pouco claro, residiria uma supraconsciência emanada directamente da potência divina, de modo semelhante ao enunciado a propósito dos princípios da razão. Não é fácil decidir por nenhuma das hipóteses, embora a segunda nos pareça mais plausível. De qualquer modo, aquilo que nos parece mais lógico é que tal concepção tenha apenas um conteúdo pragmático, pois serviria para dar um nexos de causalidade a toda a legislação, a despeito de impulsionada pelo espírito nacionalista de leve tom romântico.

Por último, temos como intuito dizer algumas palavras sobre a noção, algo estranha, de consciência primitiva. O que entende o professor de filosofia do direito por esta ideia? Em primeiro lugar, convém esclarecer que este termo nos aparece por duas vezes, no § 48 já citado, onde se diz que é a reflexão que desfaz a síntese espontânea da *consciência primitiva*, e que a sua faina é esclarecê-la e criticá-la, convertendo os juízos espontâneos em reflexos e científicos. E continua “a espontaneidade ministra uma *base* segura e sólida ao desenvolvimento da inteligência, e a reflexão imprime-lhe uma *forma* clara: a espontaneidade fornece a *matéria* à ciência, mas só a reflexão, em virtude dos princípios da razão, pode imprimir-lhe uma forma científica”²⁰⁰.

Por aquilo que fica dito, juntamente com o que já foi asseverado *supra*, não restam dúvidas que essa consciência é chamada de primitiva porque é primária, isto é,

¹⁹⁹ Ateste-se Carlos Silva, “Consciência Relacional”, *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, col. 1139.

²⁰⁰ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 48, p. 37

anterior, no sentido que desde Kant se deu aos dados da sensibilidade (senso comum) como ponto de partida de toda a reflexão científica. É, afinal, essa mesma acepção que encontramos na outra passagem que se refere à consciência primitiva, extracto que nos ajuda a corroborar a hipótese atrás enunciada. Afiança o filósofo de Coimbra: “efectivamente só a *reflexão* pode esclarecer as *afirmações primitivas da consciência* [itálico nosso], determinando-lhes, à luz dos princípios da razão, o *valor* e os *caracteres essenciais*: e por isso, *convertê-las em saber*, imprimindo-lhes formas científicas (§§ 48 e 49) “²⁰¹.

1.6 Princípios ou Categorias da Razão

A análise da consciência, que findámos no capítulo anterior, e a análise das categorias da razão, que iniciamos neste instante, parecem ser, após uma disquisição exaustiva e cuidada, as duas vertentes principais do sistema filosófico do professor de direito natural. Aquela fornecendo as grandes linhas da inquirição antropológica, esta ministrando as principais bases de uma pesquisa ontológica, porque, como já foi adiantado, é o fundamento metafísico a base de toda a sua construção doutrinal e os axiomas da razão não são mais do que categorias ontológicas. Por esse fundamento, não será motivo de estupefacção que o exame da racionalidade principie pela categoria do Ser, entendida como a propriedade basilar do espírito humano²⁰².

²⁰¹ *Idem, Ibidem*, § 143, p. 98.

²⁰² Parece-nos ser no domínio ontológico, como já foi salientado por António Braz Teixeira, no texto sobre as “Raízes krausistas do pensamento de Antero”, *Congresso Anteriano Internacional – Actas*, p. 784, que existe uma maior identificação entre Brito e o pensador açoriano. Ao contrário do que escrevemos em outro lugar, “Nota de Leitura: Fernando Catroga, *Antero de Quental. História, Socialismo, Política*” (*Promontoria*, Ano 1, nº 1, 2003, pp. 165 a 169). Pensamos que é apenas no domínio referido e na centralidade do conceito de consciência, expresso na célebre carta a Jaime Batalha Reis de 24 de Dezembro de 1885 (Antero de Quental, *Cartas II (1881-1891)*, p. 762), que encontramos maior afinidade entre os dois, a despeito da concepção de consciência em Antero ter provindo através da

O número de categorias racionais é abundante. Além da já citada ordem do Ser encontramos, ainda, as seguintes: Substância, Essência, Causa, Unidade e Pluralidade, Totalidade, Identidade, Infinito, Beleza, Espaço e Tempo, Finalidade, Lei, Criação, Ordem, Bem, isto se não contarmos com a definição do necessário que, como teremos ocasião de referir, está contido na noção de ser. Além destas, temos, similarmente, as categorias de Verdade, Certeza, Evidência e Crença que surgem num capítulo à parte, mas que terão que ser entendidas, especialmente as três primeiras, como categorias da razão. Nesta ordem de cogitações, optámos por dividir a indagação em duas partes, a primeira reunirá as categorias que, numa primeira instância, nos parecem mais significativas, estão nesta hipótese, os princípios de Ser, Substância, Causa, Essência, Finalidade e Lei²⁰³, deixando para momento posterior as restantes faculdades racionais.

influência dos neo-kantianos, por exemplo Vacherot, como se pode depreender do seu epistolário. Noutra perspectiva, enuncia Braz Teixeira mais algumas coincidências entre Brito e Antero principalmente nos seus textos de juventude. Destes cita os escritos “Espontaneidade” e “Sentimento de Imortalidade” incluídos em Joel Serrão (org.), *Filosofia*, respectivamente pp. 27 a 35 e 43 a 49. Em boa verdade, embora partilhemos alguns assertos do autor, não podemos concordar plenamente com a sua interpretação por razões que expostas escapariam do âmbito desta investigação. O que estamos totalmente de acordo é na coincidência das suas posições sociais, nomeadamente nos três aspectos que Teixeira enuncia: primeiro, o modo de percepção da sociedade como organismo e não como justaposição de indivíduos; seguidamente, a importância da ideia de associação; finalmente, a concepção de que o trabalho é a única base justa do valor (vd. António Braz Teixeira, “O Primeiro Estádio da Filosofia Anteriana”, *Estudos Anterianos* 2, Centro de Estudos Anterianos de Vila do Conde, Outubro de 1998, p. 12). Sobre os dois textos de Antero citados anteriormente compulse-se *Idem, Ibidem*, pp. 8 a 11. Voltando à questão da consciência, veja-se o que diz Antero em “A Filosofia da Natureza dos Naturalistas”: “digo da consciência humana; e é este um outro aspecto, e aspecto capital, da questão que é necessário pôr em evidência. *Muitos dirão: que tem que ver a filosofia com a consciência humana? Responder-lhes-ei: tem tudo.* Por uma singular aberração, são justamente os que mais falam de positivismo e factos positivos os que parecem esquecer ou ignorar que *a consciência humana é um facto*, que a sua actividade, expressa e objectivada em milhares de manifestações, desde os códigos até à poesia, e através de milhares de anos, constitui uma ordem de factos tão positivos e tão irrecusáveis como os da física ou da astronomia. (...) Os factos da consciência humana são pois não só factos positivos, mas os factos positivos culminantes. (...) A consciência humana é pois verdadeiramente um critério filosófico, neste sentido, que uma filosofia incapaz de explicar satisfatoriamente os fenómenos da consciência, ou em contradição com eles, é uma filosofia incompleta, ou errada, por deixar de fora, ou contradizer, uma parte e *justamente a parte mais importante da realidade*” (*Filosofia*, pp. 108 e 109, todos os itálicos são nossos). Também Eça de Queiroz, em Carta a Oliveira Martins de 26 de Abril de 1894, define a filosofia como realidade e modo de ser da consciência, ouçamo-lo: “talvez porque a filosofia, hoje, é um ornamento sumptuoso da inteligência e não uma realidade e modo de ser da consciência” (*Obras Completas*, Vol. 3, p. 634).

²⁰³ Curiosamente as quatro primeiras são as que o filósofo trata em primeiro lugar, no entanto, a categoria racional de finalidade e lei são relegadas para o final da exposição. Tal facto pode ser pertinente, porém, não é agora a altura de examinarmos essa problemática. Por outro lado, gostávamos de deixar menção ao

1.6.1 Categoria de Ser

Deste modo, a ideia de Ser é a primeira, não só por aparecer em primeiro lugar mas, também, porque ela é a concepção essencial do projecto filosófico de Rodrigues de Brito. Começa, esta investigação, pela definição desta entidade, “**Ser**, em geral, é – *ser* sem determinação alguma: é *só* ser, sem o *não-ser*. Não é porém *abstracção* pura; é o *ser real, positivo*, possível ou existente, substância ou propriedade, considerado *somente* no que tem de positivo: é o ser considerado no *ser*, e não na *determinação*”²⁰⁴. Esta definição merece algumas aclarações, desde logo, se exceptuarmos a ideia de que o conceito de Ser é ser sem determinação alguma, temos que a ideia de ser define o ser real, positivo, substancial, não estando o autor a falar de nenhuma abstracção mas sim de um conceito positivo. Ora isto significa que o ser explicita a verdadeira natureza das coisas, o ser considerado no ser, ou dizendo o mesmo por outras palavras, é o ser que revela a verdadeira essência da natureza e do espírito, porque é no ser que se encerra a verdadeira substancialidade das coisas. Se algo necessário fosse para provar a

facto de não seguirmos a classificação que António Braz Teixeira processa, no prefácio da *Filosofia da História do Cristianismo*, p. 12, dos princípios racionais, agrupando-os em grandes divisões, respectivamente, de semblante ontológico: ser, necessidade, substância, essência, causa, unidade, pluralidade, totalidade, identidade e infinito; de feição cosmológica: espaço, tempo, lei, ordem, harmonia e criação; e, por fim, de catadura axiológica: bem, beleza, finalidade, por aquilo que se pode atestar no andamento destes capítulos dedicados às categorias. Por outro lado, além das classificações clássicas das categorias de Aristóteles e Kant, existem outras que são do nosso agrado a referência, reportamo-nos à taxinomia de Tiberghien para quem “les catégories sont la loi de toute notre activité: l’âme ne saurait ni penser, ni aimer, ni vouloir, sans qu’elle eût un objet, et cet objet est nécessairement l’être ou une de ses déterminations” (*Logique. La Science de la Connaissance*, Première Partie. Théorie Générale de La Connaissance. Ses Origines, ses Lois, sa Légitimité, p. 170). Veja-se também a p. 257 onde certifica que as categorias, que denomina as ideias mais simples, são as seguintes: ser, essência, forma, existência, unidade, identidade, quantidade, qualidade, relação, dependência, causa, efeito, todo e parte. Mais sóbria é a definição de Cunha Seixas, o filósofo de Trevões define os seguintes grandes grupos: ser, substância, causa, relação, tempo, espaço, grandeza, finalidade, ordem e bem (cf. “Princípios Gerais de Filosofia”, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, pp. 273 a 332). Alguns comentários deveriam ter lugar sobre esta divisão, porém, levar-nos-ia a considerações que fugiriam do objecto que nos ocupa e optamos por deixar apenas a menção, reservando para eventual trabalho posterior uma opinião mais aturada sobre esta problemática.

²⁰⁴ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 73, p. 56.

fundamentalidade e a originalidade do conceito de ser, nada melhor do que o que se acaba de explicar.

Por outro lado, a consideração do pensamento do ser como a mais indeterminada das categorias fundamentais da razão, quer dizer que sendo a mais geral não depende de nenhuma das outras, ela é a “rainha” das ideias da razão, e por isso, o conceito de ser é, absolutamente, irredutível a qualquer das outras faculdades da razão e, por outro lado, que todas as outras categorias da razão se reduzem a ela. Nesta ordem de conceptualização, “a ideia de ser é – o *elemento* geral e primordial, de que todas as ideias se constituem, a *raiz* de que derivam, porque todas a implicam fundamentalmente; é a *forma radical* da razão, o *objecto* constante da inteligência”²⁰⁵. Prossegue, agora, explicitando melhor a sua intenção, afirmando que nada pode existir, acto ou faculdade, sem se subentender a ideia de ser como condição essencial, “pensar, sem pensar em alguma coisa, é impossível. Implícita nos actos experimentais, a todos *preexiste* como *condição lógica*, até que a reflexão a depure; assim como é também a condição *inseparável* de todas as existências. - *Tudo que aparece, é* – eis a fórmula do princípio de *entidade*, ser”²⁰⁶. Este juízo, tudo o que aparece é, merece uma ou duas palavras.

Nessa ordem de ideias, a expressão remete logo para a célebre frase de Hegel (1770-1831), “tudo o que é real é racional”, do seguinte modo: real seria análogo a aparece e é similar a racional, mormente se tivermos em conta a identidade entre ser e racionalidade, já posta em destaque. De forma que o ser é a forma radical da razão. Por outro lado, a inversão da expressão, também segundo o preceito hegeliano, é significativa, pois se tudo o que é real é racional, então tudo o que é racional é real, logo

²⁰⁵ *Idem, Ibidem*, § 74, p. 56.

²⁰⁶ *Idem, Ibidem*, § 74, p. 57.

tudo o que aparece é, então tudo o que é aparece e temos aqui a forma geral do existencialismo. Estamos em dúvida se estamos a “forçar demais a nota” nesta identificação. A despeito disso, se a identificação com a expressão de Hegel é notória, a inversão da afirmação, também, será manifesta. Não temos vontade de insistir nesta problemática, pois ela não é fundamental no âmbito desta investigação.

Por outro lado, a ideia de ser constitui-se, na sua essencialidade, como oposição e, quase diria, exclusão da ideia de não ser, nada. A concepção da ideia de não ser prende-se, quase exclusivamente, com as ideias de distinção, limite e determinação, porque nestas está presuntiva a ideia de negação, “que uma coisa não é outra debaixo de *certo* aspecto: sem a ideia de *não ser*, não distinguiríamos os seres, nem as ideias”²⁰⁷. Brito afirma, mesmo, a esterilidade da ideia de não ser, pois esta só pode ser concebida em relação com a ideia de ser, rematando que a ideia de não ser “não se concebe como coisa existente, mas concebe-se e afirma-se a sua *não-existência*”²⁰⁸.

Entendamo-nos, das duas uma: ou a ideia de não ser existe e é parte importante, como já foi citado, nos conceitos de determinação, distinção e limite e ainda, como veremos depois, nas concepções de possibilidade, existência e impossibilidade, ou não existe e será impossível discriminar os objectos da natureza. Ou, pensando melhor, poderá haver uma terceira hipótese, que o autor não explicita claramente mas a qual nos parece ter em tenção, que consiste em o não ser explicar a sua existência pela negação, isto é, o ser identifica-se pela existência e o não ser revela-se pela não existência. Nesse caso, a ideia de não ser não é, exactamente, um conceito, mas uma modalidade da ideia

²⁰⁷ *Idem, Ibidem*, § 75, p. 57.

²⁰⁸ *Idem, Ibidem*.

de ser, o que o professor de Coimbra não deixa claro nem distinto mas que nos parece consentâneo com o fundo racionalista da sua filosofia²⁰⁹.

Como já foi referido previamente, a ideia de ser, conjugada com a modalidade da não existência, também é central nos conceitos de possibilidade e impossibilidade e, ainda, na concepção da existência. Este facto brota porque a ideia de ser “pode aparecer-nos na consciência, como não repugnando existir, ou repugnando”²¹⁰. Deste modo, o possível não repugna existir, enquanto o impossível é o acontecimento ao qual a existência “aborrece”, “não pode tomar forma no tempo”, ao contrário do possível. Nesta ordem de ideias, dá-se conta duma relação directamente proporcional entre a existência e a possibilidade, de maneira que “a possibilidade de uma coisa requer, que as propriedades essenciais, que devem constitui-la, convenham entre si de modo que possam aparecer na existência. A existência é a *concreção* temporal da *possibilidade*, a *efectivação* e como que a *exteriorização* do ser, *efeito* da causa, em virtude da *acção íntima* da *finalidade*”²¹¹.

Esta quase identificação do possível com o existente, enunciada atrás, embora, vendo bem, ela não seja nítida, acarreta algumas dificuldades que passaremos a expor. Se partirmos do princípio que o possível engloba o existente, como o efeito está ínsito na causa, chegaremos a um domínio praticamente paradoxal, quando não absurdo, que mesclará, por exemplo, a possibilidade de hoje chover com a existência própria da chuva. De facto, a existência engloba sempre a realidade de determinado acontecimento,

²⁰⁹ Porém, se o não-ser se apresenta à consciência existe e se existe quer dizer que, por extensão, será real. Isto prova que deve existir algum fundo de realidade na ideia de não-ser, esta realidade pode ser salvaguardada fazendo uma distinção metodológica entre ser em geral e ser em particular, reservando para este último campo a emanação do não-ser, tal como veremos mais à frente a propósito do plano ontológico e ôntico que o filósofo de Coimbra também não discrimina. Convém dizer que esta teorização à volta do não ser se encontra muito distante de outras concepções coevas, citaremos apenas, a título de curiosidade, os exemplos de Fichte (1762-1814) ou de Schopenhauer (1788-1814).

²¹⁰ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 76, p. 57.

²¹¹ *Idem*, *Ibidem*, § 76, p. 58.

sendo do domínio do factível, ou seja, a existência depende duma verificação experimental que é dispensável no campo da possibilidade. Desta forma, a possibilidade da chuva, voltando ao mesmo exemplo, está fora do domínio gnoseológico da veracidade porque se trata de mera situação hipotética, enquanto a realidade chuva, ou a realidade da sua existência, não pode excluir tal campo: ou chove ou não chove. O professor da Faculdade de Direito talvez queira identificar as duas faculdades com os conceitos aristotélicos de potência e acto, correspondendo à potência a possibilidade e a existência ao acto, se essa é a sua intenção ela não se revela clara.

Estando tratada separadamente, mas na nossa opinião ainda dentro da categoria racional de ser, deparam-se-nos as definições de necessidade e contingência. Elucidamos o professor de Direito Natural, “**Necessário** diz-se o que não pode deixar de ser; e *contingente* o que podia *não ser*, ou ser de modo *diverso*; isto é, concebemos a *contingência* como possibilidade de não existência ou de existência diversa, e a *necessidade* como impossibilidade ou repugnância de não ser”²¹². Adiciona, ainda, que o conceito de necessidade afasta completamente do seu âmbito a impossibilidade. São inconciliáveis, enquanto a ideia de contingência e a de possibilidade podem ser compreendidas uma na outra. Além disso, define, também, dois tipos de necessidade aos quais apelida de absoluta e relativa, cingindo a última a dois tipos de modalidade, a saber, fatal ou facultativa. Como exemplo da necessidade absoluta temos Deus e como símile da necessidade relativa fatal a queda dos graves. Finalmente, como figurino da necessidade relativa facultativa cita o dever²¹³.

²¹² *Idem, Ibidem*, § 77, p. 58.

²¹³ Sobre a questão do dever não iremos, neste momento, tecer mais considerações, pois ao tratar da sua doutrina jurídica para isso teremos ocasião. Quanto à necessidade relativa fatal, é de querer com evidência que ela se confunde com a necessidade absoluta. Porque então distinguir estas duas formas? A resposta a esta interrogação, na nossa modesta opinião, terá que ver com a tentativa de separação do império ontológico, metafísico (Deus necessidade absoluta) do círculo das leis necessárias da natureza (queda dos

Falta, apenas, aludir à classificação das categorias de necessidade e contingência no domínio do estudo do ser. Tal razão prende-se, fundamentalmente, com a concepção da necessidade no âmbito do ser, Deus necessidade absoluta é, nessa ordem de ideias, ser absoluto e, dessa maneira, para o professor da Lusa Atenas o necessário engloba o império do ser sem qualquer restrição²¹⁴. Noutro sentido, o campo da contingência abarcaria tanto o ser como o não ser, ou seja, a possibilidade de não existência ou de existência diversa, aquilo que é mas podia não ser, segundo reza a lição aristotélica²¹⁵.

1.6.2 Categoria de Substância

Seria inútil afirmar que todos os princípios ou categorias racionais, e por maioria de sentido estes que trataremos de seguida, dependem do princípio do Ser. Como tem sido norma, iniciaremos esta investigação pela definição do conceito de substância, método que nos parece o mais adequado para esta perquirição que encetámos. Por essa razão, “**substância** é – o ser que *subsiste em si*; e *modo, propriedade, ou qualidade* – o ser que, não podendo subsistir em si, só pode existir *inerente* à substância”²¹⁶.

Pelo que fica expresso dá-se a entender que temos duas acepções para a noção de substância. De uma forma a substância é aquilo que subsiste e de outra é o modo, que é um não ser positivo, que apenas se pode conceber como inerência ou determinação da substância, isto é, como propriedade ou qualidade de uma dada substância. Quer isto tudo dizer que engloba as propriedades essenciais da substância, as que as distinguem

corpos). Esta divisão acentua mais claramente aquilo a que nos havíamos já referido, isto é, o predomínio da metafísica na filosofia de Rodrigues de Brito.

²¹⁴ Pode-se argumentar *ser necessário* que o homem *não seja* um animal que se move com quatro patas, por exemplo, porém, essa afirmação, como todas as afirmações congêneres, pode ser enunciada de forma afirmativa, o homem como o animal que se move com duas patas.

²¹⁵ Tudo aquilo que aqui se afirma vem corroborar a ideia britânica de esterilidade da noção de não ser, deste modo, o não ser é o nada, só o ser tem realidade objectiva.

²¹⁶ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 78, p. 59.

das outras substâncias. Por exemplo, a substância ser humano abarcará não só o que subsiste na substância homem, mas também aquilo que a distingue das outras substâncias animais. Sem o ser que subsiste não é possível, por outro lado, que a substância se conceba como reunião de modos ou qualidades pois, nesse caso, lhe faltaria o substrato ou base na qual essas determinações teriam realidade.

Porém, uma outra perspectiva hermenêutica que, como se acabou de constatar, não é a que adoptámos anteriormente, pode enxergar nesta definição duas partes, sendo apenas a primeira (“o ser que subsiste em si”) a definição própria de substância e a restante apenas uma sua particularização. A corresponder à verdade esta interpretação, o autor deveria ter dividido a definição do seguinte modo: substância é o ser que subsiste em si e, de seguida em período diferente, referir-se então aos modos, propriedades ou qualidades. Tal como está dá azo a mal entendidos.

Só segundo esta perspectiva diversa é que se poderá entender que “as propriedades ou modos, como aparências ou manifestações da substância, conhecem-se na *experiência*; são *factos experimentais*: e a substância, como sujeito permanente das propriedades, é uma *forma* da razão”²¹⁷, sendo o juízo a faculdade que determina essas mesmas propriedades ou determinações, às quais atribui a uma determinada substância, porque “não há *qualidade* ou *propriedade* sem *substância*”²¹⁸. É também imperioso ter em conta a divisão das substâncias. As materiais dividem-se em orgânicas e inorgânicas. As primeiras são indivisíveis quer na sua identidade quer na sua unidade, sendo passíveis de modificações, as outras são susceptíveis de divisão, ficando cada subdivisão, enquanto substância, susceptível de mudança. As espirituais são simples e

²¹⁷ *Idem, Ibidem*, § 80, p. 60.

²¹⁸ *Idem, Ibidem*.

indivisíveis²¹⁹. Convém, seguidamente, tomar conhecimento acerca da natureza das propriedades, estas podem ser essenciais ou acidentais, comuns ou peculiares, materiais ou imateriais²²⁰.

Enfim, falta, meramente, explicitar que, nesta ordem de ideias, toda a substância é causa²²¹. Ouçamos o filósofo de Coimbra, “toda a substância é um princípio de *causação*, e contém em si o princípio das múltiplas e sucessivas transformações, por que passam as suas determinações ou modos acidentais, *permanecendo* todavia sempre *idêntica* na sua essência”²²². Deste modo, as propriedades ou qualidades não podem conceber-se, como já foi posto em realce, sem algo que subsista, isto é, uma substância, e por essa razão toda a substância é causa, mas será que toda a causa, inversamente, também é substância? A resposta a esta questão teria, necessariamente, de ser afirmativa, pois sendo toda a substância causa, todas, ou pelo menos grande parte, das causas seriam substâncias. Temos que afirmar que, no mundo da física, tal asserção seria absurda, pois, no caso do pêndulo, por exemplo, a causa do movimento teria que corresponder a uma substância²²³. Não vamos insistir na questão. Com outras

²¹⁹ Elucida Brito logo de seguida que das substâncias espirituais “só Deus é *um e idêntico* na substância e nos atributos” (*Idem, Ibidem*, § 81, p. 60).

²²⁰ Há pouco, aquando da definição da substância, apenas se tinham em mente as propriedades essenciais e, eventualmente, as comuns, pois apenas estas podem entrar na definição da substância. Esta última classificação, sem a ressalva que aqui fica, pode dar azo a algumas confusões, pois se pode pensar que todas aquelas propriedades entram na definição da substância, mas, como sabemos desde a preleção aristotélica, não há ciência do acidental ou peculiar.

²²¹ O conceito de causa será dissecado no capítulo posterior desta pesquisa.

²²² Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 79, p. 59. Parece-nos que a concepção de substância se identifica, em grande medida, com a noção de potência aristotélica, pois, similarmente, ela encerra, de forma latente, todos os actos necessários ou acidentais, toda a possibilidade do vir a ser. Desta forma, a substância, à imagem da potência, englobaria o ser e a possibilidade do vir a ser. No entanto, encontramos no § 87, p. 63, a identificação da potência com o possível e do acto com o existente, isto poderá significar que existe uma confusão no filósofo entre potência e acto. Porém, se na potência só está a possibilidade de vir a ser e no acto a efectividade desse mesmo vir a ser, o distúrbio dissipa-se, comprove-se também aquilo que já se disse sobre a possibilidade e a existência. A despeito disto tudo, temos que dizer à puridade que a doutrina do professor de Filosofia do Direito é bastante obscura em muitos passos.

²²³ Pomos a hipótese, para salvaguardar a reflexão do professor da Universidade de Coimbra, que o conceito de substância que aqui trata, e por extensão a ideia de causa, não se aplica aos objectos do mundo físico. Contudo, se lermos atentamente os §§ 86 a 90, que tratam da noção de causa, tal desiderato não nos parece líquido. Ateste-se, por exemplo, a segunda parte da definição de causa: “tudo o que

dificuldades que já assinalámos ficará para posterior reflexão, se for significativa no âmbito desta investigação. Pelo que já ficou anotado faz todo o sentido tratar, de imediato, a categoria da causa.

1.6.3 Categoria de Causa

Temos, como já foi parcialmente avançado, que “**Causa** em *geral* diz-se – tudo o que *contribui* para a existência de uma coisa que *antes* não existia, isto é, tudo o que encerra em si a *razão* por que uma coisa existe” e efeito “o que passou da possibilidade à existência, em virtude da causa”²²⁴. Já demos conta, anteriormente, que a despeito da tentativa de similitude (“isto é”) a definição encerra duas partes que me parecem distintas e, quiçá, complementares. Estão neste caso, a ideia que a causa é motivo da existência de algo que não era e passou a ser, neste caso, dá azo à criação de uma nova substância, voltando nós à questão das coisas que têm possibilidade de vir a ser (potência). De outra forma, a razão da existência da coisa e, aqui como já salientámos, é que reside “o nó górdio”, porque a causa ou razão do movimento tem que ser a própria mudança e o conceito de movimento ou mudança é contrário à noção de substância na sua essência, porque esta aponta para aquilo que subsiste, ou seja, não muda.

Por outro lado, se o efeito é o que passou da possibilidade à existência, em função de uma causa, como é que é, também, um efeito “qualquer *mudança*, ou passagem do não ser ao ser, um *facto* qualquer, *não podendo de per si aparecer na existência*”²²⁵. Como é, ainda, possível que o efeito seja considerado quer como

encerra em si a *razão* por que uma coisa existe” (*Idem, Ibidem*, § 86, p. 63) e, portanto, terá forçosamente de englobar o motivo do movimento físico.

²²⁴ *Idem, Ibidem*.

²²⁵ *Idem, Ibidem*.

possível, quer como existente, conforme a causa seja considerada em potência ou acto²²⁶? A despeito de tudo o que se assevera, não há lugar para nenhuma dúvida de que é imperioso supor na causa a autoridade de tornar real o efeito. Quer dizer, o dinamismo imprescindível para lavrar o efeito. Nesta ordem de ideias, existem dois tipos ou modalidades de causa, ou seja, “a causa obra *fatalmente*, se não pode deixar de produzir o efeito; *facultativamente*, se pode deixar de o produzir (o peso, a vontade) “²²⁷.

Como seria lícito esperar, a relação entre a causa e o efeito define-se como absolutamente necessária, quer a causa se encontre em potência ou em acto. Mas, perguntamos nós, não tínhamos visto, mesmo agora, que se a causa se encontrava em acto se denominava efeito? Apesar de tudo isto, “chamamos *causalidade* esta relação, e constitui ela o *princípio de causalidade* – *todo o efeito tem uma causa*”²²⁸. De imediato, em consonância com a lição kantiana, defende que a ideia de causa não pode advir da experiência e, por essa razão, ela é uma das “formas da razão”²²⁹. A explicação da existência anterior da causa segue, grosso modo, a tentativa de contradição da doutrina locke-humiana, que nos escusamos de expor.

No seguimento deste exame, de novo, tropeçamos no conceito de série, neste caso definida como o conjunto de causas subordinadas umas às outras. Esta concepção faz a sua aparição para explicar que um efeito pode ser causado por um concurso de muitas causas²³⁰. Entra, então, na classificação das causas definindo, em primeiro lugar,

²²⁶ Cf. *Idem, Ibidem*, § 87, p. 63.

²²⁷ *Idem, Ibidem*. Ao contrário do que é habitual, Brito fornece dois exemplos de causas facultativas, se em relação à vontade o exemplo é claro, o mesmo não se passa em relação ao peso, que quererá dizer o autor neste exemplo? Confessamos a nossa impotência para o perceber, mesmo que o professor de Coimbra tenha em mente a gravidade, ou, na terminologia contemporânea, as forças electromagnéticas.

²²⁸ *Idem, Ibidem*, § 88, p. 64.

²²⁹ Curiosamente, é a primeira vez que o professor de direito natural utiliza o termo forma com claro eco platónico.

²³⁰ Nesta ocasião o autor teria em mente que determinado comportamento, acção, pode ser causado por um infindável número de razões que concorrem simultânea e coordenadamente para esse efeito. Veja-se a importância desta noção no universo jurídico.

que existem, no caso do concurso de causas, umas remotas e outras próximas, passando, de imediato, à explicitação de quatro causas que, por essa ordem de ideias, se nos afiguram como primárias, a saber: causa eficiente, ocasional, total e final. A primeira é “aquela [que] contém em si a *razão* da existência do efeito, e o produz *directamente* por sua *própria* energia”, a seguinte é “ a que *indirectamente* contribui, predispondo e *preparando* o momento da existência do efeito”, a terceira diz-se da “reunião de todas as causas, de qualquer natureza que sejam”, será causa parcial se forem tomadas cada uma por si, a última “é uma verdadeira *categoria*, – a principal”²³¹.

Depois de tudo o que fica dito é de todo indispensável a análise da causa de finalidade, porque ela é, como acabámos de ver, a categoria principal. No entanto, algumas perguntas ficam no ar. Porque é que a categoria de finalidade não é tratada logo em primeiro lugar, tendo estatuto de primícias? É a categoria de finalidade mais essencial do que a de Ser?²³² Ou mais fundamental que a categoria de substância? Por

²³¹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 90, p. 65.

²³² Para sermos sinceros temos que responder não a esta pergunta. É um facto que não nos parece haver forma do princípio de finalidade se sobrepor ao conceito de Ser. Senão vejamos o que se segue: afirma Brito mais à frente que “o ser é – a *substância*, a raiz da actividade, que se manifesta *essencialmente* na multiplicidade e variedade de seus actos; o fim é – a *forma*, que o determina e caracteriza entre os seres do mundo, marcando-lhe a órbita do desenvolvimento e os limites da *irradiação*, segundo a ideia que presidiu à sua criação, e que Deus lhe imprimiu na essência” (Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 112, pp. 77-78). Seria compreensível, neste caso, se o autor reduzisse a substância ou ser à causa material e concedesse à finalidade a faculdade de a enformar, que é aquilo que ele parece fazer no § 113, p. 78 quando confessa que “o fim, tendendo, como *ideal* do ser, a efectivar-se no tempo, deve, para existir, *actuar* sobre a substância, provocando a irradiação e manifestação da sua *causação*, e por consequência a sua *conversão* em acto. Por outro lado, a virtualidade primitiva do ser, possuindo já, como *entidade real*, forma na existência, mas incompleta, deve sentir a necessidade instantânea de converter o fim em acto, porque o seu bem *efectivo* consiste nessa conversão”. Vai concluir no mesmo §, p. 79, que “a vida do ser como que se *preenche* pela realização do fim, vindo este por isso a ser a *realização temporal* da essência do ser”. Ora bem, estas afirmações levantam algumas questões que nos parecem pertinentes. Desde logo, como é que o ser pode ser substância? Se o ser é a categoria primacial da razão e a substância é outra dessas categorias pode, em caso de conveniência, admitir-se a redução da substância ao ser, mas nunca o inverso. Por outro lado, a causa formal, Aristóteles já o tinha esclarecido, é propriedade da entidade e não se confunde com a causa final e, nesta ordem de ideias, como identificar causa formal, final e, mesmo, eficiente, como se depreende do resto do excerto citado. Em terceiro lugar, como identificar o ideal do ser fora do mesmo ser, isto é, na finalidade e acrescentamos, ainda, como é possível que a transformação em acto não esteja compreendida no mesmo ser. Finalmente, como pode a virtualidade primitiva do ser ser incompleta, tal afirmação além de paradoxal é, segundo o cânone de Parménides, absurda. Estamos tentados a afirmar, embora possa ser uma hipótese arrojada, que o professor de filosofia do direito tentou conciliar a teoria da causalidade aristotélica com a dialéctica

outro lado, para quê definir o conceito de causa total (reunião de todas as causas, de qualquer natureza que sejam) e depois subordiná-la à causa final? Se, de uma forma, podemos perceber a fundamentalidade da causa final, pois ela é o suporte do sistema filosófico do direito de Rodrigues de Brito, de outra maneira, não somos capazes de dar resposta às questões que levantámos e o digno autor não nos dá qualquer pista.

1.6.4 Categoria de Finalidade

Apesar de tudo o que fica expresso no final do capítulo anterior e sem qualquer sombra de preconceito vamos, seguidamente, dissecar a forma da finalidade.

hegeliana. Cunha Seixas também parece ser da nossa opinião quando atesta que a ideia de ser é a primordial e a fundamenta psicologicamente, logicamente, cronologicamente e ontologicamente. Para o filósofo de Trevões “a noção de ser é fundamento de todos os princípios” e mais à frente reitera “se o espírito é governado por muitas mais leis além da lei de ser, necessariamente essas leis são subordinadas e segundas com relação à lei de ser, que as contém” (“Princípios Gerais de Filosofia”, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, pp. 276 e 277). Também para Krause, segundo Tiberghien, “l’être est le premier et le dernier mot de toute science (...) l’analyse de l’être, c’est toute la science” (*Logique. La Science de la Connaissance*, Première Partie. Théorie Générale de La Connaissance. Ses Origines, ses Lois, sa Légitimité, p. 82). Similarmente Dias Ferreira considera, “o objecto da ciência é também só um - o ser, estudado na sua natureza, fins e razão, ou seja o ser incriado ou os criados, os seres reais ou os imaginários, que todos acham a sua razão final e suprema no ser fundamental, no ser de todos os seres - a Divindade” (*Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, pp. 39-40). O mesmo facto é corroborado por Ahrens para quem a noção de ser é “la idea que debe proceder á toda la observación: porque, si el espíritu no tuviera primitivamente la idea del ser, no le ocurriría el pensamiento de incluirlo todo en esta noción, y no podría comprender en ella ningún objeto particular” (*Curso de Psicología dado en Paris, bajo dos auspicios del gobierno*, Tomo Segundo, p. 160). Para concluir, concedemos que a realização do fim, isto é, a realização temporal da essência do ser, pode preencher a vida do ser, o que não podemos concordar é que tal *preenchimento* esteja radicado na finalidade e não na essência do ser. Numa ordem semelhante à concepção de Brito, Levy Maria Jordão defende a mesma primazia do fim, embora alicerçado na ordem, ouçamo-lo “uma vez admitido o princípio absoluto da ordem, esse fundamento secreto das nossas generalizações, *é impossível desligar da entidade humana a ideia de fim*” (*O Fundamento do Direito de Punir*, p. 14, o itálico é nosso). Convém acrescentar que o autor liga a ideia de finalidade aos seres criados (entidade humana), o que não é evidente no caso dos exemplos citados de Brito. Também Antero de Quental defende a primazia da ideia de finalidade, como se pode depreender quando sustenta que “palpita em tudo uma vontade própria, a vontade de realizar o próprio fim”, (“Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX”, *Filosofia*, p. 159), ou ainda “a lei suprema das coisas confunde-se com a sua finalidade e essa finalidade é espiritual” (*Idem, Ibidem*, p. 128), e mais clara aparece a ideia de finalidade, neste caso em analogia com a noção de liberdade quando garante que “a liberdade, no rigoroso sentido da palavra, é pois a espontaneidade quando plena, isto é, quando o ser, não já espontâneo apenas na sua actividade exteriormente condicionada (o que sempre é, como acabámos de ver), o é ainda nessa mesma condicionalidade, *criando consciencemente os motivos das suas determinações e criando-os em vista do próprio fim*” (*Idem, Ibidem*, p. 160, o itálico é nosso). A despeito de tudo, não nos parece que nenhum dos dois pensadores submeta a ideia de Ser à de Fim.

Curiosamente, ou talvez não atendendo ao que se disse atrás, e contra a regra geral, a definição de finalidade é-nos dada em forma de premissa universal afirmativa. Pensamos ser extemporâneo remeter para a classificação do silogismo aristotélico, “**Finalidade.** *Todo o ser tem seu fim*”²³³. Nessa categoria decifra três componentes, o ser, o fim e a sua relação, que surgem numa ligação tão próxima que a mente humana não os consegue separar, sendo a obliteração de qualquer deles tarefa intolerável, “porque repugna à inteligência que haja *ser* sem *fim*, ou *fim* sem *ser* que o realize”²³⁴. Neste excerto o autor está a falar dos seres criados, para os quais a determinação do fim é essencial na sua compreensão. Isso resulta claro quando afiança, “não poderemos compreender bem a vida de um ser, *o lugar que lhe pertence na criação* [itálico nosso], e as relações que o ligam aos demais seres, senão poderemos determinar-lhe o *fim particular*, para que é predestinado”²³⁵. Nas páginas seguintes parece falar da categoria do ser, no entanto, para ser sincero, isto apenas se torna inteligível se tomarmos toda esta questão da finalidade aplicada aos seres criados. A confusão do professor de direito natural é causada por não distinguir no plano metafísico o ontológico do ôntico, isto é, o ser do sendo. Pelas razões que já foram avançadas, teremos que tomar toda esta reflexão

²³³ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 109, p. 76.

²³⁴ *Idem, Ibidem*. Acrescenta o autor no § 117, p. 80, “o ser e o fim são de tal modo *apropriados*, que, chegando a determinar experimentalmente *um*, podemos por *ele* determinar o *outro*”. Este excerto revela, decisivamente, a identidade entre ser criado e fim para que ele necessariamente tende. Esta relação entre ser e fim aparece clara em outra composição do professor de direito natural que passamos a citar: “a ideia [de] finalidade é uma ideia absoluta; porque ela existe em todos os seres, em todos os tempos e em todas as circunstâncias; porque existe um ser, existe para um fim, e nem nós poderíamos compreender um ser sem um fim para que fosse destinado, e esse fim depende absolutamente das circunstâncias especiais do ser, assim ele é conforme ao seu organismo, ao desenvolvimento das suas faculdades, e carece de meios para se realizar, ora estando estes meios em harmonia com a sua natureza é claro que o fim do ser é conforme à sua natureza, e dela depende essencialmente; e portanto haverá tantos fins particulares quantas naturezas” ([Rodrigues de Brito], *Lições de Direito Natural*, p. 34). Um pouco antes, fazendo a ligação dessas ideias à ideia aglutinadora de bem, atesta: “ora a lei da vontade humana é o conseguimento do fim para que fui destinado, logo só é livre o homem que pratica acções em conformidade com o seu fim; mas o seu fim é, como veremos adiante, o seu bem, logo o homem só é livre quando pratica o bem, e com inteligência; pois que a liberdade é um acto de aplicação da vontade” (*Idem, Ibidem*, p. 30).

²³⁵ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 110, p. 76. Vamos passar em claro esta ideia da predestinação que nos parece essencial em toda esta lucubração sobre a finalidade, porque extravasa os nossos propósitos na análise que estamos a empreender.

acerca da finalidade como tendo como recipiente os seres criados e, mais especificamente, os seres humanos.

Deste modo, será perceptível que o ser criado seja a substância, a potencialidade que se descobre através da pluralidade e diversidade dos seus actos, e o fim aquilo que o enforma e lhe dá idiossincrasia, “marcando-lhe a órbita de desenvolvimento e os limites da *irradiação*” impressa por Deus na sua essência e segundo o modelo que presidiu à sua criação. É, então, por essa razão que “a virtualidade *primitiva e originária* do ser é provocada pelo próprio fim a *manifestar* a sua *essência* na multiplicidade e variedade dos seus actos”²³⁶. E pelos mesmos motivos, que a virtualidade primitiva do ser é incompleta, porque “o fim, antes de realizado, é apenas um *ideal*, isto é, uma *possibilidade* destinada a efectivar-se, *convertendo-se* em *realidade*. Pela conversão, o fim, *objectivando-se* em um facto da vida prática, transmuta-se em *efeito*. E, quer o consideremos só como *possibilidade*, quer o determinemos como *facto experimental*, é sempre evidente – a necessidade de pressupor no ser uma *actividade*, de cuja eficiência resulte a *conversão* do fim em efeito”²³⁷.

Ainda na mesma ordem de ideias, a substância criada, isto é, finita e limitada, tem de ir cumprindo o seu fim de modo sucessivo e, por essa razão, o fim que se revela impossível de abarcar para um ser finito é uma constante procura, isto é, uma “filosofia”, um ideal. É por isso que “o fim é infinito somente *em poder*, enquanto fim, porque é da essência do ideal *manter-se* sempre ideal, mas finito *em acto*, enquanto existente. A virtualidade originária do ser [quer dizer, de um ser criado] é sempre um

²³⁶ *Idem, Ibidem*, § 113, p. 78. Também Cunha Seixas parece defender o mesmo raciocínio quando afirma que “o realizar a sua essência é o destino particular de cada ser, cada um tem o seu alvo na sua própria acção. Este é o bem de cada ser. A realização dos elementos, da essência, da natureza, de cada ser, é o seu fim ou destino” (“Princípios Gerais de Filosofia da História”, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 125). E num momento posterior assevera “que o fim peculiar predominante em cada um dos indivíduos se concatena perfeitamente com os mais fins dos outros indivíduos, harmonizando-se todos e sendo o mister de cada indivíduo condição dos outros” (*Idem, Ibidem*, p. 130).

²³⁷ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 112, p. 77.

esforço incessante para objectivar o fim, substanciando-se realmente em si, é *tendência pura* para o seu *ideal*, objectivando-se pela realização do fim em cada momento do tempo, sem deixar de ser *tendência* para o seu *ideal*". Como já foi citado anteriormente: "a vida do ser [ou seja, de um ser criado] como que se *preenche* pela realização do fim, vindo este por isso a ser a *realização temporal* da essência do ser [isto é, de um ser criado]"²³⁸. É, afinal, deste modo que o ser criado se realiza, isto é, efectivando diferentes fins e, por sua vez, cada um desses fins de *per si* constituem meios para a execução de outros fins, que apenas podemos conceber como mais elevados numa cadeia. Talvez a melhor imagem seja uma espiral, que tem como ideal o fim último do homem, o Bem. É, assim, que "o fim *total* do ser [leia-se, de um ser criado], devendo, como totalidade, abraçar os fins *parciais*, que se realizarem na sucessão de seus actos, é a *unidade* na multiplicidade desses actos, sucessivos e concatenados em uma *série* múltipla e indefinida"²³⁹.

Uma das últimas tarefas é a determinação da unidade e multiplicidade dos seres criados. De novo Brito não distingue o plano ontológico do ôntico mas, neste caso, não é grandemente prejudicial à exegese do texto, exceptuando quando se assevera que "o ser é ao mesmo tempo *um e múltiplo*: - *um e idêntico* na substância e no fim, *múltiplo e diverso* no seu desenvolvimento"²⁴⁰. Tem que se ter em atenção que isto não se aplica à categoria do ser mas sim somente aos seres criados. No entanto, quando afiança que o

²³⁸ *Idem, Ibidem*, § 113, pp. 78 e 79. Saliente-se o fundo hegeliano desta passagem. Noutra ordem de ideias, é altura de fazer um ponto de situação em relação às ideias de finalidade e de ideal. Como facilmente se depreende, elas vão ser essenciais na construção do conceito de mutualidade de serviços, a noção mais fundamental do sistema de filosofia do direito do pensador conimbricense, que é o núcleo das nossas preocupações. "Sem levantar muito o véu", podemos verbalizar que a mutualidade de serviços é um ideal necessário ao fim do homem e da humanidade. Falando de algo completamente diferente, temos intenção de continuar a substituir nas citações o termo ser por ser criado, sempre que ele não se refira à categoria de ser mas aos seres da criação.

²³⁹ *Idem, Ibidem*, § 114, p. 79.

²⁴⁰ *Idem, Ibidem*, § 115, p. 80. Este é mais um exemplo da dificuldade que temos ao analisar esta questão da finalidade, pois nunca sabemos, ao certo, aquilo a que Brito se refere.

ser permanece uno e idêntico ou confirma a identidade de fim e substância e, por extensão, de ser, nada podemos objectar. Temos sim que obviar a ligeireza com que resolve uma das mais difíceis questões da filosofia, o problema do uno e do múltiplo na natureza, declarando que a multiplicidade provém “das modificações *temporais* da substância [dos seres criados, não da categoria do ser], – efeitos da sua eficiência”²⁴¹.

Uma última questão fica para resolver, a origem do princípio da finalidade. Este princípio não pode derivar da experiência, porque, segundo o professor de direito natural, esta só nos concede conhecimentos concretos. No entanto, a descoberta do princípio da finalidade apenas se pode dar na experiência, pois apenas através dela nós temos acesso a tal noção. Encontramo-nos, de novo, dentro dessa relação paradoxal. A finalidade, forma ou categoria da razão, que tão só pode ser detectada na vida dos seres finitos e, eventualmente, nas associações produzidas por esses seres. Desta forma, ao contrário de outras categorias (ser, substância, essência), o princípio da finalidade depende de um facto específico (por exemplo, uma resolução da vontade) e, nesse caso, a “inteligência, *apoderando-se* da relação lógica, que necessariamente liga aqueles dois termos, pode, por meio de suas operações, *separar* e *depurar* o princípio da finalidade: quer na *forma abstracta*, quer na *concreta* (...)”²⁴². A questão é se essas duas formas, abstracta e concreta, podem ser compreendidas de forma separada e autónoma e, mais ainda, se a forma concreta não é a determinante neste caso, pois só os seres finitos pressupõem fins e os utilizam como forma de aperfeiçoamento em vista do Bem, fim último e essencial do ser humano. Ou uma outra hipótese, ainda, se o pensador conimbricense pensava, como Hegel, que o ser só se assumia de modo holístico ao

²⁴¹ *Idem, Ibidem*, § 115, p. 80.

²⁴² *Idem, Ibidem*, § 111, p. 77.

passar por todas as suas mutações e regressar a si. Desse modo, alvitramos nós, podia solver-se essa dificuldade.

1.6.5 Categoria de Lei

Esta categoria da razão encontra-se, basicamente, associada ao princípio de finalidade pois, como já vimos, o ser, ou seja, o ser criado, tem absoluta precisão de tender para a consecução de um fim, tornando-o prático através das suas acções. Deste modo, “o fim é para o ser [ser da criação] *lei constante e regra única* de eficiência”²⁴³, porque ou existiria um ser criado sem fim para que tendesse ou não haveria possibilidade de realização do fim, o que, em ambos os casos, seria absurdo. Desta forma, estamos, uma outra vez, perante uma proposição universal afirmativa: “Todo o ser [ser da criação] tem pois em sua essência – a *sua própria lei*”²⁴⁴. Voltamos a insistir no ser criado porque no domínio ontológico, como já foi salientado, não pode haver predomínio da finalidade ou da lei sobre o conceito ou categoria de ser, quer dizer, o ser não pode ser limitado, de modo exclusivo, por característica que faça parte do seu domínio próprio.

O que é um facto é que a categoria de lei apenas serve como instrumento para o professor de Coimbra dissertar, mais uma vez, acerca do princípio da finalidade. A primeira afirmação e a mais primária que podemos recolher desta investigação é a identidade entre a natureza e o fim. Temos como acertado que apenas se refere aqui aos seres humanos porque falar de fins em relação à natureza, tomada num sentido genérico, é uma tarefa complicada, embora nos diga que “os seres realizam o seu respectivo fim,

²⁴³ *Idem, Ibidem*, § 116, p. 80.

²⁴⁴ *Idem, Ibidem*.

ou – *fatalmente*, ou – *com consciência*: aqueles não têm fim *propriamente seu*, e são – coisas: estes, propondo-se, em sua consciência, como *fim* a todos os actos de sua vontade, referindo-os a si, e podendo *possuir-se* na *plenitude* do seu ser, são – *peessoas*. Estas *duas ordens* de seres contribuem, *cada uma* de diferente modo, para o *fim* da *criação*”²⁴⁵.

Voltando à identidade entre fim e natureza humana, convém dizer que para conhecer o fim do homem é necessário determinar a sua natureza. Sendo assim, o estudo da natureza humana é primacial. Mas este estudo apenas pode ser feito através da experiência, porque “havendo em cada ser um pensamento intimamente recôndito, para o *recolher* é mister: - penetrar em *sua natureza*, – interpretar todos os *seus actos* pelas ideias que revelam, – e induzir de *suas manifestações* temporais o conhecimento da *sua lei*, em virtude da *relação*, que *necessariamente* as prende ao fim que exprimem e traduzem: sendo essas manifestações *posições* diversas e variadas do fim, só estudando-as e compreendendo-as bem, poderemos determiná-lo”²⁴⁶. A conclusão não pode deixar de ser que é impossível conhecer o fim de um ser, cuja natureza nos é inacessível, e que “para conhecer e determinar com *perfeita exacção* o fim de qualquer ser, induzindo-o da variedade dos seus actos, é indispensável – que estes sejam *bem conhecidos* e *precisamente determinados*”²⁴⁷.

²⁴⁵ *Idem, Ibidem*, § 121, pp. 82-83. Esta asserção parece entrar em contradição com o que se acaba de afirmar. No entanto, se tivermos em mente que às coisas não é assinado propriamente fim, deduzimos que as coisas que o autor tem em mente são apenas aquelas, embora ínsitas na natureza, de que o homem se serve para os seus próprios fins e não toma em consideração a natureza de uma forma genérica, enquanto objecto da ciência.

²⁴⁶ *Idem, Ibidem*, § 117, p. 81. Parece-nos ficar decisivamente demonstrada a relação entre fim e experiência, sendo o fim recolhido da natureza em geral e de cada ser em particular, interpretado através dos actos e induzido das manifestações temporais.

²⁴⁷ *Idem, Ibidem*, § 118, pp. 81-82. É por esta razão que no estudo jurídico-filosófico do direito é de importância extrema a determinação do conceito ou natureza do direito, pois só assim é possível avaliar o fim dessa mesma área de estudo e, como vimos, o princípio da finalidade é decisivo na investigação científica. O mesmo pensa Antero de Quental, que no registo sobre a obra de Artur Viana de Lima verbaliza a sua doutrina do seguinte modo, “a ideia de finalidade é a pedra angular de toda a construção filosófica no terreno da natureza. Assim o compreendeu Leibniz, na sua *Monadologia*, assim o

Por outro lado, é simples operação de lógica que todo o ser que for composto da mesma natureza deverá ser enformado pelo mesmo fim, fim este que contribuirá para a assunção de um fim comum que apenas pode residir no Bem, ou nas palavras de Brito “trabalhando cada ser, em sua própria esfera, na *objectivação* temporal do fim *comum*, as manifestações de cada um deverão também traduzir o *mesmo fim*; e por conseguinte – o *fim comum*, implicado, como unidade suprema, na variedade e multiplicidade dos actos de *todos* os seres *idênticos*, será – a *unidade* resultante da realização dos *fins individuais*”²⁴⁸. Queríamos, desde já, realçar que se olharmos atentamente encontramos neste excerto, embora numa forma difusa e “tosca”, o princípio da mutualidade de serviços e da solidariedade mútua, pois se os fins individuais concorrem para a conquista do fim comum, a não realização dos fins individuais, por qualquer razão que seja, impede a consecução do fim comum. Deste modo, tem que se concluir que existirá um dever, embora possamos questionar, como faz Dias Ferreira, se se trata mesmo de um dever, de ajudar os outros a atingir os seus fins particulares como única forma de se atingir o fim comum.

compreenderam Schelling e Hegel, os verdadeiros pais da moderna filosofia da natureza”. Continuando, na mesma ordem de ideias, agora aplicando-a a Haeckel: “o horror pueril à metafísica e a pretensão quimérica de fundar uma filosofia da natureza positiva e exclusivamente architectada no terreno da ciência levou Haeckel (e muitos outros atrás dele ou com ele) a desconhecer a importância capital da ideia de finalidade e a minarem aquilo que justamente lhes deveria servir de primeiro fundamento para o edifício que levantavam” (“A Filosofia da Natureza dos Naturalistas”, *Filosofia*, p. 105). E nas páginas 106 e 107 conclui o raciocínio: “não só o movimento em geral (o movimento em si, independentemente de qualquer ideia de desenvolvimento) é racionalmente inexplicável e, por conseguinte, inconcebível sem a ideia de finalidade ou de causa final, mas que mais particularmente a evolução, isto é, o movimento como hierarquia ou desenvolvimento, implicando a ideia de um tipo, que as formas, evoluindo, tendem a realizar, implica por isso mesmo uma finalidade”. Porfia, o pensador açoriano, explicitando o seu pensamento, “o tipo é realizado na série, não é um produto dela: pois, se fosse um produto, como se explicaria a série? Quem diz evolução diz progresso. Ora, progresso que não tende para coisa alguma, que não tem um tipo e um fim, não se compreende. Se não há tipo, não há medida ou termo de comparação na série, não há por conseguinte hierarquia: há variedade de formas paralelas e equivalentes, mas não desenvolvimento. No meio dessa multidão de formas inexpressivas, tudo será igualmente perfeito ou imperfeito: haverá ainda transformismo, mas não haverá evolução progressiva”.

²⁴⁸ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 119, p. 82. Este excerto, e o que se diz em seguida, realçam a importância do estudo do princípio da finalidade no sistema filosófico do direito do conimbricense.

1.6.6 Categoria de Essência

Exclusivamente por culpa do encadeamento do raciocínio foi ficando “esquecida” a categoria fundamental de essência. Isso ficou a dever-se a esse facto e não porque esta categoria não seja fundamental, ou essencial como o seu próprio nome indica, pois ela é, com as ideias de ser ou substância, uma das noções metafísicas indispensáveis e, acrescentamos ainda, das mais abrangentes.

O exame da categoria da essência começa por a distinguir do acidente, sendo característica essencial ou constitutiva “aquela sem a qual o ser não pode existir, nem sequer conceber-se: *accidental* – aquela sem a qual o ser pode existir naturalmente. A união indivisível das propriedades essenciais diz-se – essência”. Desse modo, “a essência constitui primordialmente o ser, e é idêntica com ele, permanecendo sempre o mesmo ser, enquanto a essência for a mesma”²⁴⁹. Duas coisas resultam estranhas nesta definição. Antes de mais, a definição da categoria de essência como anterior ao princípio do ser, pois se diz que sem ela o ser não pode existir e, o que é mais, nem sequer se pode conceber e, em seguida, a dependência do ser em relação à essência, presente já no que foi citado anteriormente e reforçado pela ideia de que a essência constitui primordialmente o ser, e por aí adiante. Não queremos insistir demasiado nesta questão, mas das duas uma: ou a essência é idêntica ao ser sem qualquer anterioridade de uma sobre a outra, ou se existe alguma predominância esta é do ser e não de qualquer outra categoria racional, seja ela a essência, a finalidade ou a substância. Uma última possibilidade reside no facto de Brito estar novamente a falar dos seres criados e, neste

²⁴⁹ *Idem, Ibidem*, § 82, p. 61. Convém esclarecer que tradicionalmente a distinção dos acidentes se davam aquando da análise da substância, constata-se, por exemplo, Aristóteles.

caso, a essência constituiria primordialmente esse ser. Mais uma vez os assertos do filósofo só parecem fazer sentido dessa forma.

Um dos atributos fundamentais da essência do espírito é a sua inacessibilidade à mente humana, isto porque “a essência do espírito nunca se manifesta completamente”²⁵⁰. Porém, tendo um conhecimento profundo dos seres é possível determinar aquelas características que são seu apanágio, quer dizer, as que enformam um carácter distintivo de necessidade e permanência, de maneira que determinado ser não possa ser concebido sem elas. Passando à classificação das essências, o autor da *Filosofia da História do Cristianismo* afiança que estas podem ser específicas ou genéricas, reais ou ideais e que a essência pode ser considerada em si ou na sua manifestação. São específicas se pertencem a todos os indivíduos de uma espécie, genéricas se tal património existe em todos os indivíduos de um género; é real quando pertence à “*constituição objectiva* do ser, como Deus o criou” e ideal quando consiste na “*ideia* das propriedades *primordiais* e constitutivas que percebemos em um objecto”²⁵¹; a essência considerada em si é imutável e considerada na sua manifestação é indefinida. Isto deve-se ao facto do ser contingente só poder efectivar o seu fim temporalmente de modo sucessivo, o que o leva a apenas exteriorizar fraccionadamente as suas características essenciais.

²⁵⁰ *Idem, Ibidem*, § 83, p. 61.

²⁵¹ *Idem, Ibidem*, § 85, p. 62. No caso das essências específicas ou genéricas, “a essência é *sempre idêntica* na totalidade dos seres de uma classe; é como que um *centro comum* e permanente, em volta do qual se agrupam os indivíduos dessa classe, o princípio e a lei constante das variadas e sucessivas manifestações temporais desses seres” (*Idem, Ibidem*). Temos, como exemplo, a racionalidade, característica essencial do ser humano.

1.6.7 Outras Categorias da Razão

Depois do estudo detalhado de alguns princípios racionais, vamos, neste momento, abordar as outras formas da razão. Começaremos esta apreciação por uma noção fundamental – o Bem e, devido à nossa “enformação clássica”, o Belo.

Desde logo, ficamos frustrados ao ler o que o professor de direito natural nos articula sobre o Bem, pois por aquilo que já foi sendo dito esperaríamos bastante mais²⁵². Ouçamos as suas palavras, “**Bem.** O fim do ser é o que há de *mais conforme* com a sua natureza, e por isso o seu *maior bem*. Se a inteligência não pode deixar de conceber um fim para cada ser, também não pode deixar de conceber, que o *que mais convém* à natureza do ser é o *cumprimento* do seu fim. O *bem* não deriva do *fim*, nem este daquele; entre um e outro há completa *equação*; - são *ideias equivalentes*”²⁵³. Acerca deste excerto uma sequência de questões nos vem à memória. Não temos a veleidade de as enumerar completamente, contudo, algumas terão que ser postas em relevo. Antes de mais, porquê a ligação do bem exclusivamente à finalidade, sendo a finalidade, como já foi posto em destaque, a categoria onde subjaz um fundo mais ôntico que ontológico? Porque não fazer a ligação do Bem à categoria de Ser ou Substância ou, diríamos mais, à categoria de Essência, concedendo-lhe, deste modo, uma força metafísica? Porque não pôr em realce a ideia de Bem Absoluto ou, ainda de uma forma diferente, do Bem Ideal²⁵⁴? Não queremos porfiar mais nesta questão, mas é

²⁵² É verdade que o filósofo trata pormenorizadamente a questão do Bem na Psicologia Prática. Contudo, nada impediria que a análise, neste capítulo, fosse bastante mais aprofundada, ou então houvesse algum sinal remissivo para posterior apartado. Nada disto se passa e daí a nossa decepção.

²⁵³ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 125, pp. 84-85. Uma vez mais constatamos que quando o autor da *Filosofia do Direito* diz ser o que ele tem tenção de declarar é ser da criação.

²⁵⁴ É este o caso na apreciação da categoria do Belo que veremos de imediato. Mais asseveramos que não se fundamenta o Bem como ideia anterior à experiência. Por outro lado, tem que se compreender a ligação do Bem à Finalidade no sentido que atrás já foi elucidado. Todas estas apreciações se referem apenas à fundamentação metafísica do Bem.

patente a indecisão metafísica que daqui decorre e maior será se tivermos em atenção que é o Bem, fim último do ser humano, o fundamento do seu sistema filosófico.

No caso do Belo existe um maior cuidado em o delinear como categoria racional, neste caso, “o belo é – a *unidade* na *variedade*: resulta da harmonia dos elementos da variedade entre si, e da submissão destes à unidade”²⁵⁵. Além dessa tarefa enuncia, ainda, as três formas de que se enfeita o Belo, entendido de forma absoluta, natural e ideal. O primeiro é propriedade de Deus e resplandece por todo o lado, como patenteia o professor de filosofia do direito, “o belo *absoluto* manifesta-se por toda a parte, *todos* os *objectos* o reflectem e traduzem mais ou menos, mas sempre *imperfeitamente*, porque o belo *absoluto* nunca se representa e traduz perfeitamente sob formas finitas: reflecte-se porém com mais perfeição no belo ideal”²⁵⁶; o seguinte é aquele tipo de Belo absoluto que se reflecte nas obras da natureza, da qual S. Tomás retirava a prova da existência do Criador; o derradeiro é a reflexão do mencionado Belo absoluto nas concepções do espírito, existindo ainda um Belo real que é incutido pelo ideal e que está ao alcance do artista quando ao imitar as formas naturais nele se inspira, na demanda de o reproduzir se vai dele aproximando, como é possível a aproximação ao centro de uma espiral.

E o Bem, voltamos a questionar, porque é que não se diz isto a propósito do Bem? Sinceramente, temos grandes dificuldades em o perceber.

²⁵⁵ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 101, p. 70. Não podemos deixar de exarar a valorização do conceito de Harmonia, ideia tão preponderante no ideário krausiano.

²⁵⁶ *Idem, Ibidem*. Estranhámos que ornamente o Belo com estas características e as oblitere completamente quando trata do Bem, tal facto não nos parece normal. Será que Brito pensou que ao identificar o Bem com a Finalidade, tendo levado a cargo a tarefa de exprimir pormenorizadamente a sua opinião sobre esta última, isso seria suficiente. Se for este o pensamento do filósofo de Coimbra, então tal significa que todas as objecções que se levantaram acerca da Finalidade se aplicam, com maioria de razão, à categoria de Bem e, nesse caso, o subterfúgio da concepção da Finalidade como se aplicando apenas aos seres finitos “cai por terra”.

A ideia de Belo tem uma existência virtual na consciência que é anterior à experiência, como se disse anteriormente e, por isso, a sua concepção não provém da experiência, “embora seja despertada por ocasião dos fenómenos experimentais que o manifestam. A experiência fornece o *agradável*, mas a *razão* do agradável é o *belo*”²⁵⁷. Por outro lado e em jeito de conclusão é necessário que se reduza à unidade a variedade de belos, porque “qualquer que seja o género de beleza, o belo é essencialmente *um só*: é *um dos aspectos da unidade suprema e misteriosa*, assim como a verdade e o bem”²⁵⁸. Esquece-se Brito de acrescentar que esse belo único é a forma ou categoria do belo, ou seja, o Belo absoluto. Não podemos, também, deixar de notar a referência específica ao Bem e à Verdade, a única menção à categoria de Bem em todo o discurso sobre o Belo.

Sobre a classificação do espaço e o tempo como categorias racionais pouco haverá a dizer depois de Kant as ter classificado como formas apriori da sensibilidade, pode-se dizer que toda a teorização sobre o assunto redundava em “gastar cera com ruim defunto”²⁵⁹. Por essa razão, vamos investigar estas categorias racionais tal como o filósofo no-las apresenta, tarefa que consiste, quase sempre, na preliminar definição dos conceitos.

Nessa ordem de ideias, temos então que “o espaço é – a *forma da existência* do ser [ser criado, ente], isto é, da sua *expansão e irradiação*; e o tempo é – a *forma* do seu

²⁵⁷ *Idem, Ibidem*, § 102, p. 71. Duas notas: porque é que não se disse o mesmo em relação à Finalidade, isto é, que a ideia embora despertada pela experiência existia virtualmente na consciência e, eventualmente, estabelecer uma distinção entre finalidade e fins secundários; em segundo lugar, porque é que não se diz que o Bem não provém da experiência, no caso do Bem tal facto é de importância extrema.

²⁵⁸ *Idem, Ibidem*, § 101, p. 70.

²⁵⁹ Cunha Seixas também classifica o espaço e o tempo como categorias, ou ideias-elementos na sua terminologia, racionais (vd. “Princípios Gerais de Filosofia”, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, pp. 290 a 295). Porém, mais à frente, num momento de lucidez, admite connosco que “efectivamente é certo, que nos seres limitados, nas substâncias contingentes, o tempo e o espaço, figuram como leis de seres contingentes, e por isso não parecem ideias necessárias” (*Idem, Ibidem*, p. 378). Tudo isto a despeito de, em momento posterior, considerar “que não há diferença específica entre as intuições de espaço e tempo e as outras categorias da razão” (*Idem, Ibidem*, p. 381). Não podemos deixar de notar que qualifica o tempo e o espaço como intuições à maneira kantiana. Por último, convém explicitar que o filósofo de Trevões explica a terminologia subjacente ao conceito de ideias-elementos (vd. *Idem, Ibidem*, p. 436).

desenvolvimento e da sua *vida*, isto é, das *sucessivas* mudanças e alternativas de ser e de não ser, por que tem de passar”²⁶⁰. Os conceitos de espaço e tempo estão misturados em todos os actos dos seres finitos como condição lógica, não são recolhidos da experiência porque são ideias da razão e, devido a esse facto, são vitais²⁶¹. Esta ligação dá-se porque “a virtualidade primitiva do ser [isto é, ente], tendendo por sua natureza a expandir-se e a irradiar-se manifestando a sua essência [do ser criado], e realizando o seu fim, *objectiva-se* na existência *simultânea e sucessivamente*. A existência é a *expansão* da essência [do ente], assim como a vida é a *continuidade sucessiva* da expansão: o *espaço* é a – *forma* da *expansão*, o *lugar* onde a *irradiação* se realiza: o *tempo* – a *forma* da *continuidade* da existência, isto é, a forma da *sucessão* dos actos nos quais se objectiva a essência do ser [ser finito]”²⁶². Desta forma, como já foi salientado, a vida do ente é a procura constante e eterna da perfectibilidade, ou seja, do bem, efeito esse que apenas se pode dar no espaço e no tempo e que, como já foi mencionado, se atinge como o centro de uma espiral.

Como já se disse previamente, o espaço é o lugar, o meio onde os corpos e os espíritos se encontram, os primeiros através dos componentes de que são constituídos, os últimos pela expansão das suas acções. Deste modo, o espaço pode ser descrito como o sítio onde se propagam as forças (corporais e espirituais). No entanto, o espaço não coincide nem com o movimento nem com a difusão, porque ele é “independente dos seres, condição indispensável da sua existência, é somente a *forma*, o *lugar*, onde tudo

²⁶⁰ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 103, p. 71. É óbvio que a menção às alternativas de ser e não ser se referem às possibilidades no domínio da existência.

²⁶¹ O professor de filosofia do direito percebe que o espaço e o tempo são condições de possibilidade e nisso acompanha Kant. No entanto, radica-as à mesma na racionalidade. Chega mesmo a certificar que o espaço e o tempo “são *condições objectivas, meios* indispensáveis à manifestação simultânea e sucessiva dos *seres*, e que Deus criou, quando os lançou na existência” (Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 103, p. 72). Regista-se que o autor usa o plural de ser, como se atesta pelo nosso itálico, parece que, por vezes, o filósofo tem como missão confundir-nos, veja-se, ainda, o uso do termo ente no § 105, p. 73.

²⁶² *Idem*, *Ibidem*, § 103, pp. 71-72.

se expande e se exercita”²⁶³. Mais à frente divide-se o espaço em três componentes, a saber, espaço material, ideal e real. O primeiro é a forma da matéria, isto é, a configuração que toma a natureza criada; o meeiro existe apenas na imaginação e é análogo ao espaço real que é o derradeiro; este não sabemos bem em que consiste, pois o autor não o define. Se coincide com o espaço material não havia necessidade de o mencionar. A hipótese mais plausível é que ele convenha com o espaço onde o ser do ente se expande. De qualquer forma, o que é verdade é que “qualquer deles porém é um espaço *relativo*; sendo independentes dos seres finitos, não são todavia independentes do espaço *infinito*”²⁶⁴.

²⁶³ *Idem, Ibidem*, § 104, p. 72. É precisamente o espaço entendido como forma que lhe concede o estatuto de categoria da razão.

²⁶⁴ *Idem, Ibidem*, § 104, p. 73. O mesmo se aplica à relação entre tempo relativo e absoluto. Assegura o professor de direito mais à frente: “o tempo não é a *mudança*, nem a sucessão, nem o *ser* [ente] que muda, nem a sua *duração*, é somente a *forma*, onde se *operam* as mudanças, e que as liga e *encadeia* em uma *unidade* de desenvolvimento” (*Idem, Ibidem*, § 105, p. 73). E para marcar esta disparidade vai conceber um espaço e tempo empíricos, isto é, relativos e um espaço e tempo absolutos. Atentemos nas suas palavras, “o espaço e o tempo têm o seu *princípio* em Deus; aquele na *imensidade*, este na *eternidade*. A imensidade é o espaço *puro absoluto*. Deus está em toda a parte pelo seu *poder*, porque tudo lhe é *sujeito*, pela sua *essência* porque tudo *criou*, pela sua presença porque tudo *conhece*. Deus está *onde* está o *ser*, a *força*, e a *manifestação* da força, porque o ser é *todo* de Deus. É a *expansibilidade* infinita, *pura* de toda a imperfeição, indivisível, sem forma, sem figura. A eternidade é um *presente eterno*, continuidade absoluta: é o tempo *puro*” (*Idem, Ibidem*, § 106, p. 74). Brito esquece-se que eternidade significa fora do tempo e imensidade fora do espaço. Ele mesmo o admite em relação ao tempo no § 105, p. 73: “o ser que não passa por mudanças, está fora do tempo, é *eterno*”. Mas deixemos estes “preciosismos” e continuemos a seguir o raciocínio do autor, “o espaço e o tempo *puros* são verdadeiras *potencialidades absolutas, infinitas*: o espaço e o tempo *empíricos* são *criações* de Deus, verdadeiras condições de existência e de vida dos seres. O espaço e o tempo empírico aparecem-nos como que dois *contínuos indefinidos*, sem limites: prendem de um lado no *ser absoluto*, e do outro nos seres *criados*, para lhes servir de forma à expansão e às mudanças da sua existência. Têm um elemento absoluto e um elemento contingente; e por isso aparecem como *indefinidos* nos seres finitos: o elemento *puro* é o *contínuo*, e o elemento *contingente* é o *discreto*, o *múltiplo*; mas o elemento puro e contínuo é a *potencialidade absoluta* do espaço e do tempo: Deus *objectivou-a* na existência, quando criou os seres e as forças activas, como *condição* necessária à expansão e à existência dos mesmos: o espaço e o tempo *relativos* são *criações*” (*Idem, Ibidem*, pp. 74-75). E isto quer dizer o quê? Não há dúvida que Brito não tira as conclusões necessárias desta afirmação, ao contrário do que já tinha feito antes enquanto ponderava o conceito de infinito, como se depreende das palavras seguintes, “o infinito *relativo* é rigorosamente um finito” (*Idem, Ibidem*, § 99, p. 69). De seguida, precisa com mais cuidado em que consistem o espaço e tempo empíricos. Damos-lhe, de novo, a palavra, “o tempo e o espaço *empíricos* são *comuns* a todos os seres finitos. Cada ser [ente] ocupa uma porção do espaço e do tempo, *adequada* à extensão e *irradiação simultânea* e *sucessiva* da sua actividade; cada ser [ser finito] tem o seu tempo e o seu lugar. As suas forças e a sua duração *medem-se* pelo espaço e pelo tempo; por isso, o tempo e o espaço empíricos são *contínuos indefinidos*, compostos de *partes iguais*, separadas e excluindo-se mutuamente, e pelas quais se *mede* a expansão e a duração dos seres finitos: representam-se como uma linha recta; os *momentos* do tempo e os *pontos* da linha são partes iguais” (*Idem, Ibidem*, § 107, p. 75). Como acabámos de ver, o

No que concerne ao tempo ele surge como base necessária e fundamental à evolução do ente. Sem a ordem temporal o ser finito não pode existir, quer dizer, durar, por omissão de um instrumento, de uma forma onde se produzam as fases subsequentes da sua existência no mundo. Por isso, “o ente que não realiza o seu destino, senão passando por uma série de actos sucessivos, está no tempo, *vive, dura*”²⁶⁵. Realça-se aqui a importância do cumprimento do destino pelo aperfeiçoamento que é, como já foi lobrigado, essencial no seu ideário. Porém, como também foi verificado, o tempo não consiste na mudança, nem na sucessão e nem, mesmo, na duração, porque ele é a condição de continuidade onde se operam essas ditas comutações, é ele que lhes concede a unidade na diversidade e as liga numa espiral de desenvolvimento, ou seja, é uma actualização das potencialidades.

De todas as categorias racionais investigadas pelo filósofo de Coimbra, aquela que nos parece mais fora do vulgar é o princípio da criação. Se esta forma racional servisse para diferenciar o ser dos seres da criação, tal exame ainda seria justificável. Porém, o único papel que lhe conseguimos descortinar é, para variar, a ligação ao fim, como decorre daquilo que se explana em seguida. Começando por definir a categoria, como é quase sempre cânone, sustenta que criação é o conjunto de todos os seres criados, os quais são senhores de uma natureza peculiar à qual corresponde um fim específico. Prosseguindo no mesmo trilho, parte do axioma, posto em causa pela psicologia da *gestalt*, de que o todo corresponde à reunião das suas partes e, por conseguinte, o fim total há-de corresponder à soma dos fins individuais. Nessa ordem de ideias temos que “se os seres, que constituem a criação, *existem*, os fins de cada um são

filósofo delimita com acuidade o ser do ente, ou seja, do ser finito ou ser criado, porque não faz o mesmo quando cuida da categoria de finalidade? Tudo nos leva a crer que não os distingue de forma propositada, isto é, para poder fundamentar metafisicamente a sua doutrina.

²⁶⁵ *Idem, Ibidem*, § 105, p. 73.

necessariamente *elementos* do *fim total*, e este *resultante* dos *fins particulares* – *unidade suprema*, que resume e vivifica a multiplicidade dos *fins individuais*”²⁶⁶.

Por outro lado, a ideia de criação, caldeada pela ideia de finalidade, é instrumento que serve para sustentar o conceito de ordem e harmonia, conforme o raciocínio que se perfila de imediato: “o *fim total* da criação, como unidade de todos os fins particulares, realiza-se, *simultaneamente* no espaço e *sucessivamente* no tempo, pelo *concurso harmónico* de todos os seres, desempenhando cada um, na respectiva esfera, a sua *missão*. Este *movimento universal* e *sucessivo* dos seres, *cada um* para o *fim particular*, e *todos* para o *fim geral*, este movimento *regular* e *harmónico*, chama-se – *ordem*. O *fim* é o *termo*, a *ordem* o *movimento*”. Subsequentemente, Brito conclui: “esta *harmonia* e *ordem* entre os fins e os seres é por toda a parte visível”²⁶⁷.

Três categorias aparecem imiscuídas de tal forma que quase se poderia sustentar que são apenas uma. Aludimos às ideias de Unidade, com o seu reverso a Pluralidade, Totalidade e Identidade. Estas ideias decorrem da reflexão sobre o ser e, portanto, não são extraídas da experiência porque “preexistem às determinações experimentais como *condição lógica*; *cronologicamente* porém os factos são *anteriores*, porque é, *por*

²⁶⁶ *Idem, Ibidem*, § 122, p. 83.

²⁶⁷ *Idem, Ibidem*, § 123, pp. 83-84. De qualquer forma, a existência da criação como princípio racional não nos parece justificada. O mesmo não se pode sustentar quanto ao conceito de ordem e harmonia, esses sim verdadeiramente fundamentais para o seu sistema filosófico. Aliás, o que parece misterioso é o facto da harmonia não ser definida como categoria racional, se tomarmos em atenção a importância que ela vai ter, por um lado, na sua filosofia do direito e o peso que tem, por outro lado, na doutrina krausiana, onde é um dos conceitos primordiais. Isso mesmo é posto em proeminência quando no § 124, p. 84, se fala da *harmonia sublime do universo* impossível de alcançar experimentalmente em sua plenitude (quase mais nada era necessário para a demonstração da harmonia como categoria racional), a propósito da impossibilidade de determinação do fim da criação. Também Dias Ferreira concede à harmonia uma importância transcendente como decorre da seguinte asserção: “ao passo, que a uniformidade sem variedade nas coisas significaria uma triste e desconsoladora monotonia para o homem, que ama e está organizado segundo a lei do movimento harmónico; a variedade, manifestando-se em todos os seres, sob todos os aspectos, e em subordinação à lei da unidade, constitui a *harmonia*, verdadeira aliança da variedade com a unidade, *que tanto prezamos e admiramos no universo*” (*Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, pp. 144-145, itálicos nossos). Ver, ainda, pp. 144, 158, 240 e 248. Veja-se, também, a relação entre finalidade, bem e harmonia, relação que postula o fundo profundamente ético da doutrina do natural de Pombeiro, presentes, por exemplo, em *Idem, Ibidem*, pp. 148, 156, 157 e 158. Sobre a doutrina orgânica, vd. pp. 76 e 77.

ocasião dos múltiplos da experiência, que elas se revelam à inteligência”²⁶⁸. Além disso, as três ideias são indispensáveis para a necessária correlação das nossas acções, inculcamos-las em todas as nossas laborações como esforço de buscar a unidade dentro da multiplicidade e, em todos os domínios humanos, haurindo à sua concretização porque são leis objectivas do espírito, às quais não nos podemos furtar.

Nessa ordem de ideias, testificamos que a Unidade é o lugar onde reside o ser e apenas o ser, com exclusão absoluta do não ser, porque a ideia de ser envolve a de unidade e esta encerra a ideia de ser, de tal forma que “o *ser* é *um*, e *um* é *ser*, e por isso somente se pode conceber, considerando o ser em *geral*, sem determinação alguma”²⁶⁹. Na mesma ordem de ideias, a pluralidade será a casa de residência do não ser, causa da distinção entre os entes, devido ao facto de todas as coisas terem “modos de ser, determinações diferentes, e todo o ser contingente se desenvolve em uma *série* indefinida e múltipla de actos; por isso todo o ser envolve e *encerra* em si diferenças, isto é, oposição [não ser] entre as determinações – *pluralidade*”²⁷⁰.

A ideia de Totalidade emana, por aquilo que já se mencionou, da pluralidade de prescrições da coisa, que são função da discrepância, vergadas à Unidade. Esta totalidade pode enclausurar dois significados: ou o conjunto de características que organizam um ente enquanto ente, ou a fusão de diversos seres subjugados à unidade. Deste modo, “a totalidade manifesta-se na reunião e na *subordinação* da pluralidade à unidade fundamental do ser, porque a totalidade requer um fundamento sobre que assente, e este é a *unidade do ser*”²⁷¹. Por sua vez, a totalidade pode-se decompor em: a) complexa, uma entidade; b) contínua, conjunto de partes; c) em classes, organização de

²⁶⁸ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 97, p. 68.

²⁶⁹ *Idem, Ibidem*, § 91, p. 65.

²⁷⁰ *Idem, Ibidem*, § 92, p. 66. Damos relevo, uma vez mais, à ideia de série à qual já nos referimos anteriormente. Começa a parecer-nos que tal conceito é mais essencial do que à partida se julgaria.

²⁷¹ *Idem, Ibidem*, § 94, p. 66.

criaturas, um grupo; d) real, a alma, a compleição orgânica; e) factícia, um objecto do universo; f) abstracta, entes matemáticos, uma espécie.

Já verificámos que o ente, no decorrer da sua existência temporal, vai adquirindo diferentes modalidades de vivências, consoante os fins que se propõe alcançar, embora permaneça uno na sua essência. Devido a tal facto define-se a identidade como a unidade continuada, quer dizer, “a *permanência* da sua unidade substancial através de todas as mudanças e variações temporais: a substância *permanece uma e a mesma*, os fenómenos *variam*”²⁷².

Por último, tentaremos edificar o estudo sobre a categoria de infinito. Antes de mais, é proveitoso estremar o infinito absoluto do relativo. O infinito absoluto “tem *carência* completa de limites, quer no ser, quer nos atributos; porque possui *toda a plenitude* do ser, *toda a realidade* sem restrição alguma – Deus. O infinito *relativo* não tem limites *conhecidos*, porque é susceptível de se *aumentar* ou *diminuir* continuamente, sem nunca lhe podermos fixar-lhos – *número*. O infinito *relativo* é rigorosamente um *finito*, sem limites conhecidos e determinados – o *indefinido*”²⁷³.

²⁷² *Idem, Ibidem*, § 96, p. 67.

²⁷³ *Idem, Ibidem*, § 99, p. 69. Sobre a questão dos infinitos absolutos e relativos verifique-se o que se disse a propósito desta questão na parte sobre a categoria de espaço e tempo. Por sua vez, Tiberghien sustenta que “les infinis relatifs [espaço, tempo, natureza, espírito e humanidade] tiennent donc le milieu entre le fini et l’infini absolu: le fini est à l’infini relatif comme l’infini relatif est à l’infini absolu” (*Introduction a la Philosophie*, p. 234). Diga-se, de passagem, que a teorização do infinito é bastante mais complexa em Tiberghien do que em Brito, embora para os dois “l’infini [est] une intuition pure de la raison” (*Idem Ibidem*, p. 145). Sobre a questão dos infinitos relativos repare-se na obra de Antolín C. Sánchez Cuervo, *El pensamiento krausista de G. Tiberghien*, em sentido lato o capítulo “El conocimiento armónico o aplicado. Argumento cosmológico”, pp. 234 a 254 e em especial pp. 238 a 246. Por outro lado, Cunha Seixas atesta que a teorização sobre os infinitos relativos é de Malebranche (1638-1715). A este propósito traslada um excerto *De la Recherche de la vérité*, Tomo primeiro, livro 1º, cap. 6, onde se certifica “que há as mesmas relações entre os infinitos que entre os finitos a que não são iguais todos os infinitos. Há-os duplos, triplos, cêntuplos, uns dos outros. Quando Deus concebe uma infinidade de unidades, concebe um infinito dez vezes maior que um outro” (“Princípios Gerais de Filosofia”, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 313). O que é um facto é que não conseguimos encontrar na citada obra de Malebranche o excerto mencionado pelo filósofo de Trevões, nem no capítulo 6 nem em outros capítulos da mesma obra. O mais análogo que conseguimos enxergar é um extracto do citado tomo primeiro, livro 1, cap. 6 onde se assevera que “il est vrai que l’esprit peut connaître à peu près les rapports qui se trouvent entre ces infinies, dont le monde est composé; que l’un, par exemple, est double de l’autre e qu’un toise contient six pieds: mais cependant il ne peut se former

Como é óbvio o infinito absoluto não pode derivar da experiência, isto é, da multiplicação dos finitos empíricos, porque, como já adiantámos, o infinito absoluto é uma categoria da razão, despertada pelas emanações do finito que apenas adquire significado pela sua relação com o infinito absoluto. O mesmo se passará com o conceito de infinito relativo. Deste modo, “o infinito *absoluto* não é um ser indeterminado: possuindo em si todo o ser, possui todas as *perfeições positivas e formais*. Condição inseparável dos seres finitos, é um *tipo permanente de perfeição*, do qual tentamos aproximar-nos incessantemente em todos os actos da nossa eficiência”²⁷⁴, que é o mesmo que dizer através da nossa existência temporal.

1.7 Verdade

O que se revela estranho e motivo de estupefacção, antes de mais, é a não classificação da Verdade como categoria da razão. Desde o tempo de Platão que nos habituámos a ver tal concepção como um dos modelos, arquétipos ou ideias da razão ou, na terminologia platónica, do mundo inteligível e, diga-se como nota de curiosidade, uma das mais fundamentais a par do Bem, do Belo e da Justiça. Ainda mais se tivermos em atenção que nos patenteia que “a verdade no objecto é a *realidade*, o *ser*; e diz-se que um objecto é *verdadeiro*, quando encerra *em si* os elementos essenciais que constituem a sua natureza”²⁷⁵. Como é do conhecimento geral, a identificação entre verdade e ser é um dos princípios basilares da metafísica.

une idée que représente que ces choses tout en elles-mêmes” (Malebranche, *De la Recherche de la vérité*, p. 63).

²⁷⁴ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 100, pp. 69-70.

²⁷⁵ *Idem, Ibidem*, § 126, p. 85. Essa ideia é reforçada se se tiver em conta que “o desejo permanente da verdade, as faculdades superiores do espírito, e os trabalhos da civilização, *tudo na consciência e na história manifestamente prova a necessidade de se investigar a verdade*, e de se difundir por todas as

No entanto, é oportuno recuar um pouco e acompanhar o processo de “deglutição” do princípio da verdade. Desde logo, o filósofo manifesta que “a indagação da verdade é o objecto constante das faculdades intelectuais; porque é sob a *forma* da verdade que o *absoluto* se revela à inteligência, e, convidando-a ao trabalho, *guia* o juízo em suas afirmações”²⁷⁶. No seguimento da apreciação crítica divide o conceito de verdade em dois, a verdade objectiva e a verdade subjectiva. Da primeira já assegurámos que ela coincide com o ser, a realidade pura, na qual se confinam todas as características que são propriedade da sua índole, quando traduz o tipo, isto é, a natureza essencial, da qual o objecto é uma imagem, ou nas palavras de Brito, do qual o objecto é a concreção temporal. Desta maneira, “descoberto que seja o tipo, a natureza fundamental do objecto, podemos generalizá-lo a outros objectos análogos, e aferir por eles a *verdade objectiva*; e quer o tipo seja de criação *divina* quer *humana*, a *verdade objectiva* reside no *acordo* da *forma temporal* com o seu *tipo* ou *lei*”²⁷⁷.

classes sociais” (*Idem*, “Philosophia da Historia do Christianismo”, *Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXXIV, nº 6, p. 288, itálicos nossos, [p. 43]). Antes já tinha asseverado que, “a verdade é um elemento necessário da perfectibilidade humana” (*Idem, Ibidem*, p. 287, [p. 43]). Como vem a “talho de foice” é ainda uma surpresa que a Justiça não seja uma categoria da razão, mas mais espantoso é o facto de durante a teorização dos conceitos racionais não haver referências explícitas a essa noção.

²⁷⁶ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 126, p. 85. Num outro local atesta Brito: “se o desejo da ciência do bem e do mal tinha condenado o homem ao erro e à dúvida, a *apropriação da verdade pela ciência* podê-lo-ia reconduzir a Deus, restituir-lhe a unidade e a harmonia da sua consciência, e levantá-lo, como pessoa, a toda a altura da sua dignidade” (“Philosophia da Historia do Christianismo”, *Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXXIV, nº 5, p. 211, os itálicos são nossos, [p. 29]). Sobre o conceito de absoluto comprova-se a importância que a ideia tem na filosofia de Antero e no seguinte excerto, entre outros que se podiam eleger, de Tiberghien, “ces êtres [superieures] sont la *Raison* ou le monde spirituel, la *Nature* ou le monde physique, et l’*humanité* ou le monde harmonique, formé par l’union intime des esprits et des corps. La *Raison* est l’expression de l’essence divine, sous le caractère prédominant de l’absolu. La *Nature* est l’expression de l’essence divine, sous le caractère prédominant de l’infini ou de la totalité (...) Mais comme la *Nature* et la *Raison* sont toutes deux fondées en Dieu et que l’essence divine est une, ces deux déterminations intérieures de l’être doivent aussi s’unir entre elles. De là *humanité*, expression de l’essence divine sous le caractère de l’harmonie, sans prédominance ni exclusion” (*Les Commandements de L’Humanité ou La Vie Morale sous forme de catéchisme populaire d’après Krause*, p. 33 e 34). Também na filosofia de Cousin a categoria do absoluto é de importância capital (cf. Paul Janet, *Victor Cousin et son œuvre*, pp. 101 a 103).

²⁷⁷ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 126, pp. 85-86. Note-se que a definição de verdade objectiva (que é uma, o que já nos escapava) é a definição aristotélica ligeiramente modificada. É imprescindível referir que os verdadeiros tipos das coisas apenas residem em Deus, mas que este os imprimiu na essência das coisas mundanas e que, pelas suas manifestações, é possível descortiná-los experimentalmente (cf. *Idem, Ibidem*, § 126, p. 85). O leitor mais atento notará que existe aqui uma

Por outro lado, a verdade subjectiva “é a *conformidade* do conhecimento com o objecto, o *acordo* do *ideal* com o *real*, do *subjectivo* com o *objectivo*; e por isso diz-se *verdadeiro* o conhecimento, quando afirmamos o objecto como *realmente* é por natureza”²⁷⁸. Além disso, a verdade empírica ou relativa, aquela que se dá no processo do conhecimento, apenas tem como imprescindível que as características que fazemos residir no objecto estejam, de facto, nele, ou seja, a verdade empírica tende para a verdade absoluta mas não tem, forçosamente, de a realizar. Por último, o erro consiste em negar algo que é apanágio da coisa ou sustentar faculdades que não lhe pertencem.

1.8 Graus de Assentimento

Tomam-se estes como os diversos degraus com que a ideia de verdade aparece na consciência humana. Não vamos retomar aquilo que já se disse a propósito da relação entre o conceito de verdade e a consciência, vamos tão só assinalar os diferentes graus que vão da ignorância até à evidência que são os que seguem: dúvida, probabilidade ou verosimilhança, crença, certeza e evidência.

No trânsito da obscuridade para a luz, realço aqui a famosa alegoria da linha de Platão. O primeiro objecto, e o mais crucial, é a dúvida. Esta aparece “quando a inteligência, por falta de *suficiente clareza* no objecto, não ousa julgar; é a *suspensão* do

aparente contradição entre a verdade objectiva como categoria da razão e a mesma verdade como apenas forma passível de retirar das coisas, ou seja, a ideia de que a verdade está impressa na essência dos objectos. Isto quer dizer que existe uma contaminação entre uma vertente racionalista e uma vertente empírica, com um claro predomínio da última. Essa também pode ser uma possível explicação para o facto da verdade não ser considerada um princípio da razão.

²⁷⁸ *Idem, Ibidem*, § 127, p. 86. É útil fazer aqui uns reparos. Em primeiro lugar, a definição de verdade coincide, neste caso, com a delimitação aristotélico-tomista, na qual a verdade é a adequação entre as coisas e o intelecto (*adequatio intellectus et rei*). Depois, é necessário ter em conta que se a verdade no sujeito é o acordo entre o ideal e o real e entre o subjectivo e o objectivo, não temos dois conceitos de verdade mas apenas um: a verdade objectiva. Desta maneira, a conformidade da verdade empírica, ou relativa, com a verdade objectiva, ou absoluta, seria o único critério válido de verdade, asserção que o autor se esquece de exarar, a despeito de no § 126, p. 86, o filósofo defender que a verdade é só uma.

juízo, uma *hesitação* determinada por igualdade de razões”²⁷⁹. Mais acrescenta que a dúvida não pode ser céptica, isto é, negativa, porque ela é ignorância e fenece com a ideia de que “a dúvida é realmente uma *colisão* de *probabilidades*, e para ser *justa* deve ser *razoável*”²⁸⁰. É devido ao carácter de razoabilidade, que já aludimos na nota anterior, que entraremos, de seguida, no estudo da verosimilhança ou probabilidade.

Temos então que a probabilidade ou verosimilhança ocorre “quando nos inclinamos mais a *crer* do que a não *crer* ou vice-versa: quer se ofereçam somente razões de uma parte, mas *insuficientes* para produzir de per si a certeza, quer se ofereçam razões de parte a parte, mas de *maior força* de uma do que de outra, há *probabilidade*. Cada uma das *razões* que contribui para diminuir a incerteza, e aproximar-nos da verdade, diz-se – *um grau de probabilidade*”²⁸¹. A dinâmica da verosimilhança é, graficamente, semelhante a uma espiral cujo centro será a verdade, ou dizendo o mesmo por outras palavras, a verosimilhança é um conhecimento assintótico em relação à verdade. De outra forma, é necessário ter em conta, como já foi exposto na última nota, que os conceitos de verosimilhança e de probabilidade são fundamentais na ciência e além disso, na arte e na vida comum, pois todos temos como

²⁷⁹ *Idem, Ibidem*, § 129, p. 87. Esta definição faz evocar a época que Descartes (1596-1650) tinha iniciado e à qual Husserl (1859-1938) deu seguimento.

²⁸⁰ *Idem, Ibidem*, § 129, p. 87. Que a dúvida seja razoável, quer dizer, não excêntrica, verosímil, é de toda a lógica, agora o que se entende por colisão de probabilidades é já mais obscuro, se se quer dizer que ela é um concurso de hipóteses, isto é, uma situação hipotética ou dilemática, então o termo colisão é infeliz, se o seu significado é outro, temos de humildemente declarar que somos impotentes para atingir o seu conteúdo. Por outro lado, com o património que o conceito angariou, desde a ignorância socrática e o espanto aristotélico até à teorização cartesiana (para só lembrar os mais notáveis), é de salientar que é mísera a análise que o professor de direito natural dela elabora, a despeito de afirmar mais à frente que “a dúvida *razoável* – *metódica* é um ceticismo temporário e provisório, mas de suma necessidade: se é perigoso duvidar de tudo, não é menos funesto acreditar de leve” (*Idem, Ibidem*, § 132, p. 90).

²⁸¹ *Idem, Ibidem*, § 130, p. 88. A utilização dos termos crença, razões insuficientes e razões de maior força do que outras parecem remeter-nos para os conceitos do domínio da argumentação. Não é de mais aditar que numa teorização sobre verosimilhança se devia evitar o uso de termos relativos a crença, tal como na lição platónica relativa à alegoria da linha, a secção da crença está do lado oposto à do conhecimento científico e, devido a isso, é de utilidade não os misturar. Também é verdade que Platão não teoriza a ideia de verosimilhança na sua doutrina, apenas Aristóteles a utiliza na *Poética*, mas isso é outra história.

desiderato não errar, isto é, tentamos avaliar com a maior exacção possível os factos para escapar ao desacerto.

Tendo em atenção que, para o filósofo, existem dois graus de crença a que chama espontânea ou vulgar e reflexa ou a que tem por objecto o saber. Aquela também é conhecida pelo nome de senso comum ou fé; esta é a que se manifesta pela energia da reflexão, depurando e esclarecendo a anterior. A primeira pode ser entendida de duas formas a que o professor de direito apelida de crença natural e religiosa. Cumpre-nos ver uma de cada vez.

As crenças naturais são aquelas em que residem as verdades empíricas, resultado da actividade espontânea do espírito e às quais a reflexão pode ou não assentir. Estas verdades nem sempre podem ser objecto dum exame rigoroso, no entanto, enquanto fundamentalmente práticas têm como objecto a satisfação das motivações da vida em geral e são o ponto de partida único do conhecimento científico. Para melhor compreensão do que se acaba de dizer é profícuo assegurar que “estas verdades são – a *realidade objectiva* dos princípios da razão, das percepções sensíveis, das percepções da consciência, e dos factos testemunhados pelos nossos semelhantes, e portanto a *realidade objectiva* da nossa existência, dos nossos semelhantes, do mundo exterior, e de Deus”²⁸².

Se é verdade que as crenças naturais constituem esse substrato do qual parte todo o conhecimento científico é, similarmemente, indispensável ter em conta que elas apenas

²⁸² Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 139, p. 95. Quando se diz que estas crenças são a realidade objectiva das categorias da razão e da nossa existência, pensamos que o autor se refere ao fundamento do qual se parte para as atingir e não aos princípios da razão e ao fundamento da existência. O mesmo se passa com as percepções da consciência e sensíveis e, nota curiosa, com os factos da tradição (testemunhos dos nossos semelhantes). Quer tudo isto dizer que as crenças naturais “são o verdadeiro ponto de partida de qualquer ciência objectiva” (*Idem, Ibidem*, § 140, p. 96). Porém, não é de mais ressaltar o fundo empirista desta asserção que sustenta que o conhecimento de Deus, tal como o conhecimento do mundo exterior, também parte dessas crenças naturais. Não nos ficará mal perguntar se estamos muito longe da prova tomista da existência de Deus através das manifestações da natureza?

contêm verdades indistintas que é obrigatório iluminar pela reflexão, porque a declaração dos factos asseverados pela consciência, embora de forma objectiva, apenas atestam de forma tácita as suas condições lícitas de subsistência, “efectivamente só a *reflexão* pode esclarecer as afirmações primitivas da consciência, determinando-lhes, à luz dos princípios da razão, o *valor* e os *caracteres essenciais*: e por isso, *convertê-las em saber*, imprimindo-lhes formas científicas”²⁸³. Por outro lado, como já foi aflorado na nota anterior, não é a reflexão que gera os factos da consciência. Eles são irreduzíveis e, por essa razão, não tem a cogitação direito de repelir ou descrever daquilo que não pode compreender, porque, como todos sabemos, existem factos na criação que são inefáveis mas dos quais não podemos suspeitar. Deste modo, “a *especulação* deve assentar sem dúvida sobre princípios *indemonstráveis*; mas estes são, não só os princípios da razão, mas também as *crenças espontâneas*: intimamente ligadas com a nossa constituição intelectual, negá-las importaria a negação da nossa existência; são em verdade princípios *objectivos*, imediatamente *intuitivos* e igualmente necessários. Uns e outros se impõem fatalmente à inteligência dos homens, e todos se socorrem a eles nas relações práticas e nas manifestações da sua actividade”²⁸⁴.

²⁸³ *Idem, Ibidem*, § 143, p. 98. Veja-se o que se disse sobre o conceito de reflexão no Capítulo **1.4 Formas de desenvolvimento da inteligência, Segunda Parte, I** e o que o autor esclarece em *Idem, Ibidem*, §§ 48 e 49, pp. 36 e 37. Todavia, como se afirma mais à frente, é indispensável ter em conta que “as crenças naturais serão sempre o *verdadeiro objecto* da especulação, o *único* ponto de partida da reflexão legítima; e por isso a especulação deve aceitá-las, inspirar-se e viver delas, e procurar interpretá-las criticando-as severamente por meio dos processos de reflexão; mas não pode pô-las em dúvida, nem deduzi-las do *eu* como *criações* do próprio *eu*, *subjectivando-as só*, e reduzindo-as ao nada; nem supor a *identidade* do subjectivo e objectivo, do ideal e do real [como veremos já de imediato]. O idealismo não pode satisfazer a esta necessidade íntima, que a nossa natureza espiritual sente, de aspirar ao *saber objectivo e real*” (*Idem, Ibidem*, § 144, p. 99). É um facto a ressonância empírica de grande parte do excerto do qual destacamos a ideia de que a especulação tem que aceitar, inspirar e viver nas verdades ou crenças naturais, que as não pode pôr em dúvida ou pensar que elas são puras produções do eu e, ainda, que o idealismo não pode preencher a aspiração ao saber objectivo e real, podemos concluir que garantia mais evidente do que se acaba de proclamar não existe.

²⁸⁴ *Idem, Ibidem*, § 144, p. 98. Põe-se em relevo o conteúdo empírico-racionalista desta passagem do texto, empírico porque torna algumas crenças naturais princípios indemonstráveis, isto é, princípios objectivos sem os quais a nossa existência seria vazia; racionalista porque a reflexão também assenta sobre as categorias racionais.

Um último assunto é a qualificação das verdades ou crenças naturais. Nestas encontramos em destaque duas características essenciais, a saber, a objectividade e a universalidade. As verdades naturais são objectivas porque “quando o *eu se* afirma como causa eficiente de um fenómeno, afirma, implícita mas necessariamente, – a *objectividade* da *própria existência* e de suas condições *ontológicas*; e do mesmo modo – a *objectividade* do *fenómeno* testemunhado pela consciência e de suas condições *ontológicas*; e por consequência – a *objectividade* do *absoluto*”²⁸⁵. A afirmação do absoluto também se realiza porque a existência é um caminhar perpétuo para a perfectibilidade, através da consecução de fins, e através desse método o ente afirma sempre o ser, apareça ele à consciência com a máscara que seja, porque o ser é instrumento essencial objectivo de todas as confissões do eu, ou seja, “sem o ser objectivo, as afirmações são *vazias* de *si*, *estéreis*, inexplicáveis”²⁸⁶. Em segundo lugar, as crenças são universais porque são propriedade de todos os seres humanos e por isso preexistem em todas as idades e sítios. Tudo isto aponta para a identidade do espírito, do objecto destas crenças e da verdade. Ou nas palavras do professor de direito, se existe “este *acordo* das inteligências, esta *unidade* de crenças, prova sem dúvida que, se a natureza intelectual é *fundamentalmente a mesma* em todos os indivíduos, e *idêntico* o

²⁸⁵ *Idem, Ibidem*, § 141, p. 96. Realçamos, novamente, a dimensão empírica das crenças naturais tão explícita em expressões como objectividade do fenómeno ou objectividade da existência, tudo isto caldeado com o conceito de objectividade do absoluto. Sobre esta questão constate-se o que se disse *supra* e o seguinte esclarecimento: “o *eu*, afirmando a própria existência e a dos fenómenos da consciência, afirma implicitamente o *absoluto*, como condição objectiva dos seres criados”. Continua, insistindo na mesma ideia, “se eu sou uma realidade objectiva, a crença na minha existência importa *necessariamente* a crença na existência do absoluto, *porque só este é o fundamento objectivo, a verdade suprema e substancial, donde derivam as verdades necessárias e todos os seres criados*” (*Idem, Ibidem*, § 142, pp. 96-97, na última frase o itálico é nosso). Finalmente, é ainda de fundo racionalista a ideia do eu como causa eficiente dos fenómenos.

²⁸⁶ *Idem, Ibidem*, § 141, p. 96. Como se comprova, a despeito de todas as bases empíricas que utiliza, o fundo do sistema britânico é racionalista.

objecto das crenças, é porque a verdade é *uma* e a *mesma*, e o seu fundamento *um* e o *mesmo* – o *absoluto*”²⁸⁷.

Embora não o garanta explicitamente, podemos inferir que as crenças religiosas estão englobadas naquilo a que o autor chama crenças ou verdades naturais. Na tarefa de explicitação desse objecto podem-se determinar dois momentos distintos mas, contudo, complementares. Um anterior em que se procura delimitar o conceito e outro posterior onde se busca uma contraposição entre as crenças religiosas e as teorias científicas. No primeiro instante declara que “as crenças religiosas abraçam a nossa existência inteira” e prossegue dizendo que elas estão em relação com os ideais humanos e dão apazimento a todas as motivações da vida do dia-a-dia, servindo de norma durável de comportamento. Continuando acrescenta: “se não ferem a inteligência pela clareza, *subjugam-na* todavia pela *gravidade e extensão* de seus efeitos, penetram e *enraízam* profundamente no sentimento, e impõem-se *imperiosamente* à vontade como motivo *constante* de suas determinações”. Agora, de forma mais vincada, clama: “despertando o sentimento *puro* do *dever* da nossa *dignidade* e da nossa importante *missão* sobre a terra, impelem-nos incessantemente ao trabalho, à vida e ao progresso”. Por fim, conclui, “as crenças religiosas assentam sobre a existência de *um Ser superior*, sobre a sua *vontade* como *lei*, e sobre o *dever* de a cumprir *religiosamente*”²⁸⁸.

²⁸⁷ *Idem, Ibidem*, § 142, p. 97. De novo a ideia de absoluto como o conceito metafísico aglutinador do sistema, sobre a questão da unicidade da verdade note-se o que se disse *supra*.

²⁸⁸ *Idem, Ibidem*, § 145, pp. 99-100. Não podemos “deixar passar em claro” duas ou três coisas presentes nesta explicitação. Desde logo, a ideia de que as crenças religiosas abraçam toda a nossa existência constituindo-se como regras de proceder; em seguida, a ideia de que são elas que despertam o sentimento puro do dever, a nossa dignidade, e o que é mais, a nossa importante missão na terra impelindo-nos às tarefas basilares; finalmente, a ideia de um ser superior que regula todas as acções humanas e do qual nos cumpre cumprir a sua vontade religiosamente. As duas primeiras apontam, primordialmente, para um substrato de fé que preencheria toda a existência humana. Talvez seja, também, por esta razão que Cunha Seixas afirma que o sistema de Rodrigues de Brito está muito próximo da “história e dos preceitos do Cristianismo” (Vd. *Galeria de Sciencias contemporaneas*, p. 291). A restante, seria os resquícios de uma teoria da religião que o filósofo intentará na sua última e inacabada obra, *Filosofia da História do Cristianismo*.

Num segundo momento estabelece-se um cotejo entre as crenças religiosas e as teorias científicas, sendo as primeiras, para aquele que crê, um conjunto de doutrinas constituindo um edifício completo, totalmente realizado onde a dúvida não tem lugar. Por essa razão, se bem que as teorias religiosas sejam dogmáticas, isto é, estáticas e inalteráveis, elas em termos de comportamento e afecções são pujantes e entusiastas, passíveis de constituir mártires e heróis. Desta forma, “o *crente*, julgando-se em plena posse da *verdade inteira*, julgar-se-á o *servidor desinteressado* da *sua crença*: obedecendo-lhe *humildemente*, pretenderá que os outros lhe obedçam também; e envidará as suas forças para *aumentar o domínio* da crença, e fazer *prosélitos*”²⁸⁹. De tudo isto resulta que as crenças religiosas são, em termos práticos, bastante mais frutíferas do que as teorias científicas, porque dominando melhor a mente e a índole simples dos povos, erguendo-os até ao transcendente, amenizam-lhes as penas mundanas e prometem-lhes uma melhor vida futura. Por outro lado, as teorias científicas são sempre ensombradas pela incerteza, mas com fé inabalável no progresso, inacessíveis ao comum dos mortais e apenas inteligíveis a alguns indivíduos. O cientista apenas pode esperar ter discípulos e nunca prosélitos; nesta ordem de ideias, “as *teorias científicas – jurídico-morais*, ainda que férteis em resultados teóricos, de pouco poderão servir à civilização prática, se a *fé* se não apoderar delas para as *transformar e converter* em crenças *religiosas*”²⁹⁰.

Falta apenas referir os graus mais elevados de assentimento: a certeza e a evidência. Chamamos-lhe expoentes mais sublimes porque nos parecem ser aqueles que mais junto da verdade se posicionam. Sem perda de tempo, pode Brito afiançar que a

²⁸⁹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 146, p. 100.

²⁹⁰ *Idem, Ibidem*, § 147, p. 101. Será impressão minha ou o autor faz aqui uma manifestação positivista da ciência como a religião do futuro, é verdade que não garante, explicitamente, que a ciência substituirá a religião, mas contudo... A pendência parece-nos verosímil.

certeza “é o *assentimento pleno e firme* que prestamos à verdade – o *último grau* de adesão”. E caminhando na mesma senda acrescenta, “enquanto houver razões para duvidar, enquanto a obscuridade e a confusão envolverem a verdade, por muitos que sejam os graus de probabilidade, não alcançaremos a *certeza*”. Por fim, remata: “a adesão *firme e inabalável* que constitui a certeza, exclui toda a dúvida e hesitação; não admite graus”²⁹¹. Além disso, é forçoso ter em conta que não existe certeza segura sem uma investigação ponderada dos meios que nos afiançam estarmos, de facto, de posse da verdade. Sem tal exame pode haver crença mas nunca certeza.

A demanda da verdade implica, desde logo, a imprescindibilidade dum critério que a possa elucidar e desvelar e, ao mesmo tempo, seja um fundamento que possa afastar toda a incerteza e nos revele estar no usufruto da verdade. Desta maneira, a licitude da certeza depende da validade da base sobre a qual se funda e, como resulta óbvio, “este *motivo* é a *evidência*, ou a *inteligibilidade* dos objectos, isto é, a verdade *clara e distinta*”. Precisando melhor o seu pensamento assegura, “a *evidência*, ao mesmo tempo que é o critério que *assinala* a verdade à inteligência, é um *motivo seguro* para a certeza; porque, iluminando a verdade, distinguindo-a e tornando-a *inteligível*, força o assentimento da inteligência”, e atesta mais à frente que, “é sobre a evidência que se funda *legitimamente* a certeza: sem a evidência não há certeza legítima”²⁹². E acrescenta, logo de seguida, que a noção de certeza é um acto de ver e de crer, isto é, uma acção de crer condicionada pelo ver ou nas suas palavras específicas: “a certeza é ao mesmo tempo um *acto de ver* e de *crer*: guiados pela evidência, e verificadas as

²⁹¹ *Idem, Ibidem*, § 131, pp. 88-89.

²⁹² *Idem, Ibidem*, § 132, pp. 89 e 90. Chamamos a atenção para o conceito, de raiz empírica, de inteligibilidade dos objectos e a ideia de que os objectos possuem realidade objectiva (cf. a mesma noção citada no mesmo §, p. 90).

condições da sua legitimidade, podemos e devemos *crer*: se precisamos de crer, é mister que saibamos porque cremos”²⁹³.

Sabendo que a evidência é o critério exclusivo da verdade que deve acompanhar a certeza em todas as suas exteriorizações, temos, então, de admitir tantos graus de certeza ou géneros de evidência de acordo com o número de fontes do conhecimento. Desta maneira, deparemos com uma certeza ou evidência empírica, outra racional, uma terceira histórica, uma seguinte da consciência e uma última da memória²⁹⁴. Já salientámos a ligação entre a evidência e a consciência, porque a primeira é sempre o máximo grau de clareza e distinção com que a verdade penetra na consciência e se, por hipótese, se pode falar de uma verdade ou evidência empírica, racional, histórica, etc. O que também não deixa de ser claro é que a verdade é só uma, podendo ser percebida de acordo com as fontes do conhecimento que concorrem todas para a corroboração de determinado facto. Por isso, “para que a evidência *fundamente* a certeza, e nos assegure de haver apreendido a verdade, é necessário que se *manifeste* em todas as fontes do conhecimento”²⁹⁵.

²⁹³ *Idem, Ibidem*, § 132, p. 90. Como já referimos, existe uma anterioridade, na evidência, do ver sobre o crer. Seria despidiendo afirmar a raiz empírica desta afirmação a menos que se referisse aquilo que chamámos a intuição intelectual, o que não nos parece ser o caso.

²⁹⁴ O autor da *Chorografia do Reino de Portugal* não especifica nenhum destes graus de evidência. Se não temos dificuldade de admitir uma evidência empírica ou racional, provoca-nos maior “engulho” a consideração da evidência histórica e não a de qualquer outra ciência, por outro lado, o conceito de evidência da consciência, abstraindo tudo o que se disse já sobre esta ideia, surge indissociavelmente ligado a uma certeza subjectiva, o mesmo se passa com a noção de evidência da memória, por maioria de razão. Já que estamos a falar do assunto perguntamos: em que é que consiste este conceito de evidência da memória? Não serão as evidências da memória sempre construídas? Nesse caso essas evidências da memória continuam a ser um factor de certeza? São interrogações de mais para as quais não encontramos no autor uma resposta cabal e apenas podemos exclamar, plagiando um célebre romancista português, quem tiver entendimento para entender que entenda.

²⁹⁵ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 133, p. 91. Se é lícito esperar, embora por vezes não desejável (mas essa é outra questão), a evidência de todas as fontes do conhecimento em todos os factos da vida, é certo que, por exemplo, a maior parte dos princípios filosóficos e científicos dispensam a evidência histórica e da memória e, diria mais, são mesmo nocivos para eles, como é o caso da inovação nas teorias científicas, para apenas citar um figurino. Sobre a questão atrás aludiada, veja-se a obra de Thomas S. Khun, *La estructura de las revoluciones Científicas*, em particular, a questão da mudança de paradigmas e das Revoluções Científicas e Gaston Bachelard, *Filosofia do Novo Espírito Científico*, em especial as noções de obstáculo e ruptura epistemológica.

Sobre as relações entre a consciência e a evidência alguma coisa foi sendo adiantada ao longo desta investigação²⁹⁶. Queremos, agora, apenas ressaltar a estreita ligação que se dá entre a evidência e a consciência, porque dos “diversos motivos, o da consciência é incontestavelmente o mais *seguro*”²⁹⁷. Esses motivos de certeza ou evidência são aqueles a que nos referíamos, quer dizer, aos motivos de evidência fornecidos pelas diferentes fontes do conhecimento. Para fenecer esta análise sobre a evidência apenas nos falta referir as modalidades em que esta se divide. Estas são duas: intuitiva ou imediata e mediata. A primeira é “a que reveste as verdades claras e distintas de per si, *apodícticas*: a evidência dos primeiros princípios da razão, e dos factos testemunhados pela consciência, é *intuitiva*”; a restante “a que reveste os juízos que não são de per si evidentes, e se adquire por *intermédio* de outros juízos: a evidência do testemunho dos sentidos, da história, bem como a que resulta dos diferentes *processos* do raciocínio, é *mediata*”²⁹⁸.

1.9 Epistemologia

Debaixo da designação deste apartado temos intenção de englobar o estudo da ciência e do método. Escolhemos esta terminologia para designar o capítulo porque nos pareceu a mais apropriada para a investigação desses objectos essenciais ao conhecimento e como todos os assuntos científicos se subordinam, em termos filosóficos, a essa categoria, nada melhor que adoptar tal nomenclatura.

²⁹⁶ Acerca do assunto citado consulte-se o capítulo **1.5.3.1 Dimensão lógico-gnoseológica, Segunda Parte, I**.

²⁹⁷ *Idem, Ibidem*, § 134, p. 91.

²⁹⁸ *Idem, Ibidem*, § 137, p. 94. Convém ressaltar a divisão dos princípios da razão e testemunhos da consciência, no patamar superior, e a evidência dos sentidos e da história, no nível inferior, consentâneo com o substrato racionalista do professor de direito natural.

Iniciando esta abordagem pela episteme, confessa o professor de filosofia do direito que ela “tem por objecto a *verdade*, isto é, o *ser* em suas formas e manifestações e nas condições de sua legitimidade. Observar *experimentalmente* os seres da criação em suas manifestações fenomenais [fenoménicas]; e, penetrando em a natureza dos mesmos à luz dos princípios da razão, *descobrir* as leis que presidem ao seu desenvolvimento, e regem suas relações mútuas e com o *absoluto*, onde reside a verdade em sua plenitude – tal é a *aspiração* constante da inteligência, e o objecto *permanente* das investigações científicas”²⁹⁹. Esta investigação é crucial, para nós seres humanos que pretendemos perscrutar os segredos da natureza estudando as suas regularidades e apreendendo as formas da sua evolução.

É imperioso ter em atenção, do mesmo modo, que a ciência como conjunto de princípios evidentes e claros, relacionados entre si hierarquicamente, dependem duma única noção, ideia esta da qual todo o conhecimento emana e que é o seu desvelamento lógico e sistemático. Por isso, para Brito, “a ciência não é uma aglomeração de factos justapostos, mas um *todo orgânico*, articulado, onde tudo se liga e *encadeia* – um *sistema*, em que as noções, em seu encadeamento lógico, são a *evolução* do princípio”. É neste contexto que ganha luz própria a afirmação de que “a ciência deve *descobrir* o princípio, e o seu desenvolvimento *verificá-lo*”³⁰⁰. Sobre esta questão não podemos deixar de compilar algumas notas: desde logo, a valorização do conceito orgânico e da

²⁹⁹ *Idem, Ibidem*, § 148, pp. 101-102. Se no capítulo **1.7 Verdade, Segunda Parte, I** o filósofo parece identificar a verdade com o ser, como já foi aludido, aqui parece irmanar a verdade às manifestações do ente e à observação experimental de que daí decorre. É certo que remete “tudo” para o absoluto o que denota a existência de dois planos diferentes da verdade, ou seja, um plano da assimilação da verdade ao ser, isto é, nível ontológico onde a verdade se perfilha no absoluto; outro estado, a que poderemos chamar ôntico, que é aquele que trata do ser do ente, quer dizer, das manifestações e formas que podem ser percebidas fenomenicamente. Seria inútil ajuntar que é dessa segunda vertente que neste momento nos ocupamos.

³⁰⁰ *Idem, Ibidem*, § 149, p. 102.

sua outra face visível: a harmonia, essencial na teoria krausiana e à qual o professor de Coimbra concede primícias³⁰¹.

Posteriormente, a ideia de que a ciência emana dum único princípio, questão sobre a qual filósofo não oferece esclarecimentos. Partindo dessa concepção, Rodrigues de Brito, na parte respeitante à filosofia do direito, vai intentar um esforço inicial para determinar o princípio do direito, aliás numa linha inaugurada pelo introdutor do krausismo no nosso país, Vicente Ferrer, de modo a que todo o posterior desenvolvimento da jurdoutrina dele dependa. No entanto, seria essencial fazê-lo nesta parte geral em que se busca não o princípio de cada ciência específica mas a origem do conhecimento científico em sentido lato, o que, denotamos com pesar, não acontece. Em contrapartida, por exemplo para Tiberghien, influenciado pela norma krausiana, o princípio da ciência é Deus e o seu ponto de partida o eu, como se pode constatar, entre outros, do excerto seguinte: “le *principe* de la science est *Dieu* ; mais ce n’est pas Dieu en tant qu’il est une face de la réalité, en tant qu’il est ou l’Être éternel ou la Vie ; c’est Dieu en tant qu’il est l’être un et entier, au-dessus de tout genre et de toute détermination”³⁰².

Nessa linha de pensamento, não será surpresa que afirme que “o princípio é o fundamento da ciência, o *objecto* considerado na sua *unidade essencial*, e encerrando em si todas as *determinações ulteriores* e todas as formas, que deverem [sic] *explicar-se* pela *essência* do objecto. A *unidade* da ciência consiste na *unidade* do objecto, de modo

³⁰¹ Sobre este conceito não pode deixar de se ver Leibniz e a concepção de harmonia preestabelecida e Cunha Seixas para quem a noção é recorrente na sua obra filosófica.

³⁰² Tiberghien, *Introduction a la Philosophie*, p. 280. Sobre a diferença entre Deus entendido como ser absoluto e eterno e Deus compreendido como ser uno e inteiro, veja-se, além da obra citada, *La Science de L’Ame...*, também do mesmo autor. Ainda sobre esta questão podem consultar-se, entre outras, as obras de Rafael V. Orden Jiménez, “La Relación de Intimidad del Hombre con Dios: El Panenteísmo de Krause”, Enrique M. Ureña e Pedro Álvarez Lázaro (eds.), *La Actualidad del Krausismo en su Contexto Europeo*, pp. 243 a 275, em especial as pp. 245, 250 a 260; *Idem*, *El Sistema de la Filosofía de Krause*, vejam-se, por exemplo, as pp. 176 a 197, 217 a 239 e 290 a 314 e *Idem*, Estudo Preliminar a *Las Habilitaciones Filosóficas de Krause*, é proveitoso compulsar as pp. LXXXII a XCII.

que os factos e as noções sejam a *evolução e irradiação* do princípio ou objecto da ciência. Sem a *unidade do objecto* e a *multiplicidade de faces* ou determinações, a ciência não pode constituir-se em um *todo orgânico*”³⁰³. Convém ressaltar que sendo as partes dependentes e correlativas como articulações do todo, estas não perdem a sua autonomia e a sua idiossincrasia, faltando pouco para se afirmar, em consonância com os gestaltistas, que o todo não é a soma das partes.

É altura de tratar das divisões do conhecimento científico, porque se a ciência é una no princípio, é múltipla no objecto³⁰⁴. Temos, então, ciências específicas que se debruçam sobre determinada sequência de factos (formando uma série, é a nossa questão), com conexões recíprocas e completando-se mutuamente, estas são subsumidas na ciência universal. Por sua vez, esta “ciência, que *compreende* todas as ciências, é a do *absoluto*; mas esta é apenas uma *aspiração*, isto é, a ideia de uma ciência, cuja

³⁰³ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 150, pp. 102-103. A questão mantém-se, qual é o princípio da ciência que concede unidade de objecto e, por consequência, traduz a unidade científica? Arriscamos uma hipótese, talvez temerária, que o princípio da ciência consiste na finalidade e, em particular, na finalidade última, o Bem. Pelo menos é aquilo que leva a cabo Antero de Quental, embora não o aplique directamente ao conhecimento científico, quando confessa que “só a perfeita virtude, a renúncia a todo o egoísmo, define completamente a liberdade, e se a liberdade é a aspiração secreta das coisas e o fim último do universo, concluamos que *a santidade é o termo de toda a evolução* e que o universo não existe nem se move senão para chegar a este supremo resultado. *O drama do ser termina na libertação final pelo bem*” (“Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX”, *Filosofia*, p. 167, itálicos nossos). No entanto, esta hipótese levanta alguns problemas porque a ciência, tal como a política (e esse era o problema de Platão), não se compagina bem com a Ética; ainda é preciso lembrar que se esse princípio é o Bem, então porque não fazer como Tiberghien, de acordo com a escola krausiana, radicando o princípio da ciência em Deus, aquilo a que ele chama Deus uno e inteiro e que está em contacto com a natureza, o espírito e a humanidade e que se diferencia do Deus transcendente. Por questão de comodidade podemos apelidar esse Deus uno e inteiro como o “nível” de Deus imanente. Como é óbvio esta divisão de Deus em duas “faces” levanta alguns problemas mas, porém, quiçá não seja este o lugar de tratar tal assunto. Uma outra dificuldade prende-se com o facto do filósofo afirmar que sem a unidade do objecto não existe possibilidade de formação de todo orgânico. Pensamos que a organicidade de determinado sistema não depende, exclusivamente, dessa unidade da coisa. E isto não se explica afirmando que “daqui resulta que as noções se ligam e encadeiam na *unidade do princípio*; porque todas são faces *diversas* da mesma ideia, partes do mesmo todo, a ciência, e todas tendem ao mesmo fim” (Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 150, p. 103). A não ser que a organicidade resida na finalidade e, sendo o princípio e fim coincidentes, o organismo será uno, tal como pretendia Hegel.

³⁰⁴ O leitor mais atento já detectou que existe aqui um paradoxo na utilização do termo objecto. De facto, no § 150, p. 103 advoga a unidade do objecto e no § seguinte, na mesma página, propugna que “a ciência é *uma no princípio* e na *essência*, mas *divisível no objecto*”. A única explicação parece domiciliar-se no facto de o primeiro sentido de objecto se reporte ao princípio, ou seja, ao objecto do princípio.

realização, por superior às forças da inteligência humana, só poderá ser para nós um *ideal*”³⁰⁵. É ainda fundamental ter em conta que é a filosofia, no rumo cartesiano, o tronco do qual as ciências particulares são os ramos, entendendo o autor por filosofia “a ciência que aspira e procura alcançar o *saber*”. Prosseguindo afirma: “no sentido lato compreende todos os objectos que se podem conhecer: no sentido *próprio* tem por objecto os *princípios* da razão, e diz-se filosofia *prima, pura*”³⁰⁶.

Concluindo, apresentam-se-nos três grandes ramos da filosofia consoante o objecto é Deus, o Homem ou o Mundo, respectivamente Teologia ou, talvez, Teodiceia, Antropologia e Cosmologia, expressas na ideia de que “Deus é o *termo* da aspiração intelectual, o homem o *sujeito* da ciência, e o mundo o *meio* da acção divina”³⁰⁷. Não podemos deixar de atentar para a ideia de que Deus é o limite da aspiração intelectual, pois tal frase deixa entender que é Deus o princípio da ciência, mormente se conjugada com a ideia de que o universo é a manifestação da acção divina. Se tal facto é pertinente, ou mesmo plausível apenas, porque não o afirma o professor de direito quando trata do princípio da ciência, dizemos à pureza que dá ideia que chega ao mesmo lugar que Tiberghien mas por ruelas esconsas. Muito importante, quer-me parecer, é a definição do Homem como sujeito da ciência. A autonomia do ser humano latente nesta concepção concede ao homem e à antropologia um lugar fundamental a par de Deus. É evidente que não é a doutrina de Feuerbach (1804-1872) ou Nietzsche (1844-1900), mas a senda, certamente, se assemelha.

³⁰⁵ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 151, p. 104. Sobre a concepção do ideal constata-se o que se disse *supra* e o que mais se dirá, principalmente, sobre o princípio da mutualidade de serviços.

³⁰⁶ *Idem, Ibidem*, § 152, p. 104. De notar a definição clássica de filosofia como Sofia e a classificação da filosofia em lata e própria, este último substantivo denota que é nesta que as ciências especiais se devem arraigar. Por último, a filosofia referente a cada ciência específica nomeia-se filosofia aplicada.

³⁰⁷ *Idem, Ibidem*, § 152, p. 104.

Em relação ao método pode começar por se afirmar que ele é o instrumento, o caminho da organização científica e é entendido de uma forma geral como “qualquer meio de alcançar a verdade e a certeza: no sentido *próprio* diz-se *o processo*, pelo qual se *forma* e *organiza* a ciência”³⁰⁸. Como se pôs em destaque, o método pressupõe as operações do juízo, mas sendo estas diversas, o método é uno porque a ciência é uma só e o sujeito único, o eu.

É, neste momento, interessante ver em que consiste o método. Segundo Rodrigues de Brito o caminho pressupõe “*descobrir experimentalmente*, no exame dos factos que constituem a matéria da ciência, as leis que os regem em si e em suas relações, isto é, os princípios *peculiares*, fundamentalmente implícitos nesses factos como *lei* sua primordial; *aceitando*, para fundamento da ciência, somente princípios verdadeiros e severamente criticados em sua legitimidade, e *determinando-os* no seu conteúdo e em seus caracteres, na totalidade de seus elementos constitutivos, e nas condições essenciais da sua evolução, de modo que se possa abraçar toda a ciência em uma *unidade geral e indivisa*; *considerar o princípio* na *variedade* de seus principais aspectos, distinguindo-os naturalmente uns dos outros segundo seus caracteres essenciais, isto é, *dividi-lo* exactamente em todas as suas partes; e finalmente – *considerar* depois estas partes nas *mútuas relações* que sustentam umas com as outras, e na sua *subordinação* à unidade fundamental do princípio, sobre que assentam, e do qual são a manifestação”³⁰⁹. Esta caracterização do método impõe que abramos aqui um novo parágrafo.

³⁰⁸ *Idem, Ibidem*, § 153, p. 105. Sendo a ciência um organismo, a forma da sua organização é capital e, como tal, o método será fundamental na pesquisa científica. Como se depreende da declaração seguinte, “o método reduz a ciência a *sistema*, imprimindo-lhe *unidade* e *certeza*, condições indispensáveis da *legitimidade* de qualquer ciência” (*Idem, Ibidem*).

³⁰⁹ *Idem, Ibidem*, § 154, p. 106.

Encontramos, neste excerto, quatro momentos distintos do método, mas passemos a explicar. O momento primeiro, consiste na observação, ou seja, a descoberta experimental a partir do exame dos factos. É verdade que este primeiro passo vai mais longe pois pretende extrair as leis que os regulam e as relações que estabelecem, um pouco à maneira do positivismo, digo mais longe porque, nos nossos dias, a observação tem como meta apenas a primeira parte. Num momento seguinte, depara-se-nos a análise, ou seja, a divisão do problema nas suas partes constituintes e engloba, igualmente, a observação do objecto nas suas múltiplas determinações. Num terceiro momento, aparece-nos a síntese que nos permite considerar a coisa nas suas relações internas e externas e na sua recomposição em vista da unidade do princípio da ciência. Finalmente, a resolução de os delimitar nas suas características e no quadro da sua evolução de modo a conceder unidade ao conhecimento científico, uma espécie de verificação que pressupõe a concessão de princípios científicos devidamente filtrados pelo crivo da crítica.

A corroborar as palavras anteriores, Brito precisa melhor os passos do método. Confirma ele que “para se determinar o *princípio* em qualquer ciência, importa: - *observar* bem os factos que constituem a sua matéria, e *descrevê-los* exactamente com todas as circunstâncias que os acompanham, *decompondo-os* em seus elementos para melhor os examinar, e *reunindo* depois pela síntese os elementos separados pela análise; *repetindo* também a observação em outros factos da mesma natureza, e em diversos tempos, para se obter a certeza da sua exactidão; - e *determinar-lhes* seus caracteres essenciais, distinguindo o que é *permanente* do que é apenas *acidental*: afim de que, por estes dados *constantes* e *seguros*, o *eu* possa elevar-se pela *indução* ao princípio, que

neles se acha *implícito* e que é a *sua lei* constante”³¹⁰. Acrescenta ainda que sem as condições atrás enumeradas a ciência é suposição e apenas pode chegar a prognósticos e pressupostos.

É um facto, então, que é através da indução que a mente humana investiga o princípio da ciência, embora a dedução não possa ser descurada, e por essa razão teremos que baptizar este método de experimental ou indutivo. Este método “funda-se no princípio da *finalidade* – tudo tem seu fim, e o fim é a *lei* do *ser*; - esta lei acha-se *envolvida*, como condição ontológica, no facto experimental; - e por consequência a lei, *concretada* no facto, só pode *descobrir-se* no exame rigoroso desse facto”³¹¹. O autor elabora um contraste entre o método indutivo e o silogístico. Chama a este último ontológico por razões que não especifica; enquanto o método experimental é o caminho próprio da ciência que permite a investigação da verdade, o silogístico apenas conduz a conjecturas e nele simplesmente podemos encontrar um valor formal.

Como última tarefa, o professor de direito natural vai tentar divisar qual o valor do método indutivo nas diferentes ciências. Para as ciências morais e naturais o uso do método experimental reduz-se, somente, aos objectos da experiência dos sentidos e da consciência; para a filosofia pura a indução é fundamental para separar os dados da experiência dos elementos da consciência, lugar onde busca as suas leis próprias e dos outros seres; as ciências matemáticas e geométricas que parecem viver, exclusivamente, da dedução, também necessitam de induzir da consciência as noções de espaço, tempo,

³¹⁰ *Idem, Ibidem*, § 155, pp. 106-107. Nota-se que é pela indução, depois do trabalho de observação, análise e síntese, que o eu pode elevar-se ao princípio. Isto deixa contida a ideia de que o eu, como na escola krausiana, é o ponto de partida da ciência.

³¹¹ *Idem, Ibidem*, § 156, pp. 107-108. Sobre a questão da finalidade não vamos acumular, neste momento, nada mais. No entanto, sobre a ideia de que a lei do ser, que é a finalidade, se acha envolvida no facto experimental não podemos deixar de focar o fundo empírico que aqui subjaz, pois tal afirmação poderá significar que as leis ontológicas estão nas coisas materiais, isto não será deste modo se, como em demais ocasiões, o filósofo se está a referir ao ente e não ao ser, esta parece ser a única condição que pode ultrapassar tal dificuldade.

infinito, etc; tudo isto permite-nos concluir “que toda a ciência precisa que a *indução* lhe *preste* os princípios, que depois desenvolve e *aplica* por meio da *dedução*; - que a *legitimidade* lhe provém da sua *subordinação* à filosofia; - e que a *indução* é o *método* verdadeiramente *científico*”³¹².

1.10 Estética

Neste espaço vamos examinar as noções de sentimento e de arte, tendo em atenção que estas duas manifestações se baseiam na sensibilidade do indivíduo e, por esse motivo, abrangidas pelo significado literal de *aistesis*, juntámo-las para melhor podermos ter uma visão de conjunto.

Comecemos pelo sentimento ou sensibilidade afectiva. Esta “compreende todos os sentimentos da alma – afeições. No *sentimento* a alma não examina o objecto, nem procura penetrar em sua natureza para o conhecer; mas também não conserva, como no conhecimento, a sua individualidade separada do objecto”³¹³. É de destacar aqui a posição da alma no que respeita ao sentimento, pois ela não procura investigar a coisa, mas adere ao objecto de forma incondicionada de uma de duas maneiras: ou se identifica com ele e o contempla sem reservas de acordo com o sentimento de simpatia, ou o enjeita de forma viva pela antipatia, de acordo com o processamento de uma ou outra paixão se menciona a coisa de agradável ou desagradável.

³¹² *Idem, Ibidem*, § 157, p. 108. De destacar as ideias de que a ciência só pode adquirir validade com a subordinação à filosofia e a noção de que a indução é o verdadeiro método científico.

³¹³ *Idem, Ibidem*, § 163, p. 112. Garante o professor de Coimbra mais à frente que “o *belo absoluto* é a lei do sentimento; quer o *absoluto* se revele à inteligência sob a forma da *verdade*, quer à imaginação sob a forma do *belo*, quer à vontade sob a forma do *bem*, sempre o *amamos*, porque nos *agrada*, e agrada-nos porque *é belo*” (*Idem, Ibidem*, pp. 112-113). De exaltar o amor como o sentimento unificador da verdade, do bem e do belo. Tal fórmula remete-nos para o efeito do amor na sociabilidade humana defendida por Grócio, e é um precioso indicador do fundamento da doutrina britânica, o amor ao próximo, como se exaltará na parte dedicada à filosofia do direito.

Em seguida, é de toda a importância distinguir, no sentimento, a emoção e a inclinação. Aquela é a impressão de satisfação ou não satisfação da alma em face do objecto. É passiva e depende do instinto, é um estado íntimo e, por essa razão, cativa, por vezes, a alma. A outra é o movimento da alma para determinada coisa, sendo sempre activa pode dividir-se em instintiva, calculada ou habitual. É produto da carência de qualquer coisa e, ao mesmo tempo, impele-nos para os objectos que nos poderão fornecer contentamento³¹⁴.

Por sua vez, a inclinação contém no seu âmbito apetites, desejos e afeições ou sentimentos. Os primeiros têm origem no corpo e compreendem as necessidades básicas da vida do organismo. São possuidores de determinada frequência e são acompanhados de uma sensação de carência ou falta. Os seguintes, inclinações da psique, nascem na mente e dizem respeito exclusivo ao homem. Têm como características o serem contínuos, incessantes e insaciáveis. Segundo o filósofo os desejos mais importantes são a felicidade, a curiosidade, a estima, a ambição, a emulação, entre outros; “as *afeições*, ou sentimentos *propriamente* ditos, compreendem: - os sentimentos do *infinito absoluto*, do *verdadeiro*, do *belo*, e do *bem moral*; e – as relações *afectivas*, que nos ligam ou separam dos *nossos semelhantes*; tais são as afeições de *parentesco*, o *amor*, a *amizade*, o *patriotismo*, a *gratidão*, a *compaixão*, a *dedicação*, etc. (*benévolas*); e o *ódio*, o *ciúme*, a *aversão*, a *vingança*, a *inveja*, o *ressentimento*, etc. (*malévolas*)”³¹⁵. A

³¹⁴ Chamamos aqui a atenção para a semelhança entre a divisão destes dois elementos (emoção e inclinação) e as diferentes fases do ciclo motivacional tal como é entendido pela psicologia contemporânea. Comprove-se, ainda, o que se destaca em seguida.

³¹⁵ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 166, pp. 114-115. O professor de direito natural ainda ajunta que a afectividade que acompanha as emoções sociais, isto é, a carga emocional respeitante a pessoas ou às relações que estabelecemos com elas “são sempre *imperfeitas*, mais ou menos *persistentes* e sempre *misturadas* de prazer e dor” (*Idem, Ibidem*, p. 115). A imperfeição das afeições sociais deve estar, supomos, em relação com a condição de perfectibilidade humana ao nível individual e social. Em relação à felicidade, a despeito do filósofo atestar que os desejos “nascem da inteligência”, parece-nos que ele a radica numa base empírica, aliás como todos os desejos em geral, a não ser que se dividam os desejos em sensíveis e racionais e seja apenas destes últimos que o professor de filosofia do direito agora trata, como

afectividade que surge no sentimento do infinito absoluto, ao contrário dos apetites e desejos, é sempre desinteressada. Por exemplo, o amor a Deus, à verdade, à beleza ou a prática ética não podem resultar, como nos atesta Kant, do interesse. Enfim, quando as emoções vão para lá dos limites da temperança apelidam-se de paixões. Estas têm o risco de nos poder afastar do caminho do verdadeiro bem, pois a sua índole desmedida, agressiva e arrebatada podem dominar-nos a ponto de não reconhecermos o nosso verdadeiro destino na terra.

Tudo o que acaba de ser dito permite-nos concluir que “todos os sentimentos – têm o seu princípio no *amor de nós mesmos*: impelindo-nos incessantemente para a vida, abrangendo a conservação e melhoramento da existência física e psíquica, individual e social, o amor de *nós* é o *princípio* fundamental de todos os sentimentos, o *ponto comum*, onde se vêm reunir os apetites, desejos e afeições. Sendo bem dirigido, é princípio de excelentes virtudes e nobres acções; desregrado, é origem de vícios e crimes, é *egoísmo*”³¹⁶. Como nota de remate, é de toda a utilidade dar relevo à oposição que se patenteia, na nossa existência do dia-a-dia, entre o sentimento e a inteligência, enquanto esta tende à perfeição, aquele é conservador e resistente à mudança, procurando nos hábitos a raiz do seu comportamento e, por essa razão, concluiremos, obrigatoriamente, que os sentimentos, para serem devidamente utilizados, têm que ser iluminados e conduzidos pela razão.

No que se refere à arte, ela “representa, por formas sensíveis, as concepções da inteligência. A *arte* é essencialmente uma *criação* do espírito, que, concebendo a ideia e

parece pressupor-se através dos desejos que foram citados. Estes são os que aparecem no § 165, p. 114. De qualquer modo, uma pequena advertência não ficaria a despropósito.

³¹⁶ *Idem, Ibidem*, § 168, p. 116. Não podemos deixar de acentuar que nos aparece, de novo, o amor, neste caso o amor-próprio, como fundamento da “conservação e melhoramento da existência física, psíquica, individual e social”, quer dizer, de todas as facetas da nossa existência terrestre. Tal facto não pode deixar de ser significativo.

revestindo-a de uma forma sensível, a realiza em uma obra: e por isso a concepção da ideia e a imaginação são absolutamente necessárias a todo o artista e a toda a obra”³¹⁷. Não podemos deixar de referir o papel que a ideia e a imaginação têm na arquitectura estética. É pela ideia que se produz a obra e é nela que a imaginação se inspira amalgamando-a com os elementos da sensibilidade que recolhe da natureza. Através da combinação surge o produto final, porque “a arte reside essencialmente nesta *unidade e harmonia*, e a sua perfeição na *verdade* da ideia, e no *acordo* da forma com a ideia”³¹⁸.

A arte, em analogia com a ciência, igualmente tem como objecto a verdade. O artista busca expressá-la, de maneira empírica, no seu produto estético e o cientista tenta encontrá-la nos objectos das suas preocupações. No entanto, enquanto a ciência procura a verdade na sua forma mais lata, ou seja, na sua manifestação mais abstracta, partindo do concreto para o geral, isto é, para o universal, a arte, porque o seu molde é empírico, vai de encontro a uma verdade “menos pura”, por isso não é passível de se elevar acima do particular. Tal facto permite-nos epilogar que “o objecto da arte é alguma coisa de geral e ideal, mas individualizado e revestido de formas sensíveis”³¹⁹.

³¹⁷ *Idem, Ibidem*, § 159, p. 109. De lobrigar neste excerto o carácter empírico-racionalista da arte, por um lado, realizada em formas sensíveis ou a ideia vestida de forma sensível e, por outro lado, a arte é a concepção da inteligência, criação do espírito ou produto da ideia e da imaginação. Na “*Philosophia da Historia do Christianismo*” teoriza que “a arte tem um lado formal e um conteúdo útil: recolhendo pela imaginação as formas naturais, podemos, sob a inspiração da verdade e por impulso do sentimento, traduzir nas belas-artes a beleza absoluta em formas sensíveis que agradem ao sentimento, e nas artes úteis preparar as satisfações das necessidades objectivas da existência, que interessam à vontade: o sentimento agrada-se da verdade nas formas do belo, e a vontade converte-a em bem” (*Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXXIV, nº 6, p. 288, [p. 44]).

³¹⁸ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 159, p. 110. Seria de todo dispensável avultar, uma vez mais, o conceito de harmonia.

³¹⁹ *Idem, Ibidem*, § 160, p. 110. O mesmo se admite na “*Philosophia da Historia do Christianismo*” onde se atesta que “a verdade aparece na ciência sob a forma abstracta, na arte sob a forma concreta da beleza e da bondade” (*Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXXIV, nº 6, p. 289, [p. 44]). Acerca do excerto acima citado uma vez mais encontramos o cunho empírico-racionalista da arte. Será essa característica que permite ao autor falar de “mais ou menos verdade”, quer dizer, de “verdade mais ou menos pura”. Sejamos francos, pode haver maior ou menor probabilidade de algo ser verdadeiro, ou dizendo o mesmo por outras palavras, pode haver mais ou menos verosimilhança na percepção de determinado objecto, agora graus na verdade parece-me coisa despropositada, pois algo é verdadeiro ou não é. Por outro lado, também parece haver níveis no âmbito da arte, como se pode depreender das palavras subsequentes: “a arte por excelência, a arte *universal*, é a *linguagem*: todas as demais são

Por outro lado, a verdade teria, no círculo da arte, representação sobre dois aspectos diferentes, ou sobre a feição do belo ou sobre o semblante da utilidade e chegaríamos, por esta via, à definição das belas artes ou das artes úteis. Nas primeiras é a ideia de belo que lhe serve de farol em todas as ocasiões, e dizemos em todas as ocasiões pois o artista pode representar o belo natural, imitação da natureza nas suas manifestações, ou o belo ideal, modelo de toda a expressão artística. Este último também é passível de se realizar em formas sensíveis, não esclarecendo o professor de direito de que modo. Em todo o caso, temos que “a obra pois tem dois elementos *indissoluvelmente* unidos: - o *ideal*, que é a verdade ou o bem, de que o belo é a manifestação; - o *sensível*, que é a forma, sob a qual o belo se manifesta aos nossos sentidos”. Este raciocínio completa-se mais adiante: “quanto mais o artista se aproximar do *belo ideal absoluto*, tanto mais perfeita será a obra”³²⁰.

1.11 Faculdades da Alma

Vamos englobar neste item as atribuições que aparecem descritas debaixo da denominação de propriedades da Alma. Por razões óbvias iremos incluir, também, a apreciação da vontade³²¹ e da liberdade, que surgem em capítulo separado. Faria, ainda, algum sentido incluir, aqui, a afeição, mas como a já investigámos no campo da estética

linguagens especiais das ideias, modos diversos de as representar e exprimir” (*Idem, Philosophia do Direito*, § 161, p. 111). Esta definição da linguagem como o centro da investigação sobre a arte encerraria no seu âmbito algo a que podíamos chamar uma proto-filosofia da linguagem, se esse fosse o caso, a ciência também teria de ser compreendida dentro dela.

³²⁰ *Idem, Ibidem*, § 162, pp. 111-112 e 112. Não podemos deixar de avultar a identificação entre ideal, verdade e bem e a concepção do belo como emanção deles. Quer isto também dizer que o artista ao aproximar-se do belo ideal absoluto se aproxima, inexoravelmente, do ideal, da verdade e do bem absoluto. Nessa linha de pensamento, este é mais um poderoso indicador da ideia de bem como a cúpula do sistema britânico.

³²¹ Elucida o filósofo que “a vontade é pois a *primeira* das faculdades do espírito” (*Idem, Ibidem*, § 172, p. 119).

não tornaremos a ela. A análise vai centrar-se, num primeiro momento, em torno das três faculdades que consideramos primordiais, a saber, a vontade, a liberdade e a personalidade e, numa fase seguinte, nas outras faculdades do espírito, que apenas como nota de curiosidade referiremos, unidade, identidade, simplicidade e receptividade.

1.11.1 Vontade

Como não podia deixar de ser encetamos esta investigação pela delimitação do termo. Nessa ordem de ideias, “**a vontade** é o poder, que a alma tem de se determinar *por si própria* a fazer, ou a não fazer alguma coisa. A vontade precisa de um *motivo* para se determinar, porque não pode conceber-se determinação sem motivo, isto é, sem *intenção* e sem *consciência* mais ou menos clara do que se intenta; o acto neste caso seria uma *fatalidade*, e não um acto *próprio* de uma *vontade inteligente*”³²². Desta definição resulta que a vontade não tem conteúdo específico e, portanto, tem que procurar os motivos da sua acção ou na mente ou no sentimento. Quer isto dizer que são ou as ideias ou os desejos, apetites e afeições que são o objecto próprio da vontade, quando esta os percebe como úteis, isto é, dirigidos à realização do bem que terá que ser o verdadeiro fim da vontade. Por outro lado, a intenção com que se realiza determinado comportamento e o grau de consciência presente no momento do acto são determinantes na concepção da actividade voluntária. Sem eles, como reconhece Brito, os comportamentos seriam obra da fatalidade.

Se é verdade que a inteligência e o sentimento são a fonte onde a vontade busca as suas deliberações, não deixa também de ser um facto que nenhum deles tem o poder

³²² *Idem, Ibidem*, § 170, p. 117. Desde já temos a pretensão de salientar que toda a conceptualização acerca da vontade e da liberdade têm um fundo kantiano que é manifesto.

de levar a vontade a fazer algo que não resida na sua órbita própria, porque “a vontade tem *sempre* em *si mesma*, como poder determinador da alma, *força* para se conformar ou não com esses conselhos”. Isto tudo se deve à circunstância de “o que na realidade distingue a vontade e a estrema das outras faculdades, *caracterizando-a* como a *faculdade por excelência*, é o poder de *querer* e *dirigir* a acção de todas as outras”³²³. Deste modo, a vontade coordena e intervém em todos os actos do ser humano, nos comportamentos do intelecto dispondo a acção dos movimentos do entendimento; no sentimento opondo-lhe limites ou facultando a sua aparição; na locomoção dando espaço à execução externa dos dados dos desejos e do pensamento. Daqui se pode concluir que sem a actividade da vontade todas estas operações perdem significado.

As prescrições da vontade podem ser representadas como espontâneas, arbitrárias ou livres. Desta forma, temos que “a vontade é, na determinação, – *espontânea* e *instintiva*, quando *obedece* aos instintos e apetites de sua natureza”. Considera-se arbitrária “quando obedece às indicações da experiência, escolhendo entre diversos *desejos* ou *sentimentos*, umas vezes acertando, outras errando, mas determinando-se sempre pelo *bem individual*, que os cálculos da experiência lhe sugerem: é a vontade *interessada* e ainda subordinada à *própria* individualidade. Em qualquer destes casos, a *vontade* é antes *instrumento* dos apetites, desejos e sentimentos, ou dos cálculos interessados da experiência, do que *causa real* da determinação”; por último, chamamos-lhe livre “quando *se inspira* da *razão absoluta*, *libertando-se* de

³²³ *Idem, Ibidem*, § 171, p. 118. Como já havia sido referido, “a vontade é pois a *primeira* das faculdades do espírito, e a que melhor pode *caracterizar* o homem pela energia e boa direcção de seus trabalhos” (*Idem, Ibidem*, § 172, p. 119).

influências estranhas, e desprendendo-se de considerações *pessoais*, para *obedecer* à *própria lei*, determinando-se *unicamente* pelo bem e em vista do bem *absoluto*”³²⁴.

1.11.2 Liberdade

Por tudo o que já ficou dito não será surpresa que a definição da liberdade surja como “o poder do homem sobre as suas acções, isto é, o poder de efectivar o bem *por si mesmo*. A liberdade *positiva* é a *autonomia* da vontade, o poder de realizar o *bem como bem*; a liberdade *negativa* é a *independência* e a *exempção* de quaisquer motivos contingentes, que possam impedir a realização do bem como bem”³²⁵. Desta enunciação duas coisas, à partida, são de notar. Logo, a concepção da liberdade como o poder de tornar o bem efectivo e, depois, a ligação íntima entre a autonomia da vontade e a liberdade, sendo que esta também é a faculdade de realizar o bem pelo bem. Parece-nos ser de todo inútil referir aqui a influência dos ensinamentos kantianos referentes à razão prática. Esta agregação da liberdade e da autonomia da vontade pressupõe que a vontade apenas se possa determinar pela sua lei própria. Esta afirmação resulta manifesta nas palavras do filósofo: “a liberdade é um poder *submetido* à razão, isto é, o arbítrio disciplinado pelo *dever*: se o *bem* é a *lei* da *vontade*, a cuja realização devem convergir

³²⁴ *Idem, Ibidem*, § 173, pp. 119-120. Não podemos deixar passar em claro o eco kantiano, que já havia sido posto em destaque, que perpassa na definição da vontade livre, aliás em sintonia com o que se vai dizer em seguida sobre a liberdade, mas é melhor atentarmos no que vem aí.

³²⁵ *Idem, Ibidem*, § 183, p. 127. Nas *Lições de Direito Natural* a liberdade é tratada apenas como aplicação da vontade, tal como se pode constatar do excerto seguinte: “não tratámos da liberdade como uma faculdade especial, porque entendemos que ela decorria da vontade, de que não era mais do que um acto de aplicação” (p. 240), embora em parte posterior emita uma opinião sobre a liberdade que não está muito longe da enunciada na *Philosophia do Direito*, a saber, “a liberdade por consequência não é uma faculdade diferente das outras faculdades mas somente um acto de aplicação da vontade; o homem pois só é livre quando obra em virtude da lei da sua vontade. Disto segue-se que só há liberdade quando a vontade se delibera a praticar ou pratica o bem; portanto podemos definir liberdade o império da alma sobre as suas acções” (*Idem, Lições de Direito Natural*, pp. 64-65). Convém realçar que existem muitos pontos de convergência entre as noções de liberdade de Brito e José Dias Ferreira. Acerca deste último, veja-se *Noções Fundamentais de Filosofia do Direito*, pp. 70 a 72.

todas as nossas forças, não podemos nem devemos, como seres inteligentes, deixar de nos conformar com a lei na prática das acções. Se não podemos *legitimamente* fazer o *mal*, temos *necessidade* de praticar o *bem*: a *verdadeira* liberdade só pode consistir na *submissão* da *vontade* ao seu bem, ao *dever*, isto é, à própria lei”³²⁶.

Por outro lado, e como não podia deixar de ser, a ideia de liberdade não pode advir da experiência sensível porque, como já vimos, ela apenas pode alcançar o particular, o relativo, e por isso, segundo esta perspectiva, a liberdade terá que surgir como inevitável forma da razão. Ainda mais, se fosse a experiência a conceder a noção de liberdade, o homem apenas podia atingir a felicidade e nunca a lei imposta pelo dever, porque “liberdade não pode *significar* isenção da *própria lei*, mas somente do que pode impedir o seu cumprimento”³²⁷. A liberdade é, igualmente, o atributo lato da possibilidade do espírito e da sua irradiação. É através da liberdade que o espírito pode passar da potência ao acto, isto é, a liberdade é o instrumento através do qual o espírito se manifesta e caminha em direcção ao seu próprio fim, o bem. É por essa razão que a liberdade é “a *condição integrante* da manifestação do espírito, e o *meio único* de desenvolvimento do ser inteligente, que não se determina sem a ideia de suas determinações”³²⁸.

³²⁶ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 184, p. 128. Sobre a questão do mal como privação note-se capítulo **2.4 O Mal, a Imortalidade da Alma e a Existência de Deus. , Segunda Parte, I.** Convém, ainda, acentuar a definição da liberdade negativa como isenção, ou seja, ausência de qualquer constrangimento.

³²⁷ *Idem, Ibidem*. Temos absoluta necessidade de chamar, desde já, a atenção para estas noções de vontade, liberdade e, principalmente, dever pela importância que vão ter nos capítulos referentes à teoria do direito.

³²⁸ *Idem, Ibidem*, § 185, p. 129. Parece-nos um “risco desnecessário” fazer depender a efectividade do espírito da liberdade, pois o espírito enquanto emanção do absoluto não deveria depender de nada para se espalhar, ou poderíamos estar perante um contrasenso do maior depender do menor, ou do igual depender do igual. A maneira de remover o obstáculo seria conceber uma conveniência e correlação entre liberdade e espírito. Por outro lado, a valorização da ideia de liberdade, no sentido amplo que o professor de direito natural lhe atribui, tem uma visível significação ao nível político que nos dispensamos, nesta altura, de conceder maior desenvolvimento.

Quanto à divisão do conceito podem surgir-nos dois tipos de liberdade: uma interior que é aquela que compreende a liberdade no âmbito próprio do ânimo, quer dizer, na expansão racional de todas as potencialidades do espírito e outra exterior que consiste na efectivação, através do dinamismo sensível, da laboração interior. O professor de Coimbra admite ainda, embora implicitamente, uma distinção entre liberdade e livre arbítrio, pois nega a possibilidade da liberdade ser usada para fazer o mal e, portanto, terá que intervir uma outra potência, o livre arbítrio, ou seja, a possibilidade de escolha e a possibilidade de fazer o mal ou fazer o bem, sendo esta faculdade a responsável pelas acções “menos próprias” do ser humano³²⁹.

Um último conceito merece a nossa atenção, a concepção da liberdade completa. Mas antes uma advertência, apenas, para a noção de graus de liberdade. Sendo por essência igual a liberdade, ela torna-se maior ou menor consoante o grau de civilização dos homens e das sociedades. No que concerne à liberdade completa, temos que ter em conta que ela teria de ser semelhante ao grau superior de progresso que a potencialidade humana possa alcançar no caminho incessante para o fim último do ser humano e das formas sociais que desenvolve, ou seja, para o bem. Nessa ordem de ideias, este conceito “é um *ideal*, que a humanidade se propõe realizar pelos esforços *reunidos* de todos os indivíduos, e pelos progressos da ciência e da arte. É em Deus que *este ideal* reside em toda a sua pureza e integridade: o dever do homem é inspirar-se e procurar aproximar-se dele cada vez mais, *alargando* de dia para dia a irradiação do seu

³²⁹ Afiança o filósofo, “se a liberdade fosse o poder de *fazer* o bem e o mal – a *arbitrariedade*, deverá ser a *loucura* o *tipo* da liberdade; e o *bem* e o *mal*, o *vício* e o *crime* seriam manifestações *legítimas* da autonomia individual, o *direito* de cada um; mas para salvar os homens da sua destruição, seria necessário *riscar* das legislações a liberdade humana, e *sujeitá-los*, em seu desenvolvimento, a uma *força superior* que os dominasse”. Encerrando a argumentação declara: “a possibilidade de *fazer* o *mal* é antes *falta* de liberdade, uma *negação*” (*Idem, Ibidem*, § 186, p. 130). Sobre a questão do mal como privação, algumas palavras acrescentaríamos, neste momento, se o autor não tratasse do assunto em parte separada, portanto, reservaremos para essa altura esta reflexão.

poder”³³⁰. É verdade, confessa o autor, que ainda estamos longe desse ideal. Porém, tal insistência para o modelo, fatalmente, a ele nos conduzirá.

1.11.3 Personalidade

Depurando o espírito nos seus elementos constitutivos, encontram-se três qualidades interrelacionadas, que estão em ligação harmónica com as formas frequentes da sua ostentação, consciência de si, sentimento de si e determinação de si. Deste modo, “a consciência é um *estado permanente* de conhecimento de si própria; porque a alma, *referindo a si* o fenómeno, conhece-se ao mesmo tempo como *sujeito* dele, e por conseguinte, como sendo ao mesmo tempo, em todo o conhecimento, *sujeito e objecto* do *conhecimento de si*. O sentimento também é um *estado permanente* de intimidade, no qual a alma *se ama* em todos os sentimentos, assimilando os objectos e tendendo a confundir-se com eles. Igualmente a vontade como *determinação de si mesma*, é um *estado permanente* de intimidade”³³¹.

Embora se remetam frequentemente a si próprias, nenhuma destas três condições constitui o espírito de forma una e original, de maneira que uma delas seja a causa eficiente das outras. Esta unicidade só se pode encontrar num grau mais elevado, de carácter harmónico e sintético, no qual o conhecimento da alma se eleve e possa atingir o expoente máximo do seu ser, sem predomínio de alguma dessas características, ou seja, uma forma lata de intimidade, pois essa maneira de “intimidade *geral e superior*

³³⁰ *Idem, Ibidem*, § 187, p. 131.

³³¹ *Idem, Ibidem*, § 178, p. 123. Esclarece o filósofo na “Philosophia da Historia do Christianismo” que “o homem é pessoa, porque é fim para si, e poder para si, espírito: o fim objectivo é nossa própria essência, e o poder tem por conteúdo a objectivação da essência, modelada pela perfeição absoluta” (*Instituto. Jornal Scientifico e Litterario*, Vol. XXXIV, nº 6, p. 286 [p. 42]). Apenas podemos vislumbrar esta noção de poder para si como aludido à vontade, logo, a personalidade depende da vontade e do fim para que o homem tende.

do espírito é a – *personalidade*. Esta é a unidade que serve de *base* à multiplicidade das manifestações espirituais, *referindo-as* a si própria como *causa única* e geral dessas manifestações; e correspondendo à *unidade de fim*, que procura *objectivar* na variedade e multiplicidade de seus actos, em virtude da *união* fundamental entre a unidade de causação e do seu fim”³³².

É de toda a utilidade acrescentar que a índole condensada no carácter é um persistente ser para si e não é apenas um ser duradouro uno e semelhante nas diferentes faces do seu dinamismo. Este ser para si engloba, por aquilo que já ficou expresso, a consciência de si, o sentimento de si e a determinação de si, quer isto dizer que tem o domínio da sua laboração em todas as formas que reveste a sua actividade, tendo em si o seu próprio fim e sendo causa eficiente de todas as suas significações. Esta noção da personalidade como a reunião da consciência de si, sentimento de si e determinação de si mostra ostensivamente que o filósofo agrupa na personalidade os seguintes elementos: a consciência e, por extensão, a racionalidade, o sentimento e, por consequência, a sensibilidade e a vontade. Temos, deste modo, as faculdades da razão, sensibilidade e vontade reunidas, sem predomínio de qualquer uma delas, no conceito de personalidade. Além disso, a definição da personalidade como ser para si, em conexão com o que se disse atrás, tornam esta concepção uma das pedras angulares da sua doutrina antropológica, confessamos que nos parece estranho o professor de direito natural não conceder ênfase suficiente a esta noção³³³.

³³² Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 179, p. 124.

³³³ É verdade que esta questão será retomada no capítulo sobre o direito de personalidade na parte respeitante à filosofia do Direito. Porém, não ficaria desajustado, aqui, um maior desenvolvimento dessa problemática. Por outro lado, acerca da consciência de si e do sentimento de si pode examinar-se, por exemplo, a obra de G. Tiberghien, *La Science de L'Âme...*, pp. 65 a 70 e 87 a 93.

1.11.4 Outras Faculdades da Alma

Depois da investigação das principais faculdades da alma resta-nos analisar as capacidades de unidade, identidade, simplicidade e receptividade, elementos que concedem ao ânimo a sua substancialidade e permanência.

Se é um facto que alma pode ter múltiplas manifestações não deixa, também, de ser uma realidade que ela é una quer ao nível da essência, quer da substância, quer, ainda, do fim, de onde se pode concluir que as diferentes explanações não provocam rupturas no seu ser. São apenas “*aspectos* diversos da alma, exprimindo cada faculdade somente uma parte determinada da sua essência”³³⁴ e, por isso, não constituem regras diversas.

Em conexão com a propriedade de unidade surge-nos o atributo da identidade. Se a unidade da alma é uma realidade, isso significa que na multiplicidade da sua actividade ela se mantém una e idêntica; se os conceitos, as sensações e o movimento volitivo se sucedem tal não se deve a uma mudança, ou fraccionamento, nas faculdades, porque “o espírito, *um* na substância e no fim, *permanece* sempre o *mesmo* no meio dessa variedade e multiplicidade fenomenal [isto é, dos fenómenos], e *continua* fundamentalmente a *ser* no presente o que *fora* no passado, e o que *espera* ser no futuro”³³⁵. Por outro lado, a função da memória não encontraria explicação sem a identidade e unidade do eu, o mesmo se passaria em relação à consciência, como seria possível a sua manifestação sem a unidade e identidade da alma, ou seja, sem a unidade

³³⁴ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 174, p. 120.

³³⁵ *Idem, Ibidem*, § 175, p. 121. O que o filósofo se esquece de atestar é que a unidade e identidade da alma dependem, em primeira instância, da unidade e identidade do ente, quer dizer, da unidade e identidade da essência ou substância, ou do fim como seria do seu agrado, que compõe o ente, o que é o mesmo que dizer que coincidem com o ser. A prova cabal da unidade e identidade será, em resumo, a unidade e identidade das principais categorias da razão.

e identidade da personalidade do indivíduo. Tudo isto leva Rodrigues de Brito a concluir que “a consciência e a memória, esclarecidas pelos princípios da razão, dão *testemunho* infalível da *unidade e identidade* do espírito”³³⁶.

Em terceiro lugar, a alma define-se como simples em sua natureza. Ela não é passível de se dividir em partes. Se isto fosse possível a unidade da alma não seria uma realidade, e por essa razão, poderemos certificar que a simplicidade da alma é função quer da unidade, quer da identidade do ânimo. Por outro lado, “a *reunião* de sensações diversas em um *só* conceito e afirmadas ao mesmo tempo, a *harmonia* e *acordo* que há nas ideias, sentimentos e volições, *manifestam* visivelmente a – *simplicidade* do *sujeito* que preside a essas manifestações”³³⁷.

Finalmente, encontramos na alma o poder de receber as impressões sensíveis, sem esta potencialidade o espírito estaria completamente desligado do mundo exterior. É este poder que na análise da personalidade é apelidado de sentimento de si, é, em resumo, o que poderíamos chamar o contacto da alma com o mundo. Esta receptividade consiste num senso comum que é propriedade da alma e que enforma tudo que existe, possibilitando as relações recíprocas entre os seres. É em função desta receptividade que a alma tem acesso à existência em toda a sua plenitude, podendo, desse modo, “*apropriá-las e assimilá-las* através da inteligência, vontade e sentimento [isto é, por meio da personalidade]”³³⁸.

Tudo o que fica dito permite-nos concluir que a alma se caracteriza como substância e causa porque a múltipla actividade do espírito demonstra que ela é, de

³³⁶ *Idem, Ibidem*. Para corroborar o que se disse atrás, veja-se aqui a introdução dos princípios da razão como luz que permite alumiar a consciência e a memória. No entanto, o essencial do que se disse não sofre contestação, pois é a memória e a consciência que servem de testemunho e não as categorias.

³³⁷ *Idem, Ibidem*, § 176, p. 122.

³³⁸ *Idem, Ibidem*, § 177, p. 122. Se os termos apropriação e assimilação se referem a coisas sensíveis nada teríamos a objectar. Porém, o sentido próprio da afirmação deixa entender que essas operações se podem estender aos seres humanos, pois eles também podem ser objecto do conhecimento e, neste caso, as ideias de apropriação e assimilação parecem-me excessivas.

facto, “o sujeito das faculdades e de suas manifestações, um *substractum* que lhes serve de *esteio* e *fundamento*, e ao qual estão inerentes, *substância*; e – uma *força* íntima e permanentemente activa, *causa* desses actos, *sempre uma, idêntica, simples e pessoal*, enquanto à *substância, fim e causação*; e *persistindo* uma e a mesma no meio das suas manifestações”³³⁹. Além disso, a necessidade de ostentar a sua essência leva a que esteja em constante progresso, ou seja, em constante aperfeiçoamento, em todas as facetas da sua existência, Brito admite mesmo que esse desenvolvimento não é interrompido no sono e nos “estados anormais”³⁴⁰.

A aludida evolução é dependente, em grande medida, da indispensabilidade de execução do bem, porque o homem, ser limitado, tendo urgência em manifestar a sua essência, descobre-se como um vir a ser e “procura por todos os modos de sua actividade, *preencher* esta falta de ser, que *sem cessar* o instiga e impele ao trabalho.”³⁴¹. Por esse motivo, o ser humano tem tendência a procurar um determinado bem que o preencha, bem esse que só o trabalho pode proporcionar. Por outro lado, a nossa limitação originária, a grandiosidade do fim e a vontade de o abranger são o fundamento dessa ânsia de evolução gradual do ser humano, fim esse que, como objecto de aspiração contínua para a realização de determinado bem, nos fornece o próprio horizonte do nosso desenvolvimento.

³³⁹ *Idem, Ibidem*, § 180, p. 125. Parece haver, nesta ocasião, uma abertura do espírito em relação às categorias da razão, mas demasiado ténue para que se possa consistir em prova suficiente.

³⁴⁰ Cf. *Idem, Ibidem*, § 181, p. 125.

³⁴¹ *Idem, Ibidem*, § 182, p. 126. Esta pressuposição do ser humano, essencialmente, como um vir a ser, a expressão é nossa embora inferida do que se acaba de expor, é determinante para toda a construção antropológica e doutrina do direito de Brito, pois, isso parece-nos evidente. É esta permanente aspiração ao absoluto e ao ser que vai fundamentar a centralidade do conceito de finalidade e a sua hipervalorização em relação às outras categorias da razão, por um lado, e a concepção da solidariedade social e da mutualidade de serviços, por outro.

1.12 “O Reino Hominal”

Um último assunto ficou pendente durante a análise efectuada à antropologia de Rodrigues de Brito, questão que hoje é mais polémica do que no século XIX. É a distinção entre o homem e o animal. A citada distinção cifra-se, em grande parte, na concepção do reino hominal³⁴² que se distinguiria do animal pelas seguintes características: maior desenvolvimento do sistema nervoso (funções de relação), posição erecta, as funções do espírito e a sua aplicação.

Se mais provas houvesse de aduzir para corroborar a existência do citado reino, bastaria dizer que “os sentimentos do bem moral, do justo, da verdade e do belo; a fé em Deus, na própria personalidade e na superioridade do próprio destino; e os deveres de sociabilidade e de moralidade – são completamente estranhos a todo o animal, e só *património do homem*”³⁴³.

Porém, o argumento decisivo é o facto dos animais não caminharem para a perfeição, nem que fosse em passo muito lento. Essa não tendência à perfectibilidade

³⁴² Quatrefages, segundo Tiberghien, afirmava que a humanidade formava um reino separado, por isso completamente distinto do reino animal. Também para Ahrens “il [l’homme] ne peu être rangé dans le règne animal pour en constituer l’ordre supérieur, mais qu’il forme un règne distinct, *le règne hominal*, réunissant en lui toutes les perfections qui sont distribuées séparément aux divers classes de l’animalité” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome I, p. 109, o itálico é nosso). Darimon, similarmente, faz também referência a um mundo hominal (cf. *Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, pp. 41-42).

³⁴³ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 8, p. 8, o itálico é nosso. Já nas *Lições de Direito Natural* era sua convicção que “a espécie humana pelo contrário existe sob um verdadeiro tipo de unidade harmónica e a sua organização é, segundo diz o mesmo filósofo [Ahrens], a síntese da criação. Organizado segundo um princípio superior forma um reino aparte – *o reino hominal*; e ainda que se diga que a organização das diferentes raças não é a mesma, contudo a anatomia e a fisiologia nos mostra, que essas diferenças não são fundamentais” (p. 258, o itálico é nosso). Para aquilatar as posições hodiernas bastará dizer que existem autores, por exemplo Peter Singer, que têm defendido a existência de um senso moral, pelo menos, entre os mamíferos superiores (vd., por hipótese, “All Animals Are Equal”, *Animal rights and human obligations*, pp. 148 a 162 e *Ética Prática*, capítulo 3 “Igualdade para os animais?”, pp. 75 a 102 e capítulo 5 “Tirar a vida: os animais”, pp. 129 a 153).

moral e social é o traço distintivo do animal³⁴⁴. Este argumento é decisivo, na perspectiva do autor, pois como se viu no último capítulo a tarefa do ser humano é completar-se, preencher o vazio de ser pela indústria e pelo trabalho. Desta forma, almejamos constantemente a um bem que nos eleve, metamorfoseando a nossa fraqueza na nossa maior força, o caminho para a perfeição.

Encerramos, desta forma, o exame da parte inicial da doutrina antropológica do professor de filosofia do direito, cabendo-nos como tarefa na parte subsequente a disquisição do conceito de psicologia prática, cuja missão, como veremos mais em pormenor, consiste na precisão de aquilatar o conteúdo do bem, principalmente na maneira que reveste quando se acomoda à actividade do ser humano.

³⁴⁴ Afirma Tiberghien em *La Science de L'Âme...* em sintonia com Brito, “de l’âme qui s’ignore [animal] à l’âme qui se connaît [homme] la distance est incommensurable, et nous ne concevons aucune possibilité de la combler, puisque *le brute n’est pas perfectible*” (p. 109, itálico nosso).

2. Psicologia Prática

2.1 Necessidade da Psicologia Prática

Tal como na secção referente à psicologia, o filósofo inicia esta investigação tentando determinar a necessidade da psicologia aplicada. O que se vai inferir através deste conceito será algo que veremos na sequência do capítulo que agora se inicia.

Antes de mais convém salientar que é na consciência, e daí a razão da nomenclatura desta alínea, que se encontram as principais ideias que regem a nossa estrutura racional. As ideias de bem, lei, dever e mérito ou, ainda, de forma negativa as de mal, desrespeito da lei, quebra do dever e demérito são reminiscências, o termo não é despropositado, desveladas pelos actos humanos e pela variedade de laços que nos associam aos nossos pares. Sendo faculdade partilhada por todos, permite-nos concluir que esta relação será uma lei universal. De facto, todos fazemos juízos de valor dos comportamentos humanos e tentamos perceber, melhor ou pior, as leis que o regem. Além disso, é também propriedade do ser humano a concepção de um princípio a que as acções humanas se devem conformar e esse princípio funciona, por outro lado, como lei primeira e incessante de todo o comportamento humano.

Toda esta alegação permite chegar à conclusão de que “o *sentimento do bem* encontra-se em todos os homens: espontaneamente nos *desagrada* a prática do mal, a violação de um dever; *agrada-nos* porém a prática do bem, um acto de gratidão, etc. E igualmente a *vontade* se determina sempre pelo bem e pelo mal, querendo um e evitando o outro”³⁴⁵. E remata o autor, é somente através deste princípio supremo, o

³⁴⁵ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 188, p. 134. Como se constata, o professor de direito natural começa a esboçar, aqui, uma doutrina do Bem como princípio supremo de todas as acções humanas, concepção que, como já havíamos posto em realce, teria de ser o culminar de todas as suas

bem, que se podem explicar as acções conscientes, afectivas e volitivas que residem no ser humano, embora, como adverte Brito, nem sempre haja coragem para nos harmonizarmos com ele.

Mais à frente, o professor de Coimbra parece entrar em contradição quando admite que a ideia de bem é variável, segundo o grau de civilização, interesses, condições mesológicas e raciais, não explicando essa variação admite apenas a universalidade desse conceito como princípio regulador das acções humanas. Ora bem, ou o conceito é universal e comum a todos ou varia e poderemos ter várias concepções de bem, sendo possível algumas serem mesmo díspares³⁴⁶. Não entendemos muito bem em que é que ficamos, isto por o autor não nos fornecer qualquer esclarecimento adicional. Porém, mesmo que o conceito varie, a sua existência é indubitável, porque “a *variedade* de juízos, que os homens emitem sobre a bondade das suas acções, evidencia a necessidade de procurar *determinar o princípio do bem* em seu verdadeiro *conteúdo*, e nas *formas* essenciais que ele veste em sua aplicação aos actos humanos”³⁴⁷. Esta surge-nos, então, como a verdadeira missão da psicologia prática.

cogitações. Também para Costa Lobo o bem “consiste na realização da essência, não pode, para ele [ser humano], ser outro senão o desenvolvimento completo e acorde de sua natureza, considerada em si e no complexo de relações. A harmonia, apogeu da sua ciência, é-lhe também o supremo princípio regulador da actividade” (*O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 26). Sobre o mesmo conceito veja-se, de modo similar, pp. 29, 43, 44, 46 e 47. O conceito de Bem também tem um papel central no autor portuense, veja-se, como exemplo, o que diz em *Idem, Ibidem*, pp. 55, 56, 62, 66, 77, 117, 156 e 157. Identicamente, Levy Maria Jordão considera que “às ideias de ordem e de fim corresponde a ideia simples e irreductível do bem, porque é no cumprimento do seu destino racional, que reside o bem do homem e da humanidade” (*O Fundamento do Direito de Punir*, p. 15). Por último, não podemos olvidar a centralidade do conceito de Bem em Dias Ferreira. Sobre essa questão veja-se a exposição sumária da sua doutrina no final do capítulo sobre a polémica entre Vicente Ferrer e Rodrigues de Brito.

³⁴⁶ Talvez ajude a explicar essa variação o facto de o Bem ter, em Brito, um conteúdo intelectual, isto é, quanto maior o grau de civilização maior será a intensidade da prática do bem. Esta posição conpagina-se com a doutrina krausiana. Segundo Gonzalo Capellán de Miguel, “en el contexto krausista el bien tiene un contenido intelectual claro”, por essa razão, “Tiberghien establece una identidad total entre ignorancia, vicio e miseria económica” (“El krausismo belga: la filosofía práctica de G. Tiberghien”, *Edades. Revista de História*, Vol. 2, 2º Semestre de 1997, pp. 67 e 68). Por outro lado, deste modo se entende a ênfase dos krausianos na educação, daí o aforismo de Tiberghien, “la educación formará el *hombre nuevo*, que debe cambiar la sociedad según principios de la razón” (*Idem, Ibidem*, p. 68).

³⁴⁷ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 189, pp. 134-135.

Deste modo, a determinação do teor da noção de bem é a tarefa primordial que passaremos a examinar, tendo em atenção que a psicologia aplicada é a disciplina onde se alojam os instrumentos necessários a essa análise. Nessa ordem de ideias, temos que “a psicologia *prática* deve – *investigar e descobrir experimentalmente*, no estudo e exame das manifestações gerais da natureza humana, testemunhadas pela própria consciência e pela observação dos nossos semelhantes, o princípio do *bem* e o *dever* para o homem, *induzindo-o* dessas manifestações – *determinar-lhe* o seu *conteúdo* e seus caracteres essenciais, e – *traçar-lhe* a *área* da sua aplicação”³⁴⁸. Para abordarmos esta citação o melhor é abrir novo parágrafo para tomar fôlego.

Nesta ordem de ideias, parece-nos, de todo, imperioso dar ênfase a algumas afirmações, desde logo, a base experimental denunciada pelo investigar e descobrir experimentalmente, complementada pela indução e, ainda, pela observação dos nossos semelhantes. Estas proposições significam que o princípio supremo das nossas acções, que terá de ser uma noção racional, apenas pode ser investigado empiricamente, quer isto dizer que o princípio racional supremo, o bem, e por maioria de razão todos os outros princípios racionais, está dependente duma análise empírica. A importância desta afirmação é de tal modo evidente que achamos supérfluo fazer mais comentários. Seguidamente, o peso do testemunho da consciência neste processo, sobre esta problemática já se explanou o que se considerou indispensável noutra parte desta investigação.

Também nos parece ser uma outra questão importante a que se prende com a evocação da observação dos nossos semelhantes. Para quê esta observação? Será para termos testificada a variação da ideia de bem, como se afirmou um pouco atrás? Ou será

³⁴⁸ *Idem, Ibidem*, § 190, p. 135.

que essa observação apenas tem como círculo de acção os seres humanos da sociedade em que nos inserimos e tem como utilidade, unicamente, corroborar os dados da consciência? Esta parece-nos ser uma boa hipótese que, no entanto, não invalida a base empírica já referenciada. Por outro lado, será que essa observação é necessária se o bem é um princípio racional e, como tal, independente da experiência (embora esta afirmação possa parecer estranha, por múltiplas razões, atendendo ao que se disse previamente). São demasiadas interrogações às quais Rodrigues de Brito não fornece esclarecimento útil e que nós, depois de muito matutar, ainda não conseguimos alcançar resposta satisfatória. Por último, pode-se inferir daquilo que afirma o professor de filosofia do direito que é através do depoimento da consciência e da observação experimental que o ente humano pode atingir as manifestações gerais da sua natureza, ou seja, a natureza do ser humano apenas se pode descortinar usando como instrumento a experiência e a consciência. Depois de tudo o que já foi dito, mais considerações sobre estas questões seriam ociosas.

No entanto, a incumbência da psicologia aplicada não fica por aqui, porque, por outro lado, é proveitoso que “o princípio do bem, depois de apurado e determinado pela reflexão, *seja princípio prático* da vontade, deve a *psicologia prática* ocupar-se também de *determinar a priori a posição* do homem em presença da sua lei, em todas as situações da vida prática; e por consequência – do *dever* em *si*, e – das *condições* necessárias ao seu cumprimento, isto é, das diferentes *espécies* de deveres ou *formas* principais que o *dever* veste *praticamente*”³⁴⁹. Aqui também, para não variar,

³⁴⁹ *Idem, Ibidem*. Não podemos deixar de reconhecer todo o fundo kantiano que subjaz a expressões como: determinação *apriori*, dimensão prática e vida prática, além das expressões de bem, lei e dever que são recorrentes no ideário de Brito. As analogias com a doutrina platónica também não serão despropositadas.

descerremos um novo espaço para deglutir estas novas afirmações do professor de direito.

Tentemos dar alguma ordem a estas reflexões para que o leitor não se perca neste, por vezes, emaranhado de argumentos. Não se pode deixar de notar que nos assoma logo a “engenhosidade” de fazer depender a noção do bem da reflexão³⁵⁰, ou seja, do seu apuro e determinação. Isto parece querer dizer que se é a experiência e a consciência que, como se acabou de verificar, são a fonte da investigação e da descoberta da mencionada ideia. Então, a reflexão poderá ser uma de duas coisas, ou mesmo, vendo bem, as duas. Isto é, ou a reflexão se situa na consciência e, nesse caso, a questão das relações entre a racionalidade e a consciência teriam de ser devidamente escalpelizadas, o que sabemos não acontecer; ou a reflexão, ainda que situada ou não na consciência, é o processo mental que acompanha os dados da experiência e, para este caso particular, utilizando a terminologia kantiana lhe chamaríamos, mais adequadamente, entendimento.

Por outro lado, não escapa, também, ao leitor atento a tentativa de metamorfosear o bem em princípio prático da vontade, melhor dizendo, o bem, a lei e o dever. Por conseguinte, importa aqui destacar que esta intenção se prende, fundamentalmente, com a doutrina jurídica, porque sendo a mutualidade de serviços a tendência à realização do fim último do homem, isto é, o bem, então ela enquanto aspiração ao bem se traslada em lei e, mais importante, em dever do homem, um verdadeiro dever de direito, como diria Brito. Se esta concepção precisasse de confirmação ela deparar-se-nos-ia quando se reporta à determinação *apriori* do dever, ou seja, das suas espécies ou formas principais e das condições necessárias ao seu

³⁵⁰ Esta ideia é corroborada, mais à frente, quando o professor de direito natural alude à determinação *apriori*, mais propriamente racional, da posição do homem em face da lei e do dever.

cumprimento. Esta última asserção, condições necessárias ao cumprimento do dever, denota o propósito que acabámos de fazer referência.

Esclarecida a missão da psicologia aplicada vejamos, agora, a determinação e caracterização do princípio supremo do comportamento humano, o bem.

2.2 Lei suprema das acções humanas

Sendo o bem o princípio supremo da psicologia humana, importa, neste momento, determinar as características que lhe estão associadas. Para todo e qualquer bem que possamos imaginar temos que lhe assacar as determinações que se seguem: universalidade, necessidade, imutabilidade, positividade e índole prática. Universal porque é regra vigente para toda a humanidade, em todas as situações práticas da existência e em qualquer nível de evolução do ser humano; necessário porque tem que ser aceite, pela mente humana, como a exclusiva e autêntica norma da acção prática humana; imutável, único e análogo em todos os actos da eficiência humana, bem como em todas as mudanças e evoluções pelas quais hão-de passar as acções e instituições do ser humano; positivo e prático porque surge ligado a todos os actos da humanidade como condição de validade, de maneira a que o bem se reflecta em toda a actividade do ser humano induzindo, ao mesmo tempo, ao aperfeiçoamento o dinamismo humano³⁵¹.

³⁵¹ Vd. Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 191, p. 136. Não podemos deixar de arrolar a fragilidade dos argumentos do professor de direito natural. Dizer que determinado conceito tem a característica de universal, porque é lei para todos os homens, ou afirmar que é necessário porque é indispensável que a inteligência o aceite, não nos parecem ser argumentos suficientes para se provar o que se pretende, isto é, a dedução *apriori* do conceito de bem, ou o que é o mesmo que dizer, a sua racionalidade e independência da experiência, ainda mais quando o autor não edificou convenientemente o bem, como foi notado *supra*, como categoria da razão. Por outro lado, talvez fosse desnecessário afiançá-lo, mas o mal, por vezes, parece ter a mesma universalidade e necessidade que o bem, como só se trata deste a partir do § 235, p. 175, não seria despendiéndose uma pequena nota sobre este assunto que esclarecesse algumas questões que aqui se colocam. Do mesmo modo, os argumentos que se seguem acerca da imutabilidade e positividade também parecem revelar alguma debilidade.

Com alguma surpresa, o processo de exposição do conteúdo do princípio do bem faz uma inversão e o professor de Coimbra empreende algumas considerações sobre a finitude do ser humano, cogitações que têm como intuito certificar que o bem, para o sujeito humano, apenas poderá residir na consecução dos requisitos inerentes à sua vida própria, ou seja, às condições que a sua natureza necessita nesse ciclo biológico, porque o mister de viver e os impulsos que resultam dessa motivação derivam da citada finitude³⁵². Por outro lado, a deliberação daquilo em que consiste o bem para cada um dos seres finitos, tal como a qualidade das aptidões utilizadas para o realizar, procede do grau de evidência que se obtém da sua constituição específica.

Temos que dessa forma resulta que, “para conhecer pois o *lugar* que o *homem* ocupa na *ordem* da criação, e quais as *relações* que o ligam aos outros seres criados e a Deus; para descobrir as *leis* da sua organização, e determinar-lhe a *missão* entre os seres finitos, cumpre estudar-lhe a *natureza* em seus elementos fundamentais, examinando as muitas e várias manifestações de sua vida *efectiva*”³⁵³. A descoberta desta norma, como vimos inerente aos actos da vida do homem de que a consciência é contempladora, só pode residir na citada consciência, pois é nela que se espelha toda a nossa existência, ou

³⁵² Estranhámos, neste caso, que a questão da finitude não seja argumento para provar a universalidade e necessidade do bem, pois seria fundamental que demonstrasse que o mal existe por culpa dessa mesma finitude e, dessa forma, o bem seria a regra universal e necessária a que os seres finitos atenderiam, ainda que obrassem mal por ignorância, privação ou finitude. Esta prova da existência do mal derivado da finitude é utilizada por Tiberghien, tal facto será posto devidamente em realce aquando das considerações que teceremos sobre o problema do mal.

³⁵³ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 192, p. 137. Deste fragmento há que notar que o lugar do homem na criação se prende com as relações aos outros seres finitos (animais, plantas) e a Deus, a ligação aos demais seres denota uma preocupação que, hoje em dia, chamaríamos ecológica. Esta preocupação também é fundamental na escola krausiana e, em especial, em Krause. Acerca das posições do filósofo alemão pode examinar-se, por exemplo, Francisco Querol Fernández, *La Filosofía del Derecho de K. Ch. F. Krause*, capítulos “La consideración jurídica de los animales: entre la reivindicación de derechos y la simple protección”, pp. 196 a 216 e “Los derechos de la Naturaleza: Ecología e desarrollo sostenible”, pp. 217 a 235. Por outro lado, a posição do homem na criação e as leis que regulam a sua organização, bem como a sua missão na terra dependem da investigação da natureza do ser humano, isto é, da compreensão das múltiplas manifestações práticas da sua vida terrestre. Tal como em Brito em Costa Lobo também encontramos a Verdade, o Belo e o Bem fundamentados ontologicamente em Deus (vd. *O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 101).

nas palavras de Brito, é “na *própria consciência*, onde se *reflecte* toda a nossa vida, [que] cremos poder encontrar *dados seguros*, sobre os quais, à luz dos princípios da razão, possamos legitimamente *assentar o princípio do bem* para o homem”³⁵⁴.

Deste modo, para determinar a natureza humana, primeira grande tarefa para a análise do bem como o primacial preceito humano, é de ter em conta que somente os fenómenos que patenteiam marcas fundamentais, ou seja, os factos que pela sua presença durável e inalterabilidade podem servir de guia, com a garantia que é própria nestas ocasiões, para alcançar aquilo que é autêntico bem para o homem. Esta operação permite afastar do estudo da natureza humana fins que estão aquém da sua dignidade ou outros cuja elevação a sua natureza não possa conter. Nesta ordem de ideias, o fim do homem ou a regra da sua natureza, o que é dizer o mesmo, tem de ser algo que resulte como fruto coerente das observações, sendo constante e imutável, e seja o traslado impreterível dos actos da sua existência. Tudo isto permite concluir que “a *determinação do bem para o homem* depende do exame das *tendências e disposições* de sua natureza, e das *faculdades e forças*, com que procura satisfazê-las. Umas e outras acusam o facto das *necessidades*; e indicam – que o homem só as pode satisfazer pelo *trabalho*, recolhendo do *meio*, onde vive, as *condições* de sua existência”³⁵⁵.

³⁵⁴ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 192, p. 137. A propósito da consciência como o espaço onde se podem encontrar dados seguros do conhecimento veja-se o capítulo que trata da consciência do ponto de vista gnoseológico.

³⁵⁵ *Idem, Ibidem*, § 194, p. 138. Deste extracto importa reter duas coisas, a base empírica subjacente à análise das tendências e disposições da natureza e a ideia de que a satisfação das necessidades apenas se pode assegurar através do trabalho que permite o preenchimento das condições da existência. Esta valorização do trabalho terá consequências que por ora não serão devidamente avaliadas. No entanto, queríamos deixar desde já a seguinte nota, para o professor de direito “se as *tendências* nos impelem incessantemente para a *perfeição absoluta*, as *faculdades* somente poderão alcançar pelo *trabalho* a realização da *perfectibilidade*” (*Idem, Ibidem*, § 199, pp. 142-143). Sobre os requisitos da vida humana acrescenta o filósofo mais à frente, “a falta de uma *condição de vida* é que nos força a *desejá-la*, e *provoca* o desenvolvimento da actividade. As *tendências* não *alcançam* o objecto, mas *incitam* as *faculdades* a apropriá-los para com ele satisfazerem as nossas necessidades” (*Idem, Ibidem*, § 194, p. 139). Esta aspiração de cada um às condições indispensáveis da existência individual é que forma o núcleo central da doutrina social de Rodrigues de Brito, pois cada ser humano tem o direito à satisfação das citadas condições necessárias de subsistência nesta vida terrestre.

Porém, a aspiração motivacional nunca é passível de se satisfazer completamente, pois a nossa natureza finita é possuidora de uma tendência ávida que nos leva a desejar infinitamente. Isto também pode ser explicado pelo facto dos objectos que são o conteúdo das nossas impulsões, ao não conterem a perfeição desejável, nunca estejam aptos a preencher a lacuna que é objecto das nossas volições. Tudo isto conduz a uma cadeia de impulsos infinita, porque bem algum pode perfazer de modo global as necessidades que se operam por meio da constituição humana. Esta necessidade permite-nos concluir que “a *insaciabilidade* constante dos desejos, importando a *integração* de satisfações, isto é, o *inteiro complemento* do nosso ser, evidencia – que as nossas *tendências* e *aspirações* se dirigem incessantemente para a *perfeição absoluta*”³⁵⁶.

Esta sede do absoluto é a única que pode fazer o homem aspirar à perfeição absoluta a que se acaba de aludir, porque “a *perfeição absoluta* é o *ideal* constante da vida, que as faculdades procuram realizar em todos os actos da sua eficiência: na consciência do homem e da humanidade, na ciência, na arte e na história, em todos os melhoramentos da civilização – existe a prova viva e inconcussa deste *ideal*: guiados por ele e instigados pela aspiração, é que procuramos transportar-nos à região do absoluto”³⁵⁷. Desta forma, as faculdades procuram realizar, se bem que enquanto ideal, a perfeição absoluta de acordo com as características particulares de cada uma delas.

³⁵⁶ *Idem, Ibidem*, § 195, p. 140. Esclarece o professor de filosofia do direito mais à frente que “se pretendêssemos determinar o bem do homem, *consultando e interpretando somente* as tendências e aspirações de sua natureza física e espiritual, deveria ele consistir na *perfeição absoluta*, isto é, na realização inteira da *personalidade*, pelo *preenchimento completo* de todas as necessidades do ser humano, pela *integração* de todas as *condições de sua vida*” (*Idem, Ibidem*, § 198, p. 142). Não é de estranhar que, no seguimento do que se disse na nota anterior, a realização integral da personalidade se dê pela completa satisfação das necessidades do ser humano e pela integração total das suas condições de vida.

³⁵⁷ *Idem, Ibidem*, § 196, p. 140. Sobre a questão da aspiração ao absoluto e sobre a temática do ideal, nada mais temos a acrescentar ao que já foi referido. Sobre a realização do ideal da perfeição absoluta do homem e da humanidade na consciência, talvez fosse bom lembrar que esta faculdade, a par da razão, é essencial no processo ontológico e gnoseológico.

Temos então que o intelecto aspira à verdade absoluta. Com essa intenção procura acomodar-se à certeza objectiva das coisas, captando na observação os fins particulares de cada ser criado, a sua mútua dependência e a organização geral do seu desenvolvimento. Por sua vez, o engenho produz, através de formas sensíveis, o belo absoluto e o sentimento procura fazer a síntese entre a verdade absoluta e as manifestações do belo. Por último, a vontade tende a unir-se com o bem absoluto. Esta união resulta do facto de a inteligência ao almejar um nível superior, de acordo com a ordem harmónica geral, compelir o arbítrio a subordinar-se a essa mesma ordem harmónica geral e ao ser infinito sobre o qual essa mesma organização se edifica. Deste modo, podemos inferir que “são três as formas sob que o *absoluto* se revela: concebendo-as como *necessárias* e *eternas*, não podendo deixar de as atribuir a um ser *absolutamente necessário* – **Deus**”,³⁵⁸.

Numa outra ordem de ideias, é obrigatório ter em conta o papel do corpo neste caminho para a perfectibilidade, pois ele não é de todo desconhecido ao ideal de sublimidade. Entre as características que provam o que se afirma, temos a ambição de um vigor completo, da fruição das coisas que servem para preencher as nossas motivações físicas, as quais vão sendo, paulatinamente, amplificadas e aperfeiçoadas. Tudo isto nos permite coroar o raciocínio, afirmando “que também para o *corpo* há um *ideal* de *perfeição*, que o homem tenta realizar por todos os meios, que a ciência e arte lhe subministram, ao passo que vai sendo maior a influência do espírito sobre o corpo”. Subindo o tom exclama: “quando se alarga a esfera intelectual, os sentimentos se

³⁵⁸ *Idem, Ibidem*, § 196, p. 141. A pressuposição da potência divina como a reunião da verdade, belo e bem absolutos, ou seja, da inteligência, sentimento, imaginação e vontade levaria a pensar que o autor dedicaria à teologia, ou pelo menos à teodiceia entendida como a parte da filosofia que trata da existência e dos atributos de Deus, alguma atenção suplementar, o que não parece ser o caso, se exceptuarmos aquilo a que chamámos consciência teológica.

tornam mais delicados, e o gosto se apura, também *progridem* e engrandecem os meios de satisfazer as necessidades físicas”³⁵⁹.

Estará no momento certo para se proceder à averiguação do que se pode cifrar o bem para o ser humano. Ele não se estribará, de forma alguma, no usufruto dos benefícios físicos, pois isso redundaria no império das motivações sensíveis. Por outro lado, o inverso também não seria, de todo, aconselhável, pois o desapego e desinteresse pelos actos da vida seriam contraproducentes. O que parece não restar dúvidas é que os impulsos tendem à reparação e todos, de forma ordenada e harmónica, aspiram ao absoluto e, deste modo, temos que concordar que “os sentimentos e apetites são *estímulos* da vida, partes integrantes da nossa natureza; e por isso cumpre que a vontade, como *intérprete* do bem no domínio da personalidade, as domine e *submeta* à unidade, satisfazendo-as *proporcional e harmonicamente*, segundo as prescrições da razão, sem se deixar arrastar pelo *desejo*, ou seduzir pelo *prazer*”³⁶⁰.

Porém, o bem completo ou a perfeição absoluta surge-nos como uma meta a atingir, ou seja, um ideal, uma aspiração da personalidade humana. Este arquétipo apenas é passível de se realizar pela actividade em conjunto da mente, da acção sensível e da vontade que procuram envolver as conexões fundamentais do comportamento do ser humano. Tudo isto deverá ter como resultado “um estado de *felicidade* verdadeira e

³⁵⁹ *Idem, Ibidem*, § 197, pp. 141-142. De notar a subordinação do corpo ao espírito, pois a realização daquele depende deste, ou seja, quanto maior a influência do espírito sobre o corpo mais elevado será o desenvolvimento desta essência material. Atenda-se, ainda, ao que se disse no capítulo **1.2 Relações entre Alma e Corpo, Segunda Parte, I**.

³⁶⁰ *Idem, Ibidem*, § 200, p. 143. Não podemos deixar de enunciar algumas considerações sobre esta citação. Desde logo, a noção de que os sentimentos e apetites são partes integrantes da natureza humana mas condicionados pela vontade que é o instrumento do bem no campo da personalidade. A influência kantiana é nímia notória para que se deixe de assinalar, a par da identificação entre vontade e razão. Ou seja, a definição da vontade como dimensão autónoma no campo da existência humana. Esta autonomia da vontade, isto é, a consideração duma vontade determinada apenas pela razão, quer dizer, vontade racional, parece-nos ser um traço fundamental do ideário britânico que comunga em conjunto com o filósofo de Königsberg. Este domínio da razão sobre as qualidades sensíveis é, como se pode constatar, de eminente importância.

real, de unidade e harmonia entre os elementos constitutivos da personalidade e da lei” e por esse raciocínio essa vicissitude apenas poderá cifrar-se em o “*desenvolvimento progressivo e harmónico de sua personalidade em suas relações essenciais com a natureza física, com seus semelhantes, e com Deus*”³⁶¹.

É de extrema importância que a percepção desta perfectibilidade dos viventes humanos seja expressa pelo domínio crescente que o homem vem exercitando sobre a natureza exterior. Ao longo de inúmeras décadas, o ser humano vem-se apropriando dos bens exteriores e tornando-os cada vez mais eficientes. Por esse fundamento, pode legá-los às gerações futuras. Deste modo, aumenta o bem-estar da civilização e o domínio do bem segundo a lei da evolução; norma que não é mais do que o caminho do ser humano para a perfeição. Nessa ordem de argumentação, “a *perfectibilidade* será *completa*, quando as faculdades e forças do homem atingirem o *máximo desenvolvimento*, que comporta a natureza humana, e realizarem o maior número de satisfações que o *trabalho* possa subministrar. É o *ideal* que a razão nos impõe, e para o qual tendemos incessantemente”. Concluindo de imediato: “a perfectibilidade *completa* depende do *concurso harmónico* de todos os indivíduos e de todos os povos; o seu resultado é a *civilização universal e completa*”³⁶².

³⁶¹ *Idem, Ibidem*, § 201, p. 144. Não podemos “passar em claro” esta definição de felicidade. É de importância capital, como se constatará no seguimento desta investigação, a enunciação da noção como o desenvolvimento progressivo e harmónico da personalidade do ser humano, ainda mais se se tiver em conta que “esse desenvolvimento depende do preenchimento das *condições de vida*, de que a *personalidade* precise, para se constituir como *realidade* no tempo, quanto o permitam as forças, e as circunstâncias em que tem de se desenvolver” (*Idem, Ibidem*). O nó da questão reside, precisamente, na máxima de que a felicidade se encontra no satisfazer as condições de vida de que o homem necessita para se consistir como ente humano. Este parece-nos ser o significado do eufemismo “constituir como realidade no tempo”. Tal propósito remete, de modo necessário, para a concepção de um estado de solidariedade social ou de mutualidade de serviços que, como é do conhecimento geral, é a ideia primordial da doutrina do professor de filosofia do direito.

³⁶² *Idem, Ibidem*, § 202, p. 145. Há que ter em conta que a perfectibilidade apenas se pode atingir pelo trabalho e, como já foi destacado, a força do trabalho aparece como um dado fundamental. Em seguida, a ideia da perfectibilidade completa remete para um nível onde o Estado, enquanto instituição social, deixará, de modo absoluto, de fazer sentido. De novo encontramos aqui a ideia, a que alguns atribuem um fundo proudhoniano, do fim do Estado. No entanto, se tivermos em conta que essa perfectibilidade

A lei da perfectibilidade humana, ou seja, do bem como o termo do caminho da sublimidade possui as seguintes especificidades: é necessária, inata, universal e imutável. Porque o comentário destas características se considera indispensável para um sãõ entendimento da doutrina do professor de direito natural, optamos por as transcrever na íntegra. Desta forma, temos que “esta lei é necessária: – porque é a *expressão real* das manifestações gerais da nossa natureza, – *deriva* logicamente dos factos da vida, – e importa *directamente* ao desenvolvimento da natureza humana; e por conseguinte apresenta-se com um tal *carácter* de *evidência*, que não pode deixar de aceitar-se como *verdadeira e real*. Não a *criámos*; - encontramos-la *gravada em nossa natureza* e induzimo-la das nossas manifestações, porque todas a traduzem fielmente. É *universal*; - porque a natureza humana, em seus elementos, é *idêntica* em todos os homens. É imutável; - porque não depende das circunstâncias *acidentais* da vida, e *permanece* sempre a mesma”³⁶³.

Sobre as palavras anteriores é imperioso falarmos “mais de espaço”. Ora bem, conceber a necessidade da lei do bem, ou da perfectibilidade humana, o que é dizer o mesmo, pois se ela não conduz ao bem, fim último do homem, não faz qualquer sentido, como essencial ao desenvolvimento da natureza humana, é uma coisa que podemos, sem nenhuma relutância, admitir. O que não podemos conceder é que ela se deduza, de forma lógica, dos factos da vida sem se provar como esse raciocínio se processa e

absoluta tem como desfecho a civilização universal e perfeita, isto é, o ideal krausiano da federação universal dos povos, veremos, também, que tal situação, se tivermos ainda em cômputo que coincide com um nível de felicidade geral, conduz a esse mesmo fim da instituição estatal. Em conclusão, o que pretendemos afirmar é que o ideal krausiano da federação de todos os povos terrestres vivendo em paz e harmonia teria de conduzir, cedo ou tarde, pelo seu próprio carácter ordenado e harmónico, ao fim de todas as instituições reguladoras da vida social, pois elas deixariam de fazer sentido e, como afirmava anteriormente Brito, o único garante da ordem e da lei seria a consciência individual. No que se refere à noção de sublimidade, também Ahrens considera que “l’homme, capable de comprendre l’ordre harmonique de l’univers, doit aussi maintenir et créer l’ordre harmonique du bien” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome I, p. 120). Isto quer dizer que esta ordem harmónica do bem se identificaria com a perfectibilidade plena que alude Brito.

³⁶³ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 203, pp. 145-146.

através de que base factual se inicia. Do mesmo modo é gratuito afirmar que ele é a expressão objectiva das emanações gerais da natureza humana sem se provar, de facto, em que consiste essa natureza humana. Na mesma ordem de ideias, a crítica permanece de pé quando se atesta que a natureza humana é idêntica em todos os seres humanos, ou quando se diz que ela está gravada na nossa natureza. Por último, considerar que a lei do bem não depende de circunstâncias acidentais da vida é, no mínimo, temerário, para não se dizer desadequado à realidade dos factos da existência, com a sua dependência quanto baste da eventualidade³⁶⁴.

O que ainda não se intentou, até este momento, foi a ligação do princípio do bem, ou fim último do homem, à noção de dever. Esta conexão brota do facto “do *fim* do homem, como *lei* primordial da sua natureza, *deriva* para a vontade o *dever* de o *realizar*, e de se determinar *somente* em virtude dele. O dever é prescrição do *Ser absoluto*, que a impôs ao homem como regra superior e permanente de toda a sua eficiência – um *imperativo* categórico: à *vontade* só cumpre *obedecer-lhe*, determinando a sua realização”³⁶⁵. Existem neste excerto duas condições que, no nosso parecer, são bem distintas embora complementares. Por um lado, a ideia de que a vontade deve, impreterivelmente, realizar o fim do homem, isto é, o bem e o que é mais, o preceito da

³⁶⁴ Podemos admitir que, pelo que parece, o professor de Coimbra apenas englobou aqui a lei do progresso, ou seja, da perfectibilidade incessante do ser humano nesta caracterização e não considerou que a felicidade, isto é, o bem completo ou o máximo bem possível que o homem pode atingir, se baseia nesse desenvolvimento progressivo ou harmónico, ou seja, na mesma lei da evolução. Tal facto não pode, de forma alguma, abonar em seu favor.

³⁶⁵ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 204, p. 146. O filósofo de Hannover partindo do conceito de bem objectivo também identifica este com o dever, mas ouçamos a sua exposição: “la base *commune* pour le droit et la morale est constituée par le *bien* objectif. Nous avons reconnu l’*éthique* comme la science générale du bien et de la réalisation harmonique de tous les biens particuliers qui y sont contenus. Bien, en général, est tout ce qui se fait conformément aux lois, aux principes qui régissent les choses et expriment leur essence intime”. Na mesma ordem de ideias, continua a atestar: “le bien est donc le principe universel objectif pour toutes les actions humaines, à quelque ordre qu’elles appartiennent. Tout ce que l’homme fait, doit être bien, un bien. Le bien comprend ainsi tout ce qui est juste, moral, religieux, tout ce qui se fait, dans l’ordre spirituel et physique, conformément aux principes qui les dominent” (H. Ahrens, *Cours de Droit Naturel*, 7^a ed., Tome I, p. 159). E já anteriormente tinha atestado que “tout ce qui est réalisé dans la vie d’un être conformément à sa nature est son bien” (*Idem, Ibidem*, p. 119).

vontade se realizar exclusivamente em função do bem, ou seja, do fim último do homem. Numa outra ordem de ideias, a norma de que o dever é lei emanada do ser absoluto, um imperativo categórico, regra superior e permanente de todo o comportamento humano, o que é o mesmo que dizer uma ideia inata, quer dizer, um conceito impresso na alma³⁶⁶.

Tal confluência de mandamentos determina que a vontade realize o dever de forma categórica, o que não se compadece com o que se acrescenta em seguida quando se atesta que “o dever, em relação à vontade, é uma *necessidade facultativa*, isto é, a possibilidade real e objectiva de uma acção – uma *acção possível*, que talvez nunca se execute, mas cuja *prática* importa ao *bem* do homem, e que por isso deve ser *consentida* e determinada pela *vontade*”³⁶⁷. Então em que é que ficamos? É o dever imperativo, prescrição do ser absoluto e regra superior e permanente da sua eficiência, ou é facultativo, uma mera possibilidade, embora consentida e determinada pela vontade?

Para solver tal dificuldade Brito entra em algumas considerações que, classificamos como pouco claras e, por esse motivo, transcrevemos na íntegra. Afirma ele: “o dever não é uma *necessidade fatal*; porque a *lei* não *constrange* nem *arrasta* a vontade, mas *somente* a *obriga* e *atrai*, procurando inspirá-la – apontando-lhe o *verdadeiro caminho* para obter a perfeição absoluta, e – subministrando-lhe o *verdadeiro motivo* de suas determinações”. Não podemos deixar de notar que a lei não constrange nem arrasta mas obriga e atrai, o que entenderá o autor pelo conceito de obrigação? Algo que será certamente estranho ao dicionário da língua portuguesa por

³⁶⁶ É o que se determina em seguida quando se afirma que o dever deriva de Deus (cf. Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 204, p. 147). Parece-nos haver aqui uma coincidência com Darimon que identifica o dever religioso e o social da seguinte maneira, “le devoir religieux de l’homme se transforme ainsi en un devoir social pour chacune des associations humains dans l’Humanité, et pour chacune des sphères sociales qui se propose pour but le développement de l’un ou l’autre des buts partiels compris dans le but général de l’Humanité” (*Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, p. 27).

³⁶⁷ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 204, p. 146.

aquilo que deixa transparecer. Mas os considerandos continuam, “se *tendemos* para Deus, não tendemos contudo a *absorver-nos* em Deus, e por isso a lei não pode *constranger-nos*: a vontade pode sim *rejeitá-la* ou *aceitá-la*, e fazê-la executar e cumprir pelas faculdades que lhe são subordinadas”. E conclui, “o homem deve cumprir o dever, porque no seu cumprimento é *interessada* a sua existência, e porque *deriva* de Deus”³⁶⁸.

³⁶⁸ *Idem, Ibidem*, § 204, pp. 146-147. De tudo isto poderemos concluir que o cumprimento do dever resulta do interesse para a existência humana. Tal afirmação poderia dar a entender que o autor se insere na escola pragmática, algo que estaria longe da sua opinião sobre o seu próprio ideário. Mas confessemos, por vezes, a inferência surge demasiado evidente como, por exemplo, nesta afirmação, “em todo o trabalho, em todos os aperfeiçoamentos que realiza, sempre a utilidade estimula e dirige o homem. A *utilidade é uma verdadeira forma do bem do homem* [itálico nosso], *legítima* em seus resultados quando o dirige em suas relações com a *natureza exterior*. Também ela tem sido sempre o *motor* de grandes cometimentos e progressos da civilização” (*Idem, Ibidem*, § 213, pp. 155-156). Verifique-se também a identificação entre utilidade e satisfação das nossas necessidade no § 214, p. 156. O mesmo pensa Frederico Laranjo que, ao analisar o termo serviços da fórmula mutualidade de serviços, afiança que “a palavra – *serviços* – pede uma determinação, e traz em si a ideia de utilidade; - *isto serve-me* – diz a linguagem e a inteligência vê nestas palavras o equivalente destas outras – isto é-me útil; portanto, *serviços* são – *acções úteis a algum fim* –; na palavra – *serviços* – encontramos pois estas duas ideias – *fim e utilidade*” (*O Conteúdo e o Critério do Direito. Exposição e Analyse do Neminem Laede e da Mutualidade de Serviços e sua Harmonia*, p. 47). Independentemente de demais opiniões, estamos convictos que Brito deveria assumir o conceito de utilidade como fundamental no seu sistema. Passemos à explicação ainda que sintética, tendo em conta que é o princípio social da solidariedade e a prestação de serviços mútuos o núcleo essencial da sua filosofia do direito. Não espantará ninguém que tais obras serão acções úteis à comunidade, isto é, à sociedade e a cada cidadão em particular, ajudar os outros e tornar-se útil a alguém parecem-me sinónimos e, por conseguinte, o critério da utilidade terá que ter um maior relevo, mesmo que o termo utilidade seja, como se acaba de constatar, tomado numa acepção diferente da do pragmatismo tradicional, como aparece, por exemplo, em Jeremy Bentham (1748-1832), autor suficientemente conhecido no nosso país. É um facto que Brito conhece Bentham, pois nas *Lições de Direito Natural* refuta a sua definição de Bem como aquilo que nos causa maior prazer, cf. p. 39. Como nota curiosa, o facto de Laranjo caracterizar, na mesma obra e de forma um pouco jocosa, esse princípio da utilidade social do seguinte modo, “desvelando-se na generosa e santa tarefa de fazer da sociedade um perfeito organismo; querendo dar a cada família uma casa, um jardim, um quintal; *pretendendo, sem destruir a propriedade, destruir a miséria*, Krause e os que o seguem procuram, mesmo na filosofia do Direito, em vez do princípio deste, o princípio social” (*O Conteúdo e o Critério do Direito. Exposição e Analyse do Neminem Laede e da Mutualidade de Serviços e sua Harmonia*, p. 53, o itálico é nosso e com ele pretendemos assumir o aspecto socializante do krausismo que, noutra ocasião, referiremos mais em pormenor). Continua Laranjo perguntando, depois de citar a p. 84 (que, por acaso, é a 83, § 107) da 1ª edição da *Philosophia do Direito* (§ 246, p. 187 da 2ª edição), onde se atesta que a filosofia do direito deve procurar e determinar o princípio social que deve reger as relações entre os homens, se o princípio do direito é idêntico ao princípio social? (vd. José Frederico Laranjo, *op. cit.*, p. 53). Para ele não, como teremos ocasião de ver, para Brito sim. Da mesma opinião é Ahrens. Para o filósofo alemão o princípio geral do direito coincide, similarmente ao professor de direito natural, com o princípio social, tal como se constata no prefácio da primeira edição do *Curso de Direito Natural* onde afiança que o “*principe général du droit* que j’ai établi peut être accepté par toutes les opinions, et c’est en cela qu’il se montre juste, *qu’il est un vrai principe social* qui maintient l’ordre extérieur dans les tendances diverses de la société, assure la coexistence de tous les intérêts légitimes et permet à toutes les doctrines de se répandre par la voie de la discussion” (H. Ahrens, *Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome I, p. XIII, o itálico é nosso).

Deste modo, o dever pode classificar-se em objectivo e subjectivo; o primeiro é o dever considerado em si, isto é, na sua objectividade, o último é o conceito tomado no motivo através do qual é executado pela vontade; naquele o dever é pessoal e interessado, neste é formal, impessoal e desinteressado. Quer isto dizer que o dever objectivo enforma todas as emanações da laboração do homem. Tal facto fica a dever-se à sua identificação com os fins da humanidade e o seu fim mais sublime, o bem. E devido à circunstância de todos os meios serem condição de desenvolvimento da personalidade, “o seu *cumprimento* é uma necessidade instante, embora facultativa, a que ninguém deve eximir-se; porque a *realização* das aspirações, e o *bem-estar* que resulta daquela realização, estão tão íntima e profundamente ligados ao cumprimento do dever objectivo, que não podemos deixar de considerar o homem na *necessidade* de envidar as suas forças para conseguir aquela realização”³⁶⁹.

Por outro lado, o dever objectivo é, também, um facto universal, porque o homem, através das diferentes fases da sua existência e nas diferentes condições de civilização, procura o bem-estar que é sinal da felicidade. Afiança o professor de direito natural, “é a *lei objectiva* da sua *vida*”³⁷⁰. Considerado do ponto de vista subjectivo, o dever revela-se, também, como algo de essencial, este facto deve-se a que “desde que o *bem se revela* à consciência humana, o homem, como ser *racional*, reconhece-se

³⁶⁹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 205, pp. 147-148. De novo nos aparece o dever como regra superior, prescrição do ser absoluto e imperativo categórico, agora apenas com a ressalva de que o cumprimento do dever sendo uma necessidade instante a que ninguém deve eximir-se, ele seja facultativo.

³⁷⁰ *Idem, Ibidem*, § 205, p. 148. Não há dúvida que a procura da felicidade, ou seja, do bem-estar tenha sido desde sempre o desiderato da raça humana, foi essa a razão que levou os filósofos de todos os tempos a reflectiram sobre esta questão. Mas uma coisa é definir a felicidade como meta da existência humana e outra coisa é determinar em que consiste essa mesma felicidade, aqui é que a questão se complica até limites inimagináveis. Por essa razão, na definição da felicidade é que está a dificuldade da questão. Quero eu dizer com isto que, na definição da felicidade identificar-se esta com o cumprimento do dever objectivo é que é discutível.

colocado sob o império da sua *lei*, e por conseguinte *obrigado* a *cumpri-la* somente porque é a *sua lei* – o *seu bem*”³⁷¹.

Sabendo que o bem para o homem consiste no aperfeiçoamento da sua idiossincrasia e tendo em atenção que o ser humano surge na existência composto de substância corpórea e espiritual, deparamo-nos com a ideia de que “o dever tem de abranger necessariamente o desenvolvimento daquelas *duas entidades*, e por conseguinte satisfazer as *necessidades* da vida *orgânica* e da vida *psíquica* tão plenamente, quanto o permitiam a actividade individual, e as circunstâncias exteriores onde tem de se desenvolver”³⁷². Nessa ordem de ideias, encontramos ao nível da relação orgânica os seguintes deveres essenciais: sustentação da vida e da saúde, a alimentação cuidada, roupa e tecto, exercício racional dos órgãos de movimento e o descanso e, por último, a decência. Da mesma forma, o inverso perturba a economia do organismo, entre eles, o excesso, as doenças e os vícios que “prejudicam a saúde e a vida orgânica, embotam e atrofiam as faculdades da alma”³⁷³.

No que respeita à substância psíquica é um dever aperfeiçoar as faculdades do espírito humano com vista a satisfazer suficientemente as aptidões de conhecer, sentir e querer que, como é evidente, são as funções fundamentais da alma. Deste modo, o

³⁷¹ *Idem, Ibidem*. Uma vez mais nos aparece o conceito de obrigação ligado ao dever e à lei, pensamos que as considerações que fizemos *supra* sobre o assunto nos parecem suficientes. No mesmo sentido também para Ahrens “le contenu ou la matière du droit est toujours un bien, en vue duquel les rapports doivent être réglés juridiquement” (*Cours de Droit Naturel*, 7^a ed., Tome I, p. 197).

³⁷² Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 206, pp. 148-149. De notar que o desenvolvimento das faculdades é condicionado pela actividade individual e pelo meio onde se dá esse aperfeiçoamento, isto significará que terá de haver alguma desigualdade na evolução de cada ser humano ou a constatação de que essa discrepância é um facto? Não somos capazes de nos decidir por qualquer dos termos da disjuntiva.

³⁷³ *Idem, Ibidem*, § 207, p. 149. É de acentuar, como já se viu no capítulo que trata das relações entre a alma e o corpo, que a perturbação da vida corpórea adquire maior sentido pela influência que tem na vida psíquica, ou seja, tem de se cuidar do corpo para a alma não sofrer qualquer anomalia. Uma última nota com referência à inclusão da conservação da vida como dever essencial do corpo, tal inserção ficará a dever-se, na nossa opinião, ao facto da teoria do seu antecessor, Vicente Ferrer Neto Paiva, permitir, embora apenas implicitamente, o suicídio. Isto é, o direito de abusar da coisa que está em nosso pleno domínio como, por exemplo, o nosso próprio corpo. Sobre esta temática, vejam-se as partes seguintes desta investigação.

entendimento tem necessidade de conhecer as características essenciais da natureza do homem, suas capacidades e energias, o bem e o destino do ser humano, o seu valor e poder e, por último mas não menos importante, as normas através das quais deve regular a sua vida social. Além disso, porque só pelo trabalho o homem se torna digno dessa mesma humanidade é imperioso que o intelecto se torne apto ao conhecimento de tudo o que necessita para a sua vida profissional.

Em relação ao sentimento “é dever do homem *desenvolver e arraigar* profundamente em sua alma os sentimentos: - de *Deus*, do *bem*, do *belo*, e do *verdadeiro*; - da própria *dignidade*, da *liberdade* tanto interior como exterior, da *boa reputação* e da *veracidade*; - da *benevolência*, *amizade*, *emulação*, *dedicação* sem ambição, e *liberalidade* sem avareza e sem prodigalidade”³⁷⁴. Acrescenta, ainda, o professor de filosofia do direito que estes sentimentos são indispensáveis na vida quotidiana, são através deles que o homem pode retirar algum prazer da existência e, por essa razão, devem ser cultivados. É evidente que, mesmo entendendo a intenção do autor, estes sentimentos não são requeridos pela vitalidade individual do ser humano, como a prática se encarrega de nos mostrar, mas essa é outra questão. Do mesmo modo, todos os sentimentos negativos e paixões avassaladoras devem ser evitadas, tal como os vícios e crimes, pois elas são aviltantes do decoro humano. Uma última palavra para o efeito da educação e instrução no melhoramento destes sentimentos positivos, afirma o

³⁷⁴ *Idem, Ibidem*, § 209, p. 150. É de estranhar a referência aos sentimentos de Deus, bem, e verdade, tal como a afectividade ligada à liberdade quando no § anterior, pp. 149-150, lugar onde se trata da racionalidade, ou da inteligência como prefere Brito, não se fez qualquer menção a estas categorias do entendimento, ainda mais sabendo que o sentimento a elas ligado é apenas um complemento dessas mesmas condições da razão. É verdade que na p. 151 do mesmo § afirma que “os bons ou maus *costumes e hábitos* originam-se dos sentimentos; e por isso importa que estes sejam convenientemente regradados e esclarecidos pela razão”, o último itálico é nosso. No entanto, tal achega não nos parece suficiente. Duas últimas notas: a primeira para esclarecer que excluímos a categoria de belo por ser esta normalmente entendida como parte da sensibilidade, isto é, do sentimento, como o próprio nome *aistesis* indica; a segunda para pôr em relevo o facto do professor de direito incluir a amizade no rol dos sentimentos a cultivar, tal como a dedicação, a liberalidade, a boa reputação, a veracidade, etc., inclusão que me parece consentânea com o seu pensamento de cariz solidário e social.

conimbricense que “a *mãe*, o *mestre* e o *padre* muito podem contribuir, pelo *ensino* e pelo *exemplo*, para dirigir os sentimentos e melhorar os costumes”³⁷⁵.

Finalmente, no que concerne à vontade é necessário atestar, antes de mais, que ela deve ser iluminada pela razão e tem como missão “procurar que o homem seja sempre *fim* para si em todos os actos da sua eficiência, e em todas as relações da vida prática; - *mantendo* sempre *intacta* a *dignidade* da pessoa, por todos os *meios* de liberdade que precisar para se desenvolver conformemente à lei e sob todas as relações essenciais, e pela *aquisição* dos meios e condições necessárias à sua vida efectiva; - *satisfazendo* as necessidades de sua natureza física e psíquica, sempre de um modo conveniente e digno da sua pessoa e do seu *destino*”³⁷⁶. A primeira questão que nos ocorre é: o que quererá dizer o professor de filosofia do direito com a expressão “*mantendo* sempre *intacta* a *dignidade* da pessoa, por todos os *meios* de liberdade de que precisar para se desenvolver conformemente à lei e sob todas as relações essenciais (...)”. O que é preciso determinar, antes de tudo, é em que consiste a dignidade da pessoa: a dignidade consiste em não se deixar, por exemplo, humilhar ou escravizar (inalienabilidade dos direitos absolutos) ou a dignidade consiste em reclamar os meios que cada um necessita para se desenvolver? A segunda hipótese parece-nos ser mais plausível, principalmente se conjugada com o que se diz a seguir sobre a aquisição dos instrumentos indispensáveis à sua vida efectiva e a satisfação das necessidades físicas e psíquicas. Tudo isto quer dizer, que existe um direito de reclamar as condições mínimas

³⁷⁵ *Idem, Ibidem*, § 209, p. 151. Uma pequena nota apenas para pôr em relevo o papel do exemplo na educação dos actos afectivos.

³⁷⁶ *Idem, Ibidem*, § 210, p. 151. De realçar o facto de Brito usar, frequentes vezes, a fórmula “o homem seja *fim* para si em todos os actos da sua eficiência, e em todas as relações da vida prática”, para abarcar todas as manifestações da existência humana.

necessárias à existência³⁷⁷, a consequência que se retira desta asserção será, como veremos, de aproximação do ideário de Brito às doutrinas socialistas e comunistas³⁷⁸.

Por outro lado, a vontade deve ter como hábito o apenas se regular pelo bem, para isso terá que equilibrar os apetites, sentimentos e paixões, punindo os negativos e reforçando os positivos de modo a torná-los habituais, porque “para alcançarmos a *unidade e harmonia* no desenvolvimento da nossa actividade, necessitam as faculdades de ser convenientemente *preparadas e educadas*, deve a vontade, como poder determinador da alma, *presidir* a essa educação, dirigindo as faculdades em conformidade com os preceitos que a ciência e a arte subministram”³⁷⁹. Não podemos deixar de salientar a ideia da educação das faculdades, educação que é orientada pela vontade, quer dizer, pela razão, pois não é possível haver autonomia e liberdade volitiva sem que esta seja condicionada pela actividade racional. Quer tudo isto dizer que só se alcança o verdadeiro bem pela educação, ou melhor, como a maior parte das coisas na nossa existência, o bem depende dum processo de aprendizagem em que a razão e a vontade são primaciais.

³⁷⁷ Vicente Ferrer apercebeu-se desta particularidade do sistema do seu colega e no texto em que polemiza com Brito refere, em tom brincalhão, essa característica, ouçamos as suas palavras, “para meu bem e desenvolvimento, preciso de que o ilustrado autor me preste o serviço de me esclarecer sobre diferentes dúvidas, que lhe vou apresentar”. Continua, no mesmo sentido, no parágrafo seguinte, “e como, segundo a sua doutrina, há nesta minha pretensão um dever para mim de lhe exigir o serviço dos seus esclarecimentos, e para ele outro dever de me os prestar, eu cumprio pela minha parte o dever de exigir, e espero que ele pela sua cumpra o dever de me prestar esses serviços. Nem ele tem que me agradecer o cumprimento do meu dever, nem eu de lhe agradecer o cumprimento do seu. Aqui não há favores: há somente deveres impostos pelas prescrições imperativas do direito. Ninguém diga que sofismamos a teoria do ilustre professor. Usamos das suas próprias palavras” (Vicente Ferrer, “Breves Reflexões sobre a filosofia de direito, por J. M. Rodrigues de Brito, lente da faculdade de direito, 1869, Coimbra na Imprensa da Universidade”, *Jornal do Commercio*, nº 4705 de 7 de Julho de 1869, p. 1, col. 1).

³⁷⁸ É isso que faz Vicente Ferrer, assevera o citado “esta doutrina vai muito além do chamado *socialismo* e *comunismo*, em que não desaparece a vida e a propriedade individual inteiramente, como no sistema do ilustre professor” (*Idem, Ibidem*). A mesma opinião parecem ter Marnoco e Sousa e José Alberto dos Reis que asseguram que a doutrina de Brito raia o comunismo, ouçamo-los: “o professor Rodrigues de Brito imbuído das ideias de solidariedade e fraternidade do movimento socialista, abandonava a fórmula individualista não *ofendas ninguém* para lhe substituir a comunista da *mutualidade de serviços, de todos por cada um e cada um por todos*” (*A Faculdade de Direito e o seu ensino*, p. 6).

³⁷⁹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 210, p. 152.

2.3 Formas Gerais do Dever ou Realização do Fim do Homem

Somos, assim, conduzidos à reflexão sobre quais são as condições gerais de que o ser humano necessita para realizar o seu fim específico ou, dizendo o mesmo por outras palavras, quais são as formas gerais que reveste o dever no âmbito da existência humana. Nesta ordem de ideias, três condições surgem como indispensáveis para a realização do bem, isto é, do dever, que é o mesmo que dizer do fim particular do homem: o trabalho, os outros seres humanos e Deus. Em primeiro lugar, necessitamos de trabalhar, porque sem uma ocupação não é possível apaziguar as motivações que são necessárias à existência quotidiana; dos nossos semelhantes porque na vida todos necessitamos uns dos outros, princípio da solidariedade; de Deus porque só o ser transcendente nos pode inspirar e dar alento para que possamos cumprir na íntegra os fins que preenchem a existência do homem. Por conseguinte, “devendo o *fim* do ser abraçar a sua *vida inteira*, devemos considerar o homem em relação – *com a natureza exterior*, donde recolhe a *satisfação* de suas necessidades pelo *trabalho* de suas faculdades; - *com seus semelhantes*, em cuja *companhia* precisa de viver; - e *com Deus* que o criou, e lhe impôs a *lei* do seu fim”³⁸⁰.

³⁸⁰ *Idem, Ibidem*, § 211, pp. 152-153. Estas três dimensões irão corresponder, como veremos já de seguida, às três esferas de acção que revestem as formas essenciais do fim do homem, a saber, esfera industrial, social ou jurídica e moral. Na primeira formulação do seu pensamento Brito também concebe três esferas, no entanto, como veremos de seguida, embora o ponto de partida seja o mesmo, a terminologia desses círculos concêntricos é ligeiramente diferente. Designa o primeiro como utilitário, o segundo é apelidado de social e o último mantém a nomeação de moral. Mas ouçamos as suas palavras: “portanto que ele [homem] carecia do auxílio do seu semelhante, e que longe de levantar-se entre homem e homem uma barreira, eles tinham de fraternizar *auxiliando-se mutuamente*; porque só assim poderiam conseguir o seu fim. Três portanto são os factos invariáveis, constantes e necessários que o estudo da natureza humana nos deu: necessidades, utilidades ou meios de satisfazer as necessidades, e desproporção das forças e necessidades. Daqui resulta que o homem tem, para conseguir o seu fim, de se desenvolver em três esferas concêntricas, cujas circunferências se vão sucessivamente alargando da primeira à última sendo a primeira a esfera *utilitária*, a segunda – *Social*, e a terceira a *moral*, abrangendo esta em si as duas outras esferas” ([Rodrigues de Brito], *Lições de Direito Natural*, pp. 43-44, os itálicos são nossos). A mesma concepção aparece noutro lugar da mesma obra, “já dissemos que o homem se desenvolve em três esferas concêntricas, e se na primeira os seus sentimentos são todos egoístas, eles são pela necessidade da

Deste modo, com o trabalho, isto é, na nossa relação com a natureza, tendemos a alcançar o nosso bem puramente individual, em harmonia com os outros seres humanos pretendemos alcandorar o bem colectivo de toda a humanidade e em face de Deus temos como objectivo abraçar o bem moral, quer dizer, o bem absoluto como motivo do nosso comportamento, a ordem harmónica universal. Tudo isto nos permite concluir que se requerem três condições distintas para a consecução do fim específico do ser humano: que a acção seja útil ao sujeito, que seja justa e que seja moral. A utilidade como norte do empreendimento em face da força cega da natureza, o direito ou o princípio social como orientador das inter-relações entre os viventes humanos e a moral, possuidora da pureza de motivos, dirigindo o ser humano para o bem absoluto. São estas, conclui o conimbricense, as formas essenciais do fim do homem e, por isso, toda a acção humana conforme à lei deverá ser, concomitantemente, condição de vida individual, social e moral. Deste modo resulta, em jeito de conclusão, “que devemos considerar o homem em três *esferas* de acção – *industrial, jurídica e moral* – segundo o *dever* que tem a cumprir, ou a *forma* que o dever veste, é de *utilidade, de direito, ou de moralidade*: todas são *concêntricas*, porque em todas o homem é *centro comum*”³⁸¹.

sociabilidade reprimidos, e harmonizados pelos ditames da justiça – o elemento individual e social; e assim nem o homem se considera isolado, nem a sociedade absorve em si as individualidades, e o princípio do direito combinando o amor de si mesmo com o sentimento social faz com que o princípio utilitário, que abandonado a si mesmo daria em resultado a guerra, seja o mais poderoso meio para assegurar a felicidade individual e social; porquanto como o fim social depende dos fins parciais eles trabalhando particularmente pela conservação do seu bem davam em resultado a conservação e desenvolvimento da sociedade”, (*Idem, Ibidem*, p. 269). Convém acentuar duas concepções, a ideia de auxílio mútuo e o conceito de utilidade. Sobre a primeira mais à frente nos deteremos sobre ela, acerca do segundo comprove-se o que se disse *supra*.

³⁸¹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 212, p. 154. O argumento da concentricidade tendo como base o ponto comum do homem equivaleria a afirmar que todas as actividades humanas são homocêntricas, o que reduziria tudo à célebre expressão de Terêncio que, diga-se de passagem, não é estranha à escola krausiana, *homo sum, humani nihil a me alienum puto*. Curiosamente Unamuno modifica-a num sentido que não é, identicamente, estranho à doutrina krausiana, mas é melhor dar-lhe a palavra: “*Homo sum: nihil humani a me alienum puto*, dijo el cómico latino. Y yo diría más bien, *nullum hominem a me alienum puto*; soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño” (*Del Sentimiento Trágico de la Vida*, p. 25). Voltando a Brito perguntamos: para quê definir estas esferas? É verdade, também, que Brito pretende reunir nestas círculos concêntricos toda a actividade do ser humano e assim

2.3.1 Esfera Industrial

Como já foi posto em destaque, na esfera citada põe-se em conexão o homem com a natureza externa, área na qual o trabalho é condição indispensável à sobrevivência. O professor de Coimbra começa por considerar que “*trabalhar é condição geral* de todos os seres *criados*; porque o trabalho *em si* é a manifestação temporal da actividade virtual do ser, a acção, pela qual se produz um efeito: toda a substância é *causa* e na natureza tudo é actividade, esforço, movimento, *vida*, isto é, *trabalho*”. Porém, vai, ainda, mais longe afirmando que “trabalham as forças gerais, os minerais e os vegetais, os animais e o homem; todos *vivem* do *seu* trabalho, *fatal*, *instintivo* ou *voluntário*”³⁸². Se bem que seja a perfeição do homem o fim último que se busca através da actividade profissional, não podemos esquecer que esse labor também visa a procura de bens exteriores para o corpo (alimentação, roupa e moradia) e para a alma (objectos que a eduquem e lhe proporcionem momentos de lazer, além daquilo que necessita para expressar as suas ideias e emoções). No entanto, essa motivação para o

reduzir a antropologia a estas três grandes áreas, mas tal intenção não é cabalmente expressa e ficamos na dúvida se ele teve consciência desse facto. Por outro lado, estas três esferas teriam que aglutinar as formas básicas de associação que o filósofo vai tratar em capítulo posterior e, deste modo, teríamos, associações industriais, sociais e morais que abarcariam todas as esferas de acção humana. Sobre o papel essencial e a utilidade das associações não nos coibimos de citar estas palavras de Costa Lobo: é pela “liberdade de associação – que se hão-de sanar os golpes, que o individualismo tem aberto na moderna sociedade. É a associação que reúne e concilia a liberdade com uma vontade e razão geral, sem o que não pode haver direcção nem fim comum. Só a razão pode associar os homens, porque é esta faculdade que concebe a verdade e o bem, princípios não individuais mas comuns a todos, e aos quais se rendem irresistivelmente as inteligências e as vontades (...) a liberdade industrial [é] um corpo orgânico, em que pela constituição dos órgãos ou poderes centrais, a liberdade se consolida, e se subordina ao princípio do bem que é a sua lei, e na existência e desenvolvimento de todos os membros se estabelece a solidariedade. É esta liberdade harmónica a única âncora de salvação contra os excessos da liberdade abstracta, e que há-de substituir as rivalidades e a concorrência por uma verdadeira organização da actividade industrial. Tal é também o voto geral” (*O Estado e a Liberdade de Associação*, pp. 157-158).

³⁸² Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 213, p. 154. O autor parece, neste momento, esquecer-se de um dos factores mais importantes ligados ao trabalho, a possibilidade de alcançar a perfectibilidade humana. Uma última nota para destacar a analogia entre a caracterização da natureza de Brito como actividade, movimento, esforço (força, dizemos nós) e a representação dessa mesma qualidade que Antero fará nas suas obras mais fundamentais sobre o pensamento filosófico, *A Filosofia da Natureza dos Naturalistas e As Tendências Gerais da Filosofia na segunda metade do Século XIX*.

trabalho é essencial, de tal forma que leva o professor de direito natural a afirmar que a supressão do trabalho é, ao mesmo tempo, a anulação da satisfação e vai, ainda, mais longe atestando que ela é a abolição da vida, ou seja, da virtualidade própria do existente humano³⁸³.

Desta maneira, poderemos chegar à ilação, de acordo com o ideário de Rodrigues de Brito, que “o *trabalho* é pois uma instante necessidade, um *dever* importante; porque *assegura* os meios de viver, desenvolve a inteligência, apura e adoça o sentimento, moraliza a vontade, evitando a paixão, o excesso do apetite, o vício e o crime, e conserva a saúde e prolonga a vida”. Além daquilo que já se constatou *supra* sobre o papel do trabalho, convém ainda avultá-lo como instrumento que actua sobre as três dimensões do homem, a saber, intelecto, afectividade e volição, já para não falar dele como ferramenta higiénica, de temperança e de subsistência, o que, convenhamos, não é nada pouco. É por tudo isso que Brito vai rematar, logo de seguida, que o trabalho “é um *dever digno* da nossa personalidade; porque *mantém* a dignidade da pessoa, proporcionando-nos meios de viver com o produto da *nossa* actividade”³⁸⁴.

³⁸³ A mesma opinião parece ter Camilo Castelo Branco que faz asseverar a uma das suas personagens Jerónima Luísa da Silva, que no nosso alvitre figura no Romance, entre outros, como a encarnação simbólica da virtude, que “sem a condição do trabalho, parece-me que não pode haver perfeita felicidade” (“As Três Irmãs”, *Obras Completas*, Vol. III, p. 292). Também do mesmo parecer é Ahrens, que acolhe mesmo um direito do trabalho, “toute la vie humaine doit être une vie de travail” e insiste “le travail est une condition du perfectionnement de l’individu et de la vie sociale. Par le travail, l’homme devient créateur dans le monde, et atteste sa ressemblance avec Dieu; c’est au travail, à l’activité rationnelle, que la nature révèle ses lois, ses forces, ses richesses: ces par le travail, par l’exercice de ses facultés, que l’esprit pénètre de plus en plus dans le domaine de la vérité, qu’il se fortifie dans le bien, dans la justice, dans la moralité, et qu’il jouit réellement du bonheur; car la félicité n’est que le sentiment du bien réalisé par notre activité dans la vie” e mais à frente conclui “le travail apparaît comme une loi vraiment sainte” e, ainda, embora agora dum modo um pouco exagerado, assevera “le travail n’est pas seulement une mission pour les individus, mais aussi pour les nations” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, pp. 92, 93 e 98, o itálico é nosso). No mesmo sentido, ainda, Antero de Quental que considera o trabalho a “base única de toda a propriedade, de todo o lucro, de toda a retribuição” (“O Pensamento Social”, *Prosas Sócio-Políticas*, p. 356). Vejam-se, também, do mesmo autor os textos “O Socialismo Contemporâneo”, pp. 331 a 336, “O Programa da Internacional”, pp. 337 a 342, “Guerra de Classes”, pp. 363 a 366 e “As Duas Democracia”, pp. 367 a 370, todos da obra anteriormente citada.

³⁸⁴ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 213, p. 155. Numa outra parte da sua obra assevera que “se as necessidades são o *fundamento racional* da propriedade, e o trabalho a *condição temporal* de sua aquisição, o trabalho é a *origem* e o *título legítimo* da propriedade adquirida; e daí – o domínio” (*Idem*,

Por outro lado, a satisfação das nossas motivações, que o professor de direito natural identifica com a utilidade, pode assumir duas faces, uma gratuita ou comum quando o preenchimento das necessidades advém apenas da natureza; e outra onerosa e própria que é aquela em que a natureza não fornece tudo e o trabalho do ser humano é, também, essencial. Esclarece mais à frente que o trabalho da natureza e do homem é inversamente proporcional um ao outro. Seguidamente e não se percebendo bem o encadeamento lógico deste processo, o autor vai dividir em três partes aquilo que apelida de evolução industrial, isto é, a necessidade, o esforço e a satisfação. A sua relação, que nos parece um pouco obscura, é a seguinte: “o esforço *produz* a satisfação – a utilidade, e esta desaparece com a satisfação da necessidade, *consome-se*”³⁸⁵. Após esta correlação das partes da motivação, o professor de filosofia do direito passa a esboçar os caboucos de uma teoria económica atestando que “diante da natureza todos somos *produtores e consumidores: trabalhamos para consumir*: o consumo é o *fim* da produção”. E, na mesma ordem de ideias, prossegue “o esforço é – ou *actual*, imediato, propriamente esforço, *trabalho* quer físico quer intelectual; - ou *anterior*, acumulado,

Ibidem, § 314, p. 246). Na mesma sintonia, na obra “Philosophia da Historia do Christianismo” assevera que “a propriedade originária de suas faculdades e dos produtos do seu trabalho é a condição indispensável da objectivação da essência, e portanto da sua vida” e mais à frente certifica que “só o trabalho das faculdades, isto é, a conversão dessas coisas em condições de vida constitui legitimamente a verdadeira propriedade adquirida” (*Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXXIV, nº 6, p. 287, [pp. 42-43 e 43], veja-se também p. 296, [p. 53]). Esta valorização da actividade trabalhadora também é própria da economia política, para quem “la destinée de l’homme, a-t-on dit plus haut, est d’acheter par le travail chaque jour de son existence (...) pour la caractériser par une définition digne de ses nobles tendances, peut-être faudrait-il dire de l’Économie politique qu’elle même est “la morale dans son application au travail” (André Cochut, “Morale (Accord de L’Économie et de La)”, *Dictionnaire de L’Économie Politique contenant l’exposition des principes de la science. L’opinion des écrivains qui ont le plus contribué a sa fondation et a ses progrès. La bibliographie générale de l’économie politique par noms d’auteurs et par ordre de matières avec des notices biographiques et une appréciation raisonnée des principaux ouvrages*, pp. 240 e 242). Neste artigo, para o qual remetemos o leitor, ainda se podem ver outros pontos de contacto, por exemplo, sobre a divisão do trabalho e o aproveitamento da natureza, entre o professor de Coimbra e as posições defendidas pelos teóricos da Economia Política.

³⁸⁵ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 214, p. 156. Dizemos um pouco obscura porque se é verdade que o esforço leva à satisfação é necessário esclarecer, também, que a necessidade leva ao impulso ou esforço. Utilizei o termo impulso porque esta definição dos componentes da evolução industrial tem bastas analogias com os modernos ciclos motivacionais que utilizam, preferencialmente, a designação de impulso ou pulsão.

economizado, *capital, fixo ou circulante*”³⁸⁶. Temos, portanto, face a face as duas modalidades da produção económica, dum lado a força do trabalho, a que o professor de direito chama “propriamente esforço”, e do outro a energia do capital.

Continuando o desenvolvimento da sua teoria financeira, vai tornar objecto das suas preocupações a questão do trabalho humano e a possibilidade da sua minoração através da divisão do trabalho, divisão que se pode efectuar de forma natural ou pessoal: a) pela união dos seres humanos repartindo entre vários o que um só não poderia realizar; b) pelo concurso de mais elevada ingerência e proveito das energias naturais e dos fundos económicos; c) através da invenção de ferramentas de trabalho inovadoras; e, finalmente, d) pela criação de sistemas de produção mais básicos e completos. Destes processos que englobam a tentativa de diminuição do esforço humano vai tratar mais em pormenor a problemática da divisão do trabalho que considera uma lei natural³⁸⁷. Por este método, pois o ser humano ao optar entre as várias ocupações por aquela que melhor se coaduna consigo e à qual se entrega com maior regularidade, se encontra o homem em situação excelente para poder efectivar o seu aperfeiçoamento, tarefa que, como se sabe, nos é essencial e, além disso, cooperar para o incremento da prosperidade em geral.

³⁸⁶ *Idem, Ibidem*. Não podemos deixar de notar que não se procede, neste momento, a uma valoração de qualquer destas circunstâncias da lavra económica. No entanto, é de realçar, tal como o fizemos no corpo do texto, que o professor de Coimbra considere especialmente esforço apenas o trabalho, esta designação não poderá, parece-nos a nós, ser vazia de conteúdo.

³⁸⁷ Atesta o conimbricense, “a *divisão* do trabalho é uma *lei natural*: a *unidade* da vocação e a *multiplicidade* de necessidades demonstram-no claramente” (*Idem, Ibidem*, § 216, pp. 157-158). E em outro lugar esclarece: “o trabalho é a *condição* natural do homem; e portanto, quer se inspire do amor da verdade e a investigue pela *ciência*, quer se inspire do *belo* e do *útil*, e procure realizá-los nas obras de arte, sempre precisa, em harmonia com a *lei da divisão do trabalho*, de tomar lugar entre os seus semelhantes, *escolhendo e professando* um *mister*, no qual procure granjear os meios de satisfazer as necessidades de sua existência” (*Idem, Ibidem*, § 304, p. 238). A evidência da divisão do trabalho não nos parece prova suficiente para atestar que este procedimento seja lei natural. Seria necessário ir mais longe e demonstrar que ela está na própria natureza do ser humano, operação que, no nosso entendimento, Brito não poderia demonstrar de forma directa.

Na mesma ordem de ideias, a lei da divisão do trabalho apenas pode conceder a cada existente uma certa sucessão de necessidades, aquelas que estão no domínio da sua actividade profissional. Por conseguinte, afim de poder satisfazer as motivações inerentes à vida terrestre é impelido a permutar os resultados da sua laboração por outros benefícios produzidos pelos seus semelhantes. Através destas operações cada um fica provido das suas necessidades contribuindo para o preenchimento das motivações dos outros seres humanos. Tudo o que se acaba de sustentar permite concluir que todos os homens “*prestam-se mutuamente serviços*” e por essa ordem de razões “a sociedade é *troca* de serviços, nem se concebe doutra forma: a troca exprime e significa *separação* de misteres, e ao mesmo tempo *associação* de esforços, *cooperação*. A troca é, umas vezes, *meio auxiliar* da *produção*; adquirimos materiais que precisamos de preparar e *transformar* para melhor satisfazer as nossas necessidades: outras vezes é um *meio auxiliar* de *consumo*”³⁸⁸.

É o momento de entrar no domínio da caracterização do conceito de permuta. Ora bem, o escambo para poder ter realidade efectiva supõe a paridade dos benefícios ou serventias e esta, por sua vez, obriga à necessidade de se estabelecer a importância específica da acção ou empreitada. O citado valor depende, sendo estes serviços equivalentes, não do ponto de vista pragmático mas sim da energia ou esforço que se despendeu para a sua consecução. Desta forma, “o valor é *normal* e *racional*, ou *usual* e

³⁸⁸ *Idem, Ibidem*, § 217, p. 158. Seria supérfluo adir, aqui, a importância da ideia da existência social como troca de serviços, quer dizer, prestação de serviços mútuos no ideário do professor de filosofia do direito. Uma nota, que nos parece pertinente, temos intenção de aqui deixar. Prende-se com o facto de, em todas estas lucubrações sobre a esfera industrial, o autor pretender ir à origem mais remota da vida social, sendo só assim possível explicar a tentativa de tornar a divisão do trabalho uma lei natural. Em relação à ordem social diz o pensador noutro sítio “se o direito é o princípio regulador social, e se ele nos expõe as condições necessárias para a consecução do fim do homem desenvolvendo-se nas suas três esferas, é claro que o fim de qualquer sociedade não pode ser todo e qualquer, mas sim, como muito bem diz Ahrens, o que for fundado em a natureza humana. Portanto o fim há-de forçosamente ser racional. Disto se conclui que para haver sociedade é forçoso que exista: fim racional, união de forças e actividades e liberdade” ([Rodrigues de Brito], *Lições de Direito Natural*, pp. 302-303).

corrente: aquele diz-se propriamente – *valor*, custo da produção; este – *preço*, custo do mercado”³⁸⁹. O primeiro é um vínculo entre a satisfação e a força necessária para a sua produção, do mesmo modo que a utilidade é uma conexão entre a satisfação e a motivação. Diz-se de uma coisa que tem conveniência porque satisfaz uma determinada necessidade, mas a sua valia é apenas determinada pelo esforço que foi necessário, ou seja, é ele que determina o valor intrínseco. O seguinte surge como o produto de ocorrências, mais ou menos fortuitas, do escambo, eventualidades essas que podem ser o proveito, a materialidade, a permanência, a rareza, algum factor subjectivo, a “esperteza” ou ignorância, apetites, afecções ou necessidades. No entanto, a despeito de tudo o que se disse, “o preço somente será *legítimo*, quando exprimir o *valor normal* – o *trabalho*”³⁹⁰.

Uma nova problemática é analisada subsequentemente, ou seja, o conceito de concorrência. Segundo Brito é ela que aplaina o preço independentemente da

³⁸⁹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 218, p. 159.

³⁹⁰ *Idem, Ibidem*, § 218, p. 159. Como é evidente, decorrendo do que acima ficou exposto, o valor e o preço devem identificar-se, ou seja, o custo de mercado deve ser idêntico ao custo de produção, esta asserção tem um significado demasiado manifesto e seria redundante tirarmos, neste momento, todas as consequências que dela se podem deduzir. No entanto, não queremos deixar de atestar o tom “socializante” dessa declaração, embora, como também se constatou, o professor de direito natural tenha analisado as incidências que fazem com que o preço sofra variação e, perguntamos nós, para igualar preço e valor não seria necessário eliminar todas essas “circunstâncias mais ou menos *acidentais* da troca”? Porém, não se julgue que a valorização do trabalho é uma minimização do papel do capital, pois ele, identicamente, faz parte do esforço, como se pode depreender das afirmações seguintes: “sendo a satisfação, ordinariamente, o resultado do concurso de esforços diversos, capitalizados ou actuais, cuja reunião constitui o seu custo, valor normal, deverá este ser distribuído por todos os esforços em conveniente proporção: os juros dos capitais móveis, os alugueres dos fixos, e as rendas dos territoriais, são os *interesses* dos capitais; e *legítimos* são eles, porque, *se o capital é necessário à produção*, o uso do capital é um serviço, e todo o serviço requer retribuição condigna [este último itálico é nosso] (...) a retribuição do trabalho actual *distribui-se* praticamente, ou por *igual* entre os *associados*, ou parte em *salários* e parte em *lucros* do empresário, em proporção do esforço intelectual ou material, maior ou menor, com que cada um *concorreu* para a produção. A *associação económica e a igualdade jurídica entre os co-produtores deverão ser a base, sobre que devem assentar a organização do trabalho e a distribuição dos produtos*” (*Idem, Ibidem*, § 220, pp. 160-161, o último itálico também é nosso). Apenas uma última e pequena nota para confessar que não entendemos muito bem, naquilo que concerne ao preço e às ocorrências que fazem com que ele varie, o que o autor entende acerca do conceito de materialidade (cf. *Idem, Ibidem*, § 218, p. 159). Uma última nota para atestar que, entre todos os pensadores krausianos que compulsámos, o único que vai admitir as doutrinas proudhonianas acerca do capital é Darimon (cf. *Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, p. 202).

disparidade de esforço de cada um dos produtores e, além disso, contribui para combater a especulação dos mercados. Dessa forma, tem um papel decisivo para que os preços se aproximem do valor normal sem graves incómodos quer dos produtores quer dos consumidores. Tais factos permitem-lhe concluir que “a *concorrência* é o princípio do *justo* procurando, sob a forma do *interesse pessoal*, *inocular-se* nas trocas e destruir a espoliação e astúcia dos mercados, e realizando a *equivalência* entre os serviços que se trocam”³⁹¹.

Um último assunto prende-se com a doutrina da movimentação de capitais, facilidade das trocas ou circulação na terminologia de Brito, assim como do crescimento da produção. Tais condições estão dependentes de inúmeros factores que se devem ter em conta, a saber, do desenvolvimento “ de um *padrão de valores*, aceite por todos em virtude de suas qualidades *intrínsecas* e *extrínsecas*, *invariável*, *divisível*, de fácil transporte, adequado e *proporcional* às necessidades gerais do mercado – *moeda*; do *crédito*, ou de poder *dispor* de bens alheios sob promessa de restituição futura – *pessoal*, *real* ou *pignoratício*, isto é, de se confiarem a outrem valores sem retribuição *actual* e imediata; e por isso – das *instituições* que têm por objecto o desenvolvimento do *crédito* e a *circulação* dos valores, e servem de *intermédio* entre capitalistas e industriais. O *papel moeda*, *letras de câmbio*, *notas de banco*, substituem a moeda; o valor destes papéis assenta principalmente sobre a confiança que inspiram os signatários: os *bancos de circulação*, os *bancos prediais* entre proprietários ou só entre capitalistas, os *bancos agrícolas* as *caixas económicas*, são *instituições* que muito contribuem para *generalizar*

³⁹¹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 219, p. 160. Não podemos deixar de reparar no papel da concorrência como “panaceia” dos “males” sociais e económicos, pois seria através dela que se conteria a ganância capitalista dos mercados. Como sabemos tal facto encontra-se, por razões várias, algo longe da realidade, bastando ver, somente, hoje em dia a liberalização do preço da gasolina.

o crédito e a circulação de valores”³⁹². São ainda dependentes de outros requisitos como a criação de mercados gerais, onde confluam os produtos industriais e os consumidores; a existência e segurança de vias de comunicação, estradas, rios, portos e canais, caminhos através dos quais os produtos possam ser carreados; facilidade de transportes e, sobretudo, da divulgação da associação imbricada com a liberdade, não esquecendo o ensino profissional, jurídico e religioso e a expansão dos sentimentos de justo, moralidade e bem. Acrescenta ainda que algumas destas medidas são de vida e actividade permanente e outras são, apenas, transitórias, embora não explicita quais pertencem ao primeiro caso ou ao outro.

2.3.2 Esfera Social ou Jurídica

Desde logo é de máximo significado a classificação desta esfera como social, vindo, de seguida, a designação de jurídica. Por essa razão, não será motivo de admiração o facto das primeiras noções que apresenta se reportarem à ideia da sociedade ser circunstância indispensável da vida humana e, o que é mais, fundamental para o seu desenvolvimento. Por conseguinte, o direito terá que se identificar com o

³⁹² *Idem, Ibidem*, § 221, pp. 161-162. Há nesta passagem, e no que se acrescenta em seguida, assuntos que merecem a nossa atenção, a saber, a concepção de bancos agrícolas e de caixa económicas, dos mercados gerais e, principalmente, da liberdade e associação, ou seja, da liberdade de associação pelas suas possíveis vantagens em termos sociais. Sobre o conceito de liberdade de associação, fundamental na doutrina da escola krausiana, pode-se consultar, para quem tem maior interesse nesta questão, a obra de Costa Lobo, *O Estado e a Liberdade de Associação*, que divide a ordem económica em três espécies fundamentais, de acordo com os três dinamismos de produção, agrícola, industrial e comercial (cf. *Idem, Ibidem*, p. 160). Atente-se no modo de funcionamento destas três ordens nas páginas seguintes. Não podemos deixar de salientar a referência, em nota da citada p. 160, à obra de Ahrens, *Cours de Droit Naturel*, cuja explanação, confessa o autor, “do sistema de Krause tem sido largamente aproveitada para esta dissertação”. Voltando ao filósofo coimbrão, não é possível não focar a ideia do ensino nos níveis profissional, jurídico e religioso, precisamente as três esferas da actividade humana e, especialmente, os sentimentos do bem, da justiça e da moralidade. Sobre estes três conceitos essenciais do ideário britânico já dissemos o suficiente, porém, aparecerem neste apartado sobre teoria financeira é, deveras, significativo e dispensa mais qualquer consideração sobre o assunto. Gostávamos de acrescentar, por último, que também para Lopes Praça, “a filosofia moral está intimamente ligada com a Economia Política” (*Theses ex Universo Jure*, p. 20).

princípio da sociedade e tem como função disciplinar a convivência que o ser humano tiver que estabelecer com os outros seres da sua espécie e, eventualmente, com o universo (ou multiverso como propõe Ortega y Gasset³⁹³). Deste modo, “a sociedade é um facto universal, *porque é o estado natural do homem*; e por isso encontramos-a, embora sob formas diversas, em todos os tempos e em todos os graus de civilização”³⁹⁴.

A mesma posição encontramos em Levy Maria Jordão, António Costa Lobo e Dias Ferreira. Para o primeiro destes autores “*o estado natural do homem é o social*. Homem e sociedade são ideias inseparáveis; a negação de uma implica a negação da outra. A sociabilidade é um princípio ínsito e natural do homem, atestado pela experiência, e pelo estudo das suas tendências indestrutíveis, de sua organização física e moral, e que nos *mostra ser a sociedade tão indispensável à vida espiritual do homem, como o ar à vida orgânica*”. Continua logo de seguida afirmando “que a origem histórica da sociedade escapa e há-de sempre escapar às investigações ociosas dos publicistas, enquanto sua origem filosófica vem a confundir-se com sua natureza. O nascimento da sociedade será para a história uma parte sublime, muito embora, assim como o é na metafísica ontológica a origem do homem e do mundo, a cosmogonia e a antropogenia racionais; mas é certo que uma nuvem impenetrável envolverá sempre o

³⁹³ Cf. José Ortega y Gasset, *O que é a filosofia?*, por exemplo, pp. 58 e 68. Confirma-se, ainda, as conclusões a que se chega a propósito da teoria do conhecimento e da percepção do mundo.

³⁹⁴ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 222, p. 163, o itálico é nosso. Mais à frente prossegue o autor, “o homem, porém, em nenhuma situação, desde que nasce até ao derradeiro instante da sua existência, pode dispensar os serviços dos seus semelhantes: se a sociedade o não recebesse ao entrar no mundo, pereceria irremediavelmente, antes de poder, por suas próprias forças, suprir as primeiras e as mais simples de suas precisões; e, se depois de criado pela sociedade se julgasse suficientemente forte para viver separado dela, seria, caso pudesse viver, o mais miserável de todos os animais” (*Idem, Ibidem*, pp. 163-164). Esta ideia já se encontrava nas *Lições de Direito Natural* onde certificava, “por isso que o homem é perfectível, tem necessidades e carece de as realizar, tendo para isso de empregar meios, mas como ele por si só não pode satisfazer a todas, e portanto não pode chegar a completar-se, segue-se que o estado “solívago” é um estado puramente imaginário e *que o verdadeiro estado natural é o social*” (pp. 41-42, o itálico é nosso). Temos a intenção de elucidar que pusemos o termo solívago entre aspas devido ao facto de não o encontrarmos em qualquer dicionário de língua portuguesa.

cume deste Ida, aonde os primeiros princípios são um prelúdio da divina produção da natureza”³⁹⁵.

Para Costa Lobo além de existir no homem o amor da sociedade encontramos na “lei da existência: desde o Ente Infinito até à mais ínfima criatura, até ao grão de areia na vasta escala dos seres, [que] nem um só habita na solidão; a cada degrau a pluralidade se compenetra pela união; no homem inteligente e afectivo, alumiado da verdade e impulsivo por simpatia, esses elementos constituem a sociedade”. Precisando melhor o seu pensamento assevera, “remontemos pela torrente dos séculos à luz da história ou da tradição, exploremos os recantos mais escusos da terra, *em toda a parte e lugar, onde vivem homens, existe sociedade*”. Na mesma ordem de ideias continua, “*a sociedade foi o seu berço, na sociedade tem sido o seu viver, na sociedade e pela sociedade há-de ser o seu progresso*. Prendem o homem à sociedade as necessidade da inteligência, que ela educa nas ciências e artes; as aspirações do coração que ela dilata, *infundindo-lhe amor por todos os seus semelhantes*; as fraquezas do corpo que ela alimenta e fortalece por um trabalho actual, incessante, universal e pelas riquezas acumuladas dos séculos”³⁹⁶.

³⁹⁵ L. M. Jordão, *O Fundamento do direito de punir*, pp. 13 e 14, os itálicos são nossos.

³⁹⁶ A. C. Lobo, *O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 4, os itálicos são nossos. Curiosamente, Ana Maria Almeida Martins atribui uma obra a este autor que desconhecemos por completo e, após pesquisa exaustiva, não nos foi dado descortinar, a saber, *Estudos Históricos sobre o Krausismo Português*, na qual, ainda segundo a mesma fonte, são anunciadas “a doutrina corporativa do Integralismo Lusitano e do Estado Novo” (Antero de Quental, *Antero de Quental - O Bacharel José*, nota 2 da p. 61). Por outro lado, no principal órgão do Integralismo, *A Nação Portuguesa*, apenas encontramos referência à *História da Sociedade em Portugal no Século XV* e a outros textos do foro histórico, o que nos leva a pensar que Ana Martins se terá, em definitivo, equivocado. Uma menção mais directa, mas sem grandes considerações conceptuais, encontra-se num artigo de César de Oliveira dedicado ao corporativismo, “Grandeza e Decadência dos Grémios Profissionais”, *Nação Portuguesa, Revista de Cultura Nacionalista*, Volume 6, Tomo I, 1929-1930, fasc. I, pp. 33 a 42, fasc. II, pp. 101 a 113, fasc. III, pp. 164 a 177 e fasc. IV-V, pp. 250 a 263. Um trabalho exaustivo sobre o aludido órgão do Integralismo Lusitano está a ser preparado por nós em colaboração com José Manuel Cordeiro e será publicado, a seu tempo, pela Biblioteca Nacional no âmbito do Projecto Revistas Ideias e Cultura da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. As três primeiras séries (1914-1916, 1922-1923 e 1923-1925) encontram-se em fase de conclusão. Também Maria Clara Calheiros assevera, ao contrário da realidade, que Costa Lobo foi professor do Curso Superior de Letras, vd. *A Filosofia Jurídico-Política do Krausismo*

Para Dias Ferreira “é o estado social – o estado *natural* da humanidade” e dando maior acuidade ao seu pensamento insiste: “*a natureza humana em toda a sua altura e valor só pode estudar-se cabalmente na vida social*, onde se patenteia a riqueza e extensão das suas faculdades em geral, e onde verdadeiramente se desenvolve o princípio da racionalidade, elemento mais nobre que a caracteriza, reflexo da luz divina, e que faz do homem uma imagem da Divindade”³⁹⁷.

A sociedade é, por outro lado, um princípio essencial à existência humana, porque as nossas faculdades apenas se podem desenvolver no seu seio, isto é, somente nos podemos aperfeiçoar no contacto com os nossos pares. Por todas estas razões, temos que “a sociedade é pois a *condição indispensável* da vida do indivíduo, e o *meio único* onde as suas faculdades podem desenvolver-se, provendo melhor às necessidades da

Português, p. 141. A origem de tal informação terá sido a nota 58 da p. 157, que se refere à p. 90 da obra de Braz Teixeira, *O Pensamento filosófico-jurídico português* que recolhe a informação da obra de Cabral de Moncada, *Subsídios para a História da Filosofia do Direito em Portugal*, nota 1 da p. 74 [nota 108 da p. 98]. No entanto, diferentemente de Calheiros, Teixeira não reproduz tal afirmação na sua obra mais recente, “Filosofia do Direito”, Pedro Calafate (Dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, na parte em que trata de Costa Lobo, cf. pp. 92 a 95. Pensamos que a confusão provém do facto do verdadeiro professor do Curso Superior de Letras ter um nome quase idêntico ao de Costa Lobo, trata-se de Augusto Maria da Costa e Sousa Lobo (?-1900). Sobre este docente da cadeira de filosofia, veja-se Manuel Busquets de Aguilar, *O Curso Superior de Letras (1858-1911)*, pp. 148 a 151 (na nota 5 da p. 148 aparece uma pequena nota biográfica), 160, 244, 295, 371, 372 e 394 (nesta página aparece uma referência à sua dissertação de concurso intitulada *Memoria sobre as bases fundamentaes do systema philosophico de Descartes e sua influencia na desenvolvimento da philosophia*). Curiosamente, tal facto pode em parte explicar a confusão. Na catalogação da BNL esta obra está também, erroneamente, atribuída a António Costa Lobo. Ver ainda Inocêncio Francisco da Silva, *Dicionário Bibliográfico Português*, Tomo VIII, p. 345. Voltando a Maria Clara Calheiros, temos a convicção de que a autora se preocupa pouco em consultar fontes. Veja-se toda a Primeira Parte da sua dissertação onde raramente cita um texto dos autores que analisa, preferindo o uso de comentadores diversos (por essa razão, achamos estranho que no capítulo sobre Vicente Ferrer assevere que o professor de direito natural não dominava a língua alemã, vendo-se “*assim impossibilitado de estudar a obra de Kant, bem como a de outros autores alemães, em primeira mão*” (*A Filosofia Jurídico-Política do Krausismo Português*, p. 168, o itálico é nosso). Não podemos deixar de exclaimar: irónico, no mínimo). Esse facto, provavelmente, a levou a perpetuar estes lapsos. Já que falamos do assunto, não podemos deixar de achar esquisito que, na disquisição sobre Antero de Quental, cite textos destinados a alunos do décimo segundo ano, vd. nota 47 da p. 134, ou diga, p. 185, “que Kant é positivista”. Temos a convicção que se não se tornasse fastidioso, outros exemplos podiam ser arrolados. Para mais pormenores, ver Nota de Leitura a publicar proximamente na Revista *Promontoria* do Departamento de História, Arqueologia e Património da Universidade do Algarve.

³⁹⁷ J. Dias Ferreira, *Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, pp. 30 e 32, o último itálico é nosso.

existência”³⁹⁸. Daqui resulta que não se pode conceber o todo social como agregado de indivíduos, sobrepostos uns aos outros e reunidos não se sabe bem porque razão, porque a sociedade é um genuíno organismo, onde cada ser humano necessita, para poder assegurar a sua subsistência através do seu trabalho, dos outros e da sociedade na sua globalidade³⁹⁹.

³⁹⁸ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 223, p. 164. A concepção da sociedade como o meio exclusivo para o desenvolvimento do ser humano remete para a ideia de que é, somente, na comunidade que o homem pode procurar o instrumento do seu aperfeiçoamento e, como se destaca em seguida, sendo a colectividade um organismo, a perfeição de cada um implica, de forma essencial, a perfeição do todo. É este conceito que fundamenta o princípio da solidariedade social. A mesma ideia está implícita nas palavras do filósofo quando atesta que “todos *interessam* no fim colectivo; porque todos são elementos necessários da civilização. A ligação essencial, que une os membros da humanidade entre si, faz com que um não possa modificar-se, sem que essa modificação *influa e se reflecta* na sociedade inteira; o máximo desenvolvimento de um indivíduo a todos aproveita, assim como a falta de um prejudica a sociedade” (*Idem, Ibidem*, § 225, p. 166).

³⁹⁹ Na referência ao facto da sociedade não ser aposição e amontoado de indivíduos encontra-se, como veremos mais à frente, uma crítica ao sistema filosófico do direito de Vicente Ferrer. Por outro lado, não é de mais destacar a importância do conceito de organismo social que é essencial na escola krausiana. Este organicismo espiritualista defendido por estes filósofos contrapõe-se, de certo modo, ao organicismo bioanalógico, na terminologia de Mário Sottomayor Cardia, de raiz biológica e de índole mecanicista e materialista e que, no nosso país, teve os seus cultores entre os positivistas. Na perspectiva de Brito, a tendência natural que cada indivíduo tem para efectuar um trabalho específico institui a sua disposição para certo tipo de actividade, que combinada com as motivações que todos temos para podermos subsistir, revelam que a sociedade deve abarcar, na sua constituição primordial, os traços de um efectivo organismo. Porque “a *divisão do trabalho* é a manifestação espontânea da diversidade de aptidões naturais e, por conseguinte, da tendência do homem para constituir-se como *órgão* da sociedade: a *troca* é o *ponto comum*, onde os homens se reúnem e se associam para a *satisfação recíproca* de suas respectivas necessidades”, donde resulta que “cada indivíduo pois tem a sua *função especial* que desempenhar no *organismo geral* da sociedade, *cooperando* no seu *mister* para aumentar a riqueza geral, e vivendo, como *personalidade individual*, uma vida *própria*, mas *dependente* da vida social” (Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 224, p. 165). Anteriormente já tinha o filósofo defendido que “a sociedade, assim como o corpo humano é um perfeito organismo, em que todos os seus membros propondo-se fins diversos, e acomodados às suas aptidões, isto é, à sua natureza, tendem todos para um fim geral. Assim como no organismo do corpo humano as diferentes funções que se exercem na economia sendo em si diferentes dão em resultado a Vida, assim também no organismo social, os fins parciais tendem a realizar o fim comum; portanto se a sociedade é um organismo, se (*como diz Bastiat*) existe uma perfeita harmonia no Universo, se a sociedade é um todo harmónico, o fim do direito será a utilidade individual? Não que isto seria o egoísmo. Será a utilidade do maior número? Não porque isso importaria uma exclusão. Então o que será? A utilidade de todos, mas uma utilidade harmónica e completa. Mas para esta realização carece-se de meios, condições para a satisfação das necessidades, mas para esses meios [serem] produtos das actividades individuais tem de ser trocados para que eles possam satisfazer as necessidades mas nessa troca tem necessariamente de se dar a *mútua reciprocidade de serviços*; logo se o direito é o princípio regulador da sociedade na sua determinação tem necessariamente de entrar as ideias de condicionalidade, utilidade e *reciprocidade de serviços*” ([Rodrigues de Brito], *Lições de Direito Natural*, pp. 47 a 50, itálicos nossos). A mesma posição adopta na “*Philosophia da Historia do Christianismo*” quando atesta que “com efeito a sociedade somente pode conceber-se como um organismo, e os indivíduos como membros efectivos desse organismo, exercendo cada um sua função especial, e cooperando no seu mister para aumentar a riqueza geral, vivendo vida própria e ao mesmo tempo vida social” (*Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXXIV, nº 6, p. 296, [p. 53]). Sobre o organicismo, para não citarmos todos os autores de influência krausiana, escolhemos João de Pina

Nesta ordem de ideias, não será de estranhar que o conimbricense vá definir a finalidade da sociedade como o caminho, cuja demanda se dará neste tempo histórico e no espaço da comunidade, através do qual se processará o melhoramento contínuo e infindo de todos os membros do grupo social. Este aperfeiçoamento, como já se notou, interessa a todos os filiados na grande nação da humanidade, pois o progresso de um beneficia a todos, tal como o prejuízo de algum se reflecte em toda a gente. Desta forma, o progresso ou evolução vai permitindo que o bem-estar humano seja, em cada dia, superior e, ao limite, conduziria ao estado de parúsia, forma essa que coincidiria com uma situação de felicidade terrestre (condição essa sonhada por inúmeros indivíduos de variados quadrantes políticos e filosóficos embora, obviamente, em moldes completamente diversos) que nunca teve realidade efectiva⁴⁰⁰. De tudo aquilo que fica dito resulta a necessidade do direito como verdadeira disciplina social, pois tendo o homem inevitavelmente de existir e aperfeiçoar-se no meio social é de todo obrigatório que “os actos de sua eficiência objectiva e social sejam regidos por um *princípio colectivo e sintético*, que ao mesmo tempo actue e dirija todas as relações sociais: este princípio é o – *direito*”⁴⁰¹.

Madeira Abranches que atesta: “assim como os seres físicos se atraem, e esta atracção exprime um encadeamento na variedade das existências físicas, assim os seres morais se ligam como moléculas integrantes dum todo superior, sujeitos ao mesmo vínculo comum, para que, fazendo reinar o princípio da ordem e harmonia, se atinja o bem, fim último da sociedade” (*Dissertação sobre a Theoria da Solidariedade Social Defensiva applicada no Projecto do Codigo Penal Portuguez*, p. 25).

⁴⁰⁰ Se tivermos presente que Brito projectou redigir uma *Filosofia da História do Cristianismo* que, como é do conhecimento geral, ficou incompleta e se tomarmos como exacta a opinião de Cunha Seixas, já anteriormente citada, que atesta que no ideário do professor de direito natural entraram em linha de conta os preceitos e história do cristianismo, Cf. *Galeria de Sciencias Contemporaneas*, p. 291, o uso do termo Parúsia não será despropositado.

⁴⁰¹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 225, p. 167. Como se depreende daquilo que se acaba de expor, a verdadeira “trave mestra” dos estudos sociais é o direito e é ele que deve ser apelidado de conhecimento fundamental. Isto revela que o professor de Coimbra se encontrava em oposição ao ideário positivista para quem a sociologia era a verdadeira “rainha das ciências”. Como nota de curiosidade acerca da “animosidade” entre escola krausiana e escola positivista, constata-se a “Introduction. La situation philosophique: critique du positivisme”, G. Tiberghien, *Introduction a la Philosophie...*, pp. 1 a 62.

2.3.3 Esfera Moral

Como já ficou devidamente provado é na esfera moral que se encontra o conceito fundamental do bem e, por essa razão, este campo é, dos três mencionados, aquele que terá, sem minimizar os restantes, maior importância. Já era do nosso conhecimento que o bem moral radica na motivação genuína, isto porque a vontade apenas é livre e responsável quando pratica o bem. Tendo presente, por outro lado, que o bem individual se insere no bem universal e que este é, no fundo, o desiderato do ser humano no cosmos, temos que a prática do bem é elemento indispensável ao progresso e à realização da ordem harmónica da humanidade. No entanto, é necessário ter em atenção que a lei moral somente é possuidora de um conteúdo formal, prescrevendo o modo do agir que deve coincidir, pelas razões que já foram expostas, com o dever. É esse modo da actividade que concede o carácter moral aos actos do indivíduo e, por conseguinte, “a *moralidade* da acção só pode consistir na consciência clara da *livre submissão* da vontade à sua lei – *vontade pura*, isto é, na *pureza* do *motivo* por que a vontade se determina na prática do *bem*”⁴⁰².

De todas as considerações que Brito tece sobre a lei moral nenhuma pode ser considerada como uma inovação, a saber, que esta consiste no genuíno dever, que deve enformar uma lei universal e absoluta e, ainda, imutável e permanente, que radique no

⁴⁰² Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 227, p. 168. Antes de mais, duas pequenas notas sobre este excerto, a primeira para salientar o fundo kantiano que lhe está subjacente e que, como será óbvio, se manterá por toda esta parte relativa à moral, a posterior para pôr em evidência o papel da consciência. Ainda na mesma óptica, o professor de filosofia do direito vai afastar toda a afectividade do campo moral, ainda que se tenha em linha de conta os sentimentos mais nobres (por exemplo, amizade, altruísmo, benevolência, etc.), pois eles não podem ser regras universais de conduta para a existência humana e, ainda vai mais longe, assegurando que “o *interesse pessoal*, ainda que bem *entendido*, sempre individual e *variável*, e o princípio *social* – o *direito*, podem justificar as acções em sua *objectividade*; porque são *objectivamente* necessários, assim como os sentimentos, mas em caso nenhum podem ter *mérito moral*” (*Idem, Ibidem*, § 228, p. 169). É de estranhar que o direito não “tenha mérito moral”, pois Brito torna as categorias de moral e direito quase idênticas e, por esse motivo, o direito devia ter as mesmas qualidades que a moral. Porém, esta será, certamente, uma questão de que nos ocuparemos mais adiante.

imperativo categórico e possa ser norma para todos os entes racionais, que tenha a sua razão objectiva na divindade. Por esse motivo, também não é causa de espanto que considere que “o *dever moral* só pode consistir na *prática pura* do *dever*, submetendo-se cada um *livremente* à lei somente porque *é* a lei da *vontade*, e desprendendo-se de quaisquer considerações *pessoais*, que o *sentimento* ou os *cálculos* da inteligência *empírica* lhe possam sugerir”⁴⁰³.

Seguidamente, vai definir três condições que considera essenciais para atestar a moralidade da actividade do ser humano. São elas, a consciência moral, a liberdade e o reconhecimento de Deus como autor e fundamento da lei moral, vejamos cada uma delas mais em pormenor.

É através da consciência que temos noção e valoramos, tendo presente o conteúdo formal da lei e a moralidade da nossa actividade. Na ausência desta “consciência clara”, fonte de toda a contrição, penitência e possível reabilitação do homem, a moralidade é impossível. Portanto, a consciência moral tem que residir na consciência luminosa de que a volição do ente cumpre o dever com inteira obediência e que essa observância se deve, unicamente, ao respeito pelo dever moral⁴⁰⁴.

A segunda condição é a liberdade, isto é, a autonomia da vontade, o que significa emancipação de factores afectivos ou empíricos, de se determinar apenas pelo

⁴⁰³ *Idem, Ibidem*, § 229, p. 170. Não podemos deixar de atentar na concepção de inteligência empírica. Perguntamos: que se querará dizer com este conceito? Uma primeira resposta que nos vem à mente é que esta inteligência empírica se identificaria com a ideia de entendimento que Kant colocou como a parte racional que intervém no conhecimento das realidades empíricas. No entanto, o conimbricense nunca utilizou este conceito kantiano e, por esse motivo, não nos parece lógico que o fizesse neste momento. Outra hipótese que nos ocorre é que se tratasse de diferentes tipos de inteligência, à semelhança do que a psicologia contemporânea elabora tendo em conta os diferentes tipos de compreensão dos objectos do universo. Neste caso, o professor de direito natural conceberia dois tipos de inteligência, ou seja, uma inteligência mais prática a que ele chamaria empírica e outra inteligência não empírica, isto é, abstracta. Esta última hipótese parece-nos mais plausível, porém, o grau de certeza, neste caso, é de baixa probabilidade.

⁴⁰⁴ Acerca da consciência moral consulte-se aquilo que se disse na alínea que, de modo exaustivo, escaupeliza o conceito de consciência.

puro respeito da lei. Deste modo, o desiderato dessa vontade livre e responsável é canalizar todas as nossas faculdades para a execução do bem, quer dizer, efectivação do bem individual de harmonia com o bem absoluto e tudo isto apenas pelo puro respeito da lei do dever.

Por último, o reconhecimento de Deus como a emanção da lei moral, porque convindo o bem absoluto com a individualidade divina, ela torna-se regra e arquétipo de todos os entes racionais. Nesta ordem de ideias, em toda a nossa laboração existencial temos como meta ou ideal a perfeição absoluta, ou seja, o bem absoluto que reside, unicamente, no ser divino. Esta busca é a tentativa de atingir um ideal de sublimidade, que a razão nos aponta como o único passível de se permanentemente aspirar, que nunca podemos alcançar mas que, incessantemente, buscamos. Por tudo o que fica dito só se pode extrair a seguinte conclusão, é que “a verdadeira *moralidade* só é possível com o *reconhecimento* e *amor* de Deus” e portanto “o *ideal* da moralidade é a *santidade*, e o *único meio* que nos encaminha à santidade é a *virtude*. A santidade é a inteira conformidade da vontade com a lei moral, e a virtude, uma tendência constante e *habitual* para a santidade. Nesta vida, a santidade é um *ideal* de perfeição moral, e a virtude um *esforço* incessante, uma *luta* constante contra as solitudes dos apetites desordenados, contra as paixões e os exageros do interesse pessoal, porque a *posse* da perfeição completa não é *desta vida*”⁴⁰⁵.

⁴⁰⁵ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 230, p. 171 e § 231, pp. 171-172. Compare-se esta afirmação com a seguinte retirada de Antero de Quental, “se pois só a verdadeira virtude, a renúncia a todo o egoísmo, define completamente a liberdade, e se a liberdade é a aspiração secreta das coisas e o fim último do universo, concluamos que *a santidade é o termo de toda a evolução* e que o universo não existe nem se move senão para chegar a este supremo resultado. *O drama do ser termina na libertação final pelo bem*” (“Tendência Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX”, *Filosofia*, p. 167, os itálicos são nossos). Veja-se também o que diz sobre a liberdade, o direito e o bem, quase em uníssono com o professor de filosofia do direito, a páginas 161 a 167, das quais apenas destacamos as seguintes sobre o direito: “o progresso da humanidade é pois essencialmente um facto de ordem moral (...). Tendo o seu ponto de partida na pura animalidade, na esfera da paixão e do instinto, a humanidade substitui gradualmente, à medida que se revela a si mesma na natureza e no seu fim, aqueles impulsos originários,

Daquilo que se acabou de trasladar não podemos deixar de notar a concepção da santidade como um ideal de perfeição moral e, numa outra ordem, o conceito de virtude como um esforço incessante e uma luta constante contra as diferentes afecções que solicitam o indivíduo. Tudo isto permite-nos sustentar que a prática da virtude e do bem e, por arrastamento, o acatamento da lei moral não é tarefa simples nem cómoda, pois ela implica o recalcamento de todos os apelos da sensibilidade e do interesse próprio, com todo o seu cortejo de prazeres superficiais. Deste modo, é na consciência, como já foi posto em destaque, que o sujeito pode edificar a sua estrutura moral, pois a procura da constante sublimidade ética é, fundamentalmente, obra do próprio homem no contacto com a divindade.

Se atendermos às palavras do professor de direito, a constituição do ente moral passa por “*obedecer à voz de Deus, e, seguindo os ditames de sua consciência moral, constituir-se, como personalidade moral, no seio da liberdade interior, pelo reconhecimento da lei moral*”, acrescentando que tal esforço é passível de executar pelo homem. Isto tudo porque “em todas as situações da vida, em todos os graus de civilização, pode o homem ser *moral e virtuoso*; porque, em sua consciência, tem a *intuição* mais ou menos clara da divindade e da própria lei, e o pressentimento de uma ordem geral, que abrange todos os seres; e portanto a *certeza* de que, em todos os seus

energias espirituais, elementos cada vez mais ricos e puros, desentranhados dessa esfera racional em que vai penetrando, e o direito, intérprete da razão na sociedade, é a lei desse mundo novo que surge” (*Idem, Ibidem*, p. 164, itálico nosso). E mais atrás na mesma página afirma-se “o direito, devemos supô-lo, é já a aspiração inconsciente do animal: mas só às sociedades humanas preside efectivamente o direito”. Ateste-se, também, as seguintes constatações acerca do bem, “para conseguir o próprio bem, [o indivíduo] tem de se fazer como que o instrumento do bem universal” (*Idem, Ibidem*, p. 166) e num registo ligeiramente diferente, “o bem é o momento final e mais íntimo da evolução do ser, em que o espírito se liberta na consciência de todas as limitações, criando em si, de si e para si um mundo completo, transcendente e definitivo” (*Idem, Ibidem*, p. 165).

actos, deve ser dominado pela ideia e sentimento de Deus, *libertando-se* das paixões e apetites que o rebaixam, e *elevando-se* pelo amor até Ele”⁴⁰⁶.

2.4 O Mal, a Imortalidade da Alma e a Existência de Deus

Uma das questões que o professor de direito natural não podia deixar de abordar é o problema do mal, ou melhor, da existência prática do mal. Sabendo que a vontade, depois de esclarecida pela potência racional, apenas pode obrar o bem, pois seria de todo fora de lógica que um ente, através da sua constituição essencial, anelasse ao mal, como é possível a existência actual do mal?

A existência do mal pode ser motivada por variados factores: primeiramente, o império das paixões e do proveito individual sobre a vontade, este fenómeno produz nela uma espécie de distúrbio, desordem que pode obstar a que ela procure o seu único fim, o bem. Desta maneira, a vontade, levada em engano, pode causar não só o mal físico como também o mal moral. Seguidamente, a maldade pode ser produzida pela imperfeição natural das coisas, ou melhor, pela imperfeição dos entes que são limitados e defectivos e, por essa razão, podem tomar como naturalmente boas coisas que, na realidade, não o são. Só na totalidade do ser, isto é, em Deus, ser infinito e perfeito, é que o mal não tem existência prática. Por último, o mal pode ser consequência de conexões erróneas de coisas que são, à partida, naturalmente boas. Este tipo de mal é o que conduz a resultados mais desastrosos e é o mais intrincado de sanar. Em resumo, o mal é sempre produto “do *desacordo* entre a *razão* e as *paixões*, entre o *interesse* e o

⁴⁰⁶ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 233, p. 173. Acerca da intuição da divindade e do domínio do conceito e sentimento de Deus na vida do ente humano note-se o que se disse no capítulo em que se trata da dimensão teológica da consciência.

dever; a vontade *sucumbe* muitas vezes, acedendo de preferência às paixões ou aos cálculos do interesse”⁴⁰⁷.

O sentimento da imortalidade tem a sua raiz na esperança da vida eterna, embora no indivíduo se encontre, de um modo natural, ligada à ideia de conservação da sua idiossincrasia. Desta forma, surge como um desejo inato ao ente humano ficar na memória dos seus pares e, como é óbvio, dos seus descendentes através de acções e obras que os vindouros se encarregaram de julgar. É, segundo o filósofo, este sentimento que alimenta a ideia da imortalidade da alma em conexão com a crença na divindade. Este sentimento que estimula a produção do homem e serve para mitigar as frustrações “não deriva da experiência, nem do ensino religioso; *deriva* do princípio do

⁴⁰⁷ *Idem, Ibidem*, § 237, p. 177. Duma forma mais sintética o filósofo define o mal como privação e como erro. Certifica ele, “o mal não se concebe, senão como *privação* do bem” (*Idem, Ibidem*, § 235, p. 175) e “o mal tem antes a sua *causa* no *erro*; e por isso importa desenvolver a inteligência, alargar campo à verdade e à boa intenção, *combatendo-o*” (*Idem, Ibidem*, § 239, p. 178). Estas duas afirmações servem, também, para provar que o mal não radica na liberdade, pois a liberdade “*não é possibilidade de fazer o mal*; porque seria necessário que o espírito, destinado a conseguir um fim, pudesse, em harmonia com a sua lei, e sem contrariar a própria natureza, *deixar de o realizar*: o que daria o absurdo de haver, uma vez quebrado o *laço ontológico* entre o fim e o ser, um fim sem ser, ou um ser sem fim. *A possibilidade de fazer o mal é antes falta de liberdade uma negação*” (*Idem, Ibidem*, § 186, pp. 129-130, o último itálico é nosso). Sobre a questão da liberdade como impossibilidade de fazer o mal veja-se, ainda, “Philosophia da Historia do Christianismo”, *Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXXIV, nº 6, pp. 290 [p. 46]. No mesmo texto, reforçando o que se certificou acerca do mal, assevera o filósofo que “o mal existe porque a vontade humana, desenvolvendo-se em um meio finito, submetida às condições do tempo e do espaço, coloca as coisas, de sua natureza boas, em falsas relações; porque a inteligência lhe não aclara suficientemente o ideal, nas condições múltiplas e variadas da vida objectiva; porque o sentimento, exagerando-se, a impele ao mal, em vez de a incitar ao bem; porque à imperfeição nativa do homem acrescem os mil estorvos que a todos os momentos da existência o embaraçam, a ignorância das condições de vida, e os prejuízos dos povos e dos governos. Se a determinação da vontade tem sempre por conteúdo uma ideia, o mal de suas determinações só pode derivar do erro, e este não é essencial ao homem” (*Idem, Ibidem*, pp. 290-291 [pp. 46-47]). Nesta afirmação não podemos deixar de pôr em relevo o facto das faculdades humanas (inteligência, sentimento e vontade) serem a origem do mal, porque, como finitas, são falíveis, isto é, humanas. Nalgumas destas asserções, não queríamos deixar de dar relevo a essa nota, o professor de Coimbra aproxima-se bastante da doutrina platónica que concebe o mal como não ser, ou seja, ignorância, o que é o mesmo que dizer, privação e erro. No entanto, se tivermos em conta o que se afirmou anteriormente encontramos bastas analogias com o ideário da escola krausiana, tipificada, por exemplo, em Tiberghien que assegura que “l’existence du mal a donc sa raison dans la limitation des êtres finis et dans la *spontanéité* de leur activité” (G. Tiberghien, *Esquisse de Philosophie Morale...*, p. 229), ou ainda, “nous voyons donc que le mal n’a pas d’existence en soi, qu’il n’y a pas de mal comme *élément simple*, mais qu’il n’existe que dans la fausse *combinaison* d’éléments bons en eux-mêmes” (*Idem, Ibidem*, p. 244). Sobre a questão do mal em geral veja-se, por exemplo, *Idem, Ibidem*, pp. 225 a 249. No mesmo sentido Dias Ferreira, para o filósofo de Pombeiro a liberdade significa a impossibilidade de fazer o mal, logo vai radicar o mal numa privação (não-ser) e na finitude da espécie humana, vd. *Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, pp. 217 a 219.

infinito profundamente gravado em nossa alma, e da *fé* que todos temos na bondade e justiça de Deus. Congénita com o homem, brota espontânea do fundo da nossa alma conjuntamente com a ideia de divindade. Quando o espírito, desprendendo-se de tudo o que o cerca, se concentra e se contempla no mais recôndito do seu ser, *lá* encontra, associada à ideia de Deus, a ideia da sua *imortalidade*”⁴⁰⁸.

Do mesmo modo, a crença na existência de Deus é uma convicção universal que encontramos em todas as fases de qualquer cultura e em todo o tempo e lugar. Atesta o professor de direito natural que “não se consultaram uns aos outros; e todavia este acordo é *universal*, porque é a manifestação *espontânea* do princípio do infinito absoluto”⁴⁰⁹.

Embora não se tratando de um tratado teológico, não se coíbe Brito de enunciar, ainda que de modo superficial, duas provas da existência de Deus. A primeira é retirada da unidade e harmonia da criação e da finalidade que a todos enforma, quer de um modo individual quer de uma maneira universal, ou seja, o fim individual e o fim geral da humanidade. Esta prova é complementada pela estrutura, também unitária e harmónica, do cosmos que aponta para a “*existência* de uma *ordem universal*, governada e dirigida por leis eternas, universais e imutáveis, psíquicas ou físicas, fundamentalmente implícitas em todos os actos da eficiência geral, e aos quais todos

⁴⁰⁸ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 241, p. 180. Em primeiro lugar, convém constatar que o anseio inato de ser evocado pelos vindouros não pode ter qualquer relação com a questão da imortalidade da alma, este argumento, ainda que usado de modo secundário, parece-me inconsistente. Em seguida, lobrigar que a ideia de imortalidade da alma se coaduna com o princípio do infinito, tal como mais à frente o autor nos esclarece afirmando que “se incessantemente aspiramos e tendemos para o absoluto, é porque o *infinito* é a lei permanente, e a imortalidade da nossa alma uma das *formas* essenciais do nosso bem; é porque somos *imortais*, que em cada acto da nossa eficiência nos *sentimos imortais*” (*Idem, Ibidem*, pp. 180-181). Sobre a questão metafísica, do infinito e da aspiração ao absoluto verifique-se o que já se disse *supra*. Porém, não é de todo despidiendo acrescentar que essas três categorias (metafísica, absoluto, infinito) só adquirem verdadeira realidade conotadas com as ideias da existência de Deus e da imortalidade da alma.

⁴⁰⁹ *Idem, Ibidem*, § 242, p. 181. Pensamos não valer a pena repisar os conceitos, atrás elucidados, de aspiração ao absoluto, infinito e metafísica e a sua conexão com a validade da existência de Deus.

estamos submetidos em nossa existência e desenvolvimento, e por consequência – a existência de um *ser infinito* absolutamente perfeito, supremo *legislador* da criação e *fundamento* absoluto da ordem universal”⁴¹⁰. A segunda prova parte da finitude dos seres criados e, portanto, finitos, contingentes e imperfeitos e com o auxílio do testemunho da consciência postula-se um ser infinito, necessário e perfeito, porque as ideias de limitação ou negação apenas podem ter sentido com relação ao ser.

Termina o professor de filosofia do direito a análise deste capítulo sobre a antropologia prática com algumas qualidades que atribui a esse ser infinito, necessário e perfeito que encarna o somatório de todos os entes. Esses predicados são: unidade, simplicidade, imensidade, eternidade, imutabilidade, onisciência, onipotência, bondade, providência e liberdade. Não deixa de fazer, em jeito de conclusão de ordem teológica, uma pequena disquisição sobre a verdade do monoteísmo, condenando quer o politeísmo quer o maniqueísmo⁴¹¹. Refere ainda, mas sem tomar posição, o ateísmo que identifica com o atomismo de Epicuro e as diferentes formas de panteísmo, a saber, “**Emanatismo:** - o desenvolvimento da substância absoluta *substitui* a criação – *emanação*. **Idealístico:** - este nega a realidade dos fenómenos, considerando-os somente como *aparências*, e admite uma *só* realidade – a *substância absoluta*. **Realístico:** - este, que é um meio entre aqueles dois, admite uma substância única, e concorda na realidade da variedade fenomenal, considerando-a, não como desenvolvimento da substância, mas como *atributos, modos imanentes*, momentos ou posições da substância infinita”⁴¹².

⁴¹⁰ *Idem, Ibidem*, § 242, p. 182. Tanto esta prova como a que se segue são demonstrações mais ou menos clássicas da existência de Deus, lembrando a segunda o célebre argumento ontológico atribuído a S. Anselmo e retomado, entre outros, por Descartes e Kant.

⁴¹¹ Na parte em que se trata da questão do mal o maniqueísmo já tinha sido, embora de forma implícita pela admissão da sua não essencialidade, refutado.

⁴¹² Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 245, p. 184. Se é verdade que Brito não toma posição ao enunciar os modelos de panteísmo, também não pode deixar de ser evidente, pela simples apreciação hermenêutica das definições, que o panteísmo realístico é aquele que se pode encontrar mais perto das suas concepções filosóficas. Talvez a inferência possa ser descabida, mas, como se sabe também Julián

Talvez fosse este o lugar ideal para proceder a uma visão conjunta dos grandes dados da antropologia britânica, no entanto, ao elaborarmos o capítulo inicial e final desta investigação que, neste momento, nos ocupa, estaremos em melhor posição para poder apreciar de uma forma mais completa a sua doutrina. Isto deve-se, fundamentalmente, ao facto de toda esta primeira parte servir para fundamentar, no apartado sobre a filosofia do direito, uma teoria voluntarista de pendor moral e axiológico que se centra no conceito de lei e de dever aplicado à teoria jurídica. Dizemos teoria moral mas também axiológica porque, no nosso entender, o ideário do professor de direito natural é, essencialmente, uma teoria de valores, que se baseia num conjunto de princípios sociais, a saber, humanitarismo⁴¹³, fraternidade, solidariedade e mutualidade (para não falarmos da liberdade), para apenas referirmos os mais importantes.

Sanz del Río utilizava o termo racionalismo harmónico para designar a doutrina que perfilhou exarada da escola krausiana. Sobre o Racionalismo Harmónico pode compulsar-se, entre outros muitos, Antonio Jiménez-Landi (*La Institución Libre de Enseñanza y su Ambiente*, Tomo I “Los orígenes de la Institución”, pp. 427 a 432).

⁴¹³ Sobre o humanitarismo, abone-se esta afirmação de Madeira Abranches, “o sentimento humanitário, que a cada passo se revela no seio da sociedade, protegendo os desvalidos, é a prova mais solene, e o desmentido mais completo, de que não é só pelo trabalho, que o homem pode viver” (*Até onde se pode estender a acção do Estado, em quanto á propriedade territorial, e com respeito á cultura e saúde publica? Dissertação Inaugural para o Acto de Conclusões Magnas na Faculdade de Direito*, p. 44). Veja-se, similarmente, esta outra asserção de Ahrens “c’est surtout depuis la fin du dernier siècle que les nobles principes d’humanité ont été cultivés par des grands philosophes, historiens et littérateurs” e depois de enumerar Lessing, Kant, Herder, Schiller, Goethe, Jean Paul Richter, Fichte, Rückert, Krause assevera que “toute la philosophie pratique de Krause a sa racine dans l’idée de l’humanité, conçue, non d’une manière abstraite dans un vague humanitarisme, mais dans ses rapports intimes avec la divinité et avec toutes les idées divines de la vie humaine. L’ouvrage de Krause, *Urbild der Menschheit*, 1808 (Idéal de l’humanité), a été rendu, dans une forme modifiée, en espagnol par M. Sanz del Río (professeur à l’université de Madrid, *Ideal della [de la] Humanidad*, Madrid, 1860” (*Cours de Droit Naturel*, Tome II, p. 5 e nota 1 da mesma página. Nesta citada página ainda se podem constatar as ideias de humanização da legislação, que deve ser o alvo de todas as reformas civis e políticas, e de que o cristianismo foi uma evolução significativa da ideia de humanidade). Acerca do conceito de humanitarismo na doutrina krausiana averigue-se, entre outros, Francisco Querol Fernández, *La Filosofía del Derecho de K. Ch. F. Krause*, em particular o capítulo 7 “El Sujeto Jurídico y la Capacidad Jurídica”, pp. 167 a 282 e capítulo 9 “Los Derechos de la Humanidad: Un Catálogo de Derechos Fundamentales”, pp. 297 a 447. Entre os escritores nacionais, ateste-se Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “Pensar Krause hoje, ou pensar radicalmente a humanidade”, *O Krausismo em Portugal*, pp. 9 a 35 e Maria Clara Calheiros, “Krause entre Humanismo e Humanitarismo”, *Estudos em Comemoração do Décimo Aniversário da Licenciatura em Direito na Universidade do Minho*, pp. 529 a 544.

Nesta ordem de ideias, vamos, agora, empreender o exame da segunda metade da obra, aquela que se debruça, especificamente, sobre a sua jurdoutrina. Como resulta óbvio, esta começa por fazer a investigação sobre a determinação do princípio do direito, questão que, desde a publicação das obras de Vicente Ferrer, se tornou central no estudo da filosofia do direito.

II – Filosofia do Direito

Preâmbulo

Neste apartado introdutório debruçar-nos-emos sobre o préstimo do estudo da filosofia do direito e das suas relações com as outras ciências sociais que lhe são correlativas. Desta feição, será examinada a relação que a filosofia do direito estabelece com o direito positivo na elaboração, interpretação e aplicação dos paradigmas normativos e, ainda, na sua correspondência com a história do direito e as outras ramificações da ciência legal.

Desde logo, a filosofia do direito ao determinar o conceito do direito, princípio que será exposto no capítulo seguinte desta investigação, faculta um preceito prático através do qual possa ser cotejada e aquilatada a equidade da actividade humana, dos órgãos da sociedade e das regras que a regulam e, além disso, possa ainda indicar as remodelações que tenham que vir a ter lugar. Por todos estes motivos, “esclarecendo a inteligência sobre a *verdadeira noção* do direito, e despertando o sentimento do justo, *concorre* poderosamente a filosofia do direito para nos afeiçoarmos à prática do bem”⁴¹⁴.

Como já foi focado, para Rodrigues de Brito a filosofia do direito é essencial na elaboração, interpretação e aplicação das normas legais. No que se reporta à elaboração das regras, o direito positivo deve ser, à maneira hegeliana, a expressão do espírito nacional e a concatenação de suas motivações e anseios, preexistindo na consciência social. Neste ponto o filósofo parece aproximar-se da escola histórica do direito ao

⁴¹⁴ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 451, p. 374. Do mesmo modo Ahrens pondera “le principe du droit est une règle ou critérium, d’après lequel on peut apprécier la bonté et la perfection relative des lois établies” (*Cours de droit naturel*, 7^a ed., Tome I, p. 97). Não podemos deixar de registar a aspiração ao bem como um dos motores do sistema britânico. Sobre a questão do bem veja-se o capítulo **2.2 Lei suprema das acções humanas, Segunda Parte, I** e algumas “achegas” no capítulo **1.6.7 Outras Categorias da Razão, Segunda Parte, I**.

considerar que o direito positivo se expressa “*espontaneamente nos usos e hábitos*, e traduz-se *reflexamente* na legislação escrita: os usos e as leis são apenas os *sinais* que o manifestam, *expressões* variadas mas legítimas das necessidades e interesses do povo”. Por causa disso o produtor dos preceitos não “pode *alterar* profundamente os usos e hábitos *gerais* de um povo, e violentá-lo a aceitar regras que a sua consciência rejeita”⁴¹⁵.

Toda a missão da elaboração das leis tem o seu acmê na codificação. Esta tarefa para o professor de direito natural é sempre oportuna porque permite regular a actividade legítima dos direitos originários. Nessa ordem de ideias, ao código incumbe “*expressar* claramente os princípios jurídicos, sobre os quais assentam as regras legais, a fim de que sirvam de *guia* na *interpretação* dos textos; – *marcar* bem a natureza das relações *práticas* que procura regular, e as raías que as separam doutras ordens de relações; – *conter definições* exactas de todas as matérias de que se ocupa, e *divisões* inteiras e perfeitas, porque umas e outras esclarecem muito as espécies que regula, – e *regras claras, simples e compreensivas*, que abranjam cada uma *sinteticamente* uma totalidade de espécies: os códigos *casuísticos*, não podendo prever todas as espécies práticas, autorizam o uso da *analogia*, e abrem a porta à *arbitrariedade* da interpretação e dos juízos; e finalmente deve – a frase ser *própria, clara* e como que transparente, acessível a todas as inteligências, a fim de que as regras *legais* possam servir de ensino teórico e prático para todos os indivíduos e classes”⁴¹⁶.

⁴¹⁵ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 452, pp. 374-375. Brito nas *Lições de Direito Natural* trata dos subsídios para o estudo do direito natural nas pp. 186 e ss. e da utilidade do direito natural nas pp. 210 e ss. Sobre o conceito de consciência social ou colectiva, que não pode deixar de nos lembrar a concepção do inconsciente colectivo de Jung, veja-se o capítulo **1.5.3.6 Dimensão Social, Segunda Parte, I**.

⁴¹⁶ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 456, pp. 378-379. Todos estes princípios conduzem-nos, com algum grau de certeza, a uma codificação ideal que, servindo de farol, despontaria no processo de tornar o regulamento “acessível a todas as inteligências”, desiderato que, digamo-lo de passagem, a maioria do conjunto sistemático de legislação não comporta. Sobre a problemática da codificação veja-se,

Independentemente daquilo que ficou expresso, uma das tarefas do direito positivo é uma constante aproximação ao direito modelar ou filosófico, é o seu caminho em vista da perfeição e toda a sua evolução reside aí. Deste modo, a filosofia do direito também é capital no estudo do direito positivo, pois só ela é capaz de lhe fornecer unidade e ordem. Da mesma opinião é Ahrens para quem “le droit naturel a toujours exercé une grande influence sur l’étude et le développement du droit positif”. Lendo pela mesma pauta, reitera “d’abord la philosophie du droit, en exposant les premiers principes du droit et des lois, est seule capable d’introduire de l’*unité* et de l’*ordre* dans l’étude du droit positif”⁴¹⁷. Como se constata, para ambos os autores, a unidade e a ordem, e porque não dizê-lo a harmonia, do direito positivo é função da legislação natural. E tudo isto porque a legislação positiva só pelo instrumento filosófico pode ser basilarmente entendida na sua validade, uniformidade e evolução e, recorrendo à ideia cartesiana da ciência como árvore, expende a concepção de que as diversas secções do direito positivo são pernas do tronco, enformado pela filosofia do direito.

O pensador de Coimbra não certifica claramente qual a utilidade da filosofia do direito na actividade hermenêutica. Ao contrário, estabelece um conjunto de distinções interpretativas baseadas no prisma exegético e que permite distinguir a acepção doutrinal, usual e autêntica, consoante a interpretação é da responsabilidade do hermeneuta, do costume ou do sujeito que legisla. Por outro lado, na acção de decifrar o inserto na lei é imperioso ter em conta os factores gramaticais, históricos, sistemáticos e filosóficos da lei, que estão ligados como fazendo parte do mesmo organismo,

por exemplo, Mário Reis Marques, *Codificação e Paradigmas da Modernidade*, onde se trata extensamente esta temática.

⁴¹⁷ Ahrens, *Cours de droit naturel*, 7ª ed., Tome I, p. 96. E mais à frente atesta que “n’existe aucune partie du droit qui ne subisse plus ou moins l’influence salubre du droit naturel” e foi por esta razão que “plusieurs législations [entre outras o Código da Áustria no § 7, esclarece o autor em nota] ont reconnu expressément le droit naturel comme une source subsidiaire du droit positif” (*Idem, Ibidem*, pp. 99 e 98).

auxiliando-se mutuamente e verificando-se uns pelos outros. A despeito de tudo isso, o que o professor de direito natural pretende demonstrar, se é que a inferência que fazemos não foge à realidade, é o mesmo que assevera o professor da Universidade Livre de Bruxelas, ou seja, “cette science [philosophie du droit] est pour l’*interprétation* des lois une source aussi féconde que l’histoire du droit”⁴¹⁸.

Sendo a filosofia do direito o norte que permite aquilatar o progresso e o desenvolvimento das ciências legais, tendo isso em ponderação, é de todo impreterível que o hermeneuta tenha em consideração as suas subvenções no acto de interpretação; quer isto dizer que o intérprete terá que usar um critério mais lato na exegese e aplicação da norma. Deste modo, a legislação terá tendência de ir, paulatinamente, aproximando-se do direito ideal, abstracto e filosófico. Além disso, a filosofia do direito ainda é um adjutório capital nas lacunas legais, pois é ela que nos casos omissos se deve tomar como auxiliar, tal como o *Código Civil* no artigo 16º admite, à semelhança da Lei da Boa Razão ou Lei de 18 de Agosto de 1769 que nos casos omissos se socorria do direito romano sempre que este não contrariasse a boa razão, ou seja, na nossa perspectiva, esta razão recta identificar-se-ia com o direito natural⁴¹⁹.

No que concerne às relações entre a filosofia e a história do direito elas não são mais do que as duas faces de uma mesma moeda e, por esse móvel, devem ser consideradas como propedêuticas ao estudo do direito positivo. Deste jeito, “a filosofia do direito subministra ao jurisconsulto o princípio do direito e as condições essenciais da sua aplicação”, enquanto “a história [fornece] o meio de *verificar* as aplicações do princípio do direito pelo exame das suas manifestações práticas”. Daqui se deve

⁴¹⁸ *Idem, Ibidem*, p. 97.

⁴¹⁹ Como era do conhecimento do professor de Coimbra o *Código Civil* de 1867 no seu artigo 16º estatui do seguinte modo, “se as questões sobre direitos e obrigações não poderem ser resolvidas, nem pelo texto da lei, nem pelo seu espírito, nem pelos casos análogos, prevenidos em outras leis, serão decididos pelos princípios de direito natural, conforme as circunstâncias do caso” (*Código Civil Portuguez*, p. 7).

concluir que para a análise do direito em todas as suas áreas este “deve ser sempre *acompanhado da filosofia e da história do direito, que reciprocamente se conciliam e completam*”⁴²⁰.

Para terminar esta análise sobre a proficuidade da filosofia da direito resta-nos advogar as três ordens com quais o direito, enquanto máxima aferidora da colectividade, estabelece mútuas correspondências: o direito político, civil e internacional ou das gentes. O primeiro, que se divide em direito constitucional ou orgânico e direito administrativo, é aquele que trata das conexões de recíproco auxílio entre o estado, que é o emissário da sociedade, e os associados que são o seu conteúdo. O seguinte, que se cinde em direito comum ou excepcional, abarca as relações de ajuda e assistência mútua entre os cidadãos do mesmo estado. O derradeiro, que se disseca em geral ou positivo, trata das relações de mutualidade entre as diferentes nações ou naturalidades patenteadas. Uma última palavra para as garantias de cada categoria de direito: a opinião pública, a imprensa, petição, proclamações, etc. para o caso do direito político; prevenção e repressão na eventualidade do direito administrativo; tribunais, processo e recursos aplicando-se ao direito civil; e, enfim, a diplomacia e a guerra, mais aquela que esta, são o anelo do pensador de Coimbra, para a conjuntura do direito internacional.

Cabe-nos, neste momento, desembocar na análise do conceito de direito, questão que, como se sabe, foi fulcral durante a segunda metade do século XIX e na qual se inscreveram grande parte dos teóricos do direito deste “reino de noventa léguas”, eufemismo com o qual Garrett mimoseava a sua pátria.

⁴²⁰ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito* § 474, p. 392. Esta simbiose filosófico-histórica está bem exemplificada na disciplina fundamental da escola krausiana, a filosofia da história. Sobre esta concepção veja-se capítulo **1.5.2 História e Memória, Segunda Parte, I**.

1. Determinação do Princípio do Direito

A pendência à volta da determinação do conceito de direito foi fundamental a partir do magistério de Vicente Ferrer. Na opinião de Cabral de Moncada, o filósofo da Lousã, tal como Ahrens, “procura antes de mais determinar o «*princípio do direito*», como princípio independente de todos os outros que possam também aspirar a reger o mundo moral e social, e sobretudo estabelecer a distinção entre o direito e a moral”. De seguida, conclui: “devido ao seu ensino, toda a Filosofia jurídica veio quase a resumir-se, em Portugal, durante perto de cinquenta anos, na questão de determinação do princípio do direito”⁴²¹. Abstraindo do exagero em que esta afirmação possa cair, o que é um facto é que a problemática dessa determinação envolveu todos os especialistas da filosofia do direito subsequentes ao filósofo do Freixo⁴²².

Nesta ordem de ideias, não será motivo de pasmo que o autor da *Filosofia da História do Cristianismo* comece a sua análise jusfilosofica pela tentativa de determinar o verdadeiro princípio do direito, tendo este conceito que coincidir, como já ficou devidamente elucidado no capítulo sobre a esfera social ou jurídica, com o princípio social. Nas palavras do professor de direito natural “**a filosofia do direito** procura satisfazer uma das mais instantes necessidades da nossa inteligência – *investigar e determinar o princípio social*, que deve regular as relações entre os homens”. Na

⁴²¹ Cabral de Moncada, *Subsídios para a História da Filosofia do Direito em Portugal*, p. 65.

⁴²² Sem pretendermos ser exaustivos comprove-se o que diz Dias Ferreira a propósito da definição de direito atribuída a Krause nas *Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, p. 239 e ss. Cf. ainda, Francisco Machado de Faria e Maia, “Determinação e Desenvolvimento da Idêa do Direito ou Synthese da Vida Juridica”, *O Instituto. Jornal Cientifico e Litterario*, Vol. XXV, 1877-78, nº 7, pp. 290 a 303, nº 8, pp. 337 a 356, nº 9, pp. 385 a 403, nº 10, pp. 437 a 456 e nº 11, pp. 485 a 501. E a título exemplificativo, dois textos da polémica entre Ferrer e Brito, que abordaremos, mais em pormenor, noutro apartado desta investigação: José Frederico Laranjo, *O Conteudo e o Criterio do Direito. Exposição e Analyse do Neminem Laede e da Mutualidade de Serviços e sua Harmonia* e Júlio Pereira de Carvalho e Costa, *O Princípio do Direito. Breve resposta ao folheto o Conteudo e o Criterio do Direito*. Sobre o mesmo tema em Vicente Ferrer, veja-se o nosso *A Filosofia do Direito de Vicente Ferrer*, pp. 30 a 46.

mesma senda acrescenta, após elucidar que a ideia de direito tem como primeiro receptáculo a consciência, que a missão da filosofia do direito é “procurar *determinar o direito* em seu verdadeiro *conteúdo*”⁴²³.

Não podemos deixar de tecer algumas considerações sobre o princípio social como o efectivo teor do direito⁴²⁴. Este, como é notório, é um dos traços característicos do ideário britânico e procura dar resposta a um crescente desenvolvimento da ideia social e solidária que se vai afirmando paulatinamente⁴²⁵. Na opinião de Fernando Catroga, “esta componente sociabilitária recebeu particular relevo nos escritos jurídicos aparecidos na década de 60, ocasião em que ganhou maior ênfase a perfilhação do organicismo espiritual de fundo krausista”. Mais à frente junta “foi ainda neste contexto que nasceu a obra de Rodrigues de Brito” e prosseguindo no mesmo trilho acrescenta que “à concepção egoísta de Ferrer, contrapunha-se a dimensão social do homem”⁴²⁶.

Continuando a sua análise conclui que o homem não seria “como até aqui se inculcara, uma individualidade egoísta, colocada isoladamente no meio da sociedade, e cujo cuidado seria não invadir a imaginária esfera jurídica dos outros; mas é um ente *individual-social*, que recebe dos seus semelhantes condições de vida e lhas presta reciprocamente”⁴²⁷. Nesta ordem de ideias depreende Catroga o seguinte resultado: “o

⁴²³ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 246, pp. 187-188.

⁴²⁴ Estas ponderações surgem no seguimento do que já se adicionou anteriormente no capítulo **2.3.2 Esfera Social ou Jurídica, Segunda Parte, I**.

⁴²⁵ Acerca da problemática da afirmação da ideia social do direito não se pode deixar de consultar a obra incontornável de Georges Gurvitch, *L'Idée du Droit Social* e, especificamente para o caso espanhol, a obra, também fundamental, de Elías Díaz, *La Filosofía Social del Krausismo Español*.

⁴²⁶ Fernando Catroga, “O Sociologismo Jurídico em Portugal e as suas incidências curriculares (1837-1911)”, *Universidade(s). História. Memória. Perspectivas*, Vol. 1, pp. 408 e 409. Constate-se também do mesmo autor o texto “Individualismo e Solidarismo. De Ferrer ao Sociologismo Jurídico”, *Vicente Ferrer Neto Paiva. No segundo centenário do seu nascimento. A convocação do krausismo*, pp. 131 a 149.

⁴²⁷ Manuel de Oliveira Chaves e Castro, “Philosophia do Direito por Joaquim Maria Rodrigues de Brito”, *Revista de Legislação e Jurisprudência*, nº 101, II ano, 2-IV-1870, p. 843, citado por Fernando Catroga, “O Sociologismo Jurídico em Portugal e as suas incidências curriculares (1837-1911)”, *Universidade(s). História. Memória. Perspectivas*, Vol. 1, p. 409. No mesmo sentido (embora já tenhamos citado este

Direito diluía-se na Moral e esta deveria ser a *realização prática do ideal evangélico de Fraternidade*”⁴²⁸.

Opinião idêntica à de Brito parece, também, ter Costa Lobo que ao comentar a desagregação social protagonizada pelo individualismo desenvolve o ideal da associação humana encetada por Krause. Nas suas próprias palavras, o krausismo “é uma teoria que concilia a necessidade da tradição com as exigências do progresso, respeitando o desenvolvimento histórico, e abrindo à humanidade vastos horizontes no seu laborioso caminhar para a perfeição. *É a verdadeira doutrina da vida social*, à qual, se é necessário o movimento, pois é o futuro, não o é menos a tradição, fundamento estável e permanente de toda a acção: sem aquele parava a vida, e petrificava-se a civilização; mas, quebrada a tradição, a sociedade, perdido o seu ponto de apoio, despenhar-se-ia num caos”. E ultima: “é esta teoria que indica também o verdadeiro remédio às feridas que o sistema liberal, a par de muitos e grandes benefícios, tem aberto na sociedade”⁴²⁹.

Embora num registo ligeiramente diferente, podemos encontrar a mesma noção em Levy Maria Jordão que ao tecer considerações sobre a essência do direito o faz coincidir

excerto, não podemos deixar de o voltar a referir), considera Costa Lobo que “em toda a parte e lugar, onde vivem homens, existe a sociedade (...) a sociedade foi o seu berço, na sociedade tem sido o seu viver, na sociedade e pela sociedade há-de ser o seu progresso” (*O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 4). É, ainda, por esse motivo que na “*Philosophia da Historia do Christianismo*” o filósofo de Coimbra considera que “o reinado interno e subjectivo de Jesus Cristo é no seio da consciência, no laboratório originário de toda a eficiência espiritual, *o reinado exterior e objectivo de Deus é na sociedade*” (*Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXXIV, nº 6, p. 293, o itálico é nosso, [p. 49]).

⁴²⁸ Fernando Catroga, “O Sociologismo Jurídico em Portugal e as suas incidências curriculares (1837-1911)”, p. 409, o último itálico é nosso. No mesmo sentido, para Gonzalo Capellán de Miguel “la idea de fraternidad (...) está presente en toda la teoría social de las alianzas de origen krausiano” (“El krausismo belga: la filosofía práctica de G. Tiberghien”, *Edades. Revista de Historia*, Vol 2, 2º Semestre de 1997, p. 80). Veja-se, ainda, do mesmo autor *El Origen Alemán del Krausismo: Repercusiones sobre la Cultura Española del Siglo XIX*, p. 163.

⁴²⁹ António Costa Lobo, *O Estado e a Liberdade de Associação*, pp. 48 e 49, o itálico é nosso. Identicamente para Ahrens o direito deve ser função da vida cultural, mas ouçamo-lo: “le droit existe pour la culture, et que celle-ci ne doit pas briser en fragments la vie et l’activité de l’homme, mais en présenter l’harmonie de plus en plus parfaite, que les diverses matières de droit doivent être traitées sous toutes leurs faces principales, et que tous les droits doivent être exécutés dans un esprit d’humanité” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, p. 10).

com a vida, “o centro comum, para onde gravita a humanidade”. Na mesma ordem de ideias atesta que “à maneira do sistema nervoso que liga todas as partes do corpo entre si, e faz de cada uma delas a condição da existência das outras, *o direito, pelo princípio da condicionalidade, estabelece uma solidariedade entre todos os membros e todas as funções do corpo social*”⁴³⁰.

Sobre a dimensão social do krausismo pode, também, ver-se do mesmo autor o artigo “A Philosophia do Direito em Portugal”. Neste texto o filósofo denomina Krause como o verdadeiro pensador social⁴³¹ e mais adiante certifica que “daqui nasceu uma concepção harmónica do direito, em que o indivíduo veio a ser concebido, não isolada e abstractamente, mas nas suas relações orgânicas com a família, com a sociedade, em fim com toda a humanidade”⁴³². Porém, ainda vai mais longe quando defende que “os escritos desses pensadores da Alemanha, que têm feito, e fazem da ciência social o objecto constante e aturado dos seus estudos, de suas lucubrações” são fundamentais

⁴³⁰ Levy Maria Jordão, *O Fundamento do Direito de Punir*, p. 18, o itálico é nosso. Para Costa Lobo também “o direito existe para a vida (...) assim é que o domínio do direito é tão extenso como o da vida; a cada lei da vida corresponde uma lei de direito: este nasce, cresce e acaba com o princípio da vida, que é a razão da sua existência” (*O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 121).

⁴³¹ Cf. Levy Maria Jordão, “A Philosophia do Direito em Portugal”, p. 100. Os artigos foram publicados no *Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. 1, 1853, pp. 13 a 16, 48 a 51, 97 a 101 e 268 a 271. É talvez por essa mesma razão que Francisco Querol Fernández denomina Krause como um “precursor del Estado social de derecho” (*La Filosofía del Derecho de K. Ch. F. Krause*, p. 335). Sem termos a pretensão de sermos exaustivos, consulte-se, também, *Idem, Ibidem*, p. 134.

⁴³² Levy Maria Jordão, “A Philosophia do Direito em Portugal”, *Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. 1, 1853, p. 268. Dias Ferreira também postula o estado social como essencial à humanidade, ouçamo-lo: “fora do trato e comércio com os seus semelhantes não poderia o homem, todo dedicado à satisfação das primeiras necessidades da vida física, curar do desenvolvimento da parte mais nobre do seu ser - a natureza espiritual” e renova a ideia exclamando, “todas as tendências naturais do homem o impelem para a sociedade, e lhe tornam antipática e repelente a vida selvagem. Parece que ele vive no meio da sociedade, como o peixe dentro de água. Por estas razões poderemos asseverar que o estado verdadeiramente natural do homem é o estado de sociedade” (*Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, pp. 27 e 28, o último itálico é nosso, veja-se, identicamente, pp. 32, 33). Também, no mesmo sentido, João Pina Madeira Abranches considera “que a sociedade é para ele [homem] um elemento tão necessário, como o ambiente o é à conservação da vida” (*Dissertação sobre a Theoria da Solidariedade Social Defensiva applicada no Projecto do Código Penal Portuguez*, pp. 5-6). Não nos podemos esquecer que o Projecto de Revisão do Código Penal de 1860 teve como relator Levy Maria Jordão, vd. *Revisão do Código Penal apresentada ao Governo de sua Magestade pela Comissão Revisora do mesmo Código*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1860. A propósito da conexão entre estes dois textos indicados, veja-se Madeira Abranches, *op. cit.*, p. 10.

num país como o nosso. Rematando acrescenta: “o conhecimento destas obras seria de grande transcendência; as doutrinas de Saint-Simon, Fourier, Cabet, Considerant, L. Blanc e outros socialistas deixariam de ser consideradas por muita gente o *non plus ultra* da ciência”⁴³³. Por fim conclui que “a sociedade vê-se hoje forçada, com efeito, a constituir uma verdadeira doutrina social” e esta será possível através do ideário krausiano que “forneceu estas ideias à humanidade pela fórmula exacta e profunda, que descobriu para o direito”⁴³⁴.

Também o autor de *Retrato de Ricardina*, em obra levada à estampa em 1857, sentiu que a associação e o socorro mútuo eram a solução do problema da miséria e a forma de dar a toda a gente uma vida condigna. Mas ouçamos as suas palavras que demonstram a necessidade de resolver com urgência o problema social, “tinha custado muito sangue, esterilmente derramado, a solução de um problema que, havia muitos séculos, a humanidade procurava resolver: a miséria. O processo escolhido em cada século para o mesmo resultado tinha sido idêntico: a guerra ao rico, em nome do proletário. *A única situação real que os homens podem consolidar no marulho fervente das suas utopias é conciliar pelo socorro-mútuo duas ideias que parece repelirem-se: a pobreza e a felicidade. Mas esta situação, que as escolas da filosofia materialista chamavam absurdo, realiza-se pelo dogma da associação, que é a tradução da fraternidade, que o Cristianismo afervora: é a felicidade do homem do trabalho sem*

⁴³³ Levy Maria Jordão, “A Philosophia do Direito em Portugal”, *Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. 1, 1853, p. 270. Para quem tiver curiosidade, pode examinar, acerca da vida e obra do Visconde de Paiva Manso, Pedro Caeiro, “Levy Maria Jordão, Visconde de Paiva Manso. Notas Bio-Bibliográficas”, *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, Vol. 71, 1995, pp. 347 a 371.

⁴³⁴ Levy Maria Jordão, “A Philosophia do Direito em Portugal”, *Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. 1, 1853, p. 271. Costa Lobo vai assegurar que a doutrina social, a que alude Jordão, só se pode efectuar pela síntese da Ordem e da Liberdade, e da conjugação desta última com o Bem, acrescentamos nós, em harmonia com o que o autor tinha afirmado anteriormente, da seguinte forma: “a ordem é expressão do imutável, a liberdade a expressão do movimento: a ordem é a vida da sociedade, a liberdade é o seu progresso. Aquele que atenta contra a ordem, suscita crise e revoluções; aquele que oprime a liberdade atrofia a vida, e decreta a imobilidade, porque desconhece na pessoa o elemento divino, insaciável em suas aspirações, ilimitado na acção” (*O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 90).

atentar contra o rico. Tão sublime ideia, tão grandes factos, tem-se operado em um grande centro, que, inspirado por Deus, irradia uma luz evangélica por todos os homens". Na mesma ordem de ideias, o autor de *A queda dum Anjo* insiste "enlaçar em um abraço voluntário a pobreza e o contentamento, esposar estes dois predicados, que lutam rancorosamente no coração da humanidade, amigá-los, movê-los a dulcificarem-se, identificá-los para que o divórcio os não desligue em um repelão desesperado: *tal prodígio, um consórcio assim só na prática do socorro-mútuo pela associação pode operar-se, porque é a genuína tradução do Evangelho que Jesus nos deixou recomendado*"⁴³⁵.

No entanto, antes de entrar na determinação do conceito de direito, o professor de Coimbra vai fazer um pequeno excursão sobre os principais sistemas do direito, com o intuito de pôr em destaque as suas limitações e confusões. Começa por discutir os métodos que têm como fundamento a utilidade, embora admitindo que o interesse pessoal pode ser o impulso que nos impele ao engenho. No entanto, não pode ser considerado a regra essencial do direito, porque a utilidade de uns podia entrar em conflito com a utilidade de outros e poderíamos chegar aquele estado a que Hobbes (1588-1679) chamou de "guerra de todos contra todos"⁴³⁶. Mesmo a utilidade geral, continua o professor de direito natural, significa a escravização das minorias pelas

⁴³⁵ Camilo Castelo Branco, "Lágrimas Abençoadas", *Obras Completas*, Vol. II, p. 648, itálicos nossos. Ainda sobre o socorro mútuo atesta que "hei-de provar que o terço em comunidade é mais humano e seguro sistema de associação que o socorro mútuo de Silvestre Pinheiro, onde a lei penal é a privação do direito de sociabilidade" ("Duas Horas de Leitura", *Obras Completas*, Vol. XI, p. 336). Convém acrescentar que tanto *Lágrimas Abençoadas* como *Duas Horas de Leitura* são obras datadas de 1857. Por outro lado, não nos podemos esquecer que Camilo traçou o Perfil Biográfico e publicou nas "Noites de Insónia" os textos *Os Salões* e *O último carrasco* de Carlos Ramiro Coutinho, Visconde de Ouguela, um dos fundadores do Centro promotor dos melhoramentos das classes laboriosas e autor de algumas obras sobre a "questão social". Sobre a biografia aludida veja-se, *Idem, Ibidem*, Vol. XIII, pp. 503 a 576, acerca do texto *Os Salões*, cf. *Idem, Ibidem*, Vol. XIV, nº 3, pp. 852 a 858; nº 4, pp. 905 a 910; nº 5, pp. 948 a 954; nº 6, 1018 a 1031; nº 7, pp. 1057 a 1068; nº 8, pp. 1121 a 1129 e nº 9, pp. 1181 a 1186, acerca do último carrasco, vd. *Idem, Ibidem*, nº 10, pp. 1297 a 1300; nº 11, pp. 1313 a 1323 e nº 12, pp. 1417 a 1426. Por último, constata-se *infra* a relação, no autor da *Philosophia do Direito*, entre socorro mútuo, associação, fraternidade e cristianismo.

⁴³⁶ Cf. Thomas Hobbes, *Leviatã*, p. 111. Veja-se também do mesmo autor, *Do Cidadão*, p. 38.

maiorias, problema que poderia ser assacado à democracia, de forma que se podia justificar, um pouco à imagem do que define Rousseau (1712-1778), pela utilidade da maioria todos os exageros e tropelias da sociedade. Conclui, deste modo, o lente de Coimbra o seu raciocínio, “vaga, indeterminada e relativa às circunstâncias, a *utilidade*, com todas as modificações que lhe têm feito, exprimindo sempre a *individualidade*, não pode fundamentar uma teoria filosófica do direito”⁴³⁷.

Num momento seguinte, analisa aqueles que, na esteira de Kant, elegem o *neminem laede* como a norma superior do direito. Estes que tomam em atenção a coexistência das liberdades individuais delimitam uma esfera de actividade autónoma na qual o indivíduo tem o domínio e da qual, porém, ele não pode extravasar sobre o perigo de invadir a esfera de outrem. Esta concepção tem, de certo, as suas virtudes, pois impede o prejuízo do outro e possibilita que cada um possa realizar o seu próprio bem, isto é, a sua própria perfeição. No entanto, tem um defeito principal que consiste em nos manter indiferentes às penas e atribulações dos nossos semelhantes, o que vai levar à conclusão de que “o sistema do *neminem laede* é portanto uma *nova forma* do sistema da utilidade; é sempre a *individualidade* desprendendo-se da *colectividade*, como se o indivíduo pudesse viver só da *própria* actividade”⁴³⁸.

Por último, menciona as correntes de conotação comunista que assinam a todos os males da humanidade o interesse pessoal. Deste modo, procuram comutar esse egotismo em altruísmo e devoção aos seus pares e fazer o ordenamento da riqueza por todos, de

⁴³⁷ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 249, p. 190. Sobre a importância do conceito de utilidade no sistema filosófico de Brito veja-se o que já se disse *supra*.

⁴³⁸ *Idem, Ibidem*, § 252, p. 191. É evidente que nestas considerações o alvo de Brito é, principalmente, Vicente Ferrer com o qual, como se sabe, irá manter uma polémica sobre a determinação do conteúdo do direito. Uma dúvida, no entanto, resiste na nossa opinião, porque há-de ser o individualismo necessariamente utilitário, visto que, ainda há pouco, se admitia a utilidade geral ou do maior número, isto significa que existem duas formas do conceito de utilidade: individual e colectiva. Nesta ordem de ideias, nem todo o pragmatismo é individualista e o inverso também será verdadeiro, nem todo o individualismo é pragmático.

forma regrada e justa. Tendo como fim almejado uma sociedade justa e feliz onde iriam “desaparecer todos ao *antagonismos sociais*, substituindo à personalidade individual, à família e à propriedade, *uma vasta comunhão* de pessoas e bens, de ideias e sentimentos, *unificando-os* todos e tudo em uma só personalidade, em uma só família, e em uma só propriedade – a *sociedade* e o seu *património*”⁴³⁹.

Em conclusão, afirma o professor de filosofia do direito, nenhum destes métodos permite atingir o real conceito do direito. Porém, em cada um deles existe uma porção de verdade que é passível de retirar, demonstrando, assim, o fundo eclético que jazia no pensamento português deste século e que, igualmente, podemos encontrar em Vicente Ferrer. Em primeiro lugar, é de todo imperioso aceitar no ente humano o papel do interesse pessoal como motor da actividade do indivíduo sendo, apenas, necessário pô-lhe um travão quando atenta contra o seu semelhante. Seguidamente, é imprescindível admitir que a sociedade é um organismo, no qual cada sujeito é uma parte integrante do todo, embora na sua idiossincrasia própria, e, portanto, a vida de cada um está dependente da vida de todos.

Tudo o que se acaba de constatar permite condenar o sistema do *neminem laede* e a metodologia comunista, o primeiro porque apenas considera a vida individual e esquece o colectivo e a seguinte porque só tem em mente a vida comum e oblitera o indivíduo. Por aquilo que fica expresso o autor conclui que “na sociedade há *dois elementos* necessários, que reciprocamente se completam: - o *indivíduo* e a *colectividade*. O progresso social não pode consistir em sacrificar um ao outro; o indivíduo vive da

⁴³⁹ *Idem, Ibidem*, § 253, p. 192. Designamos esta corrente como de conotação comunista pois nos parece ser esta tendência política que o autor pretende, aqui, criticar, como se pode depreender das pp. 194-195. Num outro local deste edifício que é o objecto das nossas preocupações assevera ele, “o *comunismo* e o *socialismo* são tão prejudiciais e injustificáveis para as nações, como para os indivíduos” (*Idem, Ibidem*, § 450, p. 370).

sociedade, e esta dos indivíduos; o que aproveita a um, reflecte no outro: se o homem é uma fracção da unidade social, é também em si uma unidade completa”⁴⁴⁰.

Após esta longa introdução entra-se, neste momento, na real tentativa de definir o exacto teor do direito. Para deslindar essa tarefa é forçoso que se saiba, antes de mais, onde é possível buscar esse princípio, ou por outras palavras, qual é o objecto que se assina ao direito e este é a investigação da natureza peculiar e colectiva do ser humano. Deste modo, cabe ao direito, através duma análise experimental traçar os caracteres fundamentais da ciência jurídica e o seu âmbito de aplicação para se poder constituir como ciência efectiva na vara ou ramo, porque a imagem da ciência como árvore, de influência cartesiana, perdura, da ciência antropológica, onde se encontram todas as ciências que têm como objecto o ente humano. Por outro lado, como a justeoria é, essencialmente, a doutrina de cariz exequível que permite regar as convivências sociais, ela deve apontar quais as suas utilizações primárias e, também, o modo como pode ser constituído esse convívio.

Tudo isto permite que Brito afirme que, seja qual for o assunto a que se tenha que aplicar o direito, “deve ele *ligar-se* tão intimamente à natureza e fim individual e social do homem, que seja – *condição absolutamente necessária* para a realização do bem do indivíduo e da humanidade”. Quer isto dizer que ele terá que formar uma “*unidade harmónica*, correlacionando os homens por modo, que aos *direitos* de uns

⁴⁴⁰ *Idem, Ibidem*, § 255, p. 195. A relação entre o ente humano e a sociedade completa-se mutuamente porque, e é isso que o lente de Coimbra se esquece de avultar, a colectividade é um organismo harmónico e como tal todas as suas partes concorrem para um mesmo fim, o bem comum. Esta afinidade está bem expressa na última parte deste excerto quando se afirma “o que aproveita a um, reflecte no outro: se o homem é uma fracção da unidade social, é também em si uma unidade completa”.

correspondam os *deveres* de outros, conciliando todos os interesses e removendo todos os antagonismos”⁴⁴¹.

Neste fragmento não podemos deixar de tecer os seguintes considerandos: a ideia de condições necessárias ao fim individual e colectivo. Esta concepção afasta, desde logo, a condicionante que a doutrina do *neminem laede* admitia, a saber, o direito de abusar da coisa que estava no nosso domínio (*jus abutendi*) e, em consequência desta premissa, a pretensão, embora implícita, do suicídio. Com efeito, o nosso corpo está debaixo do nosso poder enquanto indivíduo (de facto, esta questão da posse do corpo não é líquida, é sempre possível admitir a ideia do poder de Deus sobre a criação e a determinante ética que debaixo desse império se encerra); em seguida, a ideia da sociedade enquanto organismo harmónico, questão já salientada um migalho atrás; por último, a correspondência entre direitos e deveres. Neste particular, a observação de Vicente Ferrer acertou na “mouche” quando definiu a filosofia do direito do seu sucessor como uma “filosofia de deveres”. Ela é, como já constatámos, basicamente moral e axiológica e, portanto, fundada em torno dos deveres, o que nos permite constatar que, para Brito, não há direitos se não houver deveres⁴⁴².

⁴⁴¹ *Idem, Ibidem*, § 257, p. 196. A natureza é, como sabemos, um dos factores fundamentais para a determinação do conceito de direito na escola krausiana tal como se pode ver em Ahrens, “le principe du droit repose sur un élément invariable, et cet élément doit être avant tout constaté par l’analyse de la nature de l’homme” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome I, p. 104). Neste autor a relação entre o bem e a natureza humana aparece muito clara, tal como no filósofo de Coimbra, no seguinte excerto, “de la nature de l’homme doit ensuite être déduit la notion du *bien*, qui est la règle et le but du *droit*” (*Idem, Ibidem*, p. 103).

⁴⁴² É o que Vicente Ferrer tenta provar na polémica em que se envolve com o seu sucessor na direcção da cadeira de filosofia do direito. Ouçamos as suas palavras: “se na mutualidade de serviços não só há dever de satisfazer, mas, o que mais é, há dever de exigir serviços, se nesta mutualidade tudo são deveres, e se ela é a base de todo o sistema de filosofia do direito, a conclusão necessária e lógica deste princípio supremo, é que *no sistema de filosofia do direito não pode haver direitos, mas só deveres*. O homem não terá liberdade de praticar, ou deixar de praticar a mais insignificante acção. Obrará sempre necessariamente pela força do dever” (Vicente Ferrer, “Breves reflexões sobre a PHILOSOPHIA DE DIREITO, por J.M. Rodrigues de Brito, lente da faculdade de direito, 1869, Coimbra na imprensa da universidade”, *Jornal do Commercio*, nº 4705 de 7 de Julho de 1869, p. 1, col. 2, itálico nosso). Similarmente, Costa Lobo asseverava que “o dever é, por isso, a base da sociedade, e não o prazer; sem religião, sem moral, sem justiça, sem sacrifícios, sem mútuo auxílio, a sociedade é impossível (...) a

Voltando à questão do princípio do direito ele deve encerrar as seguintes características idiossincráticas: ser norma fundamentalmente positiva, de cariz universal e imutável. Dizemos princípio positivo na medida em que assegure as condições necessárias à perfectibilidade do indivíduo, endereçando-o ao seu bem particular e ao bem geral da humanidade; universal porque deve ter validade para todo o ser humano e abarcar todas as condicionantes da existência humana, podendo, deste modo, ser formulado em leis funcionais; imutável para que possa ser o fundamento de uma jurdoutrina sem o risco de ser contestado pela experiência.

Ora bem, essa máxima positiva, universal e imutável é para Brito “a *mutualidade de serviços*, porque reúne *condições de legitimidade*, para ser o – *princípio fundamental* de uma *teoria social*, imutável, universal e harmónico para todas as situações da vida humana e para todas as hipóteses”. Precisando com mais acuidade o seu pensamento prossegue “a *mutualidade de serviços* é com efeito *condição indispensável* do bem de todos os indivíduos; porque, se a sociedade é um *organismo*, e os homens *membros necessários* desse organismo, vivendo *vida própria*, mas no seio da *vida geral*”. Isto significa que “não podem constituir-se como *personalidades*, desenvolvendo-se nas diversas relações gerais de sua natureza, senão *auxiliando-se* e prestando-se *mutuamente* as condições necessárias ao seu desenvolvimento”⁴⁴³.

inflexibilidade do dever e a dureza do trabalho são o cimento da sociedade” (*O Estado e a Liberdade de Associação*, pp. 45 e 46, os itálicos são nossos). Veja-se ainda as relações entre direito e dever em Tiberghien, *Esquisse de Philosophie Morale*, pp. 338 a 340. Ainda sobre esta problemática, convém não esquecer aquilo que sobre este assunto se disse no capítulo **2.3.2 Esfera Social e Jurídica, Segunda Parte, I** e que, como é óbvio, não voltaremos a repisar.

⁴⁴³ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 258, p. 197. Pormenorizando melhor a sua doutrina ajunta o filósofo “*todos por cada um, e cada um por todos* – é a *lei do direito*, que se induz da natureza *individual e social* do homem, da *insaciabilidade* de seus desejos, e da *desproporção* entre as faculdades e as tendência de sua natureza” o que quer dizer que “*todos os homens interessam* igualmente na sua execução” (*Idem, Ibidem*, p. 198). O conteúdo deste princípio essencial é idêntico na explanação que aparece na primeira edição da obra, vd. § 119, p. 93. Na mesma ordem de ideias, Costa Lobo depois de definir a condicionalidade como as “relações de dependência e comunhão, que fazem a existência e vida de um mais ou menos determinada pela existência e vida dos outros” (*O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 53), certifica, ainda, que “como têm os homens de realizar a sua essência pelo

Sobre este princípio social muita coisa ainda se dirá ao longo desta investigação especialmente na polémica que envolveu Brito e Ferrer. Porém, queríamos, desde já, adiantar algumas notas, a primeira diz respeito à filiação do ideário de Brito em Proudhon. Cabral de Moncada foi o primeiro a afirmar expressamente que a doutrina da mutualidade de serviços do professor de direito natural se baseava no filósofo de Besançon. Ouçamo-lo a esse propósito: “para nós é também fora de dúvida que esta origem, posto o autor não o declare, não pode deixar de se encontrar desta vez nas doutrinas socialistas de Proudhon”. Na mesma ordem de ideias prossegue, “a já conhecida tendência krausista de Brito para confundir a moral e o direito; a sua conhecida preocupação jusnaturalista de querer descobrir um princípio objectivo «colectivo e sintético», com conteúdo ético, capaz de servir de fundamento simultaneamente ao direito e à moral; as suas ideias corporativistas e federalistas; e ainda a forte impressão que no seu tempo causavam as ideias socialistas acerca do

cumprimento de todos os fins da vida, *mutuamente se devem prestar condições dependentes da sua vontade – auxílio social* sem que, na debilidade das forças individuais, nenhum desenvolvimento seria possível – condições tão diversas como a variedade dos fins racionais, a que se dirige, para complemento de sua natureza, a actividade do homem e da humanidade. Ora, é este complexo de condições, dependentes da liberdade e necessárias ao cumprimento do fim geral do homem e de todas os fins particulares nele encerrados, que constitui o fundo da ideia de *direito*” (*Idem, Ibidem*, p 54, o primeiro itálico é nosso). O mesmo autor fala, ainda, em “mutuação de serviços” na p. 57 e em “prestação de mútuo auxílio” na p. 80. Também para Ahrens “*toute la vie humaine est un échange constant de services*” e “*nous vivons tous dans une atmosphère d’assistance permanente*” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, pp. 68 e 70, os itálicos são nossos). Referências à condicionalidade recíproca, à assistência e ajuda mútua são recorrentes em Darimon, *Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*. Vejam-se, principalmente capítulos sobre a noção de direito, pp. 42 a 54 e sobre a associação, pp. 132 a 142. Por outro lado, nas *Lições de Direito Natural* a máxima da mutualidade de serviços ainda não está sistematicamente constituída e, por esse motivo, não encontramos uma redacção semelhante à que acabámos de referir. Mas sobre o conceito de direito encontramos o que se segue: “nós fomos sim pela experiência examinar a natureza humana, e vimos que o homem tinha um fim, por isso que todos os seres o tinham, o que a consciência nos atestava, e porque se não possa conceber um ser sem um fim, vimos que o princípio da finalidade era um princípio eterno e imutável; que para se conseguir esse fim era forçoso que existissem meios, e portanto que se a ideia de fim era constante a ideia de meios, que são a sua condição e realização eram tão constante como a do mesmo fim; que pela desproporção das forças e necessidades só se podia realizar esse fim na sociedade, realização que só pode ter lugar pela *reciprocidade de serviços*, e destas três ideias, fim, meios, e reciprocidade, deduzimos a ideia de direito” ([Rodrigues de Brito], *Lições de Direito Natural*, pp. 86-87, o itálico é nosso). Sobre as referências ao conceito de mutualidade de serviços, na obra aludida, verifique-se *infra*.

problema da organização do trabalho pelo mutualismo e a associação, tudo isso, na verdade, predispunha naturalmente o seu espírito para ver esse princípio na *mutualité* ou *réciprocité de services* do socialista francês. Ora Proudhon fora quem justamente o tinha definido com mais eloquência desde 1864”. Dando mais pormenorização à sua linha conceptual ajunta, “Proudhon tinha mesmo escrito no fim da sua vida um livro [*Capacité Politique des Classes Ouvrières*] para mostrar a ampla variedade de aplicações de que era susceptível esse princípio, considerado o eixo de todas as instituições jurídicas do futuro olhadas sobretudo no seu aspecto económico. Brito não podia ter desconhecido esse livro, embora nunca o cite⁴⁴⁴, nem ficar indiferente a esta tese de Proudhon”. E de modo conclusivo remata: “poderia talvez dizer-se numa expressão resumida: o conhecimento da ideia de Proudhon teria sido, no espírito de Brito, o *fermento* que fez coagular a *massa* das suas convicções solidaristas e eticistas, já contidas no krausismo, e resumi-las num princípio único”⁴⁴⁵.

Com o devido respeito a esta opinião que tem atravessado décadas, a qual reproduzimos o mais possível na íntegra, pensamos que a influência de Proudhon em Brito não é tão importante como o professor de Coimbra nos quer fazer crer e isto por

⁴⁴⁴ De facto, Brito não utiliza qualquer tipo de referência bibliográfica, como já havíamos afirmado, na sua obra *Philosophia do Direito*.

⁴⁴⁵ Cabral de Moncada, *Subsídios para a História da Filosofia do Direito em Portugal*, pp. 126 e 127. Já antes, como se constatou, Vicente Ferrer tinha afirmado que o ideário do seu colega ia além do socialismo e comunismo, tal como, uns anos antes, Dias Ferreira que identificava o krausismo com o socialismo (vd. *Noções Fundamentais de Filosofia do Direito*, p. 350). Marnoco e Sousa e José Alberto dos Reis tinham atestado que a fórmula da mutualidade de serviços tinha a sua origem na doutrina comunista. Também Cupertino de Andrade nas páginas do *O Instituto. Jornal Científico e Litterario* dá a entender, referindo o ideal ou atopia da ausência de todo o governo (que é, como já ficou dito, a maior semelhança que encontramos entre os dois pensadores), haver em Brito a influência de Proudhon (veja-se “Estudos sobre a Mutualidade de Serviços”, *O Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXIX, nº 10, 1883, p. 486). Não podemos, neste momento, devido ao facto de nos afastar dos propósitos essenciais desta investigação, avaliar o peso que tiveram estas asserções na convicção de Cabral de Moncada. Por sua vez, Braz Teixeira é mais comedido, afirmando apenas que Brito adoptou a terminologia de “sabor proudhoniano” de mutualidade de serviços, (cf. António Braz Teixeira, “Filosofia do Direito”, *História do Pensamento Filosófico Português*, Volume IV, Tomo 2, p. 89).

algumas razões que passaremos a enunciar⁴⁴⁶. Em primeiro lugar, porque podemos encontrar uma concepção de prestação de algo, isto é, de um dever de prestar algum auxílio para o desenvolvimento do outro em Ahrens, quando afirma: “le droit se présente ainsi sous un double aspect. Il contient, d’un côté, la prétention ou la faculté de prétendre à ce qu’une condition nécessaire pour le développement de la vie soit fournie par une personne; et, d’un autre côté, l’obligation de la personne qui, étant capable de la fournir, se trouve particulièrement engagée vis-à-vis d’une autre à la remplir”⁴⁴⁷.

⁴⁴⁶ Embora Brito cite o nome de Proudhon, ao criticar o socialismo e o comunismo, nas *Prelecções de Direito Natural* (cf. Mário Reis Marques, “Sobre as «Prelecções de Direito Natural do Doutor Joaquim Maria Rodrigues de Brito»”, *O Krausismo em Portugal*, p. 91), facto que Cabral de Moncada não teria necessariamente de ter conhecimento por estas, à época, permanecerem ainda inéditas. Contudo, esse facto não nos indica o conhecimento do pensamento do filósofo de Besançon, pois embora cite o nome não é explanada nenhuma das suas concepções. A despeito de tudo o que afirmámos não temos qualquer espécie de dúvida que Brito tinha conhecimento da doutrina de Proudhon, senão de uma forma sistemática pelo menos de molde a fornecer-lhe uma boa panorâmica do pensamento do socialista francês. Esta convicção provém-nos do facto de Manuel Emídio Garcia (que foi substituto ordinário da cadeira de Filosofia do Direito, da qual Brito era lente proprietário, nos anos lectivos de 1867-68 a 1869-70), em artigo sobre o Pauperismo onde cita mais do que uma vez Proudhon, depois de referir a escola dos mutualistas onde engloba Bastiat e Proudhon, elucida em nota: “este sistema, único, em nosso entender, verdadeiro e profundamente *filosófico*, acomodado às modernas tendências sociais e às aspirações ao futuro, foi recentemente anunciado, sabia e metodicamente esboçado, teórica e praticamente desenvolvido pelo nosso estimável e erudito colega dr. J. M. Rodrigues de Brito no seu original e excelente livro – *Philosophia do Direito*. A seu tempo daremos notícia e apreciação demorada deste importante escrito, que por certo faz honra à Universidade” (Manuel Emídio Garcia, “O pauperismo II. Direito? Dever? Virtude? Conveniência? Necessidade? Tudo”, *O Trabalho*, Semanário Democrático, Nº 3 de 2 de Abril de 1870, p. 21). Lamentamos que a “notícia e apreciação demorada deste importante escrito, que por certo faz honra à Universidade” pareça que nunca tenha visto a luz do dia, posto que não nos foi possível compulsá-la em qualquer outro número do referido periódico.

⁴⁴⁷ H. Ahrens, *Cours de Droit Nature*, 3ª ed., p. 111. Na edição subsequente, este parágrafo sofre algumas alterações, apresentando-se do seguinte modo: “le droit se présente ainsi sous un double aspect. Il contient, d’un côté, la prétention ou la faculté de prétendre à ce qu’une condition nécessaire pour le développement de la vie soit fournie par une personne individuelle ou collective ; et, d’un autre côté, l’obligation de la personne qui, étant capable de la fournir, se trouve particulièrement engagée ou tenue de le faire” (*Idem, Ibidem*, p. 194). Acerca da tradução portuguesa deste parágrafo, feita a partir da 1ª edição da obra, pode-se consultar o nosso *A Filosofia do Direito de Vicente Ferrer*, nota 200 da p.78. A mesma definição aparece exposta em Darimon, *Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, p. 49. Por outro lado, porque vão no mesmo sentido, não podemos deixar de fazer eco das teses de Krause apresentadas por Francisco Querol Fernández. Nessa obra admite o aludido autor que a doutrina do filósofo de Eisenberg “se aparta de las teorías de mínimos y atribuye al Estado y al derecho una función asistencial. Ya no basta con declarar formalmente la igualdad de los hombres ante la ley. El derecho deberá adquirir la responsabilidad de colaborar positiva y activamente en el establecimiento de las condiciones de posibilidad para una igualdad real, y no sólo formal, entre los hombres” (*La Filosofía del Derecho de K. Ch. F. Krause*, pp. 25-26, os itálicos são nossos). Não se pode deixar de ver sobre esta questão os capítulos da mesma obra: “La defensa del menor como sujeto de derecho”, pp. 177 a 183, os capítulos sobre a protecção dos animais e da natureza, pp. 196 a 235 e, principalmente, os capítulos “Igualdad de oportunidades y diferencia entre géneros: los derechos de la mujer”, pp. 310 a 320, “Diferencia entre edades: la protección

Esta opinião é corroborada por Tiberghien que, ao citar a 6ª edição do *Curso de Direito Natural* (1868), a última publicada em vida do autor, testemunha: “le droit ou le juste tient au côté conditionnel de la vie. Aucun être fini n’existe par lui-même et ne peut se suffire complètement à lui-même; tous ont besoin de *conditions* pour leur existence et pour leur développement (...) la vie sociale enfin est impossible ou inutile sans la propriété et les contrats, sans la liberté, l’égalité et l’association. Parmi ces conditions de la vie, physique ou spirituelle, individuelle ou publique, les unes sont involontaires ou fournies gratuitement par la Nature, les autres sont *volontaires* ou dépendantes du concours spontané des êtres finis et particulièrement de l’homme. Les conditions volontaires supposent une vie commune ou des relations de société entre les êtres finis, *qui se prêtent mutuellement appui et assistance pour l’accomplissement de leur destinée: ce sont des conditions sociales, dans la plus large acception de ce mot*”⁴⁴⁸.

jurídica de la infancia y los ancianos”, pp. 321 a 334 e “Las limitaciones físicas e psíquicas: la protección jurídica de los disminuidos”, pp. 334 a 337, onde a doutrina da função assistencial do Estado e da sociedade é largamente expandida. O capítulo onde essa função assistencial é mais desenvolvida intitula-se “El derecho externo como realización ‘positiva’ del derecho subjetivo: el principio de asistencia”, pp. 129 a 139. Aí encontramos a admissão de “que las condiciones afirmativas de la libertad de todos los individuos no pueden ser realizadas tan sólo mediante una mera restricción de la libertad, sino que esta realización exige también ciertas ‘aserciones positivas de la libertad’ (‘positive Äusserungen der Freiheit’) que se manifiestan en ‘prestaciones positivas’” (*Idem, Ibidem*, pp. 132-133).

⁴⁴⁸ G. Tiberghien, *Les Commandements de L’Humanité...*, p. 181, o último itálico é nosso. O próprio Moncada afirma que Cupertino de Andrade e Dias Ferreira também partilham desta opinião. Ateste-se *Subsídios...*, nota 36 da p. 127. De facto, afirma o primeiro, “[Brito] diz que da mutualidade de serviços, como lei social, deriva para cada indivíduo “o dever de prestar a seus semelhantes os serviços que estiverem em seu poder, e o de exigir aqueles de que precisa, como condições de seu desenvolvimento”. Mas se eu sou obrigado a prestar a meus semelhantes a minha propriedade (objecto de serviços), quando porventura seja exigida, como poderei dispor dela livremente? É a objecção que se tem dirigido à teoria da mutualidade de serviços” e retoma logo de seguida, “*essa objecção, que também poderia ser dirigida contra a teoria de Krause, explicada e desenvolvida pelos seus discípulos Ahrens e Tiberghien*, é destituída de todo o legítimo fundamento no campo teórico da filosofia do direito, que parece ter preocupado a atenção do sr. dr. Brito” (Cupertino de Andrade, “Estudos sobre a mutualidade de serviços”, *O Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXXI, 1883, nº 4, p. 180, o itálico é nosso). Abramos aqui um parêntesis para atestar que isso é um facto, pois no campo teórico do direito só são legítimas as acções que concorram para o desenvolvimento físico e intelectual do ente humano e só essas podem ser exigidas através do direito. Comprove-se para corroborar esta doutrina o que certifica Ahrens, para quem apenas pertencem à ordem jurídica as acções “en tant qu’elles sont une condition d’existence et de développement pour la vie humaine” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome I, p. 160. Veja-se ainda o que diz o mesmo autor sobre a função social da propriedade, cf. *Idem, Ibidem*, Tome II, pp. 158 a 160 e 192 a

Tudo aquilo que se acaba de explanar não contradiz com “certeza de ciência segura” a influência de Proudhon no pensamento de Rodrigues de Brito. Contudo, pode permitir-nos ajuizar que a ideia da mutualidade de serviços, ou ainda, da mútua reciprocidade de serviços é um conceito da escola krausiana e que, portanto, poderá ter sido aí que o filósofo a foi retirar. No entanto, existem ainda mais alguns argumentos que apresentaremos na continuação desta exposição.

O indício seguinte baseia-se nas próprias palavras do professor de filosofia de direito que afirma na Introdução à obra que é objecto das nossas lucubrações que as doutrinas que agora expõe “são na máxima parte, as mesmas ideias, as mesmas opiniões que expusemos, e pela mesma ordem que seguimos, durante os anos de 1858 a 1861

194). Pelo mesmo diapasão afina Rodrigues de Brito que, por exemplo, nas *Lições de Direito Natural*, assevera que “como o homem é um ser social, e o seu fim tem de se harmonizar com os outros fins em ordem a constituírem o fim social, é claro que não podem ser objecto do direito todas as acções, mas somente aquelas, que sendo racionais, sejam condições para a consecução do fim do homem em harmonia com os mais fins” ([Rodrigues de Brito], *Lições de Direito Natural*, p. 165). Por essa razão “não tem um indivíduo direito para se apresentar defronte da sociedade reclamando só porque tem necessidades uma propriedade qualquer, pois é necessário que da parte dele se dê um facto qualquer que torne realizável esta pretensão absoluta; se da parte do indivíduo existe o direito fundado nas necessidades de reclamar uma propriedade qualquer, da parte da sociedade existe igualmente o de exigir como condição para a realização desse direito que o indivíduo empregue as suas faculdades, trabalho. Mas se o trabalho for impossível para ele, da parte da sociedade existe ainda a obrigação de lhe garantir uma qualquer propriedade porque o facto das necessidades é de uma extensão mais absoluta do que o trabalho” (*Idem, Ibidem*, p. 360). É de todo conveniente acrescentar que para aqueles que estão impossibilitados de trabalhar existem as associações de caridade, auxílio mútuo, etc. Para rematar a argumentação veja-se o seguinte excerto, “o conteúdo da propriedade não é tudo, quanto serve para satisfazer as necessidades mas somente aqueles objectos ou coisas materiais que susceptíveis de serem trabalhados ou aperfeiçoados pela actividade humana são adaptados a fins particulares” (*Idem, Ibidem*, p. 342, itálico nosso). Fechando o parêntesis, damos a palavra a Dias Ferreira que na mesma sintonia atesta que “na teoria de Krause, explicada e desenvolvida por Ahrens e Tiberghien, ainda aparece, como capital, outra ideia, que até se deduz da própria fórmula da definição de direito, e que dificilmente se concilia com os princípios da liberdade e da igualdade humana (...) segundo a doutrina de Krause, aceite por aqueles seus discípulos, todo o homem tem direito de pretender e exigir todas as condições, que lhe forem necessárias para a realização do seu destino. Ahrens sustenta na 5ª edição da sua obra – *Cours de Droit Naturel, ou de philosophie du droit* [p. 139], que tudo o que falta a um homem para realizar o seu destino, lhe deve ser prestado pelos seus semelhantes” (J. Dias Ferreira, *Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, pp. 348-349, os itálicos são nossos). Esta doutrina encontra-se ilustrada com exemplos nas páginas subsequentes, retirados da obra de Ahrens, de Thiercelin e das seguintes obras de Tiberghien: *Esquisse de philosophie morale* e *Exposition du système philosophique de Krause*. Isto talvez possa explicar o facto de na primeira formulação da doutrina da mutualidade de serviços Brito lhe chame mútua reciprocidade de serviços, cf. Braz Teixeira, “Filosofia do Direito”, *História do Pensamento Filosófico Português*, Volume IV, Tomo 2, nota 1 da p. 89 onde se declara que “enquanto na *Filosofia do Direito*, Rodrigues de Brito acolhe a expressão, de sabor proudhoniano, de *mutualidade de serviços*, nas *Lições de Direito Natural*, em que se contém a primeira forma do seu pensamento, referira-se à *mútua reciprocidade de serviços*”.

como substituto ordinário, e desde 1866 como catedrático”⁴⁴⁹. Esta alegação é corroborada pelo texto das *Lições de Direito Natural* onde, como já vimos, Brito emprega o termo mútua reciprocidade de serviços, mas mais à frente utiliza a noção de mutualidade de serviços como resulta evidente da passagem seguinte: “nós porém ainda determinamos estas relações em frente do *princípio da mutualidade de serviços e por conseguinte todas as recíprocas prestações devem ser determinadas por aquele princípio*”⁴⁵⁰. Este considerando parece-nos decisivo pois, como é do conhecimento

⁴⁴⁹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, p. VII.

⁴⁵⁰ [Rodrigues de Brito], *Lições de Direito Natural*, p. 420, o itálico é nosso. Como já se certificou, a primeira vez que o termo mutualidade de serviços aparece é no seguinte excerto: “assim como o homem para existir, conservar-se e desenvolver-se carece do *mútuo e recíproco auxílio* dos seus semelhantes, assim também as sociedades, como pessoas morais, precisam para preencherem o seu fim da *mutualidade de serviços* das outras pessoas e sociedades” (*Idem, Ibidem*, p. 322, o itálico é nosso). Como, também, já se asseverou, a pp. 347-348 da mesma obra afirma “a condição pois geral para que o homem satisfaça as suas necessidades, é o trabalho mas ele não tem de empregar esse trabalho isoladamente mas no meio de seus semelhantes e por conseguinte é necessário que no desenvolvimento da sua actividade ele se conforme com as leis gerais da sociabilidade e com o *supremo princípio da mutualidade de serviços* que devem regular como estabelecemos todas as relações dos homens”. O termo aparece, ainda, alcandorado em princípio supremo, nas pp. 352 e 366 e sem qualquer qualificativo na p. 354. Para finalizar, como já se observou anteriormente, convém salientar que o termo “mútua reciprocidade de serviços” (arvorado em lei na p. 127) aparece, no texto mencionado, a pp. 49, 50, 52, 57, 91, 99, 110, 112, 113, 126, 127, 130, 148, 149 e 159; “reciprocidade de serviços” nas pp. 87, 112, 127, 280 e 333; “prestação de recíprocos serviços” na p. 280; e para não multiplicarmos os exemplos dizemos apenas que refere, ainda, o “mútuo auxílio” nas pp. 82, 163, 234, 246, 276, 280, 322 e 324. Também Ahrens, no Tomo I da 7ª ed. do *Cours de Droit Naturel*, utiliza as expressões “échange des services” e “échange réciproque de services”, respectivamente nas páginas 144 e 146. Veja-se, também, os conceitos de “ajuda mútua” e a ideia de que os homens se servem mutuamente de fim e de meio na página 137. Sendo estes conceitos recorrentes, veja-se também pp. 139, 143, 195, vamos nós poupar o leitor a mais alusões. Por outro lado, também Costa Lobo certifica que a sociabilidade consiste na recíproca prestação de serviços, mas deixemo-lo falar: “compreendendo o – eu – para si e para o género de seres, a que pertence, muitos e variados fins, é da constituição do espírito abraçar-se a essa concepção, para que a vontade, sede da força, faculdade de mando e direcção, motora da vida, lhe dê execução e acabamento, *produzindo em resultado a recíproca prestação de serviços, no que consiste a sociabilidade*. É esta, portanto, um atributo da personalidade: a sociedade é de pessoas; é impossível entre seres de diferente natureza” (*O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 2, o itálico é nosso). Veja-se ainda a p. 18 onde se atesta que a sociedade consiste “na assistência que os homens são chamados a mutuamente se prestarem”. A mesma ideia se pode encontrar em João de Pina Madeira Abranches, passemos-lhe a palavra: “sendo os homens seres finitos e limitados, e não tendo em si todos elementos da sua própria conservação, se não fosse o *mútuo auxílio e reciprocidade de serviços*, que uns aos outros devem prestar, e o concurso de muitas outras condições simplesmente dependentes das leis eternas e necessárias da natureza, haviam de forçosamente sucumbir” (*Dissertação sobre a Theoria da Solidariedade Social Defensiva applicada no Projecto do Codigo Penal Portuguez*, p. 20, os itálicos são nossos). Por último, sobre o auxílio mútuo veja-se Jaime Constantino de Freitas Moniz, *Da Natureza e Extensão do Progresso considerado como Lei da Humanidade e applicação especial dessa lei ás Bellas-Artes. Memória para o Concurso à Quinta Cadeira do Curso Superior de Letras*, pp. 8, 12 e 26. No mesmo sentido, Dias Ferreira testemunha que “o organismo humano, assim como todas as coisas no universo, acha-se determinado segundo a lei da harmonia em

geral, a publicação da obra de Proudhon, *Capacité Politique des Classes Ouvrières* é póstuma sendo somente dada à estampa em 1865 e como afirma Moncada o pensador terá desenvolvido a ideia de mutualidade a partir de 1864.

Um último motivo tem como fundamento a opinião exposta por Cunha Seixas que, como se tem conhecimento, foi aluno de Rodrigues de Brito. Segundo este autor, “o Snr. Rodrigues de Brito, modificando a definição e *inspirando-se da historia e preceitos do Cristianismo* [itálico nosso], definiu o direito como – complexo de condições, que os homens mutuamente devem prestar-se, necessárias ao desenvolvimento completo da personalidade de cada um, em harmonia com o bem geral da humanidade. A fórmula do direito é a *mutualidade de serviços. Esta mutualidade não é a de Proudhon* [itálico nosso]: Rodrigues de Brito era espiritualista no mais alto grau: a mutualidade de serviços procede, diz o Snr. Brito, da natureza social do homem e é reclamada pelo direito, porque o *neminem laede* é insuficiente”⁴⁵¹.

Esta convicção de Cunha Seixas valeria o que vale se não fosse validada pelo próprio Brito em escrito publicado postumamente. Com efeito, na *Filosofia da História do Cristianismo* afirma o professor de Coimbra: “a fraternidade, porém, não significa nem pode significar somente um sentimento de benevolência para com os nossos semelhantes: a verdadeira fraternidade não pode limitar-se só à forma subjectiva, e abandonar a objectividade das acções. *Se em sua subjectividade é um princípio de moral, na sua objectividade é o verdadeiro princípio jurídico: a fraternidade tem um conteúdo objectivo que na vida prática só pode traduzir-se pela mutualidade de*

virtude do que as diferentes partes do ser humano se *condicionam*, e auxiliam reciprocamente, prestando meios de acção e de vida umas às outras” (*Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, p. 240).

⁴⁵¹ J. M. Cunha Seixas, *Galeria de Sciencias Contemporaneas*, p. 291. Essa é também a opinião de Martins de Carvalho que a propósito da *Philosophia da Historia do Christianismo* atesta “aí o seu autor, a par da severidade própria da sua independência de carácter, com que estigmatizava os abusos cometidos em nome da religião; *afirmava francamente as suas profundas crenças no Cristianismo*” (*O Conimbricense*, nº 2755 de 20 de Dezembro de 1873, p. 2, col. 4, o itálico é nosso).

serviços; porque não pode significar só amor recíproco, mas serviços recíprocos". Mais à frente explicita, "se a natureza é a mesma em todos os homens, todos carecem da perfeição objectiva: e se as aspirações e as faculdades são idênticas, todos necessitamos dos serviços uns dos outros. Atribuindo à fraternidade subjectiva o sentimento e a intenção da vontade, *adjudicamos ao direito a fraternidade objectiva, porque somente a mutualidade de serviços pode preencher cabalmente as aspirações objectivas da vida humana, e fazer da sociedade condição importante da vida e do progresso*". Tudo isto permite-lhe concluir que "efectivamente *só a mutualidade de serviços*, isto é, *a fraternidade objectiva*, levantando-se acima da diversidade dos interesses individuais, como princípio de unidade e harmonia essencialmente prático e progressivo, *pode explicar satisfatoriamente todas as relações sociais e todos os actos da vida objectiva*"⁴⁵².

Tudo aquilo que se acaba de expor mostra, de forma mais ou menos definitiva, que a principal inspiração do professor de filosofia do direito foi, de facto, o cristianismo e a sua concepção de fraternidade, a par das doutrinas krausianas que não estavam, como é notório, muito longe dos conceitos cristãos⁴⁵³. Porém, a ideia de fraternidade cristã

⁴⁵² Rodrigues de Brito, "Philosophia da História do Cristianismo", *O Instituto. Jornal Científico e Literário*, Vol. XXXIV, nº 6, 1886-1887, pp. 292 e 293, os itálicos são nossos [pp. 48-49 e 50]. Já anteriormente tinha asseverado que "não concebendo a divindade como espírito criador, não podiam compreender a humanidade no que ela tem de mais precioso: a personalidade e a fraternidade que enlaça os homens e os aproxima de Deus" (*Idem, Ibidem*, nº 5, p. 213, itálicos nossos, [p. 31]). Ainda sobre a relação entre fraternidade cristã e mutualidade de serviços veja-se a seguinte passagem, "se, abandonado pela doutrina cristã, conduz à exploração do homem pelo homem, à luta e às desordens nos interesses e nos indivíduos, *dirigido pela mutualidade de serviços converte-se em motor de civilização*" (*Idem, Ibidem*, nº 6, p. 294, o itálico é nosso [pp. 50-51]). Sobre a fraternidade orgânica que liga os seres humanos e, por extensão, estes a Deus consulte-se, por exemplo, G. Tiberghien, *Études sur la Religion*, pp. 67-68. Atente-se, ainda, à epígrafe de Channing na p. 67, o que denota uma ligação às doutrinas do unitarismo, pois William Ellery Channing (1780-1842) foi um dos pastores mais ilustres da Igreja nomeada.

⁴⁵³ Talvez a melhor ilustração desta linha teórica se encontre nas *Lições de Direito Natural* quando se comprova que "assim como considerámos a liberdade e a associação, como direitos absolutos do homem, a igualdade é também um direito absoluto, os quais todos formam a trindade social, apresentando-nos a liberdade o princípio individual, a igualdade o princípio antitético e a associação o princípio sintético. Pela liberdade o homem individualiza-se, pela igualdade agrupa-se, pela associação entrelaça-se e

também não estaria longe do ideal do filósofo francês quando confessa que “le principe de mutualité a été, pour la première fois exprimé, avec une certaine hauteur philosophique et une intention réformatrice dans cette maxime que tous les sages ont répétée, et que nos Constitutions de l’an II et de l’an III, à leur exemple, placèrent dans la *Déclaration des droits et des devoirs de l’homme et du citoyen*: ‘Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu’on vous fit; *Faites constamment aux autres le bien que vous voudriez en recevoir*’”⁴⁵⁴.

Finalmente, temos a convicção de que a adopção da expressão mutualidade no autor da *Filosofia da História do Cristianismo* foi influenciada, pelo menos em parte, pelas instituições de assistência e de socorros mútuos, como parece decorrer com evidência do seguinte excerto: “estas ideias depois traduzem-se por instituições benéficas à humanidade, como as caixas económicas, as caixas de assistência e socorros mútuos onde o *princípio supremo da mutualidade de serviços* toma um tão largo desenvolvimento”⁴⁵⁵.

confraterniza-se. Na primeira como na esfera individual o homem cura de si; na segunda como na esfera social, harmoniza, sob o princípio eterno do direito as suas acções com as dos seus semelhantes, vindo na terceira como na esfera moral realizar o princípio pregado por Cristo – *sede irmãos – amai-vos uns aos outros como irmãos*” ([Rodrigues de Brito], *Lições de Direito Natural*, p. 260). Acerca desta mesma questão, compulse-se *A Semana, Jornal Literário*, nº 26, Agosto de 1851, p. 293, que comenta um artigo de Manuel dos Santos Pereira Jardim. Sobre o conceito de fraternidade, em relação com a obra de Saint-Simon, *Nouveau Christianisme*, vd. Alfred Darimon, *Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, pp. XXX, XXXI, XXXII, XXXIV e XXXVIII.

⁴⁵⁴ P. J. Proudhon, *De la Capacité Politique des Classes Ouvrières*, 2ª ed., p. 64, o itálico é nosso. Entre todas as doutrinas defendidas pelo lente conimbricense aquela que me parece ter mais semelhanças com a concepção proudhoniana é, como já foi constatado, a ideia do fim do Estado. Contudo, mesma essa pode ser lida como consequência de um estado ideal para o qual remeteria o conceito de mutualidade de serviços, como já foi posto em destaque. Sobre a doutrina de Proudhon podem compulsar-se as seguintes obras: Georges Gurvitch, *Proudhon, Proudhon e Marx* e *L’Idée du Droit Social*, pp. 327 a 406; E. Lermnier, *Philosophie du Droit*, pp. 410 a 431 e Hubert Bourgin, *Proudhon*. É também de utilidade a consulta das seguintes obras, além da aludida anteriormente, do autor de Besançon *O que é a Propriedade, De la Création de l’Ordre dans l’Humanité ou Principes d’organisation politique*, Proudhon/Marx, *Misère de la Philosophie/Philosophie de la Misère*.

⁴⁵⁵ [Rodrigues de Brito], *Lições de Direito Natural*, p. 366, itálicos nossos. De facto, a ideia de desenvolvimento das instituições benéficas à humanidade é uma das concepções nucleares do pensamento do filósofo, principalmente quando analisa a questão da propriedade, como será devidamente posto em destaque na continuação desta investigação. Ahrens chega a falar mesmo dum direito de assistência, mas

Por outro lado, não podemos deixar de pôr em destaque algumas das ligações dos pensadores krausianos com o filósofo socialista. Entre elas destacamos a ligação de Ahrens a Proudhon testemunhada por Gurvitch, este teórico do direito social afirma que Ahrens, de 1834 a 1842, foi docente no Colégio de França, onde leccionou a disciplina de história da filosofia alemã. Proudhon, ainda segundo o mesmo autor, acompanhou, muito provavelmente, as suas lições de 1838 a 1841. Ahrens havia já então publicado as suas exposições históricas num *Cours de Psychologie*, 1836, Vol. I, pp. 47-132 e numa publicação ulterior, *Cours de Droit Naturel* (2ª ed., 1842, p. 356, n. 3) “*fala com simpatia dos primeiros escritos de Proudhon*”⁴⁵⁶. Por sua vez, Fernando Catroga atesta

ouçamo-lo: “le droit d’assistance peut avoir son origine dans l’un ou l’autre des modes principaux dont se forment les rapports de droit (...) d’abord, il peut avoir son origine dans des *états* généraux ou particuliers, indépendants de la volonté ou de l’intention d’une partie, et constitués par des rapports humains généraux ou par des rapports plus ou moins contingents, accidentels (...) il y a ensuite un droit d’assistance libre, *volontaire*, tirant son origine ou d’un contrat, ou de la volonté d’une seule partie, qui intervient, dans une intention secourable, dans les affaires d’une autre partie, mais sans en avoir l’autorisation préalable”. Chegando o filósofo à seguinte conclusão: “les contrats forment la source principale pour les divers genres d’assistance que les hommes se prêtent réciproquement”. Em sintonia com o filósofo de Coimbra vai, ainda, certificar que “*toute la vie humaine est un échange constant de services*” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, p. 68, itálico nosso. Ateste-se ainda o que refere na página seguinte, “*nous vivons tous dans une atmosphère d’assistance permanente*”, o itálico também é nosso). Para não se tornar demasiado enfadonho, apenas mais um excerto que aponta na mesma direcção, “la *pratique* de la bienfaisance doit être exercée par les membres de l’association, de telle manière que chaque membre soit constitué curateur d’un petit nombre d’indigents et soit moralement responsable de toute ce qui est nécessaire pour faire sortir ces indigents de leur état et les mettre à même de se procurer, par leur propre travail, les moyens de subsistance” (*Idem, Ibidem*, p. 497). O filósofo alemão chega mesmo a falar numa participação do estado nesta questão quando as energias das associações ou de entidades particulares não bastarem para esse fim (vd. *Idem, Ibidem*, p. 69). O mesmo parece admitir Brito nas *Prelecções* já aludidas (cf. Lição 2ª, p. 84 e Lição 3ª, p. 88). Por último, veja-se *infra* o que diz Brito na *Philosophia do Direito* sobre as instituições mencionadas nos capítulos acerca das associações.

⁴⁵⁶ Georges Gurvitch, *Proudhon*, p. 21, o itálico é nosso. Seria fastidioso arrolar o alvitre de Ahrens sobre Proudhon em todas as edições do *Curso de direito natural*, após a segunda que acabou de ser referida, e por isso o leitor agradecer-me-á, como diria Camilo, que apenas cite a sétima edição do *Curso*, onde afirma: “M. Proudhon, esprit indépendant et critique, a été, sous plusieurs rapports, un élément dissolvant parmi les écoles socialistes, qu’il a attaquées à tour de rôle” (Tome I, nota da p. 91). Veja-se ainda a referência ao uso da expressão “ideo-realismo” ou “ideal-realismo” que Proudhon teria colhido em Krause e Ahrens, embora numa acepção diferente (para estes dois últimos autores o conceito servia para fundamentar os seus propósitos filosóficos) tal como nos esclarece o autor da obra: “Proudhon quis simplesmente dizer que as ideias são simultaneamente produtos e produtoras da realidade social ‘em acto’, e que participam na totalidade dinâmica do esforço colectivo” (Georges Gurvitch, *Proudhon*, p. 27). No mesmo sentido Gurvitch, refere, embora de forma diferente, a informação já salientada, mas acrescenta, ainda, a influência da dialéctica de Krause e Fichte, através de Ahrens, em Proudhon (cf. *Proudhon e Marx*, 2ª edição, pp. 16 e 42). Ainda sobre o tema da dialéctica, volta a citar Krause e Ahrens (com uma referência a Darimon) (vd. *Idem, Ibidem*, p. 138). Na mesma obra admite que o conhecimento que Proudhon tinha da filosofia de Hegel lhe advinha do *Curso de Psicologia* de Ahrens (cf. *Idem*,

que a “afinidade [de Antero] com o krausismo não deve surpreender, tanto mais que o próprio Proudhon recebeu influências fortes de Darimon, um intelectual próximo de Ahrens, o grande discípulo de Krause e o representante desta corrente mais conhecido entre nós”⁴⁵⁷. Sobre as relações com Altmeyer verifique-se o que diz Hervé Hasquin que certifica que Proudhon frequentava “con asiduidad la casa del profesor de la Universidad Libre de Bruselas [J. J. Altmeyer]”⁴⁵⁸.

Um derradeiro assunto prende-se com o facto do krausismo constituir um credo de cariz socializante; dizemos socializante e não socialista porque estas duas correntes, embora com bastas afinidades, não se confundem. Sem termos qualquer preocupação em historiar as diferenças entre estes dois movimentos, podemos dizer que o socialismo é uma doutrina do foro económico e cujas implicações são, quase todas, de cariz

Ibidem, p. 15). Sobre esta informação de Gurvitch pode ver-se *Curso de Psicología dado en Paris, bajo los auspicios del gobierno*, Tomo Primeiro, trad. de Gavino Lizarraga, pp. 57 e ss. Ainda o mesmo Georges Gurvitch na obra *L’Idée du Droit Social* acrescenta mais algumas informações sobre as afinidades entre Proudhon e a escola krausiana (cf. pp. 333 a 338), da qual destacamos a citação de Krause na obra *De la Justice dans la révolution et dans l’Église* (vd. nota 4 das pp. 336-337), e as relações de Proudhon com Immanuel Hermann Fichte (1796-1879), filho do filósofo Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Deste último se acrescenta que “sympathisant beaucoup avec la philosophie de Krause, avec lequel il faisait front commun contre Hegel” (nota 3 da p. 338). Por outro lado, E. M. Ureña, na mesma ordem de ideias, assegura-nos que “Fichte [filho] reconocía a Krause como predecesor de su teología especulativa” (“La Crisis Religiosa en la Alemania de Medios del Siglo XIX y la Alianza Krausista para la Religión”, Pedro Álvarez Lázaro (ed.), *Librepensamiento y Secularización en la Europa Contemporánea*, nota 72 da p. 118). Vejam-se ainda as posições religiosas de I. H. Fichte, próximas das de Krause (*Idem, Ibidem*, pp. 103 a 109). Noutra ordem de ideias, convém realçar que Darimon e o socialista Pascal Duprat apreciavam “surtout la philosophie sociale, qui avait en réalité une grande affinité avec les conceptions proudhoniennes” (G. Gurvitch, *L’Idée du Droit Social*, p. 336). Ainda na mesma composição encontramos um capítulo sobre Krause intitulado “La tradition fichtéenne: l’idée du droit social chez Krause”, pp. 442 a 470 e também algumas considerações sobre Ahrens e Röder, pp. 498 a 505. Noutra ordem de ideias, não podemos deixar de notar que, segundo os mais recentes estudos, foi a influência fichtiana decisiva no ideário de Krause, cf. Enrique M. Ureña, *Krause, Educador de la Humanidad*, pp. 30 e ss. Por seu lado, também Gurvitch insere Krause na tradição fichtiana como se depreende do capítulo atrás citado. Tudo aquilo que fica dito leva-nos a pôr a hipótese de que a faceta jurídica de Proudhon também tenha sido impulsionada por Ahrens. Sobre as concepções de Proudhon acerca do direito veja-se a obra citada de Gurvitch, *L’Idée du Droit Social*, Terceira Parte, Secção II, pp. 327 a 406.

⁴⁵⁷ Fernando Catroga, *Antero de Quental. História. Socialismo. Política*, p. 153. Sobre Alfred Darimon verifique-se também Gurvitch, *Proudhon*, p. 21, *Proudhon e Marx*, p. 138 e *L’Idée du Droit Social*, p. 336.

⁴⁵⁸ Hervé Hasquin, “J. J. Altmeyer (1804-1877), Filósofo de la Historia, Admirador de Krause en la Universidad de Bruselas”, Enrique M. Ureña e Pedro Álvarez Lázaro (eds.), *La Actualidad del Krausismo en su Contexto Europeo*, p. 102.

estritamente financeiro, alicerçada numa ética empírica e materialista, enquanto a teoria krausiana é, basicamente, uma concepção moral e axiológica, enquadrada por um organicismo espiritualista⁴⁵⁹. Porém, as afinidades entre os dois sistemas são inúmeras, de tal modo que Tiberghien se sente na obrigação de estabelecer as relações que se podem traçar entre a “sua filosofia” e a filosofia em geral e o socialismo⁴⁶⁰.

⁴⁵⁹ Sobre o organicismo veja-se, por exemplo, este excerto de Ahrens a propósito da sociedade: “así como en el cuerpo vivo, todos los aparatos, funciones y órganos están enlazados por nervios que van de unos á otros, y éstos á su vez se reúnen en determinados centros de unión, como focos generales de vida, así también en el organismo ético-libre del Estado todos los miembros é instituciones se enlazan en diversos grados con el todo por órganos mediadores, que parten de ellos para bien del fin y la actividad comunes”, (*Enciclopedia Jurídica ó exposición orgánica de la Ciencia del Derecho y el Estado*, p. 330). O filósofo alemão irá mesmo intentar esboçar uma doutrina orgânica do Estado que serviria de introdução ao seu projecto sobre direito público (cf. Gonzalo Capellán de Miguel, *El origen alemán del krausismo: repercusiones sobre la cultura española del siglo XIX*, p. 96). A ideia da sociedade como organismo é, também, recorrente em Costa Lobo e para não ser prolixo vai, aqui, apenas um exemplo: “a sociedade é um organismo, é o grande corpo físico, intelectual e moral da humanidade; e como em todo o organismo, também neste existem muitos centros de vida e movimento, formados por órgãos particulares, que funcionam para os principais fins da vida humana. O Estado é apenas um dos poderes directores, que regem as diferentes organizações, distinguindo-se, porém, de todos, em que nenhum, sem autoridade sua, se pode valer da coacção. Pelo que, conservando na sociedade a unidade exterior, enleando em solidariedade todos os seus membros pelo princípio do direito, desempenha no corpo social as mesmas funções que no corpo físico o sistema nervoso – entre si religando todas as partes, e de cada uma fazendo a condição de existência das outras” (*O Estado e a Liberdade de Associação*, pp. 59-60). Atente-se ao facto de, embora tendo o papel de sistema nervoso da sociedade, o Estado não se sobrepor às outras esferas de vida social. Por último, pondere-se, identicamente, o papel da solidariedade no seio do Estado. Sobre a importância das concepções orgânicas na filosofia e, em particular, na filosofia krausiana, consultem-se as obras de Gonzalo Fernandez de la Mora, “El Organicismo Krausista”, *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Epoca), nº 22, Julio-Agosto 1981, pp. 99 a 184 e *Los Teóricos Izquierdistas de la Democracia Organica*, que retoma, no essencial, as teses apresentadas na obra anterior, com alguns acrescentos: nomeadamente uma Introdução e alguns novos capítulos, dedicados a Fernando de los Ríos e a Julian Besteiro e, por último, no apartado sobre krausismo e tradicionalismo, uma nova sub-secção que se debruça sobre Alfredo Brañas.

⁴⁶⁰ Cf. G. Tiberghien, *Introduction a la Philosophie...*, pp. 324 a 327. Destas páginas destacamos as seguintes afirmações: “si par socialisme on entend une *théorie* d’organisation sociale, le socialisme n’est pas autre chose qu’une application vraie ou fausse de la philosophie du droit public, et ne peut agir que pacifiquement et utilement sur les intelligences, en dévoilant les imperfections du régime actuel” (*Idem*, *Ibidem*, p. 324). Acrescenta, de seguida e no mesmo local, que nessa acepção todos os grandes filósofos são socialistas. Cita Platão, Aristóteles, S. Agostinho, Fénelon, Campanella, Thomas More, Montesquieu e Kant, o que o leva a concluir que “le socialisme ainsi compris n’offre pas plus de dangers que l’étude de l’astronomie ou de l’économie politique et n’a jamais porté le moindre ombrage à aucun gouvernement qui se respecte”. Todavia, entendido numa outra acepção a coisa muda de figura, pois “si l’on entend par socialisme un *parti politique* qui veut renverser le gouvernement par tous les moyens, même par la violence, qui cherche à s’emparer du pouvoir, afin d’abolir les institutions actuelles et d’en établir d’autres par voie de décrets, la philosophie n’a rien de commun avec le socialisme ni avec la révolution et doit les combattre comme de funestes erreurs” (*Idem*, *Ibidem*, p. 325). Como se constata o socialismo apenas é contestado na sua vertente política e, diríamos também, nalgumas implicações de cariz económico, nunca nos seus princípios sociais gerais. A mesma divisão entre socialismo político e privado aparece em Ahrens, *Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome I, p. 93. Para este filósofo a grande diferença provém do facto dos socialistas serem materialistas. Para o autor nomeado “le plan des socialistes d’établir un nouvel ordre social sur la base tout économique des choses ou des biens matériels, atteste

Sobre as semelhanças vejamos, no autor citado, as passagens seguintes, “rien de plus juste que les deux principes et rien de plus simples que de les concilier: sans individualisme point de liberté; sans communisme point d’égalité. Dans la formule de l’organisation, l’élément de la communauté représente l’unité, et l’élément individuel la variété. Leur accord se trouve dans l’association, et l’association c’est l’harmonie. L’association, voilà le remède à l’anarchie qui travaille les sociétés modernes. C’est le dernier mot des écoles socialistes, c’est aussi, mais dans une acception plus étendue, tant comme association morale, religieuse et pédagogique que comme association de production, de consommation ou de secours, le fond de l’idéal de l’humanité”⁴⁶¹. E um pouco mais atrás confessava, “le socialisme n’est pas un accident éphémère de notre époque. Il est né de la grande crise de 1789, et répond au besoin de réorganiser la société d’après un nouvel idéal”⁴⁶².

Depois desta longa excursão acerca do princípio social do direito voltamos ao texto do professor de direito natural. A tarefa que empreende de seguida é a definição do conceito de direito. Para realizar essa empreitada parte das premissas, no seguimento do que se tinha dito anteriormente, de que o princípio jurídico tem que ser circunstância

donc une complète ignorance des conditions vitales de toute organisation” (*Idem, Ibidem*, p. 92). Sobre esta problemática, vd. *Idem, Ibidem*, Capítulo V, § 12, “Les doctrines communistes et socialistes considérées comme aberration dans le développement de la philosophie du droit”, pp. 80 a 96.

⁴⁶¹ G. Tiberghien, *Introduction a la Philosophie...*, pp. 326-327. Não podemos deixar “passar em claro” a ideia de associação como a conciliação do krausismo com o socialismo, ela representa a harmonia que não é mais do que a “panaceia” contra os males da civilização e que consiste, na sua versão acabada, no *ideal da humanidade*. Sobre o problema da associação, veja-se, em relação ao krausismo nacional, a obra já citada de Costa Lobo, *O Estado e a Liberdade de Associação*. Sobre as relações entre unidade e variedade, ou seja, entre uno e múltiplo no krausismo português, ateste-se Zília Osório de Castro, “Reflexos do Krausismo em Portugal”, *O Krausismo em Portugal*, pp. 115 a 124 e principalmente a obra *Ideias Políticas (Séculos XVII-XIX)*, pp. 57 a 89.

⁴⁶² G. Tiberghien, *Introduction a la Philosophie...*, p. 326. Numa outra obra confessava o mesmo autor, “ainsi la philosophie, d’une part, et de l’autre, la société, se sont simultanément élevées à la conscience de leur existence passée, présente et future, dans la philosophie de l’histoire et dans le socialisme. Le socialisme et la philosophie de l’histoire sont deux faits contemporains, deux sciences qui se répondent et se complètent” (*Idem, Exposition du Système Philosophique de Krause...*, p. 10). Se tivermos em atenção a importância da filosofia da história na escola krausiana pensamos que será despidiendo qualquer comentário.

comum prática para a realização do bem. Sendo o conteúdo deste a mutualidade de serviços, ou seja, as condições necessárias que os homens mutuamente se devem prestar para o seu desenvolvimento individual e colectivo, temos que o direito terá que consistir no “*complexo de condições, que os homens mutuamente devem prestar-se, necessárias ao desenvolvimento completo da personalidade de cada um, em harmonia com o bem geral da humanidade*”⁴⁶³. Desta enunciação resulta que existem dois componentes fundamentais nesta descrição: o fim do homem e a mutualidade de serviços.

Talvez seja adequado abrir, neste instante, um novo parágrafo para falar sobre a questão da finalidade, porque já no respectivo lugar criticámos a ideia de finalidade como categoria da razão. Contudo, a importância deste conceito no filósofo de Coimbra é tão colossal que ultrapassa a discussão que dela tivemos na primeira parte dedicada à antropologia. Como se pode inferir da sua ligação à mutualidade de serviços, o conceito do fim do homem e, especialmente, a concepção dos fins últimos da humanidade obriga-nos a ter um cuidado extra sobre esta noção. De facto, a ideia de finalidade e as

⁴⁶³ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 259, p. 198, na 1ª ed. a definição é exactamente a mesma, vd. § 120, p. 94. Nas *Lições de Direito Natural* a definição é ligeiramente diferente, embora o fundo significativo coincida com os anteriores, e tem a seguinte redacção: “a ciência que expõe o complexo de condições internas e externas que os homens reciprocamente se devem prestar para conseguir o seu fim” (p. 54). É necessário ter em atenção que as condições presentes na determinação do direito são, na sua objectividade, do domínio da utilidade. Estas, por sua vez, são transformadas em legais por acção da mutualidade “quando, por sua conformidade com o bem da humanidade, forem *ao mesmo tempo* condição de *vida individual e colectiva*” (Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 259, p. 199). Por outro lado, esta definição que Brito adopta parece-nos ser, com as modificações peculiares do seu pensamento, muito semelhante à de Ahrens para quem o direito é “l’ensemble des conditions dépendantes de la volonté et nécessaires pour la réalisation de tous les biens individuels et communs qui forment la destination de l’homme et de la société” (H. Ahrens, *Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome I, pp. 146-147. Uma definição similar aparece em Darimon, *Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, p. 43. O professor de Coimbra omite a vontade, um pouco estranhamente, pois o seu pensamento é voluntarista quanto baste, e acrescenta a mutualidade de serviços. A definição do direito de Brito tem, ainda, analogias com esta definição do filósofo de Trevões, que considera que “a humanidade, abrangendo todas as individualidades, cumpre a harmonia universal. Assim o fim da humanidade é esta harmonia, equação geral de todos os elementos da unidade e resultante do grande fim humano. E esta harmonia é o bem, Portanto o *destino do homem é o livre desenvolvimento, completo e harmónico da sua natureza, considerada em si mesma em geral e ainda nas tendências particulares de cada indivíduo e no conjunto das suas relações com os outros seres em geral e com a humanidade e com Deus em especial*”, (Cunha Seixas, “Princípios Gerais de Filosofia da História”, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 126).

suas concepções correlativas (lei, dever, espaço e tempo, para enumerar só as principais) denotam a preocupação do pensador com a evolução da humanidade, isto é, com a perfectibilidade do homem, que é aquilo que nos distingue dos restantes animais, ou seja, o caminhar do ente humano em direcção ao seu fim último e mais nobre: o bem. Sabendo que essa realização, isto é, a evolução humana no sentido do bem só é passível na prática, ou seja, na existência própria do homem e esta apenas pode ter consistência num dado espaço (sociedade) e num dado tempo (história), daí decorre a importância dessas ideias no seu pensamento jusfilosófico e a razão, que qualificámos de estranha, porque o professor de filosofia do direito insiste em as designar como categorias da razão⁴⁶⁴.

Determina o lente coimbrão, de seguida, quais as consequências que emergem da adopção da mutualidade de serviços como hipótese para o núcleo essencial da sua justeoria. As sequelas que daí decorrem são: a concepção do ente humano não somente como fim para si próprio mas também como meio para os outros se desenvolverem; a solidariedade que liga os homens todos entre si; a concreção da mutualidade de serviços como verdadeiro ideal de perfectibilidade da humanidade⁴⁶⁵; e, finalmente, o mais

⁴⁶⁴ É de avultar que na 1ª edição da *Philosophia do Direito* não aparecem quaisquer categorias da razão, limitando-se Brito a determinar alguns conceitos gerais sobre os princípios da razão (§§ 23 a 26, pp. 19 a 21). É só na segunda parte da Introdução à Doutrina do Direito, intitulada *Determinação do Fim do Homem* (em vez de Psicologia Prática conforme a 2ª edição) que trata o princípio da finalidade (§§ 55 a 72, pp. 45 a 54 e a questão do fim do homem, §§ 73 a 84, pp. 54 a 62). Nas *Lições de Direito Natural* as categorias da razão também se encontram ausentes embora, neste caso particular, o facto seja compreensível, pois se trata do comentário pormenorizado do compêndio de Vicente Ferrer e, por essa razão, não contemplando o compêndio esses princípios racionais eles estejam ausentes do comentário. A despeito disso, como já se constatou, as *Lições de Direito Natural* encerram já, senão uma versão acabada, uma perspectiva muito completa da doutrina de Brito.

⁴⁶⁵ Convém não esquecer que a postulação deste ideal de contínua perfectibilidade é função do ensinamento de Leibniz (1646-1716), conceito que foi depois divulgado, pelo menos no que respeita ao nosso país, por Wolff (1679-1754) e, principalmente, por Martini (1726-1800), cujas obras sobre o direito natural exerceram, como é público conhecimento, enorme influência em Portugal. Também Unamuno acha a perfeição um objectivo da humanidade, assevera ele: “Sed perfectos como vuestro Padre celestial lo es, se nos dijo, y este terrible precepto – terrible porque la perfección infinita del Padre nos es inasequible – debe ser nuestra suprema norma de conducta” (*Del Sentimiento Trágico de la Vida*, p. 237). Identicamente, Dias Ferreira atesta que “é impossível descrever todo o círculo do aperfeiçoamento

decisivo de todos os efeitos, emanando da mutualidade de serviços, enquanto norma social, o dever de prestar aos outros os serviços de que necessitam e que estejam em nosso poder e a exigência daqueles que são fundamentais para o nosso desenvolvimento pessoal e colectivo. Vejamos cada um destes princípios à “luz da lupa”.

Em primeiro lugar, a ideia de que todos somos meio para o desenvolvimento dos nossos semelhantes, além de, como tinha erigido em norma Kant na *Crítica da Razão Prática*, sermos fins para nós próprios. Sobre essa problemática esclarece-nos o autor garantindo que “cada indivíduo *propõe-se* sem dúvida um fim, e *refere* a esse fim todos os actos da sua eficiência; mas, *ao mesmo tempo*, *coadjuva* indirectamente os fins de seus semelhantes pelos *serviços*, que lhes presta. Curando do seu próprio bem, cura ao mesmo tempo do bem deles”⁴⁶⁶.

A segunda implicação que se origina do princípio é a da solidariedade entre todos os membros da sociedade. Para o lente da Faculdade de Direito “nenhum acto, por mais

intelectual do homem, porque, por uma lei providencial da criação, *a humanidade marcha ao progresso indefinido*; e todas as circunstâncias nos convencem de que ainda vivemos, se não na infância, quando muito, na adolescência do seu desenvolvimento”. Este crescimento é função do facto do “homem, conquanto seja um ente limitado, parece, por sua inteligência, sentimento e vontade, participar um pouco do infinito” (*Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, pp. 138 e 139).

⁴⁶⁶ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 260, pp. 199-200. Nas *Prelecções* já citadas, Brito não deu ainda este passo pois declara que “o homem, como ser dotado de liberdade, podia no seu desenvolvimento embaraçar ou ser embaraçado por seus semelhantes, não se prestando mutuamente as condições necessárias. *E se o homem é fim para si, e não meio para os outros*, só, assinando a cada um uma esfera de acção própria, dentro da qual se desenvolva, e cujos limites não possa transpor, é que o homem, não quebrando sua liberdade de encontro a seus semelhantes, poderá desenvolver-se, sem receio de ser por eles prejudicado” (Mário Reis Marques, “Sobre as «Prelecções de Direito Natural do Doutor Joaquim Maria Rodrigues de Brito»”, p. 80, *itálico* nosso). Não se pode esquecer que, como adverte o autor no prefácio, “o manuscrito que agora se divulga é mais um contributo para o aprofundamento do pensamento de Vicente Ferrer Neto Paiva do que propriamente para o estudo do perfil teórico do seu discípulo Rodrigues de Brito” (*Idem, Ibidem*, p. 63). Todavia, como se admite mais à frente se “notem alguns sinais de um certo moralismo e de uma certa postura menos individualista do que a de Ferrer, que o haviam de caracterizar” (*Idem, Ibidem*, p. 77). A despeito de tudo isso, no texto das *Lições de Direito Natural*, escrito que contém a primeira forma do seu pensamento, já atestava que “tendo o homem de se desenvolver na esfera utilitária tem de regular as suas acções em harmonia com os seus semelhantes; e portanto de se desenvolver na esfera social; *á considerando-se fim para si tem de se considerar meio para os outros*, trocando os produtos da sua actividade pelo produto da actividade dos mais e se na primeira o princípio que dirigia o homem era o utilitário, na segunda é a *reciprocidade de serviços*” (p. 46, os *itálicos* são nossos). Atentemos, ainda, no termo reciprocidade de serviços que aparece no culminar do excerto citado.

isolado que seja, por mais individual que pareça, deixa de *reflectir* no bem geral da sociedade”. Dando maior conteúdo ao seu pensamento prossegue, “os estudos do sábio, os trabalhos do artista, uma descoberta científica, qualquer aperfeiçoamento na indústria, traduzindo-se *praticamente* pela maior abundância de produtos, e pela maior facilidade em sua aquisição, *interessam* não só ao próprio indivíduo, mas a todos”. Tudo aquilo que se acrescentou permite-lhe concluir que “se a *mutualidade de serviços* é condição indispensável ao desenvolvimento de cada um, há *necessariamente solidariedade* entre os homens, como membros efectivos do organismo social”⁴⁶⁷.

⁴⁶⁷ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 261, p. 200. Mais à frente acrescenta, ainda na mesma acepção, “a mutualidade de serviços, impondo aos homens o dever de reciprocamente se auxiliarem, tende a fazer da humanidade *uma família de irmãos*, mantendo-os sempre como personalidades poderosas e enérgicas em sua individualidade” (*Idem, Ibidem*, § 264, p. 202). De ressaltar o poder da individualidade no meio da citada fraternidade; esta é bem visível na parte final do excerto. A noção de solidariedade adquire, ainda, uma significação similar quando o filósofo do direito assegura “*todos por cada um e cada um por todos* é o princípio da mutualidade de serviços” (*Idem, Ibidem*, § 329, p. 259). Identicamente, o autor da *História da Sociedade em Portugal no Século XV* atesta que “pela faculdade de *sociabilidade* em toda a pessoa moral reside o direito de contrair obrigações, e de se unir a sociedades da mesma ou diferente natureza, – direito sagrado, destinado a alargar os laços da ordem social, até que, de grau em grau e por alianças sucessivas, a humanidade venha a constituir uma unidade orgânica, *de que a solidariedade seja a primeira lei e a fraternidade a primeira máxima*” (Costa Lobo, *O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 98, o último itálico é nosso). Consulte-se, identicamente, o que certifica já no final da sua obra: “a solidariedade é o meio mais fecundo de eximir os homens, em todos os domínios da vida social, da atrofia do individualismo, que comprime os transportes da alma e produz tantas misérias; porque a solidariedade é a ampliação da responsabilidade além dos estreitos limites da individualidade, a vida de todos em todos, o poder gerado da fraqueza, o bem geral destruindo o mal de cada um” (*Idem, Ibidem*, pp. 174-175). Cunha Seixas, nessa obra aforística e meio poética que intitulou *A Fénix ou a Imortalidade da Alma Humana*, leva ainda mais longe o ideal da solidariedade, abonando que “a humanidade é solidária no tempo e no espaço, no indivíduo e nas gerações (...) os indivíduos e as gerações são solidários no passado, presente e futuro” (*Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 66). Sobre o conceito de solidariedade, veja-se, ainda, João de Pina Madeira Abranches, *Dissertação sobre a Theoria da Solidariedade Social Defensiva applicada no Projecto do Codigo Penal Portuguez*, pp. 6, 20, 24 e 25 e Jaime Constantino de Freitas Moniz, *Da Natureza e Extensão do Progresso considerado como Lei da Humanidade e applicação especial dessa lei ás Bellas-Artes. Memória para o Concurso à Quinta Cadeira do Curso Superior de Letras*, pp. 25-26. Por outro lado, a solidariedade tem, segundo Maria de Fátima Ferreira, um papel importante na obra de José Tavares (cf. *A Institucionalização do Saber Jurídico na Monarquia Constitucional – a Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, Dissertação de Doutoramento, p. 377). Neste caso, a teoria de Tavares será, certamente, influenciada pela escola solidarista francesa de Charles Secrétan, Alfred Fouillée e, principalmente, Léon Bourgeois. Deste último podem-se consultar as seguintes obras: *Solidarité* e em colaboração, *Essai d'une philosophie de la solidarité*. Nesse mesmo sentido, é de extrema utilidade a consulta do capítulo “Les pressentiments de l'idée d'un ordre purement intégratif chez les auteurs français entre Proudhon et Duguit (Ch. Secrétan, A. Fouillée, les solidaristes)” da obra de Gurvitch, *L'Idée du Droit Social*, pp. 567 a 589.

Podemos, também, encontrar esta ideia da solidariedade em Ahrens e Tiberghien. Para o primeiro, “la troisième fonction du droit consiste donc à établir les conditions sous lesquelles doit s’opérer l’aide ou l’assistance des hommes dans la société”⁴⁶⁸. O filósofo belga vai ainda mais longe no ideal de solidariedade, estabelecendo entre o ser humano um laço com o reino animal e vegetal. Ouçamo-lo: “de l’union de tous les êtres vivant dans le monde, résulte, en effet, la loi de *solidarité*. De même que dans un organisme chaque membre souffre de la souffrance des autres, de même dans le monde chaque être qui manque à son rôle laisse une lacune qui s’étend de proche en proche, et chaque être qui atteint sa mission, facilite la réalisation de la destinée de tous. Les membres d’une famille, les citoyens d’un État, les nations et les races du globe sont solidaires entre eux, qu’ils le veulent ou non, comme parties d’un même tout; et l’humanité terrestre tout entière est solidaire du règne animal et du règne végétal, qui se développent avec elle sur le même point de l’espace (...) *D’où il suit que le bien d’autrui est une condition de notre propre bien, et que chacun, individu ou peuple, se fait tort à lui-même, en ne contribuant pas dans la mesure de ses forces au perfectionnement des autres*”⁴⁶⁹.

⁴⁶⁸ H. Ahrens, *Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome I, p. 143. E noutra passagem considera que “a l’instar du système nerveux, qui, dans le corps, relie toutes les parties entre elles et fait de chacune la condition de l’existence des autres, le droit, par le principe de la conditionnalité, établit une *solidarité* entre toutes les parties, toutes les fonctions, tous les membres du corps social” (*Idem, Ibidem*, p. 218, *itálico* nosso). E antes já havia considerado que “par le droit, tous sont donc solidairement unis; le droit de l’un présuppose la reconnaissance du droit de tous les autres. Il existe ainsi une *solidarité* entre tous les hommes vivant en communauté, et le droit exige que la vie et l’activité de la communauté deviennent un complément, une force d’élévation et de perfectionnement pour la personnalité individuelle” (*Idem, Ibidem*, p. 149). Será esta solidariedade, ajuda e assistência mútua que permitirá a realização da Cidade de Deus na terra. Sobre esta execução, veja-se *Idem, Ibidem*, p. 168.

⁴⁶⁹ G. Tiberghien, *La Science de L’Ame...*, p. 400, o último *itálico* é nosso. Sobre a solidariedade na escola krausiana, veja-se, Alfred Darimon, *Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, pp. XXVI e XLIX. Sobre a solidariedade, em ligação à associação, compulse-se Gonzalo Capellán de Miguel, “El krausismo belga: la filosofía práctica de G. Tiberghien”, *Edades. Revista de Historia*, Vol 2, 2º Semestre de 1997, p. 81. Numa outra obra, o mesmo autor considera a solidariedade “clave en un liberalismo social que pretende superar el egoísmo” (*El Origen Alemán del Krausismo: Repercusiones sobre la Cultura Española del Siglo XIX*, p. 164). Identicamente para Krause, segundo a investigação de Francisco Querol

A proposição seguinte decorre da assunção da mutualidade como o verdadeiro ideal do direito. Nessa ordem de ideias, partindo da ideia que a legislação deve corporizar o direito e tendo consciência que este consiste na mutualidade de serviços, segue-se, de modo lógico, que a prática legislativa deve ter como molde essa prestação mútua de serviços. Deste modo, resulta que “a sociedade será *perfeita* em seu organismo, quando a mutualidade de serviços for uma *realidade*, isto é, quando constituir *praticamente* as relações sociais”. Mais à frente de modo enfático e talvez um pouco exagerado afirma: “a civilização de um povo *mede-se* pela maior ou menor aplicação da *mutualidade [de] serviços*”⁴⁷⁰. No entanto, a atopia da realização quotidiana da mutualidade de serviços não abrange apenas o foro legal. Nesta encontra-se implicada a sociedade e a humanidade como um todo, porque a mutualidade de serviços encontra-se em relação essencial à evolução particular e social do homem, de modo que tem de se encarar como um “verdadeiro ideal”. Ideal este que cada sociedade deve realizar em seu contínuo melhoramento, para que para ela concorram todos os componentes da existência do ser humano⁴⁷¹.

Fernández, a solidariedade social está na base da sua doutrina jurídica e política, mas uma solidariedade que “no tiene fronteras y aboca a una cooperación internacional en el marco de la política social y la ayuda humanitaria” (*La Filosofía del Derecho de K. Ch. F. Krause*, p. 367). Ainda sobre a solidariedade, veja-se o que testemunha Unamuno: “amar el prójimo es querer que sea como yo, que sea otro yo, es decir, es querer yo ser él; es querer borrar la divisoria entre él y yo, suprimir el mal. Mí esfuerzo por imponerme a otro, por ser y vivir yo en él y de él, por hacerlo mío – que es lo mismo que hacerme suyo –, es lo que da sentido religioso a la colectividad, a la solidaridad humana” e dando maior acuidade ao seu pensamento prossegue, “el sentimiento de solidaridad parte de mí mismo; como soy sociedad, necesito adueñarme de la sociedad humana; como soy un producto social, tengo que socializarme y de mí voy a Dios – que soy yo proyectado al Todo – y de Dios a cada uno de mis prójimos” (*Del Sentimiento Trágico de la Vida*, p. 235). Note-se que na parte final do excerto se nota um arremedo da analítica e sintética krausiana (do Eu a Deus e de este a todos).

⁴⁷⁰ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 264, pp. 202 e 203. Não podemos deixar de notar o papel que a legislação deve ter para Brito. Para o filósofo conimbricense, a lei “deve sobretudo *prevenir* o vício e impedir o crime por todos os meios, que subministram a religião, o ensino, a melhor distribuição das riquezas, a liberdade e a associação, sem todavia embaraçar a personalidade individual em seu desenvolvimento. A *repressão* é um remédio *excepcional*” (*Idem, Ibidem*, § 263, pp. 201-202).

⁴⁷¹ Cf. *Idem, Ibidem*, § 264, p. 202. Sobre o papel do ideal e da atopia no ideário do professor de direito natural já alguma coisa foi dita e reservamos para a conclusão o mais que fica por dizer. No entanto, uma reflexão se pode fazer desde já. Esta consiste no facto de todas as filosofias postularem determinados princípios cuja efectivação prática é apenas realizável num futuro possível. Veja-se, por todos, o exemplo

A última consequência é, sem sombra de dúvida, a mais decisiva e deriva da percepção da mutualidade de serviços como lei de constituição endémica de qualquer sociedade que se queira minimamente perfeita e harmónica. Nessa ordem de ideias, sustenta que cada ente humano, enquanto membro de uma dada colectividade, tem “o dever de prestar a seus semelhantes os serviços que estiverem em seu poder, e o de exigir aqueles de que precisa, como condições de seu desenvolvimento. O dever é um

clássico da República de Platão. Esta ideia da atopia tem um melhor enunciado na doutrina de Dias Ferreira para quem o Ideal “nunca há-de passar de uma nobre e legítima aspiração da humanidade sem realização possível sobre a terra, por causa da lei do progresso indefinido” (*Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, p. 159, cf. também p. 199 para a aspiração ao absoluto na ciência). Uma outra observação prende-se com o facto da consecução da mutualidade de serviços tornar a sociedade e a civilização perfeitas. Isto pode ajudar-nos a explicar porque defende o professor de filosofia do direito a repressão como medida excepcional, ou a coacção como instrumento sem significado no futuro (futuro ideal, ou seja, atópico), ou o fim do Estado como o culminar do lento progresso evolutivo do homem. Estes ideais ético-axiológicos, optimistas e de “sabor anarquizante” terão de decorrer, necessariamente, da atopia, em que a influência maçónica não é de todo despicienda, da “humanidade como uma família de irmãos”, máximas essas que se encontram em consonância com os princípios da escola krausiana, bastando lembrar-nos que Krause escreveu *O Ideal da Humanidade* tendo em vista a comunidade maçónica. Acerca deste último assunto consulte-se, por todos, os Capítulos III e IV, respectivamente “En la logia de Dresden (1805-1810): El Herodoto de la Hermandad Masónica” e “Napoleón, la Hermandad Masónica y la Alianza de la Humanidad (1807-1811)” e mais especificamente as pp. 161 e 176 a 186, da obra de Enrique M. Ureña, *Krause, Educador de La Humanidad*. Ainda sobre esta questão, note-se o que afirma o professor de direito natural a propósito dos direitos originários: “estes direitos são apenas *ideais*, simples *aspirações* ou *pretensões gerais* a estabelecer relações *práticas* com os nossos semelhantes; e, como ideais, são *capacidades* de direitos *derivados*, isto é, *possibilidades jurídicas* de praticar *factos concretos*, que, sendo condições de vida individual e colectiva, *impliquem* e realizem a mutualidade de serviços” (Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 277, pp. 215-216). Também para Manuel da Assunção “alguns homens julgam o ideal uma quimera, um sonho de poeta a divagar pelos mundos do impossível (...) para mim só o *ideal* é verdadeiro. *Mais real do que toda a realidade, mais positivo do que toda a experiência*, é a *única luz interior que pode esclarecer-nos*”. Mais à frente exclama de modo peremptório, “o *dever para nós é a realização desse ideal*” (“*Philosophia do direito* por J. M. Rodrigues de Brito, lente cathedrático da faculdade de direito. Um volume; Coimbra: Imprensa da Universidade”, *Revista de Legislação e Jurisprudência*, nº 82 de 20 de Novembro de 1869, p. 526, os últimos itálicos são nossos). Cunha Seixas, como já se constatou também valoriza o ideal, mais especificamente o ideal da humanidade, como fica patente no seguinte excerto: “que há um ideal para a história, isto é, para a humanidade, e que a história é a manifestação e realização desse ideal” (“Princípios Gerais de Filosofia da História”, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, p. 108). Em momento posterior corrobora a mesma ideia assegurando que “as leis históricas reflectem as leis do desenvolvimento no seio do ideal” (*Idem, Ibidem*, p. 111. Veja-se, na mesma ordem de ideias, *Idem, Ibidem*, capítulo VII – Teoria das leis do ideal, da série e da diminuição do esforço, pp. 141 a 147). Acerca do papel do ideal na filosofia do direito verifique-se o que assevera Ahrens, “d’abord la *Philosophie du droit*, partie intégrante de la philosophie en général, expose les principes fondamentaux du droit, tels qu’ils résultent de la nature de l’homme, comme être raisonnable, et détermine la manière dont les rapports entre les hommes doivent être établis pour être conformes à l’idée de la justice. *Elle crée ainsi, non pas un état chimérique, mais un état idéal, dont la vie sociale doit s’approcher de plus en plus*” (*Cours de Droit Naturel*, 7^a ed., Tome I, pp. 5-6, o itálico é nosso). Seria fastidioso enumerar todas as referências que empreende o filósofo alemão acerca do ideal nas suas relações com o cristianismo, a solidariedade, a ajuda, a assistência mútua e a igualdade, conceitos que, como sabemos, são fundamentais na sua justeoria. Veja-se apenas, a título de curiosidade, o que certifica em *Idem, Ibidem*, Tome II, pp. 38-39.

só; porque, se não podemos viver, senão *ajudando-nos* uns aos outros, é para cada um de nós *igual* o dever de prestar a nossos semelhantes condições de vida, e o de lhes exigir aquelas de que precisamos”⁴⁷². Para se explicar cabalmente este princípio várias considerações terão que se empreender. Começemos com aquelas que Brito nos põe à disposição, mas para cumprir tal desiderato o melhor é abrir um novo parágrafo.

Antes de mais, a consolidação do princípio mutualista depende, em grande medida, da negação do princípio do *neminem laede* que tinha sido adoptado pelo seu antecessor, Vicente Ferrer Neto Paiva, e, até à data, não tinha sido devidamente refutado. Pois é, precisamente, essa via que Brito vai trilhar. Começando por tecer considerações sobre toda e qualquer condição jurídica que se apresente ao ente humano, certifica-nos que ela, a que também apelida de serviços, pode ser afirmativa ou restritiva. A última consiste em omissões ou actos negativos de não embaraçar a acção de alguém, a primeira traduz-se em acções no verdadeiro sentido do termo. Ambas estas acções são essenciais para o desenvolvimento do ser humano e para a efectivação do seu fim mais sublime: o bem. Desde logo, porque necessitamos que os nossos semelhantes nos ajudem e auxiliem e, ainda, que não nos criem obstáculos quando nós procuramos a perfeição possível, daí decorre que “a mutualidade, quer na *forma negativa* quer na *positiva*, é sempre o princípio fundamental que constitui e justifica os serviços”⁴⁷³.

Desta máxima deriva que as acções restritivas, simples omissões ou, na terminologia de Brito, serviços negativos, não podem efectivar no homem a execução do seu bem. Isto não seria possível porque não bastariam para satisfazer as variadas motivações que

⁴⁷² Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 265, p. 203. Este princípio é, como já se adiantou, aquele que mais celeuma levantou e deu azo aos epítetos de socialista e de comunista com que o professor de Coimbra foi mimoseado. Convém relembrar que no campo teórico do direito só são legítimas as condições que concorram para o desenvolvimento físico e intelectual do ente humano e só essas podem ser exigidas através do direito.

⁴⁷³ *Idem*, *Ibidem*, § 269, p. 206.

se vão sucedendo na existência humana. Por outro lado, a exclusividade de serviços negativos levanta obstáculos entre os seres humanos, impedindo-os de realizar a sua finalidade própria, na nomenclatura do professor de filosofia do direito, isola-os e fá-los perder dignidade enquanto pessoas. Por tudo isto, “o princípio do *neminem laede* é *estéril e incompleto*; porque apenas explica as omissões; as *acções* – serviços positivos são, por impossíveis neste sistema, inexplicáveis. Só a mutualidade de serviços, constituindo fundamentalmente as relações sociais, explica os actos *positivos* e *negativos*”⁴⁷⁴.

Numa outra perspectiva, a mutualidade de serviços também se explica por si. É esta faceta que veremos já em seguida. Se caminharmos no mesmo sentido que o professor de direito natural, alcançaremos que o fim da ciência jurídica coincide com o fim do ente humano e, por conseguinte, veremos que todas os preceitos do direito são necessários. Daqui decorre o facto do homem ter a obrigação de caminhar na conquista do bem e só podendo realizá-lo consoante a mutualidade de serviços tem, por essa razão, a incumbência de demandar dos outros as circunstâncias necessárias para o atingir, sendo essa exigência de serviços imperativa. Se esse requisito fosse opcional, prossegue o lente da Universidade, implicaria uma situação alógica, isto é, uma vontade que não aspira ao seu próprio bem. Tudo aquilo que foi dito vem provar que a mutualidade de serviços deve constituir o princípio social que funda e dá sentido a todas as relações entre os seres humanos. Isto implica que “cada *relação* [existencial], para

⁴⁷⁴ *Idem, Ibidem*, § 269, p. 207. Se aceitamos a incompletude do conceito de *não prejudicar ninguém*, não podemos deixar passar o exagero crítico do filósofo quando considera o princípio estéril. Não o entendemos desse modo, aliás, em consonância com os argumentos de Faria e Maia para o qual a definição de direito de Kant, do qual depende essa concepção, encerra um conteúdo positivo quando permite a liberdade de cada um (cf. “Determinação e Desenvolvimento da Idêa do Direito...”, Vol. XXV, Nº 10, mais especificamente as pp. 441, 450 e 451). Ou ainda Frederico Laranjo para quem o sistema de direito de Kant e o *neminem laede*, embora com algumas deficiências, parecem ser a melhor opção como ideia fundamental do direito (vd. *O Conteúdo e o Critério do Direito*, com especial incidência nas pp. 11 a 34 onde se “esquadrinha” o sistema de direito do filósofo de Königsberg). Não aprofundamos mais o assunto, nesta ocasião, visto que será objecto da terceira parte desta investigação.

ser legítima, *envolva* uma mutualidade de serviços (...) isto é, o dever de *exigir* um serviço e de *prestar* outro”, o que é o mesmo que dizer que “o homem tem *direitos*, porque tem *deveres*; – o direito é condição necessária à realização do dever”⁴⁷⁵.

Uma última problemática traça-se em torno da já citada esfera de acção que o homem necessita para a realização das suas motivações e, dentro da qual, desenvolva de forma cabal todos os seus traços idiossincráticos. Nesta esfera terão que estar contidos todos os direitos e deveres necessários a essa aspiração eterna ao seu bem e ao dos outros seres humanos e, por esse motivo, esse raio de acção “*alcança* até onde pode *estender-se* a necessidade de fazer o bem *objectivo*, quer na forma negativa, quer na positiva; porque o princípio da *mutualidade de serviços*, impondo aos homens o dever de se *coadjuvarem*, não pode, como *unidade geral* da sociedade, considerá-los *justapostos*, e circunscrever a acção individual a uma esfera *limitada* pela dos outros”⁴⁷⁶.

Encerra-se, desta forma, este primeiro capítulo dedicado ao tema, como vimos deveras fundamental, da determinação do conceito de direito. O assunto foi, como também já foi posto em destaque, problemática essencial durante algumas décadas e terá uma sequela obrigatória na terceira parte desta investigação que se debruçará sobre a polémica em torno da definição da essência do direito. No entanto, esta segunda parte continuará com a descrição e análise dos direitos absolutos ou originários, aqueles que

⁴⁷⁵ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 267, pp. 204 e 205. É esta razão que vai levar Vicente Ferrer, com toda a razão na nossa modesta opinião pois o dever sobrepõem-se ao direito, a dizer que a doutrina de Brito não é uma filosofia de direitos mas sim uma filosofia de deveres, como se constatará na última parte desta investigação dedicada à polémica entre os dois docentes de filosofia do direito.

⁴⁷⁶ *Idem, Ibidem*, § 272, p. 209. A esfera idealizada pelo filósofo é, praticamente, ilimitada e infinita. Isto deve-se ao facto da necessidade de fazer o bem ter, na nossa visão das coisas, essa característica e, por essa ordem de ideias, poder estender-se muito para além daquilo que estaria nas cogitações do professor de direito natural. Por outro lado, sem qualquer limitação das esferas duns homens pela de outros apenas num estado ideal, ou seja, atópico, o abuso e o exagero não seriam a regra. Porém, essa é outra questão e dela falaremos, mais demoradamente, noutro capítulo desta investigação.

derivam directamente da natureza racional e livre do homem. Será, pois, com esses que iniciaremos o estudo no capítulo subsequente.

2. Direitos Originários

Estes direitos, como se viu mesmo agora, são aqueles que derivam por via imediata da natureza do ente humano definido enquanto pessoa, isto é, ser racional e livre, o que quer dizer, aquele que não é só fim para si mas também meio para os seus semelhantes⁴⁷⁷. No entanto, nesta ocasião trata-se da corporização do direito na pessoa pois, até aqui, ele tinha sido entendido na sua forma genérica, isto é, formal ou contemplativa (o termo, como já se constatou, não é escolhido ao acaso), ou seja, como direito social aplicado a toda a humanidade como princípio regulador e instrumento de normalização das relações sociais. Neste apartado, ao contrário, não se vai examinar o direito do ponto de vista colectivo mas na sua vertente aplicada, isto é, na perspectiva pessoal, porque é na sua realidade quotidiana que ele terá que ser entendido.

Desta forma, teremos que analisar a forma como os direitos se especificam no ser humano, ou melhor, como se tornam realidade na vida prática dum ponto de vista individual. Esta função corresponde, no fundo, ao direito fundamental do ser humano,

⁴⁷⁷ A história da expressão dos direitos originários remonta, certamente, às declarações dos direitos do homem e às constituições francesas de 1791, 1793 e 1795, embora, os mais puristas, apelem para a *Bill of Rights* de 1689 e para a Constituição americana de 1787 que tinha tido uma primeira forma na declaração da assembleia dos representantes de 1776. No nosso país esses direitos, à semelhança do que acontecia, em geral, pela Europa, foram consagrados nas Constituições. Veja-se, por exemplo, a de 23 de Setembro de 1822. Ahrens, por seu turno, quer ver a formulação primeva desses direitos na *Antígona* de Sófocles, verso 456 onde se assevera “ce droit n’est pas de ce jour, ni d’hier, il vit éternellement, et personne ne sait quand il parut” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, pp. 10-11). Embora seja esta a ideia as palavras indicadas pelo filósofo de Hannover não correspondem literalmente ao traslado de Maria Helena da Rocha Pereira (veja-se Sófocles, *Antígona*, versos 450 a 460, pp. 56-57). Por outro lado, temos de certificar que Ahrens considerava que toda a formulação anterior dos direitos naturais era deficitária porque em todos escasseava a ideia de humanidade, isto é, o reconhecimento da inviolabilidade e sacralidade da pessoa humana (cf. Ahrens, *Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, p. 14).

enquanto pessoa, de entrar em relações efectivas com os seus pares. Entendemos aqui o ente humano como o único ser com capacidade de ser sujeito de direitos. Isto surge em consequência do facto de ciência jurídica ligar “os indivíduos uns aos outros como membros do mesmo *organismo*; é o *direito de todos*, porque todos o invocam; é – a *unidade na multiplicidade social*. Mas, para os unir, e *implicar-se* nos actos da eficiência individual, precisa de *se individualizar*, e individualizado, é – o direito de cada um, isto é, o *direito de personalidade*. Por esta individuação cada homem se liga ao *direito geral*, e por isso a todos os seus semelhantes, no seio da *unidade jurídica* e *em virtude dela*”⁴⁷⁸. Mas antes de passarmos à análise do direito de personalidade, direito dos direitos que reúne em si todos os direitos originários correlativos, vamos ver à lupa quais os caracteres que enformam estes direitos absolutos.

Os direitos originários possuem as seguintes especificações: são universais, iguais, invariáveis, capitais, intuitivos e inalienáveis. Convém demorar-nos um pouco sobre a natureza de cada uma destas características. A universalidade explica-se devido ao facto destes direitos, aos quais Vicente Ferrer chamava, entre outras coisas, inatos, pertencerem a cada indivíduo porque fazem parte da sua natureza própria, seja qual for a circunstância, raça, idade, sexo ou credo. De facto, a universalidade destes direitos é tal que o simples nascimento concede, de modo imediato, ao indivíduo esse apanágio. Por outro lado, são iguais porque todos os homens possuem a mesma natureza e, portanto, todos possuem na sua constituição fundamental os mesmos caracteres.

Encontramos neles a especificação de invariáveis porque circunstância alguma da nossa

⁴⁷⁸ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 274, p. 212. Já anteriormente aflorámos a questão da dicotomia entre o individual e o social e nos pronunciámos, no caso vertente de Brito, pelo predomínio do primeiro sobre o segundo. Neste capítulo, que agora iniciamos, tal supremacia tornar-se-á por demais óbvia. Uma última nota para pôr em evidência que a definição do direito de personalidade como o direito fundamental aponta, também, no sentido que acabámos de demonstrar. Esta dicotomia também se revela em Darimon, para quem “le droit individuel est la condition du droit social” (*Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, p. 55).

existência os pode modificar e, por essa razão, mantêm-se os mesmos através de toda a nossa vida terrestre. São nomeados capitais “porque abraçam todos os actos da eficiência humana, considerados em sua objectividade”⁴⁷⁹.

Uma das principais particularidades dos direitos originários é a inalienabilidade que deles decorre. Com efeito, estando estes direitos adstritos ao ser humano como condições fundamentais da sua evolução enquanto pessoa, eles nunca poderão ser outorgados e nem, por maioria de razão, pode o homem ser deles desprovido. A alienação de qualquer destes direitos teria como consequência o ser privado o ser humano de realizar os seus fins particulares e, ainda, o seu fim último e mais sublime: o bem⁴⁸⁰. Por último, acerca da marca de intuitivo que o filósofo imprime aos direitos originários, talvez seja melhor escutarmos as suas palavras. Afirma ele que estes são intuitivos “porque por toda a parte, onde o homem apareça, vêem-se *inscritos* em sua pessoa: qualquer homem, em frente de seus semelhantes, tem sempre *incontestável direito* de pretender estabelecer relações práticas com eles; e todos, em sua própria consciência, têm o *dever* de *lhe reconhecer* os direitos originários, sem necessidade de

⁴⁷⁹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 284, p. 220. Temos dificuldade em entender o que o professor de filosofia do direito quer dizer com este distintivo de capital para caracterizar os direitos originários. De facto, esta particularidade parece-nos estar englobada nas três categorias anteriormente explicitadas, ou seja, na universalidade, igualdade e invariabilidade e, por essa razão, não haveria necessidade de elaborar um outro apanágio para esses direitos. Desde já afirmamos que o mesmo se irá passar para a denominação de “intuitivos” que ele atribui a estes direitos inatos.

⁴⁸⁰ Sobre algumas das consequências da adopção deste princípio, que escusamos de estar a repisar, constata-se o nosso *A Filosofia do Direito de Vicente Ferrer*, p. 50. Por outro lado, Brito atribui também esse carácter de inalienável aos direitos hipotéticos, conforme se pode constatar do seguinte excerto: “o direito *derivado* é também *inalienável*; porque exprimindo uma *relação prática* entre indivíduos, cada um dos quais precisa do cumprimento pleno das obrigações, como elementos necessários ao seu desenvolvimento, não pode ser *objecto* de uma alienação”. Dando maior acuidade à sua meditação informa, “o homem, para satisfazer suas necessidades, pode *transformar* as condições de vida que tem já incorporadas em sua personalidade, mas não *destrui-las*, porque o direito deriva do dever; e por conseguinte o facto da *transferência* de um objecto para outro indivíduo não é *alienação* do direito particularizado no objecto, mas sim *manifestação* e *exercício* do direito da pessoa, sem o qual essa *transferência* não poderia realizar-se” (Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 287, pp. 222).

outro *título*, que não seja – a natureza humana”⁴⁸¹. Chega, então, o momento de analisarmos mais em pormenor os diferentes direitos originários começando, como seria de esperar, este exame pelo direito primordial e mais notável, o direito de personalidade.

2.1 Direito de Personalidade

Este direito fundamental “é o poder, que o homem tem, de entrar em relações *práticas* com seus semelhantes, para alcançar as *condições de vida* de que precisa, e viver como *pessoa em sociedade*. É um direito *originário*, que o acompanha por toda a parte, onde encontre homens, com quem queira estabelecer relações *práticas*”⁴⁸². De

⁴⁸¹ *Idem, Ibidem*, § 285, p. 221. Como já afirmámos anteriormente, temos alguma dificuldade em perceber esta particularidade que o autor da *Chorographia do reino de Portugal* atribui aos direitos originários. Em primeiro lugar, chamar acto intuitivo ao facto de se verem esses direitos no ser humano parece-me ser a única razão para tal designação, visto que isso é um acto inerente ao facto de se ser homem. Depois, esta intuição aparece duma forma ou doutra nos outros caracteres já mencionados, senão vejamos: o reconhecimento dos direitos originários provêm da própria natureza humana que concede a todos direitos, reconhece-os como iguais e sabe que subsistem em toda a existência humana, respectivamente, as características de universalidade, igualdade e invariabilidade. Tudo isto remete para o facto de que ao ter a percepção de alguém como homem significa que, ao mesmo tempo, ele encerre em si todos esses direitos. Por último, é a condição humana que me permite entrar em relações com os outros seres da minha espécie. Em jeito de conclusão, podemos afirmar que esta especificação se nos afigura, em muitos modos, supérflua.

⁴⁸² *Idem, Ibidem*, § 275, p. 213. Abstraindo de tudo mais, bastará atender apenas à definição deste direito para se perceber a sua elevada importância no quadro dos direitos fundamentais do ser humano. De facto, é ele que possibilita os vínculos com os nossos pares e, por outro lado, que se possa entrar em posse das condições necessárias à nossa existência, quer dizer, possibilita o nosso desenvolvimento como entes livres e racionais. Mas mais que tudo isto, é também a possibilidade do nosso viver em sociedade enquanto capacitados da nossa função de pessoa, ou seja, o ente humano que é fim para si e também meio para os outros. A formulação deste direito nas *Lições de Direito Natural* é ligeiramente diferente. Aí o direito de personalidade é “aquele pelo qual o homem, sendo fim para si e gozando de dignidade jurídica e moral se distingue de todos os outros seres, tem império sobre si mesmo, é fim como ente livre e racional de poder pretender todas as condições necessárias para o seu desenvolvimento em harmonia com iguais direitos de seus semelhantes” (p. 235). Não podemos deixar de assinalar a enunciação mais individualista aqui presente. Na mesma ordem de ideias, nesta última obra fala, ainda, do direito de justa actividade, à semelhança de Vicente Ferrer (na *Philosophia do Direito* não é registado esse direito originário), direito através do qual se corporiza o direito de personalidade (vd. *Idem, Ibidem*, p. 238 e nas pp. 243-244 faz depender o direito de associação desse mesmo direito de justa actividade). Dias Ferreira concede também primazia a este direito e engloba nele o direito de liberdade e o direito de apropriação (cf. *Noções Fundamentais de Filosofia do Direito*, p. 328). Por outro lado, para Ahrens o direito de personalidade consiste no “ensemble des conditions d’où dépendent le respect, la conservation et le développement de la personnalité sous tous ses faces et dans toutes ses manifestations” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, p. 20). A definição de Darimon é idêntica (cf. *Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique*

todos os direitos essenciais do homem este é o mais intrincado porque compreende no seu seio todos os outros direitos primordiais, a saber, o direito de dignidade, de liberdade, de veracidade, de boa reputação, de propriedade e de associação, que surgem como verdadeiros constituintes da personalidade humana, peças dum puzzle que permitem qualificar o ser humano como pessoa.

Porém, se a ciência jurídica fosse tomada em conta apenas na sua essência referente aos ser humano livre e racional e, por outro lado, tivesse em consideração os meios de que se necessita para a nossa existência, os direitos originários poderiam ficar resumidos a apenas dois, ou seja, o direito de personalidade e de propriedade. Mas uma análise mais atenta e cuidada revelar-nos-ia que a propriedade está inclusa no direito de personalidade e, portanto, chegaríamos ao mesmo resultado, isto é, à ideia de personalidade como súpula de todos os nossos direitos primitivos⁴⁸³. Para a consecução

du Socialisme, p. 57). Voltando ao filósofo de Hannover, este já tinha definido a personalidade como a união de duas características distintas, uma absoluta e divina, a razão e outra contingente e finita, a individualidade (vd. *Cours de Droit Naturel*, p. 17). Por último, não podemos deixar de certificar que é através deste direito que se estruturam os laços que unem o direito individual e o direito social. Porém, o valor do indivíduo, em Brito, é sempre enaltecido. A mesma opinião parece ter Fernando Catroga (vd. “Individualismo e Solidarismo. De Ferrer ao Sociologismo Jurídico”, *Vicente Ferrer Neto Paiva. No Segundo Centenário do seu Nascimento a Convocação do Krausismo*, p. 139). No mesmo sentido concorre Zília Osório de Castro que opina que se torna “claro que Rodrigues de Brito anula o individualismo mediante a proposta de relações solidárias entre os seres humanos, e deste modo mantém o valor do indivíduo. Consequentemente, o cidadão define-se pela sua individualidade realizada, na prática, em solidariedade com os outros. O cidadão é um ser essencialmente livre, convivendo com outros cidadãos igualmente livres, num relacionamento positivo ditado pela entreajuda. O cidadão é livre e solidário numa sociedade livre que acolhe o solidarismo.” (“Sociedade e Estado. Reflexos Krausistas”, *Separata da Revista de História das Ideias*, Vol. 26, 2005, p. 191). Da mesma forma, e ainda segundo o pensamento da Professora de História das Ideias, “as soberanias individuais não se anulam na soberania colectiva, tal como os indivíduos não são absorvidos pela colectividade. Coexistem na associação que será o meio indispensável à realização do desenvolvimento individual, pelo exercício das funções essenciais da soberania, evidentemente, idênticas no indivíduo e na sociedade, comumente designadas por poder legislativo, poder executivo e poder judicial” (*Idem, Ibidem*, p. 194). Veja-se, também, integralmente o capítulo dedicado a Rodrigues de Brito intitulado “Rodrigues de Brito – a individualidade solidária”, pp. 187 a 197. Para não alongar demasiado a questão, vejam-se, identicamente, da mesma autora os textos *Ideias Políticas (Séculos XVII-XIX)*, por exemplo, p. 69 e “Reflexos do Krausismo em Portugal”, *O Krausismo em Portugal*, e.g., pp. 117 e 118.

⁴⁸³ Para Brito “a personalidade completa todavia compreende a propriedade também, isto é, o poder de recolher os meios, de os preparar pelo trabalho, e de os consumir para viver e desenvolver-se: - *viver é desenvolver-se*” (Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 276, p. 215). Talvez seja este o momento indicado para tecermos algumas considerações sobre o papel que a evolução tem no pensamento do autor das *Lições de Direito Natural*. De feito, a noção de desenvolvimento é capital no seu pensamento, se

destes direitos, ou melhor, do direito de personalidade, importa não esquecer, que é necessária a intervenção das nossas faculdades basilares, a saber, razão, sentimento e vontade. A primeira fornecendo-nos a consciência límpida desses direitos inatos, as outras duas impulsionando fortemente a sua execução. Sem a realização destes direitos é impossível a materialização dos nossos fins e, por essa razão, do bem, fim primitivo e mais sublime da existência do ser humano no orbe terrestre.

Um último objecto resolutivo decide-se à volta do esteio específico de todos os direitos absolutos e hipotéticos. Ora bem, só pode existir um alicerce, de acordo com o ideário do professor de filosofia do direito, para esses direitos e é a natureza humana⁴⁸⁴. Por esse motivo informa o professor de Coimbra: “sobre este título se fundam todos os *direitos originários*, e por isso também a *possibilidade* de os *objectivar* nos factos concretos da vida, ocasionando *direitos derivados*, em harmonia com o *direito geral*”⁴⁸⁵.

Entramos, nesta ocasião, no estudo dos diferentes direitos que estão compreendidos no direito de personalidade, a saber: a) o direito de dignidade, que é aquele que se pode exprimir pela motivação de realizar a sua essência enquanto pessoa, quer dizer, de ser

tomarmos em conta que o fim do homem é o aperfeiçoamento rumo ao bem e este apenas se pode dar de forma progressiva no tempo e no espaço. Daí a importância destas noções como já foi enfatizado, e, por consequência, sem essa evolução o homem seria equiparado aos “brutos” que o são porque não têm essa capacidade de se tornarem, paulatinamente, “melhores” do que o eram à partida. Tudo isto permite concluir que sem este dever o homem não mereceria ser tratado como ser racional e livre, ou seja, como pessoa, isto é, fim para si e meio para os outros. Para Ahrens o que nos distingue dos animais é a personalidade que deve ser distinta da simples individualidade, como já se viu no caso da personalidade humana. Para o autor alemão “la brute est un être individuel; l’homme seul est une personne, parce qu’il est doué de la raison” (*Cours de Droit Naturel*, Tome II, p. 18). Quer isto dizer que “os brutos” são destituídos de racionalidade.

⁴⁸⁴ Esta asserção prova-se por aquilo que se disse anteriormente no capítulo **2.2 Lei suprema das acções humanas, Segunda Parte, I**.

⁴⁸⁵ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 279, p. 217. Deste modo, os direitos hipotéticos ou derivados espelham os direitos originários ou absolutos. Todavia, eles necessitam de mais do que esse facto para a sua realidade efectiva e, por esse motivo, também terão que se fundar na circunstância que lhe deu nascimento. Assim, “os factos são o *título especial* para os direitos *derivados*” e podem resultar “de uma determinação da *vontade individual*, própria ou alheia, ou própria e alheia conjuntamente; - e da *vontade social* colectiva, de que é intérprete o legislador, isto é, da disposição da lei” (*Idem, Ibidem*, §§ 280 e 281, p. 218).

fim para si próprio em todas as circunstâncias existenciais; b) o direito de liberdade, definido como a premência de desenvolver o seu dinamismo a fim de completar a sua essência específica, isto é, o cumprimento do seu fim primário: o bem; c) o direito de veracidade, para que possa servir de guia em todas as circunstâncias da sua presença terrestre; d) o direito de boa reputação, porque se torna impreterível que os nossos pares tenham em nós crença, para que tanto eles como nós possamos realizar o fim a que nos propomos; e) o direito de propriedade, porque a existência tem constrangimentos que é preciso suprir; f) o direito de associação, devido ao facto que isolados pouco podemos e em comunhão é-nos possível completar as muitas e variadas motivações que resultam da essência do ser homem. Contudo, é necessário ter em conta que estes direitos estão, intimamente, adstritos ao direito de personalidade, pois “estes direitos são *elementos* essenciais da personalidade; o desenvolvimento *prático* de um requer o desenvolvimento dos outros; se faltar algum, o homem terá descido de *pessoa* a *coisa*”⁴⁸⁶.

2.2 Direito de Dignidade e Direito de Igualdade

Entremos, então, no exame minucioso de cada um destes direitos fundamentais. Desde logo, o direito de dignidade “*autoriza* o homem, em virtude da sua natureza e do seu fim, a exigir um *lugar* e a viver entre seus semelhantes, como *pessoa* e *membro* da humanidade, ao *abrigo* da mutualidade de serviços”⁴⁸⁷. Em termos práticos consiste em

⁴⁸⁶ *Idem, Ibidem*, § 276, p. 214. Este enunciado vem provar, uma vez mais, o carácter orgânico e harmónico presente no ideário do autor da *Filosofia da História do Cristianismo*.

⁴⁸⁷ *Idem, Ibidem*, § 288, p. 223. Deixamos passar sem comentário a exigência de um lugar que aparece na definição pois, noutro sítio, já fizemos referência a este tema. Numa outra ordem de ideias, é de utilidade esclarecer que o filósofo confunde nesta sua análise direitos e princípios morais. No entanto, ao contrário do seu antecessor Vicente Ferrer, isso é consentâneo com a sua justeoria, pois nela se misturam, quase

manter o ente humano a sua condição de fim para si mesmo em todas as situações da sua existência, isto é, o facto de poder ser reconhecido e examinado como ser racional e livre pelos outros seres livres e racionais. Este direito divide-se em duas partes: dignidade da pessoa e dignidade de todas as profissões. A primeira encerra o direito de personalidade e princípios correlativos, dos quais destacamos a intangibilidade do ente humano quer física, quer intelectual, para além do seu património; a seguinte a solicitação de igual relevância de todas as actividades humanas, o que se casa com a ideia orgânica e harmónica da sociedade. Por outro lado, o direito de dignidade postula, implicitamente como foi referido na nota anterior, o direito de igualdade que, estranhamente, não é tratado directamente. Porém, o conimbricense não deixa de abonar que “a mutualidade de serviços não reconhece *distinções* entre homens: considera-os todos membros da humanidade; qualquer distinção ou privilégio, que os *separe e gradue*, é injusto, como predomínio do *interesse exclusivo* de um *indivíduo* ou de uma *classe*, de uma *família* ou de uma *localidade*”⁴⁸⁸.

diríamos de forma indiscriminada, estas duas categorias. Por outro lado, o direito de dignidade tem uma relação estreita com a liberdade, como se pode depreender das palavras seguintes: “a liberdade, manifestando o *fim* na eficiência, é *meio* para manter *intacta* a *dignidade* da pessoa: e de tal modo estão *ligadas* que não podem separar-se; onde não há liberdade, não pode haver dignidade, e vice-versa. A liberdade requer a *igualdade* de condições na *dignidade* da *pessoa* e dos *misteres*, na *garantia* da *pessoa* e da *propriedade*” (*Idem, Ibidem*, § 290, p. 226). Temos de confessar que temos dificuldade em compreender porque é que a liberdade requer a igualdade, pois esta aponta para uma dimensão relacional ou social que a primeira não postula. Quero dizer com isto que duas categorias heterogéneas como a liberdade e a igualdade se liguem mutuamente é que é indispensável fazer prova. Não temos dificuldade em entender, por outro lado, que a dignidade implique a igualdade. Ainda em relação ao direito de dignidade atesta Ahrens que “la *dignité* est l’essence idéale, la valeur absolue de la personnalité humaine, résultant du principe de la raison qui lui confère son caractère absolu” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, p. 28). O filósofo alemão liga a dignidade à honra e aproveita para condenar o duelo (vd. *Idem, Ibidem*, pp. 29 e 32 a 34).

⁴⁸⁸ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 288, p. 224. Dissemos atrás que o direito de igualdade estava, implicitamente, contido no de dignidade. Contudo, esta passagem é por demais evidente para atestar a igualdade entre os seres humanos. E, ainda mais, a abolição de qualquer tipo de escravatura, racismo, servidão, etc. Solicita ainda, embora de forma implícita, a igualdade entre os sexos, visto que todas essas manifestações significam uma violação da dignidade do ser humano. De outra forma, a concepção orgânica da sociedade terá que conduzir, de uma maneira ou de outra, à igualdade entre os homens, sobre esta rubrica note-se o capítulo **2.3.2 Esfera Social ou Jurídica, Segunda Parte, I**. Todavia, o raciocínio de Brito não fica por aqui e assegura “o *fim* do progresso social é *eleva*r os homens a um *mesmo nível*” (*Idem, Ibidem*, § 289, p. 225, esta última asserção dispensa qualquer comentário).

Afirmámos, anteriormente, que estranhamente o pensador de Coimbra não trata o direito de igualdade. Declaramos estranhamente porque nas suas lições do ano de 1860-1861, o direito de igualdade não só era um direito originário, como podia ser demonstrado por três diferentes vias, a saber, do ponto de vista físico, psicológico e metafísico. Mas nada melhor do que atender às suas próprias palavras: “na primeira reconhece-se, como diz Ahrens, que a igualdade é o resultado da unidade do género humano, pois que não havendo senão uma só natureza humana, é consequência que todos os homens têm a mesma natureza. Se o reino animal se divide em géneros e espécies que se distinguem pelo seu maior ou menor número de órgãos e maior ou menor desenvolvimento destes, seguindo uma escala do menos perfeito ao mais perfeito; porém neste reino não há igualdade, mas sim a diferença, por isso que a organização de seus diversos seres é diferente. A espécie humana pelo contrário existe sob um verdadeiro tipo de unidade harmónica e a sua organização é, segundo diz o mesmo filósofo, a síntese da criação. Organizado segundo um princípio superior forma um reino à parte – o reino hominal; e ainda que se diga que a organização das diferentes raças não é a mesma, contudo a anatomia e a fisiologia nos mostra, que essas diferenças não são fundamentais. Todos eles têm sensibilidade – inteligência – e vontade, e sob este ponto de vista todos os homens são iguais, e portanto todos têm o mesmo direito às condições necessárias para o seu desenvolvimento quer físico, quer moral. Portanto debaixo do ponto de vista físico a igualdade é um direito absoluto”.

Debaixo da relação psicológica a igualdade é tão fundamental, como na perspectiva física. Dando, novamente, lugar à alocução de Brito: “a harmonia que notámos na sua organização encontramos-na nas suas faculdades e manifestações: assim o homem pode conceber em a sua inteligência as ideias de unidade, ordem e harmonia, e realizá-las em

sua vida. O carácter psicológico do homem existe na sua razão, e por isso que todos a têm, são como homens iguais e desiguais como indivíduos. E tendo estes fins especiais necessários para o conseguimento do fim social, porque todos eles são igualmente importantes temos demonstrado que ainda psicologicamente a igualdade é um direito absoluto”.

Por último, em sua conexão metafísica, também a igualdade deve ser considerada como um direito absoluto. Assevera o filósofo conimbricense: “a igualdade sob este ponto de vista funda-se em que o homem resume em si a humanidade e isto diz-nos em poucas palavras o que no decurso destas lições bastas vezes temos proclamado, i.e., que o homem sendo igual em sua natureza a todos os homens, e existindo uma relação íntima e espiritual entre os diferentes homens e o ser Criador a essência humana eterna e infinita em seu princípio se desenvolve na infinidade dos tempos sob formas infinitamente diversas. E como em todas elas se dê uma perfeita harmonia, e a igualdade seja a expressão da unidade superior da natureza humana, é claro que ainda assim a igualdade é um direito”⁴⁸⁹.

Mas o raciocínio não fica por aqui, pois mais à frente assegura que “assim como considerámos a liberdade e a associação, como direitos absolutos do homem, a igualdade é também um direito absoluto, os quais todos *formam a trindade social*,

⁴⁸⁹ [Rodrigues de Brito], *Lições de Direito Natural*, pp. 257 a 260, itálico nosso. Esta demonstração dispensa qualquer comentário adicional. Sobre esta questão aprecie-se aquilo que assevera Ahrens para quem “l’égalité, manifestant l’unité supérieure de tous les hommes, malgré de nombreuses différences, a une triple source, *physique, psychologique et métaphysique*” (*Cours de Droit Naturel*, 7^a ed., Tome II, pp. 34-35. Certifique-se, ainda, as suas opiniões, naquilo em que elas têm semelhança com as de Brito, nas pp. 35 a 39). Contudo, tem que haver uma explicação para o desaparecimento deste direito na obra que é objecto das nossas preocupações (atesta-se que na 1^a edição a igualdade também já não aparece como um direito). Uma explicação possível para este facto é a igualdade ser uma espécie de substrato de todos os direitos, ou dizendo o mesmo por outras palavras, a igualdade ser endémica à própria condição humana, atendendo a que a sociedade é um organismo e todos os entes humanos são peças indispensáveis à sua manutenção, logo a igualdade surge por si de modo manifesto. De outra forma, o obliterar deste direito revela, também, que nas *Lições de Direito Natural* a influência do pensador de Hannover é mais patente no filósofo de Coimbra que, à medida que a sua doutrina foi evoluindo, se desprende mais das opiniões recebidas na juventude, tendo como alvo o forcejar na direcção duma teoria que, se não totalmente original, pelo menos continha grandes índices de peculiaridade.

apresentando-nos a liberdade o princípio individual, a igualdade o princípio antitético e a associação o princípio sintético [itálico nosso]. Pela liberdade o homem individualiza-se, pela igualdade agrupa-se, pela associação entrelaça-se e confraterniza-se. Na primeira como na esfera individual o homem cura de si; na segunda como na esfera social, harmoniza, sob o princípio eterno do direito as suas acções com as dos seus semelhantes, vindo na terceira como na esfera moral realizar o princípio pregado por Cristo – *sede irmãos – amai-vos uns aos outros como irmãos*”⁴⁹⁰.

2.3 Direito de Liberdade

Passemos, então, ao direito seguinte examinado na obra que é objecto das nossas preocupações, o direito de liberdade. Para o professor de Coimbra esta faculdade “consiste na plena *manifestação* da eficiência individual na sociedade para a realização do bem”⁴⁹¹. De seguida, o professor de direito natural vai fazer consistir a exteriorização

⁴⁹⁰ [Rodrigues de Brito], *Lições de Direito Natural*, p. 260. Veja-se a propósito da liberdade, da igualdade e da associação que funda, como Ahrens, na sociabilidade, Darimon, *Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, pp. 67-68. Por último, não podemos deixar de notar que nas lições citadas o direito de personalidade não é o direito dos direitos e, diríamos mais, não faz parte de trindade de direitos absolutos, embora abranja todos os outros direitos, conforme se constata em [Rodrigues de Brito], *Lições de Direito Natural*, p. 237.

⁴⁹¹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 290, p. 225. Na 1ª edição a formulação do direito de liberdade é exactamente a mesma, vd., § 148, p. 115. Nas *Lições*, do início da década de sessenta, a definição encontra-se ausente, isto pode explicar-se, como já foi notificado, pelo facto de Brito, nessa exposição, se preocupar mais em comentar o compêndio do que desenvolver o seu pensamento próprio, embora, como já se disse, os traços principais da doutrina da mutualidade de serviços já aí apareçam. Nessa obra o direito de liberdade decorre do direito de justa actividade, consistindo a liberdade numa aplicação prática da vontade, tal como se pode apurar das passagens seguintes: “de mais dissemos que o carácter da personalidade era o ser racional e livre o homem, logo do direito de personalidade ou do direito de justa actividade imediatamente decorre o direito de liberdade”. No mesmo sítio, um pouco mais à frente certifica, “não tratámos da liberdade como uma faculdade especial, porque entendemos que ela decorria da vontade, de que não era mais do que um acto de aplicação” ([Rodrigues de Brito], *Lições de Direito Natural*, p. 240). Noutro lugar encontramos a mesma ideia “a liberdade por consequência não é uma faculdade diferente das outras faculdades mas somente um acto de aplicação da vontade; o homem pois só é livre quando obra em virtude da lei da sua vontade. Disto segue-se que só há liberdade quando a vontade se delibera a praticar ou pratica o bem; portanto podemos definir liberdade o império da alma sobre as suas acções” (*Idem Ibidem*, pp. 64-65). O mesmo conceito, liberdade como acto de aplicação da

da eficiência individual em duas grandes áreas funcionais: liberdade interior e liberdade exterior. Aquela é a que todo o ente humano possui encarcerada na sua própria consciência e pertence à esfera da moral; esta é a manifestação das faculdades humanas por palavras, actos ou qualquer outra emanção sensível e pertence, por completo, à esfera do direito. Nesta ordem de ideias, a liberdade exterior que coincide com a liberdade jurídica, ou pelo menos parece ser aquilo que se depreende do enunciado de Brito, tem dois objectos distintos mas complementares. Num primeiro momento, consiste na “remoção de todos os obstáculos, *naturais, físicos e sociais*, que por ventura possam impedir ou estorvar de qualquer modo a eficiência individual e colectiva na *objectivação do bem*” e num momento subsequente “a *realização* de todos os meios, que, aproximando o homem da perfeição a que aspira, contribuam para a *manutenção efectiva da sua dignidade*”⁴⁹².

vontade, ou seja, liberdade como exercício dessa faculdade, depara-se-nos em outros locais mas, estamos em crer, seria fastidioso enumerá-los todos. Noutra ordem de ideias, a definição citada no corpo do texto pede algumas considerações. Em primeiro lugar, é uma definição do ponto de vista da liberdade individual que tem em mira o colectivo, embora o individual seja preponderante, sem sombra de dúvida, em relação ao social. Depois, a acentuação ética da liberdade. Nessa ordem de ideias, a liberdade só tem sentido se for um caminho para o bem. Por último, a ideia que a realização da liberdade depende do completo desenvolvimento do ser humano, isto é, da efectivação da perfectibilidade física, psicológica e moral. Tudo isto concorre para conceder uma particularidade específica a esta definição de liberdade, mesmo se tivermos em conta toda a carga ética do pensamento ocidental. Por outro lado, a definição de Ahrens do direito de liberdade não coincide com a do filósofo português. Para ele o direito de liberdade “comprentant l’ensemble des conditions dont dépend l’établissement, le maintien et l’exercice de la liberté” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, p. 64). Para o autor alemão, a liberdade adquire um maior significado pois é “la manifestation pratique de la personnalité dans le monde sensible, le témoignage le plus éclatant de la dignité humaine et le levier le plus puissant de tout progrès, a pris naissance dans le monde social et s’est développé successivement à mesure que l’homme a acquis, par le travail, la conscience de soi-même, des forces et des facultés qu’il peut employer dans la poursuite de tous les biens du monde idéal et réel” (*Idem, Ibidem*, p. 47). Veja-se, ainda, a sua ligação, como em Brito, ao bem, à justiça e à liberdade na p. 51. Acerca da ligação da liberdade com a vontade e a razão compulse-se a p. 50. Também Dias Ferreira concede um largo espectro à noção de liberdade, que conjugada com o primado da Moral, tem uma importância significativa. A respeito do primeiro conceito, veja-se *Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, pp. 70 a 72, 179, 180, 181, 267, 368, 369. Principalmente, esta ideia em articulação com a sua definição de direito, pp. 377 a 379. Quanto ao seguinte, consulte-se pp. 11, 12, 180, 214 e 222, além de toda a doutrina moral concernente ao seu conceito de direito, integrado nas pp. 367 a 389. Para Costa Lobo, em sintonia com os seus patrícios, “a verdadeira liberdade é conjuntamente a liberdade de direito e a liberdade moral, servindo de instrumento para todos os fins racionais” (*O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 50).

⁴⁹² Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 290, p. 226. Desde logo, parece-nos que o conceito de liberdade exterior é mais lato do que o conceito de liberdade jurídica, pois existem acções, no sentido lato

Por outro lado, continua o professor de Coimbra, a liberdade ainda pode ser concebida com vínculo ao sujeito que age, aos nossos semelhantes e à autoridade política. Quanto a esta o dever do Estado será estimular e abonar o máximo aperfeiçoamento exequível e desejável da liberdade, quer isto dizer, que nunca, por motivo algum, deve cerceá-la ou reprimi-la. De todas as vezes que o poder político não pode assegurar o aperfeiçoamento humano, a associação surge como um remédio para suprimir essa falta, mas sobre essa questão falaremos quando tratarmos do direito de associação. Em relação ao sujeito da acção, a liberdade depara-se-nos como intransferível. Por isso, qualquer procedimento que implique o resignar dessa liberdade, material ou intelectual, enquanto ser livre e racional não pode ter qualquer fundamentação do ponto de vista jurídico. Significa isto que a escravatura ou o suicídio não poderão ser explicadas, de forma cabal, do ponto de vista de uma jursdoutrina. Por último, em relação aos nossos pares é “*dever sagrado para todos o respeitá-la e coadjuvá-la no agente: a escravatura por violência, por conquista, e a exploração do homem pelo homem na indústria e na política, também não pode justificar-se em direito*”⁴⁹³.

do termo, que se podem designar como livres e que não estão compreendidas em nenhum dos dois momentos. No entanto, se levarmos às últimas consequências o pensamento do autor toda a acção exterior com o carácter de liberdade recai no domínio jurídico. Isto deve-se ao facto de, na sua jursdoutrina, estarem contidos todos os actos que não postergam o desenvolvimento físico, intelectual e moral do ser humano e, por consequência, todo e qualquer acto do homem enquanto se realiza como ser da humanidade. Convém também esclarecer que tendo a liberdade exterior de se regular pela realização efectiva do bem, quer isto significar que a liberdade exterior pode, diríamos melhor deve, condicionar a liberdade interior, pois para esta última não chega a boa intenção é necessária, ainda, a efectivação prática desse mesmo bem. Esta concepção pode, interpretada num certo sentido, levar a consequências algo funestas. Numa outra ordem de ideias, o conteúdo da primeira parte do excerto parece-nos coincidir, em grande medida, com o princípio da esfera jurídica livre na qual o ente humano pode agir e ter o direito de não ser embaraçado por nada ou ninguém, ou seja de forma resumida, com a norma do *neminem laede*. No entanto, a parte complementar deste fragmento, pela referência à aspiração à perfeição e à manutenção da dignidade do homem, aponte em direcção bastante diferente.

⁴⁹³ *Idem, Ibidem*, § 291, p. 227, o último itálico é nosso. Nesta altura já não espanta o facto de ser um “dever sagrado” o respeito da liberdade nos nossos semelhantes, porque ela decorre do facto de, apenas desse modo, eles poderem atingir o seu aperfeiçoamento e, por consequência, a excelência social. Porém, a derradeira noção que pusemos em destaque é que merece um comentário, ainda que sintético. De facto,

O direito de liberdade decompõe-se em vários direitos correlativos que passaremos a nomear: quanto à produção intelectual, ele divide-se em direito à liberdade de imprensa e direito à liberdade de ensino; quanto à liberdade interior, dissocia-se em direito à liberdade religiosa, de consciência ou moral e de culto; quanto à liberdade exterior, dissecar-se em direito de liberdade de vocação ou indústria e direito de liberdade de acção ou locomoção. Trataremos, de seguida, de cada um destes componentes do direito de liberdade.

Quanto à liberdade de imprensa ela “abrange toda a *expressão* do pensamento, qualquer que seja a natureza do *objecto*, sobre que ele se exerça, a *forma* e o *modo* de expressão”⁴⁹⁴. Falta, contudo, estabelecer os limites da liberdade de imprensa e pensamos que, sem faltar à verdade, eles são dois, que embora singelos cobrem todo o campo de aplicação desta, a verdade e a moralidade. Mas sigamos o raciocínio do moralista de Coimbra: em primeiro lugar, defende que a imprensa deve seleccionar criteriosamente o objecto das suas preocupações e, por essa razão, deve ser ensino que eduque, múnus de morigeração e luz que esclareça e isto porque “o direito só pode

a negação da “exploração do homem pelo homem na indústria e na política” remete para um princípio básico do ideário britânico, a saber, que a sublimidade social só se pode alcançar pela perfeição de todos os sujeitos que compõem o substrato da colectividade e, portanto, a “infelicidade” do explorado impede a efectivação desse desiderato. A despeito de tudo isso, não podemos negar que a expressão tem uma conotação de travo socialista e, diríamos mais, até comunista que importa não escamotear.

⁴⁹⁴ *Idem, Ibidem*, § 293, p. 228. Nada teríamos a acrescentar a esta definição, que nos arriscamos a apelar de clássica, da liberdade de imprensa se o pensador não aditasse, de imediato, que ela consiste no dever (e ser uma incumbência não será, certamente, surpresa) da inteligência tudo patentear socialmente. O que quererá o professor de direito natural significar com isto? Esta expressão padece de alguma inteligibilidade, ainda que ateste, no seguimento da citada declaração, que “todas as manifestações da inteligência são necessárias e *interessam* ao progresso da humanidade”. É verdade que ele faz o esforço de nos convencer que “a imprensa é um dos mais *poderosos meios* de civilização” isto porque “suprime as *distâncias*, penetra na cidade e nos campos, no gabinete do sábio e na oficina do trabalho, e só requer que a *utilizem*”. Tal facto permite-lhe concluir que: “em virtude da imprensa todos podem tomar parte nas *lutas* do pensamento, e *discutir*; esclarecem-se e apuram-se as verdades, corrigem-se os erros, desaparecem a superstição e o fanatismo; reforma-se tudo, e tudo se renova: só o *mal*, a *injustiça*, o *vício* e o *crime* podem arreçar-se da *liberdade de imprensa*” (*Idem, Ibidem*, § 294, pp. 228-229). Sem refutar nada daquilo que o professor de filosofia do direito autentica, continuamos a considerar que o dever da inteligência de tudo exteriorizar socialmente pode conduzir a uma violação da consciência individual e, ainda mais, que, interpretada com uma certa peculiaridade, pode conduzir a consequências que ele, certamente, não desejaria.

admitir e assegurar a manifestação *conscienciosa* e *grave* de pensamentos verdadeiros, para que se *difundam* por todos os homens as ideias e sentimentos do justo, do belo, do útil e da moralidade”⁴⁹⁵.

Encerrando a problemática da liberdade de imprensa entramos, neste momento, na questão que lhe é complementar da liberdade de ensino. Esta consiste no “poder de *comunicar* aos nossos semelhantes os conhecimentos que possuímos, assim *teóricos* como *práticos*” e no mesmo comprimento de onda continua “o *ensino* é um *dever* – para *quem ensina*, porque todo o homem deve comunicar a verdade a seus semelhantes; e – para *quem aprende*, porque é uma *aprendizagem*, uma *preparação* da actividade individual para todas as relações essenciais de sua natureza”⁴⁹⁶. Por outro lado, a liberdade de ensino pode manifestar-se em relação à aquisição de uma actividade (ensino profissional, científico ou artístico), a Deus (ensino religioso ou moral) e aos

⁴⁹⁵ *Idem, Ibidem*, § 295, p. 230. Não podemos deixar de saudar a solicitação de Brito em relação à imprensa, contudo, não podemos deixar de asseverar que nem no seu tempo e, muito menos, hoje em dia tais intenções tiveram qualquer aplicação prática. Ele mesmo disso tem consciência se atentarmos ao que diz em seguida quando defende a repressão social como única forma de repelir a afronta e reparar o mal, porque torna-se “*licenciosa* esta manifestação, e prostitui-se a dignidade da imprensa, quando, *faltando à verdade e traindo a própria consciência* [itálico nosso], *se ilude* a sociedade, e *se macula* a honra e a boa reputação de nossos semelhantes: quando, em vez de se procurar *apurar* a verdade por meio da *livre discussão* das doutrinas, *se abusa* da ignorância dos povos, *exaltando-se-lhes* as paixões, e provocando o *vício* e o *crime*, o *insulto* e a *desordem*” (*Idem, Ibidem*). Não podemos deixar de salientar que a mentira constitui uma traição da consciência, o que fundamenta o facto do erro, da mentira e, por extensão, do mal não ser endémico à natureza humana.

⁴⁹⁶ *Idem, Ibidem*, § 296, pp. 230-231. A consideração do ensino como dever e, mesmo, a obrigatoriedade da inteligência se manifestar socialmente, que não é postulada aqui, não constituem, neste caso, qualquer problema adicional. O mesmo se passa com a liberdade de ensinar. Por isso afiança o autor que “o *ensino* deve ser *livre*; porque todo o pensamento deve manifestar-se e *circular* livremente, e porque importa ao progresso da civilização que se comuniquem e discutam, com inteira *liberdade* e *publicidade*, as *opiniões*, os *sistemas* e os *métodos*. Se as doutrinas são verdadeiras, é necessário que todos se aproveitem delas, e se são falsas que todos as conheçam como erróneas por meio do *exame* e *livre discussão*: as ciências e as artes só temem a *imobilidade*: e só exigem do homem esforços sinceros e perfeita independência para que as cultive com proveito e as comunique aos outros. Importa também que o *mestre* tenha – o *sentimento* e o *hábito* da liberdade, porque o escravo não pode formar homens livres; e – a *autoridade* do *mérito pessoal*, para que o discípulo, *respeitando-o*, possa melhor e mais facilmente estudar e aprender” (*Idem, Ibidem*, § 297, pp. 231-232). Não podemos deixar de realçar o sentimento de liberdade e o respeito derivado do mérito pessoal que são essenciais para o filósofo, além da defesa do livre exame e da livre discussão que apontam, quer-nos parecer, para uma defesa do livre-pensamento com todas as implicações que daí decorrem que, na nossa opinião, será despidiendo enumerar. Por sua vez, “é também necessária a liberdade em *quem aprende*, afim de que possa livremente *escolher* o mister que mais se conforme com a sua vocação, e o mestre; e submetendo, ao *exame* da própria inteligência, as doutrinas, possa aceitá-las pela *sua verdade*, e não pela autoridade de quem lhas ensina” (*Idem, Ibidem*, § 297, p. 232).

seus concidadãos (ensino social, civil e político). Por último, convém considerar que o ensino, que a Escola e a Igreja ministram, deve ser uma forma de complemento e aperfeiçoamento da aprendizagem na família, visto que é nesta que se formam as primeiras noções que se irão solidificar ao longo da existência.

Em relação ao direito de liberdade religiosa, de manifestação de consciência e de culto, ao contrário da metodologia empregue em relação aos outros direitos, não se começa por definir em que consiste esta faculdade, mas em tentar perceber em que consiste o sentimento religioso. Para Brito esta crença, porque a religião é convicção num ser supremo e incumbência de lhe render culto, é conatural ao ser humano e encontra-se em todos os lugares e em todos os estados de desenvolvimento de qualquer sociedade. Esta afecção não é adquirida porque “não *deriva* das combinações da inteligência, nem da influência do ensino; correspondendo à necessidade íntima, que o ser inteligente experimenta, de conhecer e adorar o Ser infinito, brota espontaneamente em todo o homem, no momento em que Deus se lhe revela em sua consciência”⁴⁹⁷. Em relação directa com o sentimento religioso surge-nos a obrigatoriedade de exteriorizar esse desígnio por meio daquilo a que se convencionou chamar culto.

Em relação ao direito, visto que a liberdade religiosa tem sido aquela que o ser humano mais ciosamente guarda (note-se o caso dos mártires que, ainda nos nossos dias no médio Oriente, têm um papel preponderante), “a *tolerância* é uma necessidade, um *dever sagrado*; qualquer que seja a *forma* que o sentimento religioso tenha vestido, quaisquer que sejam os *actos exteriores* que o *simbolizem*, todos esses actos são

⁴⁹⁷ *Idem, Ibidem*, § 299, pp. 233-234. Da ligação entre o sentimento religioso e a consciência já se deu notícia no capítulo **1.5.3.5 Dimensão teológica, Segunda Parte, I** e, por esse motivo, não vamos aqui tecer mais considerações além de, e esse facto revela alguma importância, se transformar, por via da consciência, a religião numa atitude individual, o que aponta para uma consonância com as teorias de cariz protestante.

sagrados, e a todos deve o direito subministrar condições de segurança”⁴⁹⁸. Por último, é útil referir que a liberdade de ensino abarca a liberdade de imprensa e a liberdade religiosa. Em ambas o fim primário é a aprendizagem; no caso da religião a prédica só pode ser concebida como ensino sendo necessária à morigeração dos seres humanos e ao partidarismo da crença religiosa.

Passemos, de imediato, às duas divisões da liberdade exterior que o professor de Coimbra investiga, a saber, a liberdade de vocação ou de indústria e a liberdade de acção ou de locomoção. Esta derradeira “é o poder, que o homem tem, de se servir e dispor de *seus órgãos de movimento*, sem outra restrição, que não seja a requerida pela *harmonia social*”⁴⁹⁹. Significa isto que o homem apenas tem como limite à sua actividade, além da harmonia social que engloba o direito de personalidade dos seus semelhantes, as suas próprias forças físicas e, por essa razão, deve estender o seu talento profissional tão longe quanto o possível e o desejável. No entanto, porque ainda não vivemos nessa sociedade ideal que o professor de direito natural propugna, “ocorrem às vezes circunstâncias tais, que é de conveniência social *modificar* e até *contrariar* os princípios absolutos do direito: e por isso talvez possam justificar-se, em presença de circunstâncias *excepcionais* – os *passaportes*, as *buscas domiciliárias*, a *prisão*

⁴⁹⁸ *Idem, Ibidem*, § 301, pp. 235-236. Esta postura tem como consequência a obrigação do Estado de velar pela liberdade de culto de qualquer religião, e isto abrange a profissão de fé católica, protestante, muçulmana, judaica ou budista, para se referir apenas as de maior dimensão. Não podemos deixar de atestar que esta posição é consentânea com o ideário do autor das *Lições de Direito Natural*.

⁴⁹⁹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 305, p. 239. Este direito corresponde, grosso modo, aquele que Vicente Ferrer denomina de direito de justa actividade (vd. o nosso *A Filosofia do Direito de Vicente Ferrer*, p. 51). A diferença entre os dois direitos apenas se patenteia no facto de, para o lousanense, o homem dentro da esfera própria da sua actividade, ou seja, sem se introduzir na esfera de actividade dos outros, pode fazer ou deixar de fazer, sem que para tal tenha que prestar contas a alguém e, para o conimbricense, a actividade se regular pela harmonia social, isto é, pelos seus pares e pela sociedade.

penitenciária, a proibição de *usar de armas* e outros meios de *segurança política*, que o direito filosófico não aprova, mas que a segurança da sociedade pode reclamar”⁵⁰⁰.

Em segundo lugar, quanto à liberdade de vocação ou de indústria ela “é o poder, que o homem tem de *escolher*, entre os diversos *misteres*, aquele que mais se conforme com a *sua vocação*”⁵⁰¹. Como já vimos anteriormente, a indústria deve ter em conta toda a actividade que de modo imediato ou mediato concorram para o aquietar das motivações do homem e, deste modo, tem um âmbito muito lato abrangendo todas as produções significativas do ente humano (ciências, artes e ofícios). Por outro lado, o trabalho surge como a forma que permite, através do exercício duma profissão, conceder ao homem a dignidade de pessoa, pois a supressão do trabalho é a abolição da vida, ou seja, da virtualidade própria do existente humano. Nesta ordem de ideias, é função da ciência jurídica garantir a todo o ser humano, independentemente da sua condição, a liberdade de escolher um ofício de maneira que, através dele, possa viver condignamente⁵⁰².

2.4 Direito de veracidade e Direito à boa reputação

Esgotadas que foram as diferentes espécies do direito de liberdade passamos, em continuação da investigação dos direitos originários, a examinar dois direitos que, em conjunto com o direito de dignidade, mais parecem ser, e são de facto, categorias

⁵⁰⁰ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 305, pp. 239-240. Algumas palavras para a distinção que aqui se estabelece entre direito filosófico e direito social. De facto, se a doutrina do filósofo fosse levada às últimas consequências não poderia haver distinção entre estas duas vertentes do direito e, por outro lado, não faria sentido falar de direito social porque este nunca poderia “contrariar os princípios absolutos do direito”. Deste modo, sem prejuízo daquilo que afirma que a prática acarreta, queríamos apenas salientar que transgredir essas normas se possa tolerar, agora que “talvez se possam justificar” mesmo “em presença de circunstâncias excepcionais” é que não me parece. Pois tal medida em pura filosofia jamais se pode justificar.

⁵⁰¹ *Idem, Ibidem*, § 304, p. 238. Sobre esta questão veja-se o que se disse no capítulo **2.3.1 Esfera Industrial, Segunda Parte, I**, especialmente sobre o trabalho e a indústria.

⁵⁰² Se se quiser consultar as diferentes manifestações da liberdade em Ahrens veja-se o *Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, pp. 55 a 57.

morais, a saber, o direito à veracidade e à boa reputação. A introdução de princípios morais, como já anteriormente notámos, não causa admiração pois o filósofo defender que “como pode acontecer e geralmente acontece com as crianças e os decrepitos, que eles não tenham forças para conseguir as condições de que carecem para o seu desenvolvimento, e porque eles não podem perder a capacidade de direitos, *eles têm direito a que a sociedade lhes subministre as condições de que carecem para esse desenvolvimento*”⁵⁰³.

Ou, por outro lado, que sustente que “o asilo e socorros prestados pela sociedade aos indigentes e desvalidos com a sustentação das casas de beneficência e hospitais demonstra cabalmente, que a sociedade se reconhece com obrigação à prestação das satisfações necessárias para a satisfação das necessidades, e portanto, que *ao homem pertence o direito de exigir essas satisfações*. Além disto se o homem carece do outro homem para satisfazer as suas necessidades, a sociedade por isso que não pode existir sem homens, carece deles e de todos; e se esta é um todo harmónico sofre, quando um dos seus membros se inabilita de toda a acção; mas o homem tem de viver pela sociedade, e esta pelo homem, é preciso que se *prestem mútuo auxílio*; logo o homem e a sociedade têm direitos e obrigações recíprocas, e por isso, se o homem tem direito às condições internas e externas a sociedade ou por sua totalidade ou por cada um dos seus membros em particular têm a obrigação correlativa”⁵⁰⁴.

⁵⁰³ [Rodrigues de Brito], *Lições de Direito Natural*, p. 184, itálico nosso.

⁵⁰⁴ *Idem, Ibidem*, p. 82, itálico nosso. Ou, numa outra perspectiva ainda mais decisiva, para quem “o considerar como objecto do direito somente as condições externas, seria roubar-lhes a parte mais bela e mais sublime do direito, e se somente do seu domínio fossem as condições externas, como poderia o indigente, o recém-nascido, o velho e paralítico exigir da sociedade a satisfação das suas necessidades? Com que direito o faria ele, se essas condições eram internas, e não podiam por isso entrar no campo do direito” (*Idem, Ibidem*, p. 117, itálico nosso). Todas estas asserções provam, sem qualquer sombra de dúvida, que direito e moral são uma e a mesma coisa, ou se o não são o autor as vê como tal, e que, portanto, o direito também deve regular as condições éticas em que a sociedade se deve desenvolver e o indivíduo se deve aperfeiçoar, o que no fundo não é mais do que uma só coisa. O mesmo pensa Costa Lobo para quem “considerar a moralidade como pertencente unicamente ao domínio da vida privada,

Mas voltemos ao direito de boa reputação. Considera o filósofo que “na vida social todos *devemos manter* pura e ilesa a *boa reputação* por meio de um procedimento irrepreensível, inspirando a nossos semelhantes inteira confiança, e evitando o nosso descrédito; e por conseguinte – temos *direito* à boa reputação”⁵⁰⁵. Este “direito” constitui-se, ainda, como substrato obrigatório de todos os outros direitos, pois o respeito e apreciação dos nossos pares e, por esse motivo, a ausência de maledicência, infâmia e injúrias de diversos tipos é essencial à organização da personalidade do ser racional e livre, quer dizer, fundamental para o seu desenvolvimento individual e social.

O direito à veracidade corresponde à ideia de que devemos, em todas as situações da nossa vida, preferir a verdade à mentira e ao erro, pois a verdade é “um dos mais

como facto interno dependente do foro da consciência, e exclusivo de toda a autoridade exterior. [Partindo-se] desta distinção para traçar a linha divisória entre a moral e o direito, reportando-se aquela ao indivíduo, e este à vida social. É um erro que releva destruir. Nenhuma acção há, que não se apresente conjuntamente sob o carácter jurídico e sob o carácter moral; porque o bem e a moralidade, abraçando a vida humana inteira, são os círculos gerais, em que se movem os círculos particulares da nossa actividade, e respeitam, portanto, igualmente, à vida individual e social” (*O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 113). Daí a importância de conceder “voz jurídica” às associações de morigeração e temperança expressa do seguinte modo: “o que é indubitável, é que existe a possibilidade de estabelecer estas *sociedades de virtude*, e que elas são imperiosamente reclamadas pela actual condição do estado social” (*Idem, Ibidem*, p. 115). Tudo isto o vai levar a concluir que o que é imperioso “é reformar [moralmente] o indivíduo, porque este é a base, o centro, e o fim da sociedade” (*Idem, Ibidem*, p. 116). Consulte-se, ainda, o que se afirma na página seguinte: “a moralidade (...) é a força invisível que sustenta o edifício social” e “a associação moral (...) há-de ministrar o remédio cabal, exigido pelo estado dos costumes”. Todas estas premissas vão confluir na conclusão de que “urge, portanto, que se reconheça a moralidade como fim social” (*Idem, Ibidem*, p. 118). Esta preocupação de reforma moral também vai ser, posteriormente, essencial na doutrina anterioriana.

⁵⁰⁴ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 307, p. 241. Não podemos deixar de considerar que a constituição da boa reputação como direito originário assenta numa fraca prova, pois a boa reputação não pode ser algo inato mas sim adquirido por actos, omissões e palavras, isto é, construída ao longo da nossa existência. Ahrens embora não acolhendo um direito de boa reputação alberga, em conexão com o direito de dignidade, uma espécie de direito de honra defenida como “la dignité manifestée par la conduite, reflétée et reconnue par la conscience. Sous ce dernier rapport, l’homme peut avoir l’honneur devant Dieu, devant les hommes et devant sa propre conscience” (*Cours de Droit Naturel*, 7^a ed., Tome II, p. 29). Esta honra perante Deus, a sua própria consciência e, especialmente, perante os seus pares redundam, grosso modo, no direito à boa reputação.

⁵⁰⁵ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 307, p. 241. Não podemos deixar de considerar que a constituição da boa reputação como direito originário assenta numa fraca prova, pois a boa reputação não pode ser algo inato mas sim adquirido por actos, omissões e palavras, isto é, construída ao longo da nossa existência. Ahrens embora não acolhendo um direito de boa reputação alberga, em conexão com o direito de dignidade, uma espécie de direito de honra defenida como “la dignité manifestée par la conduite, reflétée et reconnue par la conscience. Sous ce dernier rapport, l’homme peut avoir l’honneur devant Dieu, devant les hommes et devant sa propre conscience” (*Cours de Droit Naturel*, 7^a ed., Tome II, p. 29). Esta honra perante Deus, a sua própria consciência e, especialmente, perante os seus pares redundam, grosso modo, no direito à boa reputação.

poderosos elementos da civilização”, e como todos temos precisão da verdade, a obrigação de a comunicar, de forma oral ou escrita, é um verdadeiro direito que nos assiste. E prossegue o professor de filosofia do direito: “a *falta* da verdade pode prejudicar os mais caros interesses de quem a procura obter; e por isso aquele, a quem se dirigir, deve, em virtude da mutualidade de serviços, comunicar-lha, como a souber, porque o homem, para ser fim para si, precisa também de ser meio para os fins dos seus semelhantes. As provas por *testemunhas* e por *juramento*, na *asseveração* dos factos jurídicos, são, nas legislações positivas, o *reconhecimento* do princípio da *veracidade*”⁵⁰⁶.

⁵⁰⁶ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 306, p. 240. Este conjunto de afirmações requer alguns comentários adicionais: em primeiro lugar, a comunicação da verdade quando esta nos prejudica, ou a familiar ou a um amigo, obedecerá à mesma regra? No domínio puro da filosofia, como sabemos desde Platão, sim, mas na prática será o mesmo? Por outro lado, terei obrigação de dizer a verdade mesmo quando possa acarretar mal entendidos que comprometam terceiros? A solução de Brito presente em obra anterior, airoso para sermos francos, é considerar que “ao homem na declaração ou não declaração da verdade fica a liberdade, pesando os motivos de maneira, que duma ou de outra não resulte lesão, e por isso se pesados os motivos o sujeito da obrigação vê que da sua resposta pode resultar lesão a alguém, deve calar-se, não lhe sendo porém jamais permitido o mentir” (*Lições de Direito Natural*, p. 275). Talvez falte equacionar a hipótese do silêncio do sujeito prejudicar, ou fazer lesão na terminologia britânica, a terceiro. Noutra ordem de ideias, não resulta clara a ligação entre a verdade e a mutualidade de serviços, será que só devemos dizer a verdade quando esta sirva de condição ao desenvolvimento do meu semelhante e omiti-la em todos os outros casos? Ou mesmo no caso em que ela prejudique esse aperfeiçoamento do outro ser humano eu deva comunicá-la? Neste caso não, como se comprovou ainda agora. Por último, o exemplo dos tribunais de justiça, que não serviam para o conhecimento do conceito de direito, podem servir agora para fundamentar o direito à veracidade? Mas chega de interrogações, talvez seja a hora de algumas respostas, porém, não as possuímos e dificilmente acreditamos que o filósofo as possuísse. Todavia, pondo a mão na consciência, o problema da não compreensão se possa imputar a nós próprios a quem, na terminologia camiliana posta na boca da personagem Guilherme do Amaral em conversa com o poeta (figura presente em outras novelas, ou devo dizer romances, que mais parece um *alter ego* do próprio escritor e enforma depois o Filósofo da Trapeira, vd. Camilo Castelo Branco, “O Filósofo da Trapeira”, *Obras Completas*, Vol. IX, pp. 185 a 234 versões da *Aurora do Lima* e de *O Atheneo*), nos falte o conhaque, porque para este “o conhaque é, como a alma de Santo Agostinho, o princípio activo de todas as minhas cogitações” (Camilo Castelo Branco, “Onde está a Felicidade”, *Obras Completas*, Vol. II, p. 395). A despeito de tudo o que fica atestado também Ahrens afiança a existência dum direito à veracidade, onde parece resolver uma ou duas das questões que ficam no ar. Garante o filósofo de Kniestedt, “ce droit existe en effet, mais il doit être bien déterminé. D’abord, il y a à distinguer deux espèces de vérité, l’une concernant en général les *principes*, l’autre les *faits* qui se passent dans la vie. Pour les vérités de principes, il est évident que chacun doit s’adresser aux sources qui lui paraissent les meilleures. Quant aux faits de la vie sociale, tout homme peut, en effet, prétendre à ce qu’on ne lui communique pas des erreurs qui contrarieraient son activité physique et morale. Quand, par exemple, on indique sciemment un faux chemin, le menteur viole aussi un droit. On peut même supposer ici un contrat tacite ; car, en répondant à la demande, on entre dans un lieu social qui constitue une convention. Chacun est libre en droit de ne pas répondre ; mais, *s’il répond*, il est responsable pour sa part des effets de la parole ; le mensonge rentre ainsi dans la responsabilité générale qui nous incombe au sujet des

2.5 Direito de Propriedade

Entramos, então, no exame do direito de propriedade. Antes de mais convém salientar que este direito é aquele que mais largamente é explorado pelo autor da *Filosofia da História do Cristianismo*, o que revela a importância que a propriedade tem na época em geral e em particular no filósofo⁵⁰⁷. Para atestar a importância deste assunto basta ver, para o período que estamos a tratar, a obra do autor do *Código Civil*, António Luís de Seabra, *A Propriedade, Philosophia do Direito para servir de Introdução ao Commentario sobre a lei dos Foraes*.

Desde logo, o conimbricense estabelece duas espécies de propriedade, uma interior e outra exterior⁵⁰⁸. Aquela compreende as inclinações e capacidades do ser livre e racional que se constituem como circunstâncias fundamentais da sua perfeição, estabelecem as aptidões primárias para se alcançar os meios de existência, e

conséquences de nos actes que nous avons pu prévoir. Le mensonge, quand il n'a pas d'effets visibles, reste seulement un acte immoral ; il n'appartient au domaine du droit qu'en produisant des effets extérieurs qui portent préjudice à autrui" (*Cours de Droit Naturel*, 7^a ed., Tome II, nota 1 das pp. 91-92).

⁵⁰⁷ Darimon dá-nos excelentemente esse quadro quando atesta que "comme la propriété est le droit réalisé de chacun, le droit de propriété exprime évidemment un droit pour la réalisation d'un droit (...) le droit de propriété renferme donc un *double droit*. C'est pour ainsi dire le droit à la seconde puissance ; en effet il a été démontré que la propriété exprime déjà un droit, le droit propre de chacun ; le droit de propriété est donc le droit à un droit, c'est-à-dire un droit à l'obtention, la protection et l'emploi de ce droit propre qui constitue la propriété" (*Exposition Méthodique des Principes de L'Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d'un Examen Historique et Critique du Socialisme*, pp. 82 e 82-83). Também Madeira Abranches vai procurar justificar historicamente a propriedade (vd. *Dissertação Inaugural para o Acto de Conclusões Magnas na Faculdade de Direito*, pp. 35 a 38). Mais à frente, admite que "o Estado não deve, é verdade, ser indiferente à organização e distribuição da propriedade (...) porque esta, não podendo existir, senão no meio da sociedade, se por um lado tem por base a individualidade, por outro o Estado, como regulador do direito, deve estabelecer a melhor forma possível de combinar e harmonizar o elemento individual com o social, para imprimir na propriedade um carácter orgânico, que revele o laço existente entre o indivíduo e a propriedade" (*Dissertação Inaugural para o Acto de Conclusões Magnas na Faculdade de Direito*, p. 53).

⁵⁰⁸ Também Ahrens evoca dois tipos de direito de propriedade, a saber, externo e interno (cf. *Cours de Droit Naturel*, 7^a ed., Tome II, p. 146). O filósofo alemão, diferentemente de Brito, teoriza sobre o direito de propriedade. Nesta conceptualização estabelece um laço entre a propriedade a personalidade, a liberdade, a sociedade e a moral (vd. *Idem, Ibidem*, pp. 118 a 121). Esta identificação entre propriedade e sociedade é levada mais a fundo quando o pensador certifica que "de même que la société est l'image de l'homme, la propriété à son tour réfléchit fidèlement l'état social, les principes qui le gouvernement, les moeurs sur lesquelles il repose. Un changement fondamental dans la religion, dans la moralité, dans la politique, amène toujours tôt ou tard un changement correspondant dans le mode d'acquérir ou de transmettre la propriété et dans son extension aux divers classes de la société" (*Idem, Ibidem*, p. 172).

corresponder às suas motivações através do trabalho. Esta, garante Brito, constitui a propriedade originária. A outra é o conjunto de coisas que podemos acumular com o esforço das nossas disposições internas e que se juntam à propriedade originária. Todos esses atributos recebem o nome de propriedade adquirida e são, por conseguinte, exteriores à personalidade do indivíduo, são resultado da sua actividade. Esta consequência do seu dinamismo pertence-lhe porque ele tem, de modo primário, o domínio das suas capacidades e, por esse motivo, é também proprietário dos frutos da sua laboração.

Entrando na investigação da propriedade adquirida, diz o autor da *Philosophia do Direito*, que ela se divide em três géneros diversos: propriedade interior, moral e material. A primeira tem como âmbito toda a interioridade do ente humano, abarca o labor da volição, da afectividade e da racionalidade, ou seja, a inteligência, o sentimento e a vontade, mas apenas enquanto são actos íntimos, logo que se exteriorizam passam a fazer parte doutra espécie. A seguinte tem como campo de acção as relações que se estabelecem com os nossos concidadãos e dela fazem parte a probidade, a boa consideração e o respeito dos outros. A última abrange todas as qualidades da nossa existência que se objectivam em actos sensíveis e são, por isso, externos. São volições, conceitos e índoles que adquirem uma realidade temporal (obras de arte ou outros produtos materiais), quer produzidos pelas nossas aptidões naturais, quer obtidos directamente, através de transacção, aos nossos próximos.

Independentemente de tudo o que dissemos até este momento, a propriedade adquirida tem limites e esses são as necessidades humanas pois elas “são o *fundamento racional* da propriedade adquirida” e “o *trabalho a condição temporal* da sua aquisição”. Dando maior finura à sua argumentação, porfia: “este *legitima-se* por

aquele; porque são as necessidades que provocam o trabalho das faculdades; e, quer as necessidades sejam físicas, quer intelectuais, afectivas ou morais, todas são *legítimas*; as *condições*, que as faculdades realizam e incorporam na personalidade, são os *meios* de as satisfazer, isto é, a propriedade realizada pela pessoa: se o *fim* é *legítimo*, a propriedade *adquirida* é necessariamente *legítima*”⁵⁰⁹. Por sua vez, se o aplacar das motivações é essencial, quer isto dizer que a apreensão de coisas materiais, segundo a sua precisão, é também imprescindível e, por esse motivo, o homem através do trabalho deve ter o direito de as transformar em coisas úteis. Tudo isto permite concluir que “se

⁵⁰⁹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 311, p. 244. Sobre o facto das “precisões” serem o fundamento racional da propriedade adquirida convém elucidar que essas são, na perspectiva do professor de Coimbra e tal como já vimos também para o autor de *A Corja*, aquelas que permitem ao ser humano viver condignamente. O mesmo pensa Darimon para quem “*chaque homme, quelle que soit sa vocation ou le but qu’il poursuit, religieux, scientifique ou industriel, doit avoir une propriété proportionnée à ses besoins, et ces besoins résultent d’un côté de sa nature humaine en général, et d’un autre côté de la vocation particulière qu’il embrasse. La propriété est donc pour chaque homme une condition de sa vie et de son développement*” (*Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, pp. 81-82, os itálicos são nossos). Em relação a estas considerações pode-se alegar sempre em que consiste o viver condignamente, o qual certamente não será igual para toda a espécie humana. Tal facto significa que o limite de aquisição da propriedade, as motivações básicas, tem uma linha divisória muito volátil e volúvel. Contudo, como vemos mais adiante, são as necessidades que a legitimam, quer dizer, se o seu fim é legítimo, a justiça da propriedade que se angaria também o é. O mesmo pensa Madeira Abranches para quem “a propriedade é limitada pelas verdadeiras necessidades do homem e pelos deveres, que tem a cumprir para consigo, e para com os outros” (*Dissertação Inaugural para o Acto de Conclusões Magnas na Faculdade de Direito*, p. 153). Por outro lado, o trabalho também surge como lídima fundamentação da propriedade, porque, como já vimos na parte da Psicologia Prática, em especial no capítulo **2.3.1 Esfera Industrial, Segunda Parte, I**, a motivação para o trabalho é essencial, de tal forma que leva o professor de direito natural a afirmar que a supressão do trabalho é, ao mesmo tempo, a anulação da satisfação. Indo, ainda, mais longe, atestando que ela é a abolição da vida, ou seja, da virtualidade própria do existente humano. Esta relação entre trabalho e propriedade adquirida encontra-se bem expressa na seguinte passagem: “se as necessidades são o *fundamento racional* da propriedade, e o trabalho a *condição temporal* de sua aquisição, o trabalho é a *origem* e o *título legítimo* da propriedade adquirida; e daí – o domínio” (Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 314, p. 246). O mesmo admite nas *Lições de Direito Natural* onde atesta: “nós só encontramos propriedade onde encontramos esforço, desenvolvimento de actividade, produto das faculdades do homem que lhe deve pertencer da mesma maneira que essas faculdades são próprias e exclusivas deles. É pois o fundamento da propriedade o trabalho”, ou dizendo o mesmo de outra forma, “a condição pois geral para que o homem satisfaça as suas necessidades, é o trabalho mas ele não tem de empregar esse trabalho isoladamente mas no meio de seus semelhantes e por conseguinte é necessário que no desenvolvimento da sua actividade ele se conforme com as leis gerais da sociabilidade e com o *supremo princípio da mutualidade de serviços* que devem regular como estabelecemos todas as relações dos homens” (pp. 352 e 347-348, o itálico é nosso). Costa Lobo, identicamente, valoriza o factor trabalho e assegura que “a associação do trabalho e do capital, como se pratica em nossos dias, não só desconhece a igualdade da natureza humana, mas contraria, quase que diametralmente, esse princípio fundamental, que nela reconhece a vida física e a vida espiritual, e reciprocamente as limita, sem destruir, em justas proporções” (*O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 179). Observe-se ainda o que se certifica nas pp. 179 a 183 sobre a melhoria das condições do operariado e na p. 176 onde admite duas vertentes para a propriedade, uma pessoal e outra social ou humanitária.

as necessidades são uma lei e a *apreensão* uma verdadeira necessidade, – a *apreensão* constitui um *direito*”⁵¹⁰.

Se, como já se constatou, as necessidades são aquilo que justifica de modo lógico o domínio e o trabalho é a condição de realização prática da obtenção e, por esse motivo, a sua procedência e validação, temos que o direito de propriedade “ou de *domínio* é o poder, que o homem tem, de empregar *livremente*, na satisfação de suas necessidades, as condições de vida adquiridas pelo trabalho”⁵¹¹. Este direito revela múltiplas facetas devido ao facto de abarcar toda a actividade indispensável à realização prática da existência e, de outra forma, engloba as cláusulas primárias de posse e uso. Vejamos, na continuação desta investigação, cada um destes requisitos.

Comecemos, então, pela ordem natural das coisas. Nesse sentido, “a posse é o *poder jurídico* da pessoa sobre a *coisa*, isto é, o direito de a *deter* como *sua*. A posse é necessária, porque para viver precisamos de que as coisas sejam detidas em nosso poder, isto é *possuídas*, afim de poderem ser oportuna e convenientemente *empregadas*

⁵¹⁰ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 312, p. 245. De imediato esclarece o autor que a detenção apenas possibilita um direito de uso, isto é, o direito de as utilizar imprimindo-lhes o nosso sinal através do trabalho e é só o produto da nossa indústria que lhe atribui valor, ou dizendo o mesmo por outras palavras, “as coisas naturais são de todos os homens; mas o *esforço* da apreensão, o trabalho que as modifica e *transforma*, é *exclusivamente* daquele que, com o fim de as utilizar, a realizou pondo em acção os seus órgãos e faculdades” (*Idem, Ibidem*, § 313, p. 246).

⁵¹¹ *Idem, Ibidem*, § 315, p. 247. Esta definição não coincide com a de Ahrens e de Darimon. Para este último o direito de propriedade “est l’ensemble des conditions nécessaires pour le développement physique et intellectuel de l’homme, en tant que ces conditions sont dépendantes de la volonté humaine” (*Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, p. 80). Para Ahrens, “le droit de la propriété en général est l’ensemble des conditions dont dépend l’acquisition et, au besoin, la revendication, la disposition, la jouissance et la fin de la propriété” (*Cours de Droit Naturel*, 7^a ed., Tome II, pp. 145-146). Uma questão delicada, é se só se considera legítima a propriedade adquirida pelo sujeito ou vinda à sua posse por outro motivo, que excede largamente as suas necessidades, como é o caso dos latifúndios. Que fazer nesta situação? Brito não aborda esta problemática mas, se levarmos às últimas consequências a sua doutrina, não podemos deixar de atestar que ele seria defensor de uma “reforma agrária” que pudesse distribuir as terras conformes as precisões de todos. Não estará aqui um outro ponto de contacto com a ideologia socialista? Por último, a propriedade herdada apenas se poderia fundamentar pelo trabalho dos nossos antecessores.

na satisfação das próprias necessidades, isto é – *usadas*”⁵¹². A posse, como o autor da *Chorografia do Reino de Portugal* esclarece logo de imediato, circunscreve a prerrogativa de incluir esses objectos na nossa personalidade e de os guardar para lhe dar utilidade. Significa isto que a posse antecede o uso, ou seja, não se pode usar as coisas que não estão no nosso domínio. Este facto acarreta que o professor de direito natural, ao contrário de outros autores, não dê provimento ao direito de necessidade (*direito necessitatis*) e ao direito de utilização inócua (*direito innoxiae utilitatis*). O argumento que utiliza e que nos parece decisivo, a despeito de afirmar que a mutualidade de serviços não os reconhece “porque não pode admitir serviços prestados sem retribuição e sem consentimento”, consiste no facto de que “sendo o direito de propriedade condição necessária à vida do indivíduo, importa que todos o respeitem, e que a lei o reconheça e assegure o seu exercício a todos os membros da sociedade (...) a suposição de que o proprietário as *cederia* de bom grado, não releva a falta; porque, considerando-o como *meio*, não respeitara a sua *dignidade* de pessoa, *apropriando-se de coisas de que somente ele tinha direito de dispor*”⁵¹³.

⁵¹² Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 316, p. 247-248. Como já se constatou Brito privilegia a aquisição da propriedade pelo trabalho, embora, como se pode verificar *infra*, trate outras formas de aquisição. De forma diversa, para Ahrens existem os seguintes modos de obtenção do domínio, a ocupação, o trabalho e a especificação, o contrato e a lei, a despeito de nenhuma delas combinar devidamente o elemento individual com o elemento social da propriedade e realizar a verdadeira forma orgânica que ela deve revestir. Sobre os diferentes tipos de aquisição, veja-se *Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, pp. 125 a 138. Darimon ocupa-se dos mesmos objectos na *Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, pp. 73 a 78. Também Vicente Ferrer analisa, na mesma perspectiva, a aquisição. Consulte-se o nosso *A Filosofia do Direito de Vicente Ferrer*, pp. 59 a 61. Por último, António Luís de Seabra, identicamente, investiga a problemática em *A Propriedade, Philosophia do Direito para servir de Introdução ao Commentario sobre a Lei dos Foraes*, pp. 136 a 161.

⁵¹³ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 328, p. 258, a última frase em itálico é da nossa responsabilidade. À mesma conclusão aqui exposta chegou, também, Zília Osório de Castro, embora de forma ligeiramente dissemelhante, pois põe a tónica no direito de propriedade como condição necessária à existência individual, enquanto nós destacamos, sem menosprezar essa particularidade, o acento no uso indevido sem a posse. Sobre o que se acabou de declarar, comprova-se Zília Osório de Castro, “Do Jusnaturalismo ao Krausismo. A Questão da Propriedade”, *Vicente Ferrer Neto Paiva. No Segundo centenário do seu Nascimento a Convocação do Krausismo*, p. 129. Contudo, como veremos mais à frente, parece haver uma contradição entre o que se disse do direito de necessidade e de utilização inócua e aquilo que se vai dizer sobre a questão da detenção possessória, pois nesta última o uso não é

Depois de definirmos em que consiste a posse vamos, de imediato, examinar os diferentes tipos de posse que o filósofo enumera, a saber, ocupação, apropriação, prescrição e detenção possessória⁵¹⁴. A ocupação, entendida como a captura de objectos da natureza para, imprimindo-lhes a nossa “personalidade”, obviar às nossas motivações, exerce-se sempre sobre aqueles objectos que não são propriedade de ninguém (*res nullius*), ou por outra, estão debaixo do império de toda a humanidade. Encontram-se neste caso: as aves, os animais selvagens, os peixes, tesouros e pedras preciosas, e por outro lado, a acessão, o aluvião e o alveo; e ainda o uso de águas navegáveis, pluviais ou de nascentes, a exploração mineira e o aproveitamento de plantas ou vegetais que brotam em espaço público.

Imediatamente a seguir aparece-nos, como forma de senhorio, a apropriação. Esta é a obtenção de objectos já transmutados pela actividade dos nossos semelhantes e que, pela razão da laboração que neles empreenderam, podem ser considerados como do seu domínio. A apropriação distingue-se da ocupação porque aquela altera pelo trabalho os produtos naturais que esta recolhe da natureza e, deste modo, temos que considerar no campo da apropriação os contratos bilaterais, isto é, objectos que são trespassados com

antecedido de posse, porém, depende do trabalho, o outro factor decisivo do poder sobre determinada coisa. Ahrens é um dos autores que defende o direito de necessidade, diz ele na sua óptica, “quand un homme, dans un cas de vraie nécessité, où il y a danger immédiat pour la vie, attente à la *propriété* d’un autre pour se procurer à soi-même ou aux siens les moyens de vie dont il a immédiatement besoin, il commet un acte qui, tout en restant injuste, ne doit pas être puni (et les législations pénales en Allemagne ne le punissent pas), parce que la loi doit, dans ce cas, tenir compte du conflit entre le droit formel (la loi) et le droit matériel de vie insuffisamment garanti dans l’ordre social actuel, et qu’elle ne peut pas punir l’absence d’une force morale dont l’héroïsme moral est seul capable (...) ce droit dit de nécessité ne doit pas être étendu (comme le font aussi quelques codes allemands) jusqu’à donner le droit de conserver sa vie propre aux dépens de la *vie* d’un autre, parce que, dans ce cas, les biens (la vie) sont égaux, tandis que, dans le premier cas, c’est un bien subordonné et réparable qui est violé pour un bien supérieur” (*Cours de Droit Naturel*, 7^a ed., Tome II, p. 28). Talvez pela última razão apontada vá o filósofo alemão defender um direito de existência, o que lhe permite a condenação do suicídio, do aborto e de todos os actos que atentem contra o exercício racional do ente humano e a valorização dum direito de subsistência (cf. *Idem, Ibidem*, p. 27), que justificaria o direito de necessidade. Este direito à vida “comprend l’ensemble des conditions (en actes positifs et négatifs) dont dépendent la conservation et le respect de la vie dans son intégrité, sa santé, et dans toutes ses fonctions e organes” (*Idem, Ibidem*, pp. 22-23).

⁵¹⁴ Madeira Abranches mais ou menos no mesmo sentido admite como lídimas formas de aquisição da propriedade a ocupação, a especificação, a indústria, a doação e diferentes contratos (vd. *Dissertação Inaugural para o Acto de Conclusões Magnas na Faculdade de Direito*, p. 49).

igual emolumento; as doações benéficas, testamentos, etc., que recebemos sem qualquer encargo; as contribuições de sociedades de assistência mútua que auferimos com ressarcimento incerto.

Começa-se por atestar que “designando o direito de propriedade o poder que a pessoa tem de empregar, para satisfazer as próprias necessidades, as condições de vida recolhidas já em sua propriedade, deve também ter o direito de *dispor delas* para *beneficiar* aqueles indivíduos, a quem *se afeioou* – *doação*”⁵¹⁵. A doação é imediata quando a coisa se traslada logo dum sujeito para outro e mediata quando a transacção se efectua apenas após o falecimento do doador.

Por último, adquirimos por prescrição quando o domínio sobre coisas móveis ou imóveis foram conservadas possessoriamente e exercitado o seu uso pelo sujeito durante um período temporal bastante razoável, para que o uso se converta em propriedade. Estas coisas, embora tendo senhoria própria, tinham sido abandonadas pelo legítimo possuidor. Nesta ordem de ideias, a prescrição fundamenta-se em três requisitos complementares: a extinção do direito de propriedade pelo abandono da coisa pelo proprietário legítimo; a detenção possessória; o uso desse objecto pelo indivíduo que tem ânimo de o adquirir. Por todos esses motivos pode-se concluir que “a prescrição é um *meio legítimo* de aquisição, e por isso deve ter *acesso* na mutualidade de serviços. O

⁵¹⁵ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 331, p. 260. O mesmo admite Ahrens para quem “l’homme, doué de la faculté de sentiment et d’affection, tend naturellement à témoigner son affection par des moyens extérieures, et les biens servent à cet égard de véhicule naturel” (*Cours de Droit Naturel*, 7^a ed., Tome II, p. 300). Sobre a problemática dos testamentos admite que “cette communauté [de direitos e deveres] comporte la communauté des biens (...) quand il n’y a pas de conventions contraires, et à appliquer en cas de mort, pour autant qu’il n’y a pas de disposition testamentaire. Les enfants entrent en naissant dans cette communauté morale et de biens, et quand l’un des membres vient à mourir sans testament, sa part échoit aux survivants soit d’après le contrat de mariage soit d’après les principes d’égalité appliquées aux parents et enfants, et à leurs descendants” (*Idem, Ibidem*, pp. 299-300). Voltando à asserção do filósofo, estas afeições, esclarece mais à frente, são verdadeiras necessidades. Não resulta evidente o que o professor de filosofia do direito quer dizer com isto, pois elas só podem ser necessidades afectivas dos sujeitos e essas são independentes da transmutação de bens. Ou talvez não, porque como o autor mais adiante abona “se as necessidades *afectivas* são tão importantes como as *físicas* ou *intelectuais*, o homem tem *igualmente* o direito de as satisfazer pelos meios, que a sua propriedade lhe ministra” (Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 335, pp. 262-263).

direito de propriedade não se concebe, nem se justifica senão pelas necessidades que deve satisfazer; se o proprietário deixa de *exercitar* o *direito de posse e usar* da coisa, é porque lhe não é necessária, e aonde falta a *necessidade*, falta o *direito*. A mutualidade de serviços não pode reconhecer um direito que se *não exercita*: não é só o trabalho que *legitima* a propriedade; são antes as *necessidades* que *legitimam* a propriedade e o *trabalho que a criou* [itálico nosso]”. Acrescenta, de modo mais peremptório, que “aquele pois que se *apossa* de uma coisa *abandonada* por seu proprietário, se *mantém* na posse e a *usa* por um tempo razoável, deve ser considerado pelo direito como *legítimo proprietário* da coisa”⁵¹⁶.

Entramos, deste modo, no segundo elemento fundamental do direito de domínio, a utilização, definindo o filósofo o direito de uso como “o poder de empregar as *coisas* na satisfação *efectiva* das necessidades”⁵¹⁷. O direito de usar engloba no seu âmbito o

⁵¹⁶ *Idem, Ibidem*, § 320, p. 250. A despeito de tudo o que o filósofo comprova é necessário ter em conta o seguinte: se o abandono justificasse o fim do direito de propriedade bastaria constatar o seu desamparo, ainda que fosse necessário fazê-lo por via notarial, para que se pudesse vir a ter direito a determinada coisa. Ora como sabemos tal não tem cabimento. Se fossem as necessidades o denominador comum do direito de posse, então o direito de necessidade devia ser considerado legítimo, e ainda mais, o direito de necessidade ou mesmo o de inócua utilização deviam ser legítimos quando se exercessem sobre terreno abandonado e não lícito quando o não fosse (se, por hipótese, se perguntar como é possível extrair alguma coisa de propriedade desprezada, clarificamos que mesmo sem serem tratadas algumas árvores podem continuar a dar frutos). Contudo, tal hipótese não é considerada e porquê, perguntamos nós. Porque o único requisito que pode conceder o direito de domínio é o trabalho, por essa razão destacamos na frase a ideia de que o trabalho é que cria a propriedade, e por isso a detenção possessória, sobre este conceito (cf. *Idem, Ibidem*, §§ 321 a 324, pp. 251 a 254). Esclarecemos, todavia, que a detenção possessória se baseia na prática do direito de uso por tempo suficiente para se constatar o abandono real e assenta na prescrição, isto é, no desamparo e falta de utilização do anterior proprietário. Além disso, a detenção possessória necessita de três predicados básicos, a saber, que seja contínua, em próprio nome e pacífica na conservação e pode, por essa razão, constituir direito, porque engloba esforço (trabalho e/ou capitais) e uso, enquanto o direito de necessidade e o de inócua utilização não o abrangem. Por tudo isto, podemos concluir que, independentemente dos pressupostos do professor de Coimbra, o uso sem posse só pode ser legitimado pelo trabalho continuado e, é através dele, que se pode decidir o domínio ou a ausência dele. O que queremos dizer com isto é que é o trabalho que é decisivo, ou seja, necessidades sem trabalho não criam direito.

⁵¹⁷ *Idem, Ibidem*, § 325, p. 254. Já vimos anteriormente que o uso sem posse é inadmissível e que só contempla uma meia excepção, a detenção possessória que não é mais do que a tentativa de potenciar o uso em posse e, por essa razão, não é considerada posse até que decorra o tempo previsto legalmente e cumpra determinados requisitos. Por outro lado, quando as coisas, que estão no nosso domínio, não servem para a satisfação de necessidades, entramos no uso abusivo da propriedade. É por essa razão que Ahrens vai definir os princípios que regulam socialmente a propriedade. Atesta o filósofo de Kniestedt: “la propriété existe pour un but et pour un usage rationnels; elle est destinée à satisfaire les divers

direito de disposição, de fruição e de transformação. O primeiro é o exercício daquilo que se possui, trocando-o, transferindo-o, consumindo-o ou empregando-o da melhor forma para satisfazer necessidades naturais, afectivas, físicas ou intelectuais. O seguinte compreende os benefícios que das coisas possam advir e inclui os direitos de marcação de extremas de imóveis, de tapagem, de diferentes servidões, de locação quer de objectos quer de serviços e do lucro de todos os rendimentos, sejam estes produto espontâneo, sejam fruto do trabalho do indivíduo, sejam, ainda, resultado de rendas ou outros proveitos. O derradeiro consiste na possibilidade de modificar a essência da coisa, móvel ou imóvel, com o objectivo de satisfazer de forma mais completa as nossas motivações. Como já vimos, a alteração baseia-se, fundamentalmente, em dar um melhor conteúdo às coisas que nos advêm de modo natural.

besoins de la vie humaine; par conséquent, *tout abus, toute destruction arbitraire, sont contraires au droit* et doivent être défendus para la loi (...) d'ailleurs tout emploi abusif porte préjudice à la société, parce qu'il est de l'intérêt public que la chose donne au propriétaire les avantages ou les services qu'elle comporte" (*Cours de Droit Naturel*, 7^a ed., Tome II, p. 158). Como se constata, esta premissa entra em rota de colisão com o alegado direito de abusar e mesmo de destruir o próprio património que, como se sabe, Vicente Ferrer defendia na sua filosofia do direito. Mas o pensador de Hannover ainda vai mais longe, certificando que "*le propriétaire qui manque d'intelligence, de bonne volonté ou des moyens suffisants pour utiliser sa propriété* ou pour lui faire porter les fruits qu'il permis d'en attendre, *peut être obligé, par l'État, à céder cette propriété moyennant une juste indemnité*, a fin qu'elle puisse, en d'autres mains, être plus utile à la société" (*Idem, Ibidem*, p. 159). Como resulta óbvio o Estado tem direito a expropriar uma determinada propriedade quando o interesse social assim o justifica. Invoque-se ainda o que o pensador krausiano diz mais à frente: "le moyen principal d'arriver à des reformes sérieuses et durables sera toujours de propager de justes principes, d'inspirer des convictions morales plus profondes, de ranimer aussi, *par rapport à la propriété*, le sentiment des devoirs que tous ont à remplir : *devoirs individuels de modération, de tempérance dans l'usage des biens ; devoirs sociaux de bienfaisance, d'aide, de secours des riches envers les pauvres ; enfin, devoirs de probité, de loyauté et de justice dans toutes les associations qui ont pour objet la production, l'acquisition et l'échange des biens*" (*Idem, Ibidem*, pp. 193-194, itálico nosso). Esta perspectiva coaduna-se com a de Krause, segundo nos certifica Francisco Querol Fernández, para quem a propriedade e os bens "son solo suyos en cuanto que éste los necesite para su desarrollo personal y sólo en tanto éste haga un uso adecuado de ellos (...) en este sentido el Estado podrá llegar a intervenir propiedades y confiscar bienes cuando se demuestre un uso indebido de ellos" (*La Filosofía del Derecho de K. Ch. F. Krause*, p. 380). Sobre a temática da propriedade na doutrina do filósofo alemão compulse-se *Idem, Ibidem*, pp. 379 a 390. Ver ainda a moralidade e a associação como remédios para os males actuais da propriedade em Ahrens, *Cours de Droit Naturel*, 7^a ed., Tome II, p. 203. Sobre o conceito de moralidade social, veja-se Darimon, *Exposition Méthodique des Principes de L'Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d'un Examen Historique et Critique du Socialisme*, pp. 175 a 180.

Tendo, até aqui, tratado do direito de propriedade vai, o professor de filosofia do direito, averiguar, mais em detalhe, a questão da propriedade⁵¹⁸. Começa por confessar que existem duas modalidades de propriedade, perfeita e imperfeita. Aquela é quando ao legítimo pertencem todos os direitos de posse, esta quando o possessor apenas desfruta de uma parte desses direitos, embora na parte que lhe toca o império seja pleno. Caem no âmbito desta última os seguintes patrimónios: usufruto, uso, habitação, servidão, superfície e enfiteuse.

Vejam os cada um deles. O usufruto, embora limitado pela existência temporal do usufrutuário, constitui um verdadeiro direito de propriedade e, por consequência, é sede de todos os predicados do citado direito exceptuando a faculdade de adulterar a essência e fim do objecto do usufruto. O direito de uso é cingido às precisões diárias do utilizador e íntimos e, por esse motivo, se restringe ao dispêndio adequado para essa execução. Da mesma forma, a habitação obedece às mesmas especificidades que o direito de uso. Por sua vez, a servidão é um ónus que recai sobre um terreno em favor de outro relativo a diferente proprietário; entre as servidões mais importantes encontramos a de passagem e a de condução de águas. O direito de superfície consta da capacidade de empreender culturas ou construir em prédio que não seja seu e é, tal como o usufruto, um direito transitório circunscrito ao que se encontra à tona do solo. Por último, a enfiteuse é um direito perene que envolve todos os direitos de posse, tendo como característica a renda, em dinheiro ou géneros, que o foreiro paga ao senhor da propriedade.

Duas últimas problemáticas encerram a temática da propriedade: a propriedade literária e de inventos e a expropriação da propriedade individual. Quanto à primeira, o

⁵¹⁸ Brito não trata dos deveres do Estado em relação à propriedade, mas Madeira Abranches pensa que o Estado deve ter como função assegurar a propriedade territorial e disciplinar o seu exercício (vd. *Dissertação Inaugural para o Acto de Conclusões Magnas na Faculdade de Direito*, p. 78).

pensador de Coimbra começa por estabelecer o postulado de que as ideias não são pertença individual mas de toda a humanidade, isto porque a civilização se aperfeiçoa com o difundir do conhecimento e, como já se estabeleceu, a evolução de cada um é condição da evolução da sociedade e vice-versa. Quer isto dizer que a expressão intelectual é uma obrigação que concerne a toda a colectividade. E na mesma senda reitera, aquele que publica determinado escrito cumpre um dever e, mesmo que essas concepções possam ser criticadas, a humanidade dela tira proveito, porque só da discussão pode emanar a verdade e a verdade, como já se constatou, é a fonte de todo o bem. Porém, a despeito de tudo o que se certificou, num livro, como em qualquer obra de arte, existe “uma *propriedade*, um *valor*, que o direito não pode deixar de reconhecer e assegurar, como *produto dos esforços* de seu autor”⁵¹⁹.

No que respeita à expropriação da propriedade individual por utilidade pública considera o filósofo que “as coisas que servem às necessidades do indivíduo, podem também satisfazer as necessidades da sociedade” e, nesse caso, seria “injusto que esta ficasse inibida de auferir interesses comuns por não *expropriar* a propriedade individual, e substituir-lhe a propriedade *colectiva*”. Porém, o proprietário não é esquecido, porque, também, era “injusto que esta substituição se fizesse sem *indenização equivalente*”⁵²⁰. Finalmente, temos intenção de sublinhar que a

⁵¹⁹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 338, p. 266. É pela razão de o livro ser propriedade do seu autor, como qualquer outra obra de arte, que a contrafacção esbulha a propriedade do autor e, dessa forma, a mutualidade de serviços não a pode admitir. Daquilo que foi asseverado decorre que “depois de manifestada, a ideia é de todas as inteligências que a *apreenderam*”, no entanto, “a *expressão* é de quem a *formulou*” e se à “sociedade interessa em generalizar a *expressão*, ou os *efeitos* da *descoberta*, deve *retribuir* o *serviço* do autor” (*Idem, Ibidem*, § 339, p. 267). Sobre a questão da propriedade literária constata-se aquilo que se disse no nosso *A Filosofia do Direito de Vicente Ferrer*, pp. 20 e 21. Veja-se ainda o que assevera Ahrens sobre a questão (cf. *Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, pp. 162 a 171).

⁵²⁰ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 329, p. 259. Como surge claro abre-se nesta passagem uma janela à ideia de “reforma agrária” pela expropriação da propriedade inculta transformando-a em propriedade colectiva que, pensamos nós em consonância com o ideário do professor de direito natural, reverteria em favor daqueles que dela necessitassem como condição para a sua existência. Todavia, como não deixámos de acentuar, o direito individual é salvaguardado pelo competente ressarcir do dano, porque “sem esta indenização, a expropriação seria uma verdadeira *espoliação*”. E remata “*todos por cada um*

mutualidade de serviços também pode exigir, em benefício do indivíduo, que determinado domínio dum seu semelhante se limite, concedendo determinadas serventias em permuta de pagamento com equidade⁵²¹. Ainda aqui a evolução da agricultura é condição de evolução do bem-estar geral e, por esse facto, o interesse da sociedade está implicado nessas condicionantes.

2.6 Direito de Associação

Chegamos, deste modo, à disquisição do direito de associação, contudo, como a associação vai ser a temática geral de um dos próximos capítulos, apenas iremos fornecer, neste momento, algumas indicações sucintas e gerais sobre este importante dever do homem e da humanidade, guardando para momento posterior a sua apreciação detalhada. Ao contrário dos outros direitos o pensador não o define mas contenta-se em afiançar que os entes humanos necessitam de juntar os seus esforços com o objectivo de alcançarem determinados fins indispensáveis à existência do indivíduo particular e da humanidade⁵²². Para esses móbeis não somos apenas impelidos pelo instinto de sociabilidade. Também a limitação exclusiva do nosso ânimo, a multiplicação das

e *cada um por todos* é o princípio da mutualidade de serviços, e se o homem não é só fim para si, mas é também meio para os outros, se os homens são *solidários* uns dos outros, é justa a *expropriação* com indemnização *equivalente*, quando o *interesse social* [itálico nosso] assim o exigir” (*Idem, Ibidem*, o nosso sublinhado vai no sentido de reforçar a ideia de que a conveniência social é, bem no fundo, não mais do que preocupação moral). Anote-se que Ahrens também defende a expropriação por interesse social como se pode constatar *supra*.

⁵²¹ Segundo Gonzalo Capellán de Miguel, Gummersindo de Azcárate vai mais longe alvitando que a riqueza “conlleva una série de ‘deberes’ y responsabilidades”, definindo-os deste modo: “primero, dar ejemplo de una vida modesta y sin ostentación; segundo, satisfacer con moderación las legítimas necesidades de los que dependen de él, y tercero, considerar todos los ingresos como un depósito o fideicomiso, que tiene la obligación de administrar del modo adecuado para que produzca a la comunidad los frutos más beneficiosos que sea posible” (*El Origen Alemán del Krausismo: Repercusiones sobre la Cultura Española del Siglo XIX*, pp. 208-209).

⁵²² Pelo contrário, Ahrens dá do direito de associação uma definição. Para ele este direito compreende “l’ensemble des conditions dont dépend l’établissement, l’existence et la juste organisation intérieure des sociétés” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, p. 90). Mais acrescenta que este direito será explicitado mais promenorizadamente no direito da sociedade adentro do direito público.

necessidades, a disparidade de predisposições, a subordinação aos préstimos de nossos concidadãos, etc., impossibilitam-nos que vivamos separados e estremados e conduzem-nos para o instinto gregário⁵²³. Este argumento é de tal modo intenso que leva o conimbricense a afirmar que é obrigatório generalizar a associação “a todas as *esferas* de actividade, *estendê-la* a todos os fins *racionais*, e *remover* os *obstáculos* que a sua realização infelizmente encontra nos prejuízos [preconceitos] e ignorância dos povos”⁵²⁴.

2.7 Direito e Lesão

Uma última questão encerra este capítulo dedicado aos direitos do indivíduo. A pendência surge em torno do facto de o direito não assentir lesões, porque todos os

⁵²³ Do mesmo modo, o filósofo alemão, começando por postular que a sociabilidade é a expressão da unidade do género humano, considera que “tous les buts de la vie humaine s’enchaînent de manière que chacun présuppose, pour être accompli, la réalisation des autres” ; deste modo, “il faut que les hommes ne vivent pas seulement dans un commerce intellectuel ou moral, mais qu’ils s’associent aussi, afin d’exécuter, par le concours de leur intelligence et de leur activité, des travaux auxquels leurs forces isolées ne suffiraient pas (...) l’association est ainsi exigée par la nature de l’homme” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, p. 73). Veja-se, identicamente, a exaltação da associação que é feita em *Idem*, *Ibidem*, p. 495. Também concorrem para o fim da associação a natureza finita e condicional do ser humano que necessita da ajuda e assistência dos seus pares para aquelas acções que, por si só, não seria capaz de efectivar. Sobre a sociabilidade pode, ainda, ver-se Madeira Abranches, *Dissertação Inaugural para o Acto de Conclusões Magnas na Faculdade de Direito*, p. 32.

⁵²⁴ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 340, p. 268. Tal enunciado denuncia com evidente clareza o papel imprescindível da associação em toda a organização social do homem e da humanidade e, por outro lado, esclarece a preeminência que essa função vai ter na concepção do mundo do professor de filosofia do direito. Em Darimon pode constatar-se a noção de que a associação é a panaceia contra todos os males sociais, vd. *Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, pp. 103 a 105. Veja-se ainda Madeira Abranches que, conectando a associação com a morigeração e a educação, exclama: “da moralização e instrução do povo depende a boa organização social, e o aumento da riqueza e felicidade nacional. *O princípio da associação livre, quando for bem compreendido, e tiver penetrado no coração de todas as classes, tornar-se-á, depois de realizado, a grande alavanca, com que a sociedade atinja o seu desideratum*” (*Dissertação Inaugural para o Acto de Conclusões Magnas na Faculdade de Direito*, p. 80). Na mesma ordem de ideias, Dias Ferreira considera que “sem a associação não podiam cultivar-se as diversas qualidades da natureza humana. Até a associação, fazendo predominar o interesse comum, e não poucas vezes o desenvolvimento, sobre o interesse individual, *é um meio de moralizar os homens, cultivando neles os motivos morais da acção; a simpatia e a benevolência, que elevam o homem acima da personalidade egoísta*. Numa palavra, só na companhia dos nossos semelhantes é que podemos encontrar amigos, a quem possamos abrir nosso coração, e dar expansão a todos os actos do nosso espírito” (*Noções Fundamentaes de Philosophia do Direito*, p. 85, *itálico nosso*).

direitos, como porções complementares da personalidade, não são passíveis de transgressão e sendo a lesão a violação de determinado direito, quer esta seja premeditada ou não, logo temos que a ofensa aos direitos não pode ser consentida. Pelos fundamentos que se acabam de expor “*lesão e prestação de serviços* são dois factos repugnantes e antagónicos; se esta traduz fielmente o princípio do direito, aquela é necessariamente injusta”. No mesmo sentido acrescenta “se o princípio do direito não permite *lesões*, o lesante tem o dever de *reintegrar* o lesado no estado anterior à lesão, sendo possível, ou de *reparar* o *prejuízo* que lhe houver causado. A lesão continua enquanto o dano não for reparado. A reparação deve ser completa, e abranger as deteriorações da coisa, os lucros cessantes e danos emergentes”⁵²⁵. As lesões podem ser

⁵²⁵ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 341, p. 269. Acerca da questão do dano produzido pelo crime e sua reparação, conferir Levy Maria Jordão, *O Fundamento do direito de punir*, pp. 19 a 31 e em particular pp. 24 a 28. Também é passível de se colher informações interessantes e úteis no citado autor nas obras *Comentário ao Código Penal Português* e *Cours de Droit Penal*. Veja-se, ainda com interesse, a *Revisão do Código Penal apresentada ao governo de sua magestade pela comissão revisora do mesmo código*, cujo relator foi Levy Maria Jordão, as quais não especificamos porque nos conduziriam para campos longínquos e, por conseguinte, arredando-nos do horizonte desta investigação. Sobre esta última questão, veja-se o artigo recente de Maria Rita Lino Garnel, “A vítima e o direito penal português (século XIX)”, Pedro Tavares de Almeida e Tiago Pires Marques (coord.), *Lei e Ordem. Justiça Penal, Criminalidade e Polícia Séculos XIX-XX*, pp. 45 a 63. Sobre o Comentário ao Código Penal de Levy Maria Jordão não podemos deixar de fazer eco da opinião dum famoso penalista contemporâneo que, embora longa, se nos afigura límpida e esclarecedora da figura do Visconde de Paiva Manso e de sua obra. Reza assim o texto: Jordão “reconhecendo que não podia deixar de fazer um trabalho completamente novo, apresenta em 1861 um Projecto de Código Penal, projecto que é levado às Cortes pelo Governo nesse mesmo ano. Todavia as Cortes não se ocupam dele, e, em 1864, LEVY MARIA JORDÃO refunde o seu Projecto, que, infelizmente, continua a merecer um completo desinteresse dos poderes públicos. E todavia, o Projecto de LEVY, defensor estrénuo do correcionalismo de ROEDER, cujas ideias largamente consagra, representa a mais perfeita obra de preparação legislativa que tem sido levada a cabo entre nós. De todas as alterações que propugna, as mais importantes consistem na modificação do sistema penitenciário, ao qual está ligada uma certa classificação dos criminosos condenados a degredo: incorrigíveis, duvidosos e melhoráveis. De notar é ainda a criação de estabelecimentos de correcção para menores, e instituições como a liberdade condicional, a retenção suplementar, o patronato e as colónias de refúgio penal para menores. E se esclarecermos que algumas destas reformas só muito mais tarde foram introduzidas entre nós (a liberdade condicional só em 1893, as colónias para menores só em 1911, a detenção suplementar só em 1936) melhor ajuizaremos do mérito do Projecto de LEVY e dos benefícios que com certeza resultariam se ele tivesse sido aprovado e convertido em lei”. No entanto, nem tudo se perdeu, “pois uma parte muito importante do Projecto, a referente às penas e à execução prisional, foi consagrada legislativamente na lei de 1 de Julho de 1867. Esta abole a pena de morte que aliás, de facto, como já se disse, se não executava desde 1846 e que já tinha sido abolida para os crimes políticos pelo Acto Adicional de 1852 [não esquecer que Vicente Ferrer foi membro da comissão parlamentar que impulsionou a redacção do Acto Adicional]; abole também a pena de trabalhos públicos, que todavia se continuou a aplicar até estarem realizados os planos de construção de prisões centrais, que a reforma previa. O tipo de internamento celular dos projectos de 61-64 foi

de três tipos diferentes: ofendem a personalidade física, profanam a personalidade psíquica ou violentam o direito de propriedade. Estão no primeiro caso, o assassinio, a violação, o rapto, etc.; na eventualidade seguinte, impedir a instrução, coarctar a liberdade, etc.; no último, a extorsão, o furto, o prejuízo, etc.

Termina, desta maneira, o capítulo dedicado aos direitos originários e às faculdades deles derivados. Entramos, de seguida, na alínea que debate e esquadrinha os diferentes tipos de associação, ou seja, aquilo a que o professor de direito natural apelida de realização prática da mutualidade de serviços que, como será já do conhecimento geral, apenas se poderá dar pela via da associação. Mas abramos um novo espaço.

3. A Associação como a realização prática da Mutualidade de Serviços

Este tema permitiria, se fosse encetada uma pesquisa sistemática, a constituição de material que desse azo a uma dissertação sobre esta problemática, ainda mais se tal análise se processasse ao longo do século XIX. Porém, o nosso desiderato, mais modesto, é apenas examinar o objecto na parte que se refere à solução de Rodrigues de Brito e, por extensão a qual se apresenta como endémica, às propostas krausianas,

também consagrado. O isolamento era nocturno e diurno. O preso saía só para a escola e actos de culto, mas mesmo aí continuava isolado, quer através de dispositivos especiais que não permitiam que os presos se vissem uns aos outros, quer através do uso de capuz. Também o trabalho não era comum. O preso trabalhava na cela. E atribuía a reforma um largo alcance ao isolamento completo como processo de regeneração. Entendia ainda que uma assistência moral e religiosa estimulava o preso na sua readaptação. Em suma, portanto, consagrou todas as ideias que haviam constituído o património do chamado *sistema de Filadélfia*. E todo este regime esteve em vigor até 1913” (Eduardo Correia, *Direito Criminal*, pp. 109 a 111). Sobre o mesmo assunto, veja-se, do mesmo autor, “Estudos sobre a Evolução das Penas no Direito Português”, Vol. I, Separata do Volume LIII do *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, pp. 87 e 88. Ainda se pode consultar, embora a autora resuma apenas aquilo que diz Eduardo Correia, Teresa Beleza, *Direito Penal*, 1º Volume, pp. 371 a 373. Não podemos, por último, deixar de notar uma outra referência ao correcionalismo, a Krause e Roeder, na p. 89 da citada obra *Direito Criminal* de Eduardo Correia.

porque pensamos que só estas podem entrar no estreito cânon que estabelecemos ao encetar esta disquisição sobre o filósofo de Coimbra.

Para o professor de filosofia do direito a associação é condição capital para a realização da mutualidade de serviços. Ela é a via que nos conduz à consumação da mutualidade na vida quotidiana, porque “fora da *associação*, a mutualidade de serviços é somente um *ideal*: cada personalidade apenas tem a *capacidade de direitos*, direitos *ideais*, que só pela associação podem *objectivar-se* em relações *práticas*”. No mesmo sentido conclui “o *direito* só pode ter *realidade* e *efectivar-se* por meio da *associação*”⁵²⁶.

⁵²⁶ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 343, pp. 271-272 e 272. Esta preocupação é tão forte em Ahrens que o leva a definir aquilo que chama associações ideais ou modelo (vd. *Cours de Droit Naturel*, pp. 85 e 86 e principalmente a a sociedade-modelo de Rochdale, nota 1 da p. 85). Não podemos deixar de fazer referência, ainda, ao facto do Estado e do Governo, através da legislação, impulsionarem a associação. Mas ouçamos o pensador: “dans tous les cas, la loi doit favoriser autant que possible l'exercice du droit d'association, parce que l'association est à la fois un important levier moral, combinant l'intérêt individuel avec l'intérêt commun, et éveillant souvent les nobles mobiles d'assistance, de bienveillance, de désintéressement, et parce qu'elle est aussi une des conditions principales d'un progrès pacifique et d'une reconstruction de l'ordre social par des groupes cohérents et associations libres coopératives” (*Idem, Ibidem*, p. 91, o itálico é nosso). É, ainda, por essa razão que vai defender que é necessário estabelecer “une nouvelle conception sociale de l'humanité” baseada na “doctrine sociale de Krause (...) la vraie doctrine d'harmonie” (*Idem, Ibidem*, nota 1 da p. 75). No mesmo sentido, Costa Lobo para quem a condição primária e essencial “é que o Estado, garantindo o exercício e desenvolvimento da faculdade de sociabilidade em todas as suas aplicações aos fins racionais da vida, consagre o *direito de associação*; direito que é primitivo e absoluto, nascido com o homem, de valor próprio e incondicional, e a ele essencialmente inerente em todos os tempos, todos os lugares, e todas as circunstâncias, sem necessidade para a sua existência de acto algum próprio ou concessão alheia. O título de sua legitimidade é a própria personalidade (...) a associação é a escola prática de educação social” (*O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 72). Tenha-se em conta aqui a premissa que faz depender o direito de associação do direito de personalidade, universalmente considerado o direito dos direitos. Nessa ordem de ideias, o filósofo do Porto vai defender que “à própria estabilidade e segurança do Estado importa também a lata difusão de associações” (*Idem, Ibidem*, p. 73. Duas páginas depois, considera-se a associação como o melhor meio para impedir conturbações sociais certificando, na página anterior, que também a moralidade reclama esse direito). Isso mesmo pensa, ainda, Levy Maria Jordão que assevera que a associação “é o único instrumento de regeneração da raça humana” (*O Fundamento do Direito de Punir*, p. 15). Sobre a associação deve-se ainda consultar a obra de Gonzalo Fernández de la Mora, “El Organicismo Krausista”, *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, nº 22, Julio-Agosto, 1981, pp. 99 a 184, com especial destaque para o capítulo dedicado a Pérez Pujol, pp. 142 a 150. Numa outra ordem de ideias, convém destacar que se entabula, a partir deste capítulo, aquilo a que o conimbricense alinha de parte prática da sua obra sobre a teoria do direito, pelo menos é isso que nos diz na postila *Resposta às breves reflexões do excellentissimo senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a philosophia do direito*, pp. 18 e 19. Nesta última página, afirma o autor: “na 3ª parte ocupa-se o meu livro da realização da mutualidade de serviços por meio da associação *livre*, porque o homem é pessoa, e só por seu consentimento pode entrar em relações jurídicas, e por isso o contrato é condição necessária da mutualidade de serviços, e o contrato entre pessoas somente se concebe livre. Por meio da associação livremente consentida, realizam-se todas

De feito, a associação embora, como destaca o professor de direito natural, imperfeita e mal organizada, coisifica todas as relações jurídicas, isto é, sociais do ser humano. Tal ocorrência deve-se a que o homem não só se deve prestar mutuamente condições negativas, ou seja, inibições, mas também qualidades positivas, quer dizer, actos em prol do nosso semelhante. Todos por cada um e cada um por todos é a lei do direito. É por esse motivo que “se nos constituímos em relações *práticas* com nossos semelhantes, se lhes *propomos* relações *positivas*, se os respeitamos em seu desenvolvimento e exigimos que nos respeitem, é porque a associação *política* nos oferece um *sistema de garantias*, mais ou menos imperfeito sim, mas que, por acomodado às exigências e necessidades sociais, nos inspira suficiente confiança para vivermos *tranquilos*”. Mais adiante consuma, “*somente a associação organizada* pode oferecer aos associados suficiente *segurança e garantia* para a realização das *prescrições ideais*”⁵²⁷.

Talvez seja este o momento adequado para dizermos duas ou três palavras sobre a temática da associação. De entre todos os autores influenciados pelo krausismo foi Costa Lobo aquele que mais detidamente se ocupou do objecto da associação. Para o autor de *Portugal e Miguel Ângelo Buonarroti*, a sociedade é endémica ao ser humano, ela foi o seu local de nascimento, nela tem existido ao longo dos séculos e é nesse

as relações sociais conformemente ao bem geral da humanidade, traduzindo-se e realizando-se em todas elas o princípio jurídico, isto é, a mutualidade de serviços”. Na página anterior já havia testemunhado que “na 1ª [parte da obra] tratei unicamente de estabelecer o princípio da mutualidade de serviços; não tratei da sua realização”. Também na introdução à *Philosophia do Direito* o mencionado desiderato se encontra trasladado quando se certifica que “sendo a **mutualidade de serviços** um ideal, que os homens devem realizar, cumpria que na terceira parte indicássemos – o *modo* de sua realização, suas *condições* necessárias, e – as diversas *associações*, por meio das quais se *realiza*” (p. XII). É a realização do ideal que é crucial para o filósofo e para a escola krausiana. Assevera ele na “*Philosophia da Historia do Christianismo*”: “se a natureza é a mesma em todos os homens, a realização do ideal da humanidade deve abranger todos os povos e todas as épocas” (*Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXXIV, nº 7, p. 332, [p. 59]).

⁵²⁷ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 344, p. 273. Sobre a problemática do sistema de garantias e de segurança, ou seja, das condições políticas inerentes à associação falaremos mais de espaço quando tratarmos o objecto referente ao assunto do poder público.

receptáculo que se dá a sua evolução. Ainda na sua perspectiva, a existência em sociedade, de acordo com as idades da humanidade definidas pelos krausianos, é dominada pela lei do progresso que assina ao ente humano três períodos do seu aperfeiçoamento: o de unidade, o de variedade e o de harmonia, consistindo esta última época de evolução no estabelecimento de “laços de solidariedade entre as instituições como entre os particulares: essa época será a realidade do *ideal* da associação”. Tudo isto é fruto da ilação decorrente da premissa que estabelece que “a harmonia é a expressão superior e mais compreensiva da natureza do homem”⁵²⁸.

Num outro local da sua dissertação inaugural, completa o autor das *Origens do Sebastianismo* a sua concepção do homem enquanto ser harmónico, dizendo: “ou o consideramos em si, ou em relação ao universo, o homem é essencialmente um ser de harmonia; e se a sociedade é para ele meio de desenvolvimento, moldado pelo exemplar de sua natureza, bem se deixa ver como a harmonia é essencialmente o princípio da sua constituição. *Da natureza harmónica do homem, que se não pode aperfeiçoar senão desenvolvendo-se em sua natureza racional e no complexo de suas relações, se deduz a resolução do problema social* [itálico nosso]”.

Continua o filósofo do Porto, na sociedade devem concorrer como fundamentais todos os fins da actividade humana, isto porque ao ser humano “cumpre o

⁵²⁸ Costa Lobo, *O Estado e a Liberdade de Associação*, pp. 18 e 20. Ajunta ele mais à frente eivado de inspiração poética, “ora a associação, precisamente porque é a harmonia, é a conciliação da unidade com a diversidade, da comunhão com a individualidade. É assim que a harmonia é a lei geral da sociedade, e no todo e em cada uma das partes se nos antolha sempre a sua imagem, como nessas substâncias cristalizadas do mundo físico, que em massa como nos fragmentos, apresentam a mesma forma constantemente repetida” (*Idem, Ibidem*, pp. 47-48). Similarmente, Levy Maria Jordão atesta que o princípio da harmonia se encontra na essência humana, mas ouçamo-lo: “o fim do homem é o desenvolvimento progressivo e harmónico de sua natureza (já em si harmónica) em todas as suas faculdades e nas relações com a natureza geral, com os outros seres, e com o Absoluto (...) tudo se liga no universo por um princípio harmónico, tudo se acha numa dependência recíproca, nenhuma espécie de seres pode viver ou desenvolver-se isoladamente. O universo é um organismo perfeito; suas partes são todas igualmente essenciais; todas se acham em relação íntima; todas concorrem ao mesmo fim, a conservação da ordem e da harmonia, aonde cada ser particular tem uma esfera própria na comunhão e solidariedade da vida universal” (*O Fundamento do Direito de Punir*, p. 15).

desenvolvimento na plenitude das suas forças e na especialidade, quando for possível, de cada um dos fins principais fundados em sua natureza, para que a sociedade lhe faculte os meios adequados”.

Começa, então, a definir as tarefas que julga necessárias: “é mister a determinação do trabalho em comum pela associação de esforços, isto é, pela constituição de cada um dos fins racionais sobre a base da igualdade por via da liberdade e da associação; a qual estabelece os laços de união entre os indivíduos, que permaneceriam separados, se se tornasse o único princípio da acção a liberdade. É mister que a Religião, a Moralidade, o Direito, as Ciências, as Artes, a Educação e a Indústria, recebam, cada uma pela associação particular, um – *organismo* próprio, conforme à sua natureza, desenvolvendo-se em sua esfera privativa, numa ordem especial, de maneira a formar como que outros tantos estados no – *organismo* completo da sociedade”.

Desta forma, o corpo social compor-se-ia de uma sociedade religiosa, uma sociedade moral, uma sociedade política, uma sociedade científica, uma sociedade artística, uma sociedade educadora e uma sociedade industrial. Tudo isto lhe permite ultimar, para afastar as “sombras utópicas” que tal programa possa ter adstrito, que “não é semelhante enunciação do problema de carácter puramente ideal, mas exprime a *direcção do desenvolvimento histórico da sociedade*”⁵²⁹.

⁵²⁹ Costa Lobo, *O Estado e a Liberdade de Associação*, pp. 29 a 31, o último itálico é nosso. Muito haveria a dizer sobre esta concepção, porém, para não fugir ao âmbito desta investigação, apenas destacamos o que se segue, isto é, a valorização da tríade liberdade, igualdade e associação com claro predomínio desta última e quase subalternização da primeira. Esta diminuição pode-se constatar em outra passagem da mesma obra onde se afirma que a noção de liberdade é harmónica e orgânica e “é impossível [de] realizar sem outro princípio, que estabeleça entre os homens comunhão de convicções e de interesses, e torne possível a unidade de direcção e a coordenação dos esforços de todos. *Este princípio é, como vimos, o da associação, modo verdadeiro e completo para a realização de todos os fins sociais*” (*Idem, Ibidem*, pp. 50-51, o itálico é nosso). Em segundo lugar, para dizer tudo duma vez, a confluência de opiniões entre Costa Lobo e o professor de direito natural, convergência que pode ser constatada *infra* quando se tratar das diferentes índoles de associação.

Todo este projecto se consubstanciaria numa doutrina “que concilia a necessidade da tradição com as exigências do progresso, respeitando o desenvolvimento histórico, e abrindo à humanidade vastos horizontes no seu laborioso caminhar para a perfeição. *É a verdadeira doutrina da vida social*, à qual, se é necessário o movimento, pois é o futuro, não o é menos a tradição, fundamento estável e permanente de toda a acção: sem aquele parava a vida, e petrificava-se a civilização; mas, quebrada a tradição, a sociedade, perdido o seu ponto de apoio, despenhar-se-ia num caos”. Tudo isto permite alvitrar-lhe que “nesse futuro estado de união e harmonia, último termo da sociedade, lei e força oculta do seu desenvolvimento, a humanidade, sob o aspecto de uma grande personalidade, terá no seu seio reunido todos os homens em círculos progressivamente mais latos de sociabilidade; *e será a vida um vasto sistema de associações, em que todos os membros partilharão entre si, cada um segundo a sua vocação, esferas e funções particulares, constitutivas da actividade social*”⁵³⁰.

3.1 Contratos

Depois deste longo excurso que nos levou à compreensão do papel que a associação deverá ter, para ser eficazmente útil, na sociedade contemporânea, temos intenção de voltar ao texto do filósofo de Coimbra. Em relação à associação começa por esclarecer que esta deve ser consequência de acção sem opilações da nossa capacidade volitiva.

Nesta ordem de ideias, “qualquer *constrangimento*, atacando a *personalidade*, rebaixá-

⁵³⁰ Costa Lobo, *O Estado e a Liberdade de Associação*, pp. 48 e 49, os itálicos são nossos. Similarmente a Levy Maria Jordão (cf. “A Philosophia do Direito em Portugal”, *O Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. 1, pp. 270 e 271), tem fé de que “esta teoria [indique] também o verdadeiro remédio às feridas que o sistema liberal, a par de muitos e grandes benefícios, tem aberto na sociedade” (Costa Lobo, *O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 49). Por último, temos a pretensão de declarar que não entramos na exposição das relações entre o Estado e a associação que Costa Lobo trata no capítulo seguinte, devido ao facto de Brito só tratar da teoria política em parte mais avançada da obra que nos ocupa.

la-ia à condição de coisa; e por isso, a *associação*, para ser legítima, deve resultar do *contrato*, isto é, da *expressão livre* das vontades individuais, que, impelidas pela necessidade de realizar o fim, desejam e *querem* associar-se e estabelecer relações *práticas*”⁵³¹. Além disso, o plácito vindica, também, um par de cláusulas fundamentais: a vontade jurídica e a possibilidade jurídica. Pelo primeiro quesito estabelecem os contraentes uma correspondência de permutação mútua e o cumprimento dos imperativos que daí decorrem, acordados segundo a sua livre vontade; a outra estabelece o fim, quer dizer, a conexão que a relação contratual pressuponha objecto que seja circunstância passível de realizar determinado fim da vida individual e social.

Sendo o direito, como vimos na nota anterior, a entidade comum e reguladora das relações humanas daí resulta que o nexos causal do contrato, isto é, a sua vinculação necessária só dele pode resultar⁵³². Isto é função do facto do direito, como característica

⁵³¹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 345, p. 274. Desta definição resultam as seguintes características: vontade livre individual e realização de fim. Estas premissas culminam na realização de determinado pacto. Estas são, aliás, duas das características que se requerem para a legitimidade do acordo. As outras duas são a verificação do direito como lei universal e reguladora e a ratificação pela jurisprudência do sujeito enquanto pessoa jurídica, ou seja, com a faculdade de poder realizar contratos. Por todas estas razões se é levado a admitir que “a *relação prática* deve assentar no *consentimento livre* dos indivíduos que a formam, quer este se manifeste de *palavra*, por *escrito*, ou por *factos* que o signifiquem e donde necessariamente se deduza. O direito regula os actos das pessoas; e por isso, devendo o homem apresentar-se nos actos de sua eficiência, *sempre* como *pessoa*, não pode obrigar-se à prestação de condições positivas ou negativas, senão por *seu consentimento*, isto é, por determinação de sua vontade livre e em harmonia com o direito” (*Idem, Ibidem*, § 347, pp. 275-276). A definição de Ahrens, embora tenha os mesmos resultados práticos, é ligeiramente diferente e consiste em que “le *contrat* ou la *convention*, en général, est le *consentement déclaré de deux ou de plusieurs personnes qui veulent entrer sur un objet de droit dans un rapport obligatoire*” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, p. 231). No mesmo sentido, veja-se, ainda, a definição de Darimon, *Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, p. 89. A concepção da importância dos pactos, instrumento pelo qual se realiza o direito de associação, é também fundamental em Costa Lobo (cf. *O Estado e a Liberdade de Associação*, pp. 80 a 85).

⁵³² Isto porque, como admite Darimon, “le droit qui est l’objet du contrat existe antérieurement; la convention est seulement la *forme* par laquelle le droit est reconnue et précise entre plusieurs personnes” (*Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, p. 90). Por outro lado, a relação entre direito e sociedade surge clara quando atesta que “é pelo contrato que o direito se realiza na sociedade, é somente pelo direito que a sociedade se conserva, e é por ela que o homem pode conseguir o seu fim: logo é pelo contrato que o homem pode conseguir o seu fim, e portanto a certeza da realização do pactuado, do acordo das vontades, é uma condição essencial para a realização do fim do homem e da humanidade” ([Rodrigues de Brito], *Lições de Direito Natural*, p. 284).

universal e unidade harmónica social, não ser hipotético mas necessário, por outras palavras, ser um dever. É a este compromisso que o ente humano liga a sua vontade vendo-se, por esse motivo, na obrigação de cumprir aquilo que foi determinado. Ou nas palavras do filósofo, “a *vontade*, esclarecida pela inteligência, *submete-se* por determinação própria ao direito; e daí *derivam* a *obrigação positiva* e a *pretensão* correlativa a essa obrigação”⁵³³. Por outro lado, todo e qualquer objecto do pacto consiste num serviço, ou dizendo o mesmo por outras palavras, o conteúdo do contrato é a prestação de um facto ou de uma coisa. Não nos podemos olvidar que há que ter em linha de conta que para poder ter capacidade legal essa serventia tem que redundar na realização duma circunstância da vida pessoal, por exemplo, satisfação de alguma motivação do sujeito, sendo por essa razão útil, na efectivação duma ocorrência da vida social, isto é, contribuindo para o progresso global da sociedade⁵³⁴.

Todas estas lucubrações vão permitir chegar à ilação de que o contrato “na *proposta*, na *aceitação* e na *força obrigatória*, só pode derivar de um princípio *sintético*, que seja unidade na multiplicidade social, e que, *actuando simultaneamente* em todos os indivíduos, seja *necessariamente* a sua *lei comum objectiva*”. Como não podia deixar de ser evidente “este princípio *superior* e *harmónico* só pode ser – a mutualidade de

⁵³³ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 352, p. 279. Desta afirmação decorre que o traço essencial do acordo reside na vontade racional e livre que reconhece no direito regra que pode regular as acções entre os seres humanos. Logo, daqui se segue, que o verdadeiramente fundamental no pacto é a vontade e o direito; a primeira que impele o homem a associar-se para seu benefício e o segundo porque regula as conexões estabelecidas pela primeira em toda a sua amplitude.

⁵³⁴ O mesmo pensa Ahrens, para o autor krausiano “les contrats forment la source principale pour les divers genres d’assistance que les hommes se prêtent réciproquement ; et au fond toute la vie humaine est un échange constant de services s’accomplissant le plus souvent par des contrats qui se concluent, sans qu’on y songe, journellement pour les divers besoins de la vie” (*Cours de Droit Naturel*, 7^a ed., Tome II, p. 68). Ou dizendo o mesmo por outras palavras, “les contrats onéreux (appelés aussi bilatéraux, synallagmatiques) sont ceux où le motif est un échange de prestations réciproques ; c’est le principe de l’échange ou de la réciprocité de services qui domine ces contrats” (*Idem, Ibidem*, p. 243).

serviços, *reconhecida* pelos pactuantes como *lei comum e individualizada* em suas pessoas”⁵³⁵.

Uma última questão nos falta referir para completar a análise acerca dos contratos: a pendência em torno das condições que impedem a validação dos pactos. Estas são duas, o erro e a coacção, o primeiro porque ensombra a racionalidade humana e o segundo porque estupra a capacidade volitiva. Isto deve-se à condicionante de que “qualquer que seja o erro ou coacção, *alteram e viciam* a relação de mutualidade, que o contrato deve *traduzir*”⁵³⁶.

O erro pode ter as seguintes cambiantes, produzir-se sobre o conteúdo ou determinantes essenciais, sobre o fim ou sobre o sujeito do acordo. Em qualquer destes casos é motivo para a derrogação do contrato. Por outro lado, o erro pode recair sobre os fenómenos ou sobre o espírito da lei. Este último, ou erro de direito, não pode ser admissível na prática pois o desconhecimento da lei não pode ser razão aduzida. O

⁵³⁵ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 353, pp. 281-282. A demonstração de que “só a *mutualidade de serviços* pode explicar o *contrato* – na *proposta*, na *aceitação* e na *força obrigatória*” (*Idem, Ibidem*, p. 280), dá-se pelo confronto com os sistemas da utilidade e do *neminem laede*. Segundo Brito, o primeiro pode explicar a proposta e a aceitação pela conveniência de ambos, porém, é incapaz de explicar a força obrigatória do pacto, pois o interesse que o desencadeou também, por outro lado, o pode vir a destruir. Na doutrina seguinte, porque considera o ser humano apartado de todos os seus semelhantes e fechado em sua jurisdição própria, o contrato é, de todo, ininteligível. A contestação a esta ordem de ideias, que formam a teoria defendida por Vicente Ferrer, será objecto, como se sabe, de outra parte desta investigação. No entanto, não queríamos deixar de apresentar os argumentos de Brito no que se refere especificamente aos plácitos. Para o professor de filosofia do direito, a doutrina em questão não pode explicar a proposta nem a aceitação. Isto é o resultado de que o sistema de não ofender ninguém apenas se pode traduzir por omissões ou ausência de actos para não embarçar o outro na sua esfera justa de acção e os contratos são acções positivas, dizendo o mesmo por outras palavras, da consideração à entidade dos nossos pares é impossível fazer brotar deveres afirmativos. De tudo isto redundo que os pactos são, na sua essência, acções positivas que são impossíveis de justificar segundo o sistema do *neminem laede*. Não podemos deixar de confessar que o argumento que rebate a força obrigatória dos contratos da doutrina citada é, deveras, confuso e obrigar-nos-ia a tecer considerações que fogem, em muito, o propósito desta explanação e, provavelmente, a tornaria em demasia fastidiosa. Por outro lado, Ahrens não só faz depender a força obrigatória dos contratos do direito, ou dum seu princípio, por exemplo, a mutualidade, mas também da moral (vd. *Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, p. 239).

⁵³⁶ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 348, p. 276. Por aquilo que se acaba de constatar e tendo presente que o fundamental nos contratos é a vontade e o direito, temos que a coacção actua sobre o primeiro e o erro sobre o seguinte. Noutra ordem de ideias, há que ter em atenção que esses dois factores são causa de anulação do pacto quando o erro e a coacção interferirem peremptoriamente sobre a volição dos pactuantes.

outro, ou erro de facto, quando de má fé ou dolo, anula o contrato sempre que se expressa sobre a causa, o fim, o objecto ou características essenciais deste. A coacção, provinda de cada um dos sujeitos do pacto ou, ainda, por acção de terceiro em favor de um dos pactuantes, anula terminantemente o contrato sempre que a intensidade da coacção o justifique. Por tudo aquilo que se acaba de apontar, declarada a nulidade do acordo terá lugar a restituição daquilo que foi prestado e no caso de ser um bem que se não possa já repor será devolvido o seu valor.

3.2 Associação

Como se depreende de tudo aquilo que foi dito até aqui, é o contrato, pelo laço mútuo que estabelece com os nossos semelhantes, que justifica e dá realidade às associações. As agremiações podem ser permanentes ou transitórias, estas consistem apenas na troca de bens ou serviços, aquelas, que formam sociedades no verdadeiro sentido da palavra, têm que obedecer a determinados requisitos. Uma colectividade duradoura deve obedecer a um fim que seja almejado e à explanação das consequências que esse mesmo fim pressupõe, além de que deve possuir uma autoridade que regule as suas relações. Não se deve esquecer que a fundamentação de todas estas determinações deve estar em acordo com a mutualidade de serviços, isto é, com o fim último da sociedade, o bem geral de toda a humanidade⁵³⁷.

⁵³⁷ Ao contrário de Ahrens, o filósofo de Coimbra não nos fornece qualquer definição do que é uma sociedade, isto poderá querer dizer que a sociedade, sendo tão endémica ao ser humano, não precisa de ser trasladada em palavras. Abstraindo de tudo isso, é de necessidade atestar que o pensador alemão define a sociedade como “*l’union d’un certain nombres de personnes qui s’engagent librement à poursuivre par des prestations combinées un but commun, ayant son fondement dans la nature humaine*” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, p. 256). Não se pode esquecer, ainda de acordo com a doutrina do filósofo de Kniestedt, que a sociedade é, basicamente, uma instituição moral que existe, não por benesse estatal, mas por direito natural. As mesmas concepções encontramos em Darimon (cf. *Exposition*

Desta forma, temos que os consócios são realmente entidades comuns e possuem, como o indivíduo, um círculo jurídico específico no qual a mutualidade lhes assegura o necessário para o alcance dos seus fins particulares. Estas colectividades não estão isoladas, pois a sociedade é um organismo, e por esse motivo todas “devem pois auxiliar-se reciprocamente, prestando-se as condições de vida, que estiverem em seu poder, necessárias para a realização completa do fim respectivo; porque as associações, assim como os indivíduos, para serem fim para si, precisam também de ser meios de desenvolvimento recíproco”⁵³⁸.

Assim, as associações contemplam todos os fins racionais que o homem pode almejar com o fito de atingir o seu fim geral e último, o bem individual e social o que, numa certa ordem de ideias, significa o mesmo para o autor da *Filosofia do Direito*⁵³⁹. Nessa ordem de ideias, aparecem-nos como possíveis as associações familiares ou

Méthodique des Principes de L'Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d'un Examen Historique et Critique du Socialisme, pp. 92 e 93).

⁵³⁸ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 361, p. 288. Deste excerto fica evidente a valorização individual de que a doutrina de Brito é espelho, aliás, como já tinha sido anteriormente referido. De outra forma, é fruto lógico daquilo que se disse que a mutualidade de serviços não só regula o direito interno das sociedades através do contrato mas, ainda, pelo auxílio mútuo, o seu direito externo, pois é seu ónus a dispensa de cláusulas de existência que outras entidades colectivas, ou mesmo individuais, necessitem para a realização cabal do seu fim específico. Numa outra obra, o professor de direito natural historia as associações e assevera que elas passaram “por três fases bem distintas a instintiva – da reflexão – e da harmonia. Na primeira época o homem pela força e somente pela força da sua natureza sem a reflexão, como que instintivamente se associou aos seus semelhantes, a fim de poder conseguir o seu fim; então a associação operou-se sem ter em vista um fim especial; era sem dúvida a expressão da sua natureza racional que a isso o conduzia, mas sem que de tal tivessem consciência; todos os elementos da associação produziam-se por uma explosão espontânea sem reflexão e sem consciência. Na segunda época o instinto cede à reflexão, e o homem tomando império sobre si mesmo modificando senão subjugando as suas paixões, dá lugar ao império da reflexão; a guerra instintiva desaparece ou torna-se descontínua, e estabelecendo-se associações de maior vulto e sob o império da reflexão a guerra faz-se de Nação a Nação. O interesse individual desenvolve-se nesta sociedade, o princípio de liberdade aparece em toda a sua plenitude, e não tarda que conhecendo-se as deploráveis consequências que do individualismo se seguiam aparecesse a terceira época do desenvolvimento social, época puramente harmónica, em que se combina a unidade com a variedade, a comunidade com a individualidade por meio de laços que intimamente ligam, não só as instituições como também os particulares. Este fenómeno opera-o a ciência. O homem estudando-se a si mesmo e em suas relações com os outros homens conhece a necessidade dos laços, que os ligam, e da harmonia, que deve existir entre todos os membros que compõem a grande associação – a humanidade” ([Rodrigues de Brito], *Lições de Direito Natural*, pp. 248 a 250, o itálico é nosso).

⁵³⁹ Opinião partilhada por Ahrens para quem “les genres de sociétés ou d’associations sont constitués par les buts principaux de la vie humaine” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, p. 78).

conjugais, religiosas e morais, de trabalho ou industriais que abrangem as científicas, belas artes e das artes úteis, cooperativas que englobam as de produção, crédito mútuo, consumo, troca de serviços equivalentes e assistência mútua e, por último, as de garantia que compreendem as associações políticas e o Estado. Talvez não seja necessário certificar que todas estas associações vestem matrizes diversificadas do princípio da mutualidade, porque em todas elas está presente um câmbio de préstimos.

Noutra ordem de ideias, tendo em atenção que o modelo da existência humana é a realização das obrigações mútuas com completa reciprocidade, temos que “toda a associação é de sua natureza *cooperativa*; porque os associados, *coadjuvando-se* mutuamente na realização do fim comum, *cooperam* uns para os outros”⁵⁴⁰. Sobre esta característica cooperativista de Brito e a sua ligação com o desenvolvimento deste tipo de associações, aliás em consonância com o pensamento de Costa Lobo, num outro momento desta investigação lhe daremos atenção.

3.2.1 Associação conjugal e de família

A associação matrimonial aparece, para o conimbricense, como o núcleo irreduzível da sociedade, pois é nesta que a mutualidade se manifesta de forma mais clara e convincente. Este tipo de associação tem por fim a constituição do núcleo familiar e, para tal, estabelece “para complemento da personalidade individual, uma *mutualidade permanente* de condições de vida *física e psíquica* entre duas *pessoas de diferente sexo*,

⁵⁴⁰ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 390, p. 311. Elucida-nos, em seguida, que “contudo denominamos *associações cooperativas* em sentido *especial* – as de *produção*, de *crédito mútuo*, de *consumo* directo e indirecto, de *troca*, e de *assistência mútua*” (*Idem, Ibidem*). Das associações referidas trataremos mais à frente quando esmiuçarmos a associação cooperativa.

e – *assegurando a perpetuação da espécie pela procriação e educação dos filhos*”⁵⁴¹.

Os fins do matrimónio são variados e, entre eles, destacam-se os que se seguem, a motivação de complemento entre os cônjuges que levam à tentativa de edificarem uma só individualidade e uma só existência, um pouco à imagem do mito do andrógino em Platão; a perpetuidade do género humano; e, finalmente, a geração e instrução dos descendentes. Sobre cada um destes fins cumpre, nesta altura, verbalizar algumas pareceres.

O primeiro fim, que consiste na tentativa de complemento entre dois seres de diferente sexo, é apoiado por fundamentos que, ao contrário do que é regra, mais pertencem ao domínio poético do que científico, entre os quais destacamos: o lar doméstico, para o homem, funciona como “o repouso das suas fadigas”, “a alegria da

⁵⁴¹ *Idem, Ibidem*, § 364, p. 290. Desde logo se admite que a constituição da família, como mutualidade permanente, depende de contrato e é precisamente isso que se acolhe um pouco mais à frente quando se atesta “que o matrimónio seja *essencialmente* um contrato dependente da vontade dos contraentes” (*Idem, Ibidem*, § 371, p. 296). O que não se percebe muito bem é que no § anterior, p. 295, se afiance que “o matrimónio, considerado em seus elementos essenciais, é uma associação *permanente*, e portanto – *indissolúvel*”, ainda que se revele que tal união é um complemento do ser humano e que os fins do matrimónio perdurem em toda a nossa existência ou, similarmente, que a vontade dos cônjuges firma a sua não dissolvença e que esta rebaixaria a dignidade humana ou, por outro lado, que a associação conjugal pode, e deve segundo o autor, ser santificada pela religião, asserção atestada universalmente, pois “em todos os povos o matrimónio é uma *acto religioso*” (*Idem, Ibidem*, § 371, p. 297). Os argumentos que o professor de direito natural utiliza também não parecem ter grande eficácia e serem, se me é permitida a expressão, poéticos para lhe não chamar um pouco líricos, senão vejamos. Garante ele: “a *volubilidade* de afeições, a *licença* dos costumes e a promiscuidade de filhos, tornando impossível essa *permanente* mutualidade de auxílios e sacrifícios, de felicidade e infortúnios, que emana da própria essência da associação conjugal, *destruiriam* a família; e o matrimónio é o *fundamento*, a base *essencial* da sua constituição” (*Idem, Ibidem*, § 370, p. 296). Não se entende, dizia eu, porque como contrato de sociedade, embora permanente, tem de se admitir a sua possível anulação, ainda que seja só por erro ou coacção, mas também, a meu ver, por mudança na vontade dos contraentes, aliás como ele próprio tem consciência pelo que se pode deduzir da seguinte passagem: “na vida *prática* porém aparecem infelizmente tais *oposições* entre os cônjuges, que a *continuação* da união conjugal seria gravemente perigosa e funesta. À legislação pertence *prevenir* e *remediar*, de um modo conveniente, estas *aberrações*” (*Idem, Ibidem*). Podemos concluir, em última instância, que o contrato conjugal, como os demais pactos em geral, é passível de ser alterado ou revogado, o que significa que, embora implicitamente, se admita a dissolubilidade ou divórcio entre os cônjuges. Ahrens, além de definir o matrimónio, aponta, mesmo, para um direito do matrimónio que engloba “*l’ensemble des conditions nécessaires à la formation, au maintien et au développement de la société matrimoniale*” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, p. 277). Por sua vez, o matrimónio é determinado pela “*union formée entre deux personnes de sexe différent, en vue d’une communauté parfaite de toute leur vie morale, spirituelle et physique, et de tous les rapports qui en sont la conséquence*” (*Idem, Ibidem*, p. 275).

sua vida”, “o incentivo que o impele para o trabalho e a vida”⁵⁴². O fim seguinte é a continuidade da espécie, em relação a esta afirma o professor de direito, “a *humanidade*, para realizar na série dos tempos as *leis* que presidiram à sua criação, e *efectivar-se* como *organismo*, precisa de que seus membros se constituam pela *união* dos *sexos* no meio social, não só como *órgãos* completos de desenvolvimento e aperfeiçoamento físico e psíquico, mas também como meios de *perpetuação* da espécie, *revivendo* em outros seres, que continuem a realização desta importante lei da natureza. O *filho* é já antes do nascimento, e até da concepção, o *laço ideal* que prende os dois cônjuges”⁵⁴³.

O último fim da comunidade matrimonial, a geração e instrução dos descendentes está, em parte, compreendido na continuidade do género humano. Começa logo por atestar o autor da *Filosofia da História do Cristianismo* que “os *pais*, porque deram o ser ao *filho*, têm obrigação de o *educar*; *preparando-o*, com todos os meios ao *seu alcance*, para depois, em qualquer *mister* poder associar-se à obra da humanidade, e

⁵⁴² Cf. Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 364, pp. 290-291. As razões alegadas para a mulher são do mesmo quilate. Pensamos que facilmente nos desculpam de não as expor. Mais à frente outros considerandos se acarretam para a união dos sexos, por exemplo, o seguinte: “a *família*, como *escola* de *preparação social*, deve ser, ao mesmo tempo – associação que *enraíze* e afervore o sentimento moral e religioso, – de *trabalho*, que *desenvolva* e aperfeiçoe todas as faculdades pela cultura das ciências e das artes, – *centro permanente* de mutualidade de serviços, onde se cumpram com perfeita *reciprocidade* os *deveres de direito*” (*Idem, Ibidem*, § 367, pp. 292-293). Continuando no mesmo registo, enfatiza: “a *família* é a primeira sociedade que *recebe* o homem, ao entrar na vida: ali principia a *desenvolver* as suas faculdades e forças, e aprende as *primeiras regras* do seu procedimento *social, moral e religioso*; ali se contraem os primeiros *hábitos*, e se formam e arraigam essas *crenças* firmes que, acompanhando-nos por toda a parte e em toda a vida, resistem sempre tenazmente aos ataques da dúvida e da reflexão; por isso o homem deve na família como pessoa *encontrar*, ao abrigo da mutualidade de serviços, as *condições* necessárias ao seu desenvolvimento” (*Idem, Ibidem*, § 372, pp. 297-298). A eloquência desta passagem dispensa qualquer comentário adicional. De todos os autores de raiz krausiana aquele que vai mais longe no direito familiar é Darimon. Para o pensador francês, “la maison, la cour, le jardin sont le sanctuaire de la famille, sanctuaire inviolable fermé sur soi et ne s’ouvrant qu’à l’estime, à l’amitié et à l’amour – *Toute famille qui commence a droit de demander à l’État cette triple sphère de son action et de sa vie*” (*Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, p. 114, o itálico é nosso para reforçar o direito de exigência ao Estado de condições de constituição da família que é, como sabemos, a base essencial da sociedade).

⁵⁴³ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 365, pp. 291-292. Não podemos deixar de destacar o matrimónio e a perpetuação da espécie como essenciais à constituição da sociedade como organismo. Isto deve-se ao caso de ser na família “que o princípio da *mutualidade* se manifesta de um modo claro e evidente; a *família* é a primeira de todas as *formas* da *mutualidade*” (*Idem, Ibidem*, §367, p. 293). Sobre o tema da família, do município e da nação veja-se ainda a “*Philosophia da Historia do Christianismo*”, *Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXXIV, nº 6, pp. 297 e 298, [pp. 54 e 55].

continua-la pelos seus *esforços*. A *educação* compreende a *alimentação* e o *ensino* profissional, social e religioso”⁵⁴⁴. A necessidade da instrução da descendência decorre do chamado poder paternal. Tal faculdade deve almejar a constituição do gerado enquanto pessoa na convivência com os seus pares, ou seja, deve-se constituir como fim para si e meio para os outros. Tendo o direito a que lhe sejam prestadas todas as circunstância para o seu completo ensino, o descendente tem também o dever de condescender com as determinações paternas e devotar-lhes apreço e acatamento.

Por outro lado, a tentativa de complemento realizada na família pela união de dois membros de sexo diferente e pelo produto da sua união tem como consequência a imposição, que para o autor surge como um dever, de comunhão dos bens da família. Afirma ele que “os *bens*, com que os cônjuges entraram na associação, e os adquiridos depois, são da *família*, e por isso *inteiramente comuns* para todos os seus membros”⁵⁴⁵. Brito não admite, com a mesma ordem de argumentação anterior, ou seja, que os bens são propriedade da família no seu conjunto, que os filhos possam ser deserdados, atesta ele de modo decisivo que a mutualidade não pode admitir tal ocorrência, e com alguma paciência nos esclarece, “se o filho praticou acções *más* para com o pai, castiguem-no os tribunais: quaisquer que sejam os factos, a *deserdação* não se justifica, porque é

⁵⁴⁴ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 372, p. 298. Talvez seja este o momento certo para esclarecer que existe uma poderosa influência recíproca entre a família e a organização política, as mutações duma influem na outra e vice-versa. Por essa razão o direito deve respeitar e proteger o núcleo familiar, tendo sempre esperança que ele evolua e se expanda harmonicamente de acordo, como não podia deixar de ser, com os preceitos da mutualidade de serviços.

⁵⁴⁵ *Idem, Ibidem*, § 374, p. 299. A disparidade de bens de fortuna no seio da família é, para o professor de filosofia do direito, uma aberração. Mas nada mais eloquente que as suas próprias palavras, “é de uma injustiça revoltante o matrimónio, em que só um dos cônjuges é *proprietário* de todos ou da maior parte dos bens. Os *regimes, dotal* e por *separação de bens* actuais e adquiridos, *rebaixam a dignidade* do cônjuge excluído, e só podem contribuir para *separar* os cônjuges, em vez de os unir: o cônjuge *rico* considerar-se-á muitas vezes superior ao pobre, e a desarmonia e o mau exemplo que dela deriva para os filhos, serão consequências inevitáveis”. Mais enfaticamente acrescenta, “a mutualidade de serviços, e a lei que a deve traduzir, não podem *reconhecer* uniões e convenções injustas e degradantes: a arbitrariedade *licenciosa* nos actos da vida humana, e mui principalmente na constituição da sociedade conjugal, *a mais importante de todas*, é de horrorosas consequências para a civilização” (*Idem, Ibidem*, pp. 299 e 300, o último itálico é nosso).

sempre uma confiscação atroz, uma verdadeira espoliação: nem o filho é *propriedade* do pai, nem a *educação* é acto de *beneficência*, uma esmola; é antes um *dever sagrado*, e os *bens* da família a *garantia* do cumprimento desse dever. A *mutualidade* e o *condomínio* entre os pais e os filhos são o resultado necessário do facto da *procriação* e do nascimento”⁵⁴⁶.

Uma última problemática prende-se com a igualdade de direitos de ambos os cônjuges, deslinda o filósofo o tema desta maneira: “sendo as faculdades fundamentais as *mesmas* em ambos os cônjuges, devem os *direitos* e *obrigações* ser *iguais*”. Na mesma ordem de ideias prossegue, afirmando que “a um e outro pertencem a *administração* e *regime* da família, e a *educação* dos filhos; devem porém as *operações* dessa *administração* distribuir-se entre eles, conformemente ao *carácter* predominante de cada um”. Concluindo mais à frente que “a *igualdade* de direitos entre todos os membros da família é perfeita e sagrada”⁵⁴⁷.

Tudo isto que acabamos de trasladar significaria, se não fosse a menção ao supradito carácter predominante de cada um, uma igualdade fundamental entre os dois sexos. Porém, e nestes casos existe sempre um embora, a introdução de dois tipos de “feitio” diversificado leva a diferenças significativas as quais nos é impossível transmitir a não ser através do discurso do autor. Sustenta o autor da *Chorografia do Reino de Portugal* que “a reflexão, a firmeza de vontade, a maior expansibilidade de aspirações, e a robustez do organismo físico, que predominam no homem, denunciam *aptidão* e competência para o *trabalho externo*, e para a *representação social* da família”. Enquanto a mulher, possuidora de uma “inteligência mais espontânea que

⁵⁴⁶ *Idem, Ibidem*, § 375, pp. 300-301. Não podemos deixar de salientar o dado de que a educação é um dever sagrado e, poderia acrescentar o professor de Coimbra, um verdadeiro dever de direito. Por outro lado, é de destacar que o poder paternal apenas se estende a actos administrativos dos bens familiares.

⁵⁴⁷ *Idem, Ibidem*, § 368, pp. 293-294 e § 374, p. 299. Atentemos desde já a esta expressão “*carácter predominante de cada um*” que daqui a um migoalho falaremos.

reflexa, mais enérgica e viva e mais parcial e exclusiva, a facilidade de preocupações, e a debilidade de suas forças, denunciam *particular aptidão* para *gerir* os negócios *domésticos*. A mulher acha-se como que *estranha*, quando aos cuidados do lar doméstico tem de *acrescentar* ou *substituir* os dos negócios exteriores, o ruído e o bulício do mundo”. Ainda não satisfeito com o extremar de cada um dos sexos prossegue, “se o homem, pela natureza de suas faculdades, é mais apto para ser o *chefe* da *família*, ditar a lei e executá-la, administrar e julgar, sustentar e defender a família contra as necessidades e contra a violência, a mulher, mais sentimental e mais artista, é um hábil *auxiliar*, e um *conselheiro* sempre *sincero* e as mais das vezes *prudente*”. Para epilogar assevera, “se ao homem compete na máxima parte o exercício daqueles poderes soberanos, à mulher, por virtude de sua natureza *afectiva*, cabe o primeiro de todos eles, o poder *moderador*; é ela que, as mais das vezes, *restabelece* no seio da família a *paz e harmonia*”⁵⁴⁸.

⁵⁴⁸ *Idem, Ibidem*, §§ 368 e 369, pp. 294-295. A mesma concepção é expandida na “Philosophia da Historia do Christianismo”. Neste caso as palavras do professor de direito natural são as seguintes, “se o homem representa na família a inteligência e a vontade, a mulher é sem dúvida o sentimento e a vida: sempre solícita nos trabalhos do lar doméstico, sempre intrépida no perigo e resignada no infortúnio, sempre carinhosa e desvelada pelo marido e pelos filhos, só ela, como intérprete do Cristianismo, poderá ser, no seio da família, o anjo da redenção cristã. Nas crises da vida, quando a aspiração nos fraqueja e as crenças nos abandonam, é ainda a mulher – mãe, esposa ou filha, quem nos ressuscita para a vida, e nos transfigura com os seus conselhos e desvelos. Não são os dotes físicos que formam a beleza da mulher: é antes a sua alma sempre afectiva e extremosa, sempre inesgotável de amor e resignação, que a elevam e a tornam sempre digna do respeito do homem: quando a família se desenvolve e prepondera nas relações sociais, a sociedade pode regenerar-se” (*Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXXIV, nº 12, p. 597, [pp. 106-107]). Comparem-se estas palavras com aquelas que aparecem no *Cours de Droit Naturel* de Ahrens, cf. 7ª ed., Tome II, pp. 283-284 e na *Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme* de Darimon, pp. 107, 108 e 109. Concepção mais ou menos idêntica é professada por Dias Ferreira, cf. *Noções Fundamentaes de Philosophia do Direito*, p. 146. De todos os filósofos indicados, o pensador de Hannover é o único que defende o direito de voto, da mulher autónoma, nos seguintes termos, “il n’y a pas de raison péremptoire de refuser le droit d’élection à des femmes qui occupent une position indépendante” (H. Ahrens, *Cours de Droit Naturel*, p. 270). Porém, aquele de todos que vai mais além é o pensador da Turíngia. Para o filósofo alemão, na leitura que dele faz Francisco Querol Fernández, a mulher está apta a participar em todas as facetas da vida em sociedade, ouçamo-lo: “las mujeres están legitimadas a participar en las distintas esferas de la vida social como lo puede estar el hombre. Y entre estas esferas se encuentra la política y el Estado. Para Krause la incorporación de la mujer a la vida pública no sólo es justa, sino que se muestra como necesaria” (*La Filosofía del Derecho de K. Ch. F. Krause*, p. 314).

Sobre esta descrição não podemos deixar de emitir algumas opiniões. É verdade que estamos longe da vulgar caracterização do sexo feminino como inferior mas, e como já afirmámos existe sempre um obstáculo, o papel da mulher encontra-se de certo modo diminuído. Embora possuindo o “poder moderador”, sendo um “conselheiro prudente”, um “hábil auxiliar” e mais dotada do ponto de vista estético e da afeição, a sua idiossincrasia revela uma racionalidade menos reflexa e mais instintiva, mais dada às inquietações, o que combinado com a escassez das suas forças faz com que se ache desconfortável “*quando aos cuidados do lar doméstico tem de acrescentar ou substituir os dos negócios exteriores*”. Quer tudo isto dizer que o sexo feminino está particularmente dotado para os negócios domésticos devido à sua inteligência mais espontânea e independentemente de ser “o anjo da redenção cristã”, somente, para esses. Tais qualidades revelam uma igualdade “coxa” que não poderíamos, em caso algum, deixar de assinalar. Com este assunto coroamos a análise da associação mais importante, a colectividade parental, e entraremos na apreciação das agremiações religiosas.

3.2.2 Associação religiosa

Não é passível de qualquer escrúpulo a ratificação, por parte da máxima dos serviços mútuos, da independência de consciência e de culto, pois fazem parte integrante da entidade do ser humano. Por essa razão, o direito não pode deixar de autenticar e certificar a faculdade de constituir qualquer tipo de associação religiosa, tendo em atenção que não devem “contrariar, e muito menos prejudicar e invadir as outras esferas da actividade social, nem, sob a forma ou aparência de *religião e piedade*,

prosseguir cumulativamente outros fins, perturbando a harmonia e o bem geral da sociedade”⁵⁴⁹.

No fragmento exarado parece evidente a preocupação de Brito em espantar todo o tipo de manifestações em que a Igreja se intromete nos assuntos do Estado ou da sociedade e isto só acontece, como sublinha o filósofo, quando a religião procura outros fins que não aqueles que estão no seu domínio próprio. É por essa razão que, um pouco mais à frente, se expressa o fenómeno da cooperação recíproca de todas as instituições e associações sociais, que o princípio da mutualidade pressupõe, enquanto peças do organismo social mas, de outra forma, “não devem, nem juridicamente podem *invadir* as outras esferas, nem contrariar ou prejudicar, por qualquer forma, os seus respectivos fins”. Na mesma ordem de ideias, levando por diante a doutrina da separação dos poderes e zonas de influência atesta, “a história da humanidade mostra que a *supremacia*, que uma ou outra esfera da actividade tem procurado exercer sobre as outras, as invasões que reciprocamente têm feito as diferentes esferas sociais confundindo fins diversos, têm produzido males deploráveis, e levantado obstáculos poderosos à civilização: se não têm sido causa de retrocesso, têm pelo menos, embaraçado e *retardado* consideravelmente o *progresso* da humanidade”⁵⁵⁰.

No entanto, nem tudo é negativo no que concerne à associação religiosa, pois este tipo de colectividade ao constituir entre os consócios uma particular harmonia de sentimentos, desenvolvendo e dando corpo à prática religiosa pelo modelo e pelo

⁵⁴⁹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 380, p. 304. Atente-se às relações que se estabelecem entre a Religião e o Estado em Costa Lobo, cf. *O Estado e a Liberdade de Associação*, pp. 107 a 112. As relações do Estado com as associações morais são analisadas em *Idem, Ibidem*, pp. 113 a 118.

⁵⁵⁰ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 380, p. 304. A menção à morosidade da evolução do ser humano, do ponto de vista individual e social, pela invasão da esfera de determinado poder ou instituição por outro organismo ou jurisdição, no capítulo que trata da associação religiosa denota que foi esta organização, pelo menos a maior parte das vezes, que mais retardou a caminhada da humanidade.

actividade e, mais que tudo isso, os deveres de caridade e fraternidade que tornam o fenómeno sagrado aparentado com a própria mutualidade de serviços

3.2.3 Associação de trabalho ou industrial

Este tipo de associações envolve todas aquelas que procurando fins comuns, desígnios que tem como fito o preencher de motivações individuais ou colectivas, o fazem pela força do trabalho e abarcam, como já tinha ficado nota, as agremiações científicas, de belas artes e de artes úteis. O trabalho é o centro comum à volta do qual giram todas estas colectividades e, segundo o professor de Coimbra, “a *mutualidade* de serviços, a *comunhão* de esforços e sacrifícios, encerram e explicam todo o movimento destas associações, os *direitos* e *deveres* dos associados”⁵⁵¹.

É desta forma “seca” que o autor nos põe o problema, mas esquece-se, a nosso ver, de explicar melhor aquilo que quer dizer com este fragmento. De que modo, perguntamos nós, a mutualidade, esforço e sacrifícios comuns abarcam e definem a evolução, os direitos e deveres dessa sociedade mais do que qualquer outra? Convenhamos, ou bem que a mutualidade e a congregação de esforços explicam todas as agremiações ou não explicam nenhuma e se porventura explicam todas, estamos a crer que será esse o caso, então essa elucidação deveria aparecer no capítulo introdutório deste tipo de sociedades. Na mesma ordem de ideias, os mesmos reparos e outros similares se poderiam fazer em relação aos direitos e deveres.

⁵⁵¹ *Idem, Ibidem*, § 381, p. 305. Para Costa Lobo, que vai bastante mais longe que Brito na análise das sociedades industriais, compete ao estado a obrigação “de quebrar aquela letargia [da indústria] com a assistência, que esporeie a energia, e ao trabalho restitua a sua dignidade” (*O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 147).

3.2.3.1 Associação científica, de belas artes e de artes úteis

A primeira destas associações que tem como alvo o propugnar pela evolução do conhecimento científico não o pode efectuar sem duas condições, que para o filósofo do direito, são nucleares, a associação e a liberdade. Se a justificação da associação como atributo do aperfeiçoamento de qualquer instituição se encontra, anteriormente, devidamente ilustrado, o mesmo não se passa em relação à liberdade, pois esta só enquanto direito capital encontra a sua dilucidação.

Nessa ordem de ideias, interessa que a racionalidade se possa desenvolver sem qualquer tipo de peias e de influência alienígena, porque “quando o indivíduo se entrega *livremente* à cultura da ciência, segundo a própria vocação, a ciência *progride*, e com ela aumenta o poder do homem sobre a natureza; quando porém a *associação* acresce à *liberdade*, mais progride ainda; porque, conquanto as descobertas científicas sejam em grande parte obra do génio individual, são todavia *provocadas* pela discussão e comércio intelectual entre os cultores da ciência”. Ultimando, depois de esclarecer que pela discussão dentro das agremiações científicas é que pode nascer a luz, atesta que “sempre que puderam formar-se associações científicas, a ciência realizou *progressos* maravilhosos e fecundos”⁵⁵².

De outra forma, o progresso das belas artes também se processa, similarmente, pela liberdade e pela associação que “despertando o *amor* do *belo* e a *emulação* entre os

⁵⁵² Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 383, pp. 306 e 307. A questão da liberdade científica já tinha sido brilhantemente defendida por Kant no seu célebre texto de resposta à questão o que são as luzes. Por último, convém deslindar que, entre as instituições científicas, a universidade tem um papel primacial, pois reúne no seu seio os vários ramos do saber e, devido a esse facto, é local privilegiado para a ciência encontrar abrigo e se expandir. Não podemos deixar de ter em conta que, além das universidades, Brito não refere mais nenhuma associação científica, deixando de fora, por exemplo, as Academias, Grémios Literários, etc. Discorremos que tal fenómeno é significativo ao ponto de pensarmos que, para o professor de filosofia do direito, só as Universidades são verdadeiras agremiações douts.

associados, muito podem contribuir para o desenvolvimento do *génio*, e para o aperfeiçoamento das *belas artes*”⁵⁵³.

Em relação à associação de artes úteis, esta consiste na comunhão de bens e de trabalho ou de bens e trabalho conjuntamente. Ou, identicamente, um associado entra com a indústria e o outro com o capital, com o desígnio de, entre si, repartirem receitas e dividas que possam surgir do contrato que celebram. Por esse motivo vai definir como necessidade de todo sócio o contribuir com numerário, posses ou labor, ser responsabilizado por perdas que derivem da sua acção e, ainda, dos prejuízos ou proveitos que a agremiação possa vir a ter. Deste modo, tendo como base a acção independente dos associados as colectividades de artes úteis são de capital significado pois “contribuem poderosamente para aumentar a riqueza social, habilitando os povos e os indivíduos para melhor, e com menos sacrifício de suas forças, proverem às necessidades de sua existência”. No mesmo sentido, persiste “muito importa pois que a associação se *generalize* e estenda a todas as indústrias”⁵⁵⁴.

3.2.4 Associações cooperativas

Como já se tinha dado nota, sendo o modelo da existência do ser humano a realização das obrigações mútuas com completa reciprocidade, daí redundava que toda a agremiação era, em sua natureza essencial, cooperativa, pois os sócios “*coadjuvando-se*

⁵⁵³ *Idem, Ibidem*, § 385, pp. 307-308. É estranho que o autor apenas derrame estas poucas palavras sobre as belas artes, quando na parte da psicologia no capítulo **1.6.7 Outras Categorias da Razão, Segunda Parte, I** se expande em várias considerações sobre a categoria racional do Belo, podendo ver-se, ainda, na mesma secção o capítulo **1.10 Estética, Segunda Parte, I**.

⁵⁵⁴ *Idem, Ibidem*, § 386, p. 308. Não podemos deixar de realçar o propósito principal do consócio presente neste trecho, a saber, o completar das necessidades da vida humana com o dispêndio do menor esforço possível.

mutuamente na realização do fim comum, cooperam uns para outros”⁵⁵⁵. Todavia, existem algumas associações que podem ser denominadas cooperativas em sentido particular e estas são as de produção, consumo, troca, crédito mútuo e assistência mútua. É precisamente dessas que trataremos de pronto, começando pelas de produção, consumo e troca e, num segundo momento, debruçando-nos sobre as de préstimo mútuo.

O primeiro tipo de colectividade é aquela que engloba “*artistas* que vivem somente do seu trabalho, e que, por meio de *economias* depositadas na caixa da associação, conseguem formar um *capital* suficiente para se entregarem a um ou a diferentes objectos de *comércio*”. Dando maior consistência ao seu pensamento certifica: “a boa *gerência* dos fundos sociais pode subministrar bons lucros aos associados, e aumentar o capital. É uma verdadeira associação de produção, que apenas se *caracteriza* por ser formada por *artistas* e com *economias* acumuladas durante muito tempo”⁵⁵⁶. Por último,

⁵⁵⁵ Ahrens defendia, na mesma perspectiva, as associações cooperativas. Dando-lhe a palavra: “les associations, appelées dans l’ordre industriel et agricole *sociétés productives* ou *coopératives* par excellence, résoudre le mieux par la pratique les controverses théoriques qui subsisteront encore longtemps sur les notions du capital et du travail et sur leurs rapports dans la production et la distribution des biens” e isto porque considerava que “la position des travailleurs, comme de simples *salariés* vis-à-vis des capitalistes et entrepreneurs, ne répond donc que très imparfaitement à l’idée de la justice” (*Cours de Droit Naturel*, 7^o ed., Tome II, p. 82). E mais à frente assegurava que “l’association productive ou coopérative, *qui est le couronnement de l’oeuvre pacifique de reconstruction sociale dans l’ordre économique* [itálico nosso], est susceptible d’application, non seulement dans l’ordre industriel, mais aussi dans l’ordre agricole” (*Idem, Ibidem*, pp. 86-87). Veja-se, ainda, o que diz o mesmo pensador em *Idem, Ibidem*, pp. 206 e 207. Acerca das associações cooperativas, consulte-se, similarmente, Antero de Quental, “Organização”, *Prosas Sócio-Políticas*, p. 361. Sobre a participação dos operários nos lucros das indústrias examine-se Costa Lobo, *O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 94.

⁵⁵⁶ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 391, p. 312. Estas associações de operários têm claras semelhanças com as corporações medievais embora, neste caso, não se restrinjam a um único ofício. Uma outra diferença é que nestas agremiações tem que ficar sempre “salva a actividade individual” (*Idem, Ibidem*), o que significa que o singular se sobrepõe ao colectivo, na linha daquilo que já tínhamos afirmado sobre o ideário de Brito. Também Costa Lobo menciona “as corporações de artes e ofícios, organizadas com auxílio do poder real contra a prepotência das classes privilegiadas [como] o berço da indústria e da liberdade civil” (*O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 142). É por esta razão, entre outras, que António Braz Teixeira vai incluir o filósofo do Porto como um dos precursores do corporativismo. Compulse-se a este propósito as obras “Os Precursores do Corporativismo Português”, *Esmeraldo, Política e Humanismo*, n^o 11, pp. 7 a 24, e n^o 12, 1956, pp. 42 a 64, para o caso de Costa Lobo, pp. 42 a 49, e “O Pensamento Associacionista e Corporativo em Portugal no Séc. XIX”, *Primeiro Colóquio Nacional do Trabalho, da Organização Corporativa e da Previdência Social. Comunicações*, Vol. III, pp. 39 a 49, no que respeita a Costa Lobo, pp. 45 a 47. Consulte-se, também, Cabral de

revela o autor que este tipo de colectividades é apenas um ideal, uma meta, pois a sua execução ainda não se encontra devidamente delineada.

As associações cooperativas de consumo têm como objectivo a compra de géneros para consumo directo (alimentos e vestuário) e para consumo indirecto (instrumentos de trabalho e matérias-primas), os quais são vendidos aos associados por preço mais baixo que o praticado no mercado⁵⁵⁷. A vantagem deste sistema é que, ao eliminar os intermediários, possa haver uma conexão directa entre produtor e consumidor.

As associações de troca pressupõem contratos iguais ou bilaterais que se efectuam entre os seres humanos. Estes pactos devem-se ao facto da divisão do trabalho fazer com que seja necessário o escambo entre os produtos que determinado homem produz e os do seu semelhante. Deste modo, “para que a troca seja *legítima*, e traduza a mutualidade de serviços, é indispensável – que os *serviços*, ou os objectos que os representam, sejam *equivalentes* e de *retribuição certa*”. Um pouco mais atrás já tinha garantido que “a *troca* é efectivamente uma *associação*, embora *transitória*; porque os dois indivíduos, trocando entre si seus próprios produtos, realizam uma *verdadeira* associação. Há aí mutualidade de serviços; porque cada um dos indivíduos, que

Moncada, *Subsídios para a História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, pp. 80 e 81 [pp. 104 a 106] e, ainda, Marcelo Caetano, *O Sistema Corporativo*, nesta obra Adrião Forjaz e o seu compêndio *Elementos de Economia Política* aparecem a pp. 22 e 23 e Costa Lobo e a obra *O Estado e a Liberdade de Associação* a pp. 23 e 24. Note-se, ainda, sobre a questão do corporativismo, a divisão e organização das esferas agrícola, industrial e comercial esboçada em Costa Lobo, *O Estado e a Liberdade de Associação*, pp. 160 a 165. Esta forma de organização, diz o autor à puridade, “nada tem que ver com as doutrinas socialistas” (*Idem, Ibidem*, p. 165). Como nota final, apenas não nos parece claro que nenhum destes autores englobe Rodrigues de Brito nessa análise, pois, também ele, no nosso entender, se podia arvorar como precursor do corporativismo, como me parece ficar bem patente nesta investigação.

⁵⁵⁷ Certifica o professor de Coimbra que “ninguém tem direito de receber, em *troca* do serviço que presta, *mais* do que este *vale*. Qualquer que seja o objecto da troca, a *equivalência* dos *valores* é essencial para que o direito a reconheça e sancione” (Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 395, p. 316). Numa outra ordem de ideias, convém esclarecer que Ahrens também trata de outro tipo de associações (cf. *Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, pp. 88 a 90).

constituíram a *troca*, prestam reciprocamente condições de vida, *imediatamente* retribuídas”⁵⁵⁸.

Em relação aos géneros de trocas possíveis encontramos dois pares delas: permuta de uma coisa por outra, que se apelida de escambo ou permutação e câmbio; conversão de um objecto em dinheiro, nomeado venda; troca do uso de uma coisa por numerário ou mercadorias, chama-se locação de coisa, empréstimo a juro, enfiteuse conforme a utilização é permutada a tempo certo ou vitaliciamente; mutuação de serviços, quaisquer que sejam, por capital ou géneros, designa-se como locação de obras ou prestação de serviços. Embora o professor de filosofia do direito descreva em pormenor cada um destes tipos de permuta, temos que, para nós, este tipo de minúcia mais estaria de acordo com o estudo do direito positivo que não do filosófico e, por esse motivo, certamente relevar-nos-ão a falta de não entrar nesse tipo de minudências.

A associação de crédito mútuo é, identicamente, constituída por operários e tem como objectivo o dispensar serviços de crédito aos associados em caso de necessidade ou por solicitação dos interessados e, inclusive, a estranhos quando o capital não for requisitado por sócios. Este é um estratagema que pode isentar os artistas do recurso aos detentores do capital, fazendo frente às precisões da sua profissão. Desta maneira, “formado o *capital*, qualquer dos associados pode recorrer a ele, mediante um *prémio* em benefício da associação, até o *montante* de suas entradas e sobre sua assinatura, e até

⁵⁵⁸ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, §§ 395 e 394, pp. 316 e 315. A troca é, na sua essência, a verdadeira realização da mutualidade de serviços, porque sem permuta de objectos ou serviços não existe realmente reciprocidade. Esta tem um carácter mais lato do que transparece no fragmento citado, onde se diz que para haver mutualidade de serviços é necessário que as coisas ou tarefas sejam equivalentes ou de retribuição certa. Na verdade a mutualidade admite, também, intercâmbio com retribuição incerta ou desigual. Veja-se o caso das associações de assistência mútua, por exemplo, que falaremos “de espaço” mais à frente, onde a retribuição de tão incerta poderá nunca ser satisfeita e não somos só nós a dizê-lo, o próprio autor o admite ao atestar que “nestas associações há perfeita *reciprocidade* de serviços, mas de *retribuição incerta*” (*Idem, Ibidem*, § 414, p. 336). O mesmo se passará com instituições de caridade, misericórdias, asilos de primeira infância e de mendicidade, etc.

a *maior* quantia com assinatura doutro associado. Como nem todos precisam de recorrer à *caixa comum*, o dinheiro de uns ajuda os outros”⁵⁵⁹.

Entra o homem na existência com todas as condições que a família lhe pode proporcionar, porém, na ausência desta, na inexistência de condições de sustento ou, ainda, na doença, velhice ou qualquer outra conjuntura em que seja inexecutável o munir dos requisitos mínimos de subsistência, só lhe resta dois caminhos, a mendicância ou a associação de assistência mútua. Consiste esta última na realização da “mutualidade de serviços em escala maior e mais vasta, [tendo] por fim prover de remédio a todos os *acidentes* da vida”⁵⁶⁰.

⁵⁵⁹ *Idem, Ibidem*, § 392, p. 313. Mais à frente junta o professor de Coimbra, “com os *interesses* dos capitais da associação pagam-se as *despesas* da gerência, os juros dos capitais depositados, o *dividendo* pelos associados; e o resto vai aumentar o *fundo de reserva*, destinado às eventualidades e *riscos* da associação” (*Idem, Ibidem*, pp. 313-314). Sendo ou não o momento oportuno é nossa intenção apensar a ideia de que talvez fosse deste conjunto de medidas dirigidas à classe trabalhadora, ou pelo menos de grande parte delas, que veio o epíteto de socialista ao professor de filosofia do direito. No entanto, como se sabe, tal não nos parece razão suficiente, pois já antes tinham desenvolvido planos neste sentido, pelo menos, Silvestre Pinheiro Ferreira e Martens Ferrão. Vejam-se, respectivamente, *Projecto de associação para o melhoramento da sorte das classes industriais* e a Dissertação inaugural para o acto de conclusões magnas na Faculdade de Direito com o título *Será possível, com esperança de permanência; e, quando o seja, será necessário para o melhoramento das classes operárias, reorganizar-se a esfera industrial de uma qualquer forma, imposta pela autoridade?* Voltando à organização do crédito examine-se a opinião de Costa Lobo, *O Estado e a Liberdade de Associação*, pp. 172-173.

⁵⁶⁰ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 411, p. 332. Já vimos anteriormente que este tipo de associação é de recompensa eventual embora haja completa mutualidade de préstimos. Segundo o professor de direito natural “cada um contribui, durante o tempo que o pode fazer, com *uma quota* do produto do *seu trabalho*, como *retribuição antecipada* dos *serviços*, que, nas ocasiões em que não poder trabalhar, tem de receber” e, adita, um pouco depois, que esta associação não se deve confinar ao mantimento dos sócios enquanto enfermos ou vedados ao trabalho activo, mas deve “estender-se a *todos* os *acidentes* da vida, a *todas* as necessidades da família: – à *sustentação* dos associados durante as *doenças* e a *velhice*, – à *educação* dos filhos, – à *falta* de trabalho, – *amparo* das *viúvas* e *órfãos*, – *crédito*, *seguro de vidas*, etc.” (*Idem, Ibidem*, §§ 414 e 415, pp. 336 e 337). Ahrens, na mesma ordem de ideias, explicita mesmo um direito de subsistência nos seguintes termos, “il y a enfin pour tout homme un *droit de subsistance*. Chacun est d’abord obligé de remplir de son côté les conditions nécessaires pour acquérir, par son propre travail, les moyens nécessaires à sa vie physique ; mais, quand un homme ne peut encore ou ne peut pas travailler, ou quand son travail est, par circonstances indépendantes de sa volonté, insuffisant, la loi doit déterminer quelles sont les personnes, la famille, la commune, la province ou le pouvoir central qui doivent lui venir en aide, soit seuls, soit concurremment avec d’autres. Ce droit à l’assistance dans les cas d’insuffisance propre sera un jour, comme on peut l’espérer, plus amplement satisfait, quand le service militaire n’absorbera plus comme aujourd’hui tant des forces économiques de la nation. Le droit de subsistance implique également l’obligation de laisser aux individus faillis sans fraude les moyens indispensables pour vivre pendant quelque temps et pour se relever par le travail” (*Cours de Droit Naturel*, 7^a ed., Tome II, pp. 27-28).

Não se pretende com estas medidas denegrir a caridade, pois a esmola, dada por vontade pura e embevecida de paixão devota, torna digno quem a abona e, num sistema onde a moralidade tem tão largo espectro seria estranho, para não dizer mais, condená-la. No entanto, o auxílio caritativo, de certo modo, deprecia o brio daquele que o aufere, porque não tendo como corresponder à serventia fica à mercê daqueles que, eventualmente, o queiram socorrer. Por esse motivo, “o verdadeiro *meio*, que *só e unicamente* pode *prevenir* a fome e a miséria que resultam da doença e dos infortúnios, e *preparar a regeneração e moralização geral*, é incontestavelmente – a *associação de assistência mútua*”. Reitera, na mesma ordem de ideias, “só ela pode *melhorar* o viver das *classes laboriosas*, regenerá-las e moralizá-las, aliviando-lhes as misérias e angústias por que passam, e *assegurando-lhes* meios de subsistência, instrução e trabalho”. Conclui pondo o acento na moralidade, “a penalidade recruta infelizmente naquelas classes muitos criminosos por causa da ignorância, e das paixões que procedem da miséria que elas sofrem”⁵⁶¹. Sobre a questão da indigência, da esmola e

⁵⁶¹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, §§ 412 e 413, pp. 334 e 335. Como já se deixou nota o valorizar da moralidade é um traço comum à doutrina de Brito e neste fragmento, particularmente, a morigeração é o alvo preferencial, como atestam os apelos à moralização geral, à regeneração e, enfim, à tentativa de afastar o operariado da criminalidade. Por outro lado, atente-se à forma poética, que surge como meio de alerta para um cancro social, com que o autor se pronuncia sobre a indigência: “a *miséria* torna o homem *egoísta*, e mata-lhe o sentimento de *gratidão*. Condenado a viver de *esmolas*, arrastando vida de misérias e sofrimentos, estranho e até inimigo dos benefícios da civilização de que não pode gozar, o *indigente* habituar-se-á a viver na miséria sem procurar *libertar-se* dela, e, lembrando-se poucas vezes com reconhecimento dos benefícios recebidos, indignar-se-á muitas contra os que o não socorreram”. O único meio de valimento a esta situação é a associação pois só ela “pode *manter intacta* a sua dignidade, e construir o seu destino por suas mãos; trabalha durante os bons dias para aliviar os sofrimentos dos consócios, e *prepara-se* pelas suas quotizações para receber, na hora do infortúnio, os socorros de que precisa, não por *esmola*, mas por *direito* da associação. Não o sustenta então a *caridade* do rico, mas o *seu trabalho* passado ou futuro, – o *seu direito* de associado” (*Idem, Ibidem*, pp. 334 e 335-336). Não podemos deixar de enaltecer a valorização do trabalho presente nesta passagem. O filósofo de Kniestedt vai, ainda, um pouco mais longe defendendo que “l’État, comme nous le verrons plus tard, n’est pas une institution de simple police, de sécurité et de protection; sans dépasser son but propre *il peut et doit aider au développement social, il peut et doit faciliter par des mesures légales la constitution et l’action de tous les genres d’associations qui se multiplient dans notre temps pour les divers modes de secours et d’assistance, pour les objets de consommation et pour la production commune*” (Ahrens, *Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome I, p. 95). Veja-se, ainda, a posição de Tiberghien com respeito à “questão social” em Gonzalo Capellán de Miguel, *El Origen Alemán del Krausismo: Repercusiones sobre*

quejandos veja-se, também, Manuel Emídio Garcia em artigos sobre o Pauperismo publicados em *O Trabalho*, *Semanário Democrático*⁵⁶².

Deixando, agora, as associações que têm fins caritativos, entramos, de seguida, numa problemática delicada que concerne à teoria política de Rodrigues de Brito. Este capítulo onde se vai tratar as questões relativas à soberania, à finalidade e instrumentos utilizados pelo Estado e, ainda, às diferentes funções que o governo alcança é sobremaneira importante podendo, na mesma ordem de ideias, dar-nos pistas significativas relativas ao seu pensamento social. Mas deixemo-nos de rodeios e passemos à descrição das doutrinas públicas do professor de direito natural.

4. Doutrina Política

Começamos esta disquisição sobre as teorias políticas de Brito pela descrição, pormenorizada, daquilo em que consiste a soberania. Para o filósofo a autoridade alberga-se primitivamente no carácter pessoal. Nas suas próprias palavras, “cada

la Cultura Española del Siglo XIX, pp. 147 e ss., onde a ignorância tem um papel decisivo na pobreza e, por consequência, é a educação o único remédio.

⁵⁶² Os artigos intitulam-se, respectivamente, “O pauperismo I. Esmola ou justiça? Imoralidade ou trabalho?”, nº 2 de 24 de Março de 1870, pp. 9 a 10; “O Pauperismo II. Direito? Dever? Virtude? Conveniência? Necessidade? Tudo”, nº 3 de 2 de Abril de 1870, pp. 19 a 21; “O Pauperismo III. Sumário – Continuação do número antecedente. A TEOCRACIA, seus adeptos e defensores, a soberania de *direito divino*, superstição e fanatismo religioso, impostura e beatice (caridade hipócrita)”, nº 4 de 8 de Abril de 1870, pp. 25 a 27 e “O Pauperismo IV. Sumário – O FEUDALISMO, suas tradições e vestígios – REALEZA ABSOLUTA, que dele deriva, e os seus partidários (beneficência ilusória) – REALEZA CONSTITUCIONAL-REPRESENTATIVA; concentração política; centralização administrativa; ficções e privilégios; impressões das velhas monarquias e do cesarismo romano; a distinção de classes e a igualdade perante a lei; passividade política, desigualdade e interdição civil; liberdade de indústria, plenitude da propriedade, peias e restrições, servidão económica; degradação moral: (falsa e aparente filantropia) – REPÚBLICA DEMOCRÁTICA, igualdade jurídica, liberdade económica (justiça, trabalho e cooperação), nº 6 de 23 de Abril de 1870, pp. 41 a 43. Nesta obra parece-nos haver um claro sincronismo de princípios com o seu colega da Universidade de Coimbra. Por outro lado, sobre toda a problemática da associação e as diferentes agremiações essenciais é de grande utilidade a consulta da obra de Krause/J. Sanz del Río, *Ideal de la humanidad para la vida*. Veja-se, com especial incidência, o capítulo “Idea de la Humanidad en sus sociedades fundamentales”, pp. 139 a 176. Pode-se também consultar Darimon, *Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, pp. 106 a 207 e Ahrens, embora numa perspectiva de relações com o Estado, *Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, pp. 453 a 497.

indivíduo é *em si* um poder *para si*, uma *senhoria* própria; mas, como a associação é o *meio*, onde o poder individual se objectiva *praticamente*, a associação, procurando efectivar a personalidade dos associados, deve *unir* todas as *soberanias individuais* ao *fim* que prosseguem em *comum*, e constitui-se – *soberania colectiva, personalidade colectiva*”⁵⁶³.

⁵⁶³ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 356, p. 283. Neste excerto, como resulta evidente, existe uma relação maviosa entre o domínio do individual e do social. A individualidade é a base do seu ideário, contudo, e esta excepção é capital, essa entidade só se realiza, nas palavras do autor, se objectiva praticamente, no social, ou seja, na associação e é esta que une todas as autoridades particulares. Desta forma, podemos dizer que no filósofo de Coimbra se postula uma individualidade solidarista e fraterna, ou seja, a valorização do indivíduo na sua faceta de interrelacionamento social, solidário, fraterno e humanista. Pode ver-se ainda o que o autor diz na “*Philosophia da Historia do Christianismo*”, onde implicitamente se depara uma crítica às doutrinas colectivistas (socialismo e comunismo) bem como ao pragmatismo. Mas ouçamo-lo: “os excessos do interesse pessoal têm levado alguns a recorrer à força como meio de manter a ordem e a unidade entre os homens, e outros a substituir-lhe a própria abnegação e a dedicação pelos nossos semelhantes, aniquilando por consequência a individualidade sob todas as formas que ela reveste no indivíduo, na família e na propriedade. *Os excessos do interesse pessoal não autorizam, de modo algum, a aniquilação da individualidade*” (*O Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXXIV, nº 6, p. 294, itálicos nossos [p. 50]). Por outro lado, a soberania colectiva é a reunião da soberania individual no que reporta a um fim comum, porém, “*as soberanias colectivas não limitam a soberania individual: são, pelo contrário, o exercício desse poder*, a sua manifestação sob o *aspecto particular* do fim racional que, por meio da associação, a *pessoa* procura realizar. Se o homem não pode viver isolado, *as associações colectivas são meios indispensáveis ao desenvolvimento individual*” (*Idem, Ibidem*, p. 284, o primeiro e último itálico são nossos para reforçar a noção da superioridade do individual). Como se constata a linha entre estas duas categorias é muito ténue e só por um esforço de racionalidade se consegue perceber que o uno se sobrepõe, em maioria de casos, ao múltiplo. Apelamos, uma vez mais, aos textos de Zília Osório de Castro que cuidam das correspondências entre estas duas categorias. Voltando à questão da soberania, ela é encarada, nas *Lições de Direito Natural*, da seguinte forma: “o homem ente livre e social, fazendo parte do grande todo, a que se chama *humanidade*, podendo escolher aquela ou aquelas sociedades, que mais conformes sejam à sua natureza entra para elas com direitos iguais a todos os consócios, por isso que ele, como pessoa, lhes é igual, não sendo meio para os mais, senão porque é fim para si. Tendo direito às condições necessárias para a sua conservação e aperfeiçoamento, e sendo só na sociedade que as pode conseguir tem o direito de regular essas condições em harmonia com as necessidades de sua natureza; e como o homem sempre tenha necessidades e haja de as satisfazer, esse direito é tão absoluto, como o da sua existência de que ele é uma condição essencial. *Este direito portanto que os homens têm de na sociedade formarem as bases em que ela deve assentar e regular as condições de seu aperfeiçoamento em todas as suas diferentes fases e circunstâncias, é o que se chama soberania*, e como os direitos absolutos são inalienáveis, igualmente se não pode perder ou ceder o *direito de soberania*. Mas se este se não pode ceder, pode ser delegado o seu exercício e é aos encarregados desse exercício que na sociedade se pode chamar *poder soberano*, poder único que não pode ser dividido, mas que se manifesta de diferentes maneiras [legislativo, executivo e judicial, sendo todos iguais]” (pp. 315-316, itálicos nossos). A definição que Ahrens nos dá de soberania é ligeiramente diferente, a saber, “le mot désigne un pouvoir qui décide dans son domaine en dernière instance, sans être soumis à cet égard à une autorité supérieure” (*Cours de Droit Naturel*, 7^a ed., Tome II, p. 362). Darimon, por seu lado, fornece-nos a razão do poder soberano, afiança ele, “c’est pour assurer l’application de la justice, dans toutes les sphères du corps social, que le pouvoir est établi, et qu’il est investi, ainsi que le principe du Droit l’exige, de moyens coactifs pour faire triompher, au besoin, le principe général sur les résistances individuelles” (*Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, p. 154).

Deste modo, o domínio consiste substancialmente no poder de superintender e é, para o docente de filosofia do direito, uma “mutualidade de serviços colectivos”, porque em todas as colectividades estáveis, independentemente do seu objectivo, existem empreendimentos a gerir e transacções a governar, isto quer dizer que toda a autoridade da sociedade se compadece em administrar e orientar. Por outro lado, em número de três são as funcionalidades da soberania, a saber, “*formular regras de administração social conforme o direito, poder legislativo; - declarar o direito individualizado na pessoa e a obrigação correlativa, julgar, poder judicial; - executar ou fazer executar essas regras nas relações da vida social, poder executivo*” e, logo de seguida, conclui “estes três *poderes*, desempenhando as *funções* essenciais da soberania, são *elementos* de toda a *administração*”⁵⁶⁴.

No que se refere à determinação da administração da mutualidade de serviços colectivos é necessário ter em conta que ela se processa distintamente nas associações simples e nas complexas. Nas primeiras a autoridade de administração pode ser exercida por todos, porque são formadas por poucas entidades, e temos aquilo a que se chama soberania directa. Nas últimas é imperioso que se escolha quais dos sócios irão exercitar

⁵⁶⁴ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 357, p. 285. Também para Ahrens “l’administration est l’exercice des trois pouvoirs politiques dans les limites de la constitution pour l’accomplissement du but de l’État” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, p. 380). Voltando aos termos de Brito, como se constatou existe uma relação delicada, afectuosa chamei-lhe, entre o individual e o colectivo e, por essa razão, estas funções têm uma correspondência com o singular que se processa, nas palavras do autor da *Filosofia da História do Cristianismo*, do seguinte modo: “no *indivíduo* a vontade, determinando-se sob a inspiração da razão e do sentimento, *formula*, como poder geral de *causalidade*, as *regras gerais* de procedimento individual, reconhece-as e declara-as nas diversas hipóteses da *vida prática*, e *ordena* a sua *execução* pelas faculdades *subordinadas*: são actos da inteligência que a vontade *aceita* e cuja execução *determina*” (Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 357, pp. 284-285). Neste extracto não podemos deixar de fazer referência à presença das três faculdades fundamentais do ente humano, vontade, inteligência e sentimento, com preponderância para a primeira, pois é ela que formula as normas universais de conduta singular com a supervisão da razão. Um facto estranho é o autor afirmar que a vontade ao formular essas regras o faça com “poder geral de causalidade”. Não conseguimos atingir o que o autor pretende. De outra forma, temos que dizer à puridade que falar em causalidade da vontade pressupõe que se defina que tipo de nexos causal se pretende ou corre-se o risco de se atentar na causalidade dos fenómenos naturais que, como se sabe, é bastante diversa da autonomia volitiva que conjectura uma determinação causal e livre da vontade.

o poder pelos outros. Este acto é uma acto de domínio colectivo em que os filiados, praticando a dominação específica, elegem consócios para administração da colectividade. Chama-se a este processo soberania delegada e constitui o poder delegado, consistindo este, “como *delegação* da soberania *colectiva*, na *proposição* e *formulação* das *regras sociais*, e na sua *execução*, inspirar-se sempre dos princípios da mutualidade declarados no *pacto fundamental*, procedendo em conformidade com a vontade geral dos associados, que por delegação o constituíram”⁵⁶⁵.

Como ficou manifesto, nas agremiações em que seja imperiosa a delegação da autoridade, as funções do domínio devem ser repartidas, de acordo com a especificidade funcional decorrente da fragmentação das actividades profissionais, em secções particulares de coordenação autónoma. Porém, é igualmente indispensável, para manter a consonância e uniformidade na multiplicidade da sociedade que, para além dessas distintas instituições, exista uma entidade unitária, quer dizer, “um *órgão*, um *poder*, que, representando convenientemente todos os interesses sociais, e presidindo a todo o *organismo social*, imprima *unidade* e *harmonia* nos órgãos da administração,

⁵⁶⁵ *Idem, Ibidem*, § 358, p. 286. É significativo que a mutualidade de serviços esteja inscrita no pacto essencial ou constituição, teor através do qual se funda e dá realidade a qualquer tipo de consórcio ou, dizendo o mesmo por outras palavras, no texto de constituição devem estar presentes todas as relações de mutualidade que a colectividade pressupõe. Na terminologia de Brito a noção traduz-se da seguinte maneira, “a associação, como pessoa colectiva, tem relações de mutualidade – *internas* e *externas*, umas e outras devem estar prevenidas e *formuladas* no pacto fundamental ou – *constituição*”. Dando mais acuidade ao seu pensamento prossegue, “as relações individuais ou colectivas dos sócios são reguladas – pelo direito *interno*. Este, individualizado em cada um, constitui o seu direito *particular*; e por isso, em face uns dos outros, ou da sociedade cada um dos sócios pode fazer *valer* o seu direito *particular*”. Quanto ao direito externo que dirige as relações exteriores, dilucida o autor que “como pessoa *colectiva*, assiste também à associação o direito de entrar em *relações práticas* com indivíduos e com outras associações” (*Idem, Ibidem*, § 360, p. 287). O acento democrático do sistema do professor de direito natural aparece claramente exarado na máxima de que cada sujeito pode fazer sobrelevar o seu direito específico, sendo este preponderar em função dos outros consócios ou mesmo da colectividade como um todo.

conciliando as divergências e oposições, que possam oferecer aquelas em seu desenvolvimento”⁵⁶⁶.

⁵⁶⁶ *Idem, Ibidem*, § 359, pp. 286-287. Este órgão, poder ou governo, se cuidarmos em sua característica harmónica, tem como principal papel a conciliação e é, por esse motivo, fundamentalmente um instrumento de mediação de conflitos, como se diria hodiernamente. Numa outra ordem de ideias, tendo essa administração que representar “convenientemente todos os interesses sociais”, parece-nos inequívoco que tal afirmação postula o facto de todas as classes e grupos sociais aí deverem estar representados. Como facilmente se depreende, desta asserção à idealização duma Câmara que compreenda todos os componentes do organismo social, que nos parece ser a ideia que Oliveira Martins defende no opúsculo *As Eleições* (1878), vai apenas um pequeno passo. Neste opúsculo pode ler-se o seguinte: “desde que a origem do Poder é imanente e social, o modo de tornar concreta ou positiva essa autoridade é constitui-la por meio da reunião de todos os órgãos da sociedade num corpo uno. Esses órgãos são de várias naturezas: são as classes ou profissões, base económica da sociedade; são as escolas e as instituições, base intelectual e administrativa: são as regiões, base natural e geográfica. A reunião desses órgãos constitui a sociedade, e o Estado que a exprime sinteticamente, tem de formar-se por emanções ou delegações de cada um deles” (Oliveira Martins, *As Eleições* (1878), p. 41). Vejam-se, ainda, como reforço desta posição as pp. 22, 23, 33, 48-49 e, por último, os “Princípios e traços gerais da organização da representação social”, pp. 58 a 67. Uma nota curiosa prende-se com o facto de, na mesma obra, ao comentar o opúsculo de Francisco Machado de Faria e Maia, “Determinação e desenvolvimento da ideia do Direito ou Synthese da Vida Juridica”, *O Instituto. Jornal Cientifico e Litterario*, Vol. XXV, 1877-78, se refira à mutualidade no que concerne a uma das esferas do domínio da ciência jurídica, o pacto, nos seguintes termos: “[compreende a] esfera dos actos sociais provenientes da liberdade individual, *mas determinados já pela Inteligência sob a forma da mutualidade* e traduzindo uma Vontade determinada” (Oliveira Martins, *As Eleições* (1878), nota da p. 39). Sobre a representação nacional em Oliveira Martins pode-se consultar, identicamente, Fernando Catroga, “O Problema Político em Antero de Quental – Um confronto com Oliveira Martins”, *Revista de História das Ideias*, Volume III, 1981, em particular pp. 27 a 41. Sobre este órgão de gestão, o professor de filosofia do direito partindo da ideia que o poder, nas sociedades complexas, deve ser delegado e essa é uma questão essencial, acrescenta o seguinte, “que escolham *de entre si* aqueles que, pela sua capacidade, estiverem habilitados para o desempenho da *gerência política*, e por este modo *constituam um poder que represente* os seus interesses – uma *assembleia nacional*”. Esta é a “verdadeira representante da soberania colectiva, é o fundamento e a origem de todos os órgãos da administração política, o *poder central* em volta do qual se agrupam todos os poderes *constituídos*, a *função por excelência*, que anima e vivifica todas as demais *funções* da soberania e todos os órgãos que as desempenham, imprimindo-lhes *unidade e harmonia* no *exercício* dessas funções: todos os órgãos derivam dela, e todos lhe são subordinados” (Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, §§ 438 e 440, pp. 358-359 e 360-361). Pensamos, embora não possa passar duma conjectura, que o autor da *Chorografia do Reino de Portugal* teria aqui em mente a formação duma nova ordem social que Darimon define do seguinte modo, “nous aurons alors une unité sociale nouvelle, différente de l’unité purement politique, et qui mettra d’accord la liberté et l’indépendance avec la solidarité, l’harmonie et la direction commune dans tous les éléments de la Société” (*Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, p. 151). Independentemente de tudo o que ficou expresso, foi Ahrens o primeiro a defender a representação por interesses sociais, “creo haber sido el primero de los escritores alemanes (...) que ha expuesto en sus fundamentos (en la Filosofía del Derecho) el principio de la representación por intereses [representação por estados ou classes sociais em sistema bicameral]” (*Enciclopedia Jurídica ó Exposición orgánica de la Ciencia del Derecho y del Estado*, nota da p. 336). Note-se que esta representação foi proposta na sua região natal: Hannover.

4.1 Finalidade do Estado

Como já tinha sido observado, a consciência apreciada do ponto de vista jurídico encerrava duas manifestações distintas, uma que residia na própria ideia de direito e outra que se deparava ao nível da garantia das prescrições do direito. Aquela refere-se, basicamente, ao facto de ser na consciência que reside a própria concepção do direito, esta constatação que também tinha sido objecto da análise de Vicente Ferrer do conceito de direito; a segunda consiste na ideia de que a verdadeira garantia do direito, pelo menos no que se refere à execução das prescrições, se encontra na consciência jurídica do indivíduo. Argumenta o filósofo, “quando os homens, compenetrados da necessidade de se submeterem à *mutualidade de serviços* em todas as relações, procuram livremente realizá-la, a *verdadeira garantia* do direito será – a *própria consciência*”⁵⁶⁷.

Ora a determinação da consciência como verdadeira garantia do direito, ainda que num estado ideal, é verdadeiramente significativa. Tudo isso a despeito de Brito avançar que a consciência como penhor é muito “precária e incerta”, porque dependente da boa fé.

⁵⁶⁷ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 416, pp. 337-338. Sobre esta questão veja-se, também, num sentido lato, o capítulo **1.5.3 Consciência, Segunda Parte, I** e, em particular, o capítulo **1.5.3.4 Dimensão Jurídica, Segunda Parte, I**. Costa Lobo também parece admitir a mesma concepção, embora com mais reservas que Brito, ao asseverar que “se as sociedades são fundadas sobre obrigações ético-jurídicas (...) são as leis da consciência a regra superior do direito” (*O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 93). Sanz del Río, na perspectiva de Purificación Mayobre, também considera que “o Estado deve ir debilitándose co passo do tempo; a modiño os medios represivos estatais serán substituídos por medidas coercitivas e estas serán desprazadas por normas morais. No futuro, pois, o Estado abandonará o carácter negativo e represor que hoxe lle caracteriza por un talante positivo i educador” (*O Krausismo en Galicia e Portugal*, p. 29). Veja-se, ainda, a questão da reforma moral do indivíduo, tão cara a Antero de Quental e que o divulgador do krausismo em Espanha protagoniza (*Idem, Ibidem*, pp. 32 e 33). A mesma atitude se depreende das palavras de Krause que defende que “aquele que es justo internamente (...) se siente comprometido a hacer aquello que es justo, *no obligado por una coerción externa, sino por su conciencia*” (*Das System der Rechtsphilosophie. Vorlesungen für Gebildete aus allen Ständen. Verfasst von Karl Christian Friedrich Krause, herausgegeben von Karl David August Röder*, Leipzig, 1874, p. 64, citado por Francisco Querol Fernández, *La Filosofía del Derecho de K. Ch. F. Krause*, p. 272, o itálico é nosso). Na mesma obra, veja-se, ainda, a relação entre esta premissa e a doutrina do “intellectualismo socrático” (*Idem, Ibidem*, pp. 247 a 257 em particular).

Na mesma ordem de ideias, para o autor da *Chorografia do Reino de Portugal* é forçoso que se recorra a um conjunto de garantias, para além da consciência, a um poder externo empossado do domínio para impelir os arbútrios particulares ao cumprimento das regras do estado de direito. Tal facto vai fazer com que afiance que “a constituição deste poder superior é o objecto das *associações de garantia – estado*, organizadas por todos os meios compatíveis com o grau de civilização dos povos, a fim de *manter* entre os homens o *estado de direito*”⁵⁶⁸.

⁵⁶⁸ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 417, pp. 338-339. É-nos impossível deixar de focar a ideia das associações de garantia como o instrumento da realização do estado de direito e, ainda mais, chamar ao Estado associação de garantia denota claramente o propósito desta criação. Esta concepção é, aliás, uma das noções fundamentais em toda a doutrina krausiana. Sobre as relações entre direito e política, ou seja, estado de direito, veja-se o seguinte excerto, “por conseguinte vê-se, que a Política não pode jamais apresentar disposições, que não tenha por base o princípio do direito, pois que dizendo a Política respeito à sociedade, sua organização, e boa conservação, e sendo o princípio do Direito eminentemente social, e sendo da sua observância, que depende a consecução do fim individual e social, é claro, como dissemos, que nunca se pode dar uma verdadeira oposição entre a Política e o Direito Natural, e por isso não podemos conceber, que a Política reclame a prática de acções que o direito reprove, podendo somente aconselhar uma medida temporariamente; a qual não seja sancionada pelo Direito, mas que as circunstâncias urgentes nesse caso reclamem” ([Rodrigues de Brito], *Lições de Direito Natural*, p. 199). No mesmo sentido Costa Lobo alvitra que “o primeiro dever do Estado, *instituição social, cujo fim é a aplicação do direito e da justiça*, é o de garantir a existência e condições de exercício desta liberdade [de associação] (*O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 58, *itálico nosso*). A asserção é corroborada na mesma página e na página seguinte assevera: “o Estado é a instituição vivificadora do direito”, constata-se também p. 78. O mesmo autor certifica que o Estado deve garantir três importantes facetas da personalidade humana: a igualdade, a liberdade e a sociabilidade (vd. pp. 98 e ss). Sobre o estado de direito veja-se, identicamente, Ahrens, *Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome I, pp. 133, 145, 182, 225, 226, 227 e 289 onde se identifica o Estado com a ordem do direito. Afiança o filósofo de Hannover, “ce droit [do Estado] est ainsi un droit pour le droit et pour l’ordre du droit lui-même (...) et qui doit exister parce que le droit est également un bien et un but dont la réalisation dépend de conditions qui doivent être socialement réglées”. Veja-se, ainda, o que o mesmo autor certifica no Tomo II, onde considera que o Estado “est l’ordre général du droit, embrassant toutes les sphères sociales et tous leurs rapports, en tant qu’ils présentent un côté à régler d’après les principes généraux du droit” (*Idem, Ibidem*, p. 311). Não vamos fornecer mais exemplos, extraídos do filósofo alemão, para não sobrecarregar o leitor. Vamos apenas ter em conta que, como já se constatou, o conceito de estado de direito a par da noção de humanidade são essenciais nestes autores que nos ocupam, chegando Ahrens a falar do “reino do direito” (cf. *Idem, Ibidem*, p. 384). Na mesma sintonia veja-se Darimon, que considera o Estado “l’institution sociale du droit” (*Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, p. 47 e ainda pp. 50, 66, 70, 138, 139, 147 e 148). Pode-se também ver Madeira Abranches (*Dissertação Inaugural para o Acto de Conclusões Magnas na Faculdade de Direito*, pp. 12 e ss., 53, 158 e passim). Gonzalo Capellán de Miguel, “El krausismo belga: la filosofía práctica de G. Tiberghien”, *Edades. Revista de História*, Vol. 2, 2º Semestre de 1997, p. 71, certifica que Tiberghien defende a ideia de um Estado que põe à disposição do cidadão os meios essenciais ao seu desenvolvimento. Veja-se, do mesmo autor, *El Origen Alemán del Krausismo: Repercusiones sobre la Cultura Española del Siglo XIX*, p. 151 e 235. Ainda na mesma ordem de ideias, Purificación Mayobre atesta que para Sanz del Río “o Estado é a representación visible do Derecho, é o encargado de velar para que se dean as condições e circunstancias favorables para que os cidadãos poidan conseguir o seu destino individual e social” (*O Krausismo en Galicia e Portugal*, p. 29).

Desta forma, pensamos que será facilmente compreensível que o Estado não se ocupe somente da salvaguarda interna e externa dos cidadãos, nem da imposição duma concepção da sociedade pela via instrutiva. Ou, ainda, não pode enformar cada um dos objectivos que a sociedade almeja, porque ele não se pode circunscrever a cada uma das esferas em que se divide a colectividade. Por essa razão, não se deve utilizar a expressão estado industrial, científico, moral ou cooperativo. Em conclusão, o fim do Estado deve ser apenas político e jurídico⁵⁶⁹, querendo isto dizer que deve abonar, tendo em vista a evolução, a efectuação prática do direito em todas as manifestações da existência social, ou dizendo o mesmo por outras palavras, que a finalidade do Estado é a tentativa de execução civil da mutualidade de serviços, isto é, a tentativa de estampar, tendo em conta o mútuo auxílio entre os membros da colectividade, uniformidade e comunhão nas conveniências particulares.

Também para Krause a edificação do Estado como instituição do direito tem que ser uma realidade, tal facto é bem certificado por Francisco Querol Fernández que afirma que “esta superación del espíritu individualista y estrictamente liberal (en el sentido de ‘Estado minimalista’) conseguida por Krause, nos llevará a formular otros temas francamente innovadores de su obra, y que le sitúan entre uno de los primeros autores en desarrollar una verdadera teoría de la sociedad, uno de los precursores de las ideas del Estado social de derecho” (*La Filosofía del Derecho de K. Ch. F. Krause*, p. 98, o itálico é nosso). Em toda a questão do estado de direito não se pode olvidar o contributo de Kant que, pensamos nós, foi o primeiro a querer tornar idêntico o Estado e o Direito. Esta preocupação revela-se em termos de direito internacional no texto “Perpetual Peace. A Philosophical Sketch”, vd. H. S. Reiss (ed), *Kant Political Writings*, pp. 93 a 130. Ainda sobre a mesma problemática não pode deixar de se consultar Elias Diaz, *Estado de Direito e Sociedade Democrática*, em particular pp. 101 a 191 e, em geral, Norberto Bobbio, *A era dos Direitos*.

⁵⁶⁹ O mesmo pensa Ahrens que atesta, “l’État représente seulement l’unité juridique et politique, par laquelle toutes les sphères sociales sont unies par le lien du droit, sur un territoire commun, pour la paisible coexistence et l’aide réciproque” (*Cours de Droit Naturel*, 7^a ed., Tome I, p. 293). Darimon parece-nos ir mais além fazendo consistir a finalidade do Estado na realização social do princípio do direito e da justiça (vd. *Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, p. 147). Mais à frente assevera: “le principe de justice, la répartition des moyens sociaux entre toutes les sphères de l’ordre social, conformément au but qu’elles poursuivent, voilà la vraie et unique mission de l’État” (*Idem, Ibidem*, p. 148). Para Madeira Abranches o fim ou missão do Estado “é manter a ordem pública, e conservar e garantir a liberdade, segurança e propriedade individual” (*Dissertação sobre a Theoria da Solidariedade Social Defensiva applicada no Projecto do Código Penal Portuguez*, p. 29). Constate-se, identicamente, a *Dissertação Inaugural para o Acto de Conclusões Magnas na Faculdade de Direito*, pp. 15, 17, 18 e 160. Atente-se, no mesmo sentido, na nota anterior no que reporta à concepção do estado de direito.

Tudo isto tem como desfecho “que o estado deve *assegurar* a cada indivíduo e a cada associação – o *desenvolvimento progressivo* da sua *personalidade* sob todas as relações essenciais; e por isso – a manutenção da *dignidade* e da *liberdade* em todas as formas que ela reveste, na religião, no ensino, na manifestação do pensamento, na indústria e na locomoção – a *veracidade* e a *boa reputação* de que tanto hão mister os associados para o seu desenvolvimento – a realização *prática* do direito de *associação* – e a *propriedade*, legitimamente adquirida, em todas as condições de vida realizadas”⁵⁷⁰. Sobre esta citação temos que falar “muito mais de espaço” e tal é impossível sem abrimos novos parágrafos.

⁵⁷⁰ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 418, p. 340. Sobre os deveres do Estado quanto à propriedade veja-se Madeira Abranches, *Dissertação Inaugural para o Acto de Conclusões Magnas na Faculdade de Direito*, p. 78. Para Costa Lobo “é do encargo do Estado, não somente garantir a actividade e determinações individuais, senão antepor-se por alvo o aperfeiçoamento social, endereçando os meios de que dispõe, à aquisição, conservação e crescimento dos bens morais e materiais (...) pela ideia de direito se reconhece, portanto, a verdadeira missão do Estado: não absorve ele em si a sociedade, mas garantindo a liberdade e assistindo pela actividade comum a personalidade individual, sob esse aspecto abraça em sua órbita a religião, a filosofia, as artes e a indústria; não é a fonte plena da vida e de progresso, mas atenta a limitação da natureza humana, é condição essencial de toda a existência, vida e movimento. *In eo vivimus, movemur et sumus*” (*O Estado e a Liberdade de Associação*, pp. 65 e 66, a expressão em itálico é recolhida, com a mudança efectuada, de S. Paulo). Importante é, similarmente, percorrer as atribuições do Estado presentes nas pp. 65-66. O filósofo do Porto desenvolve, ainda, os deveres do Estado em relação às sociedades industriais em quatro pontos, “1º A sua formação é independente da autorização do governo, não só por ser ele incompetente em semelhante matéria, senão que é grande o mal proveniente da confiança, que sua aprovação erradamente inspira ao público. 2º Pertence, todavia, ao Estado o direito de formular leis gerais sobre as diferentes espécies, fixando as condições essenciais de sua organização. 3º Devem as sociedades industriais ser verdadeiras associações de homens, isto é, de seres morais, iguais e livres. 4º O direito não garante nenhuma forma, nem cláusula de associação, que seja reprovada pelos princípios da moral” (Costa Lobo, *O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 167). Não podemos deixar de notar o último requisito que impede que o direito entre em contradição com a moral, aliás, de acordo com a doutrina do pensador portuense. Por outro lado, Ahrens vai mais longe que Brito. Para o autor alemão, o Estado tinha um papel preponderante na ajuda e assistência, “cette fonction du droit, concernant l’aide et l’assistance, s’exerce sur un champ encore plus vaste dans le domaine du droit public. L’État n’est pas une institution de simple police; il doit de son côté aider au développement social, parce qu’il y a des cas et des rapports où l’action et l’assistance privées ne suffisent pas, où, à cause de la généralité des besoins, il faut aussi que l’État y pourvoie par des lois générales et par une action publique” e à frente pondera, desta feita mais em consonância com o filósofo de Coimbra, “il faut donc bien déterminer en quoi consiste le genre spécial d’aide, qui est à fournir pour l’État ; cette recherche trop souvent négligée sera instituée plus tard (v. *Droit public, du but de l’État*) ; mais nous pouvons déjà ici reconnaître en principe, que l’État comme l’ordre du droit doit seulement établir les conditions générales qui rendent *possible* le développement que toutes les personnes physiques et morales doivent *réaliser* avant tout pour l’emploi de leurs facultés ou forces propres” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome I, pp. 144 e 144-145).

A questão inicial prende-se com o verdadeiro conteúdo do Estado. Como pode apenas ser associação de garantia, sendo o seu fim só político e jurídico e não se prender a fins ou cuidar da educação se tem que garantir a cada um ente individual ou colectivo “o desenvolvimento progressivo da sua personalidade sob todas as relações essenciais”? Isto pode explicar-se pelo facto do direito, isto é, a efectivação prática da mutualidade de serviços considerar no seu âmbito todas as condicionantes (individuais, sociais, morais, científicas, religiosas, etc.) que fazem com que o ser humano se possa desenvolver na sua total plenitude. Significa isto que o direito, o mesmo será dizer a mutualidade de serviços, não sendo cada um desses objectos em sentido restrito é todos em sentido lato⁵⁷¹.

A asserção anterior tem, similarmente, uma outra consequência que é a seguinte: se o Estado é a caução desse aperfeiçoamento, então ele deve ter como missão afiançar que todos esses fins da existência humana possam ser alcançados, ou seja, deve dar a todos as condições necessárias ao seu crescimento individual e social. É por essa razão que o filósofo considera nas *Prelecções de Direito Natural* que “à sociedade é que o homem tem de se dirigir, para que lhe sejam fornecidas todas as condições de que precisa para o conseguimento dos seus fins racionais; ao Estado, incumbido de fazer a aplicação do Direito a todas as esferas da actividade humana, de manter o estado de Direito entre os homens, é que o pobre e o devedor se devem dirigir, para que lhe forneça as condições necessárias aos seus fins racionais. Mas não é incontestavelmente ao senhor da coisa e ao credor que eles se podem dirigir”⁵⁷².

⁵⁷¹ Será nesse sentido que Ahrens irá asseverar que “le but final de l’État n’est pas en lui-même, mais dans la culture sociale” (*Idem, Ibidem*, Tome II, p. 312).

⁵⁷² Mário Reis Marques, “Sobre as ‘Prelecções de Direito Natural do Doutor Joaquim Maria Rodrigues de Brito”, *O Krausismo em Portugal*, p. 84, os itálicos são nossos. Veja-se também as considerações que Reis Marques tece nas pp. 71-72. Esta declaração que nos parece de teor mais radical vai ser, posteriormente, temperada nas páginas da *Philosophia do Direito*. Por outro lado, temos intenção de

Uma outra questão é ser o Estado o fiador de todos os direitos que decorrem directamente da natureza humana. Nada de novo viria desta afirmativa se não se pudesse postular que para amparar o direito de dignidade se chegaria ao mesmo fruto que vimos sair da árvore precedentemente, isto é, para sustentar o direito de dignidade é necessário que se dêem ao ente sensível todas as condições indispensáveis ao seu progresso. Ou nas palavras de Brito, “a manutenção da *dignidade* ... na religião, no ensino, na manifestação do pensamento, na indústria e na locomoção”.

Uma última questão, delicada e complexa por indício, sobre a finalidade do Estado tem ainda que ser abordada. Mas deixemos que seja o professor de Coimbra a enunciá-la para melhor enunciarmos as suas doutrinas. Atesta ele: “se o fim do estado, a *realização prática* da mutualidade de serviços, deriva da natureza social dos associados, e o estado somente se justifica pela falta de *garantia moral*, a *organização* do estado é somente *temporal* e hipotética, *variável* conforme as circunstâncias *práticas* em que se acharem colocados os associados; e por isso deverá a *sua missão* ser mais ou menos extensa, conforme o maior ou menor poder que nos indivíduos e nos povos exercer aquela *garantia*. À medida que a civilização for progredindo, deve *restringir-se* o seu poder e acção”⁵⁷³.

afiançar, porque nos parece significativo, que Brito, ao contrário de Ahrens, nunca fala do direito do Estado. Para o pensador germânico esse direito “est à la fois un droit formel d’organisation, résidant dans les formes de *constitution* et d’*administration* d’un État, et un droit matériel, concernant le *patrimoine* propre de l’État (comme Fisc), et les prestations d’impôts qu’il peut réclamer pour son existence et pour l’exercice de ses pouvoirs ou fonctions” (*Cours de Droit Naturel*, 7^a ed., Tome II, p. 312). Vejam-se, também, os princípios que devem orientar o Estado (vd. *Idem, Ibidem*, pp. 334 a 351). Por outro lado, o mesmo autor analisa, demoradamente, a origem orgânica do Estado (cf. *Idem, Ibidem*, pp. 316 a 321).

⁵⁷³ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 419, pp. 340-341. Esta opinião parece-nos coincidir, pelo menos em parte, com a opinião de Buckle veiculada por Ahrens do seguinte modo, “le gouvernement existe à cause des maux de la société; il a pour mission de prévenir, de réprimer les désordres, les violences qui menacent l’ordre social dans son existence; il est lui-même un mal (comme le disaient les partisans de la doctrine d’Adam Smith, en l’outrant) e il importe d’en réduire le domaine, en restreignant le plus possible le cercle d’action de l’État” (*Cours de Droit Naturel*, 7^a ed., Tome II, pp. 336-337). O mesmo pensador admite que “on comprend facilement qu’il ne restait qu’un pas à faire pour aboutir à l’extravagante doctrine (de Proudhon), qui voyait l’idéal social dans l’absence de tout gouvernement (l’anarchie), et qu’ainsi l’opinion erronée de l’absence de tout gouvernement moral et

Deste resquício doutrinal podem ser extraídas as seguintes consequências: em primeiro lugar, quando a mutualidade de serviços tiver uma consistência científica não é necessário qualquer tipo de segurança além da consciência, como anteriormente se reconheceu. Esta inferência depreende-se do facto de que “o estado somente se justifica pela falta de *garantia moral*” ou da consciência, quando a garantia da consciência for uma realidade o Estado deixa de fazer sentido; seguidamente, aponta, identicamente, neste sentido a ideia que “a *organização* do estado é somente *temporal* e hipotética, *variável* conforme as circunstâncias *práticas* em que se acharem colocados os associados”, razão porque o Estado pode ter um ónus mais ou menos dilatado; em terceiro lugar, está na mesma sintonia a alegação de que “à medida que a civilização for progredindo, deve *restringir-se* o seu poder e acção”. Concluindo, tudo aponta para a noção do fim do Estado, fim do Estado que apenas se pode efectuar quando os cidadãos, pela sua “ilustração”, o possam, com facilidade, dispensar e nunca antes disso.

A esta ideia do fim do Estado, que anteriormente disse à puridade que era um dos pontos de contacto que me parecia existir entre o pensador de Coimbra e o filósofo de Besançon e, ainda, se quisermos ser minuciosos, com a maioria do pensamento anarquista, deu também importância Cupertino de Andrade que afirma no seu estudo sobre a mutualidade de serviços que “a concepção de Proudhon conduz-nos portanto à ausência de todo o governo. É nela que se vai filiar em última análise a do sr. dr. J. M. Rodrigues de Brito, em cuja apreciação vamos agora entrar”⁵⁷⁴. Já antes certificámos

providentiel du monde conduisait en dernière conséquence à repousser tout gouvernement de la société” (*Idem, Ibidem*, p. 337). Deve-se afirmar, em abono da verdade, que o filósofo de Kniestedt nunca pressupõe o fim do Estado. Pensa ele que o direito e o Estado sempre subsistirão, independentemente da sociedade atingir o seu maior grau possível de perfeição.

⁵⁷⁴ Cupertino de Andrade, “Estudos sobre a Mutualidade de Serviços”, *O Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXIX, nº 10, p. 486. O que é verdade é que nos artigos subsequentes (Vol. XXX, nº 11 e nº 12, respectivamente pp. 489 a 497 e 529 a 540 e Vol. XXXI, nº 4 e nº 6, respectivamente pp. 178 a 185 e 268 a 278) o autor nada acrescenta a esta certeza.

que este ideário pode ser lido como consequência de um estado ideal ou atópico para o qual remeteria o conceito de mutualidade de serviços.

Parece-me ser este o momento oportuno de mencionar o assunto: as doutrinas krausianas, sem nunca aludir ao fim do governo, remetem, impreterivelmente, para este objectivo, pois o ideal de perfeição e de progresso apenas pode encaminhar para um tipo de sociedade angelical na qual qualquer tipo de coacção ou de governo seria absurda⁵⁷⁵. Como Cupertino de Andrade disse a propósito do autor da *Philosophia do Direito*, mas que podia ser aplicado a toda a escola krausiana, “o sr. dr. Brito teve principalmente em vista dar na sua teoria a plena realização à ideia da ordem e da harmonia universal, cuja substância é o próprio Deus (...) elevando-se, sob esse ponto de vista, acima de todas as teorias que dão por móvel de nossos actos ou a paixão, ou o interesse bem entendido, assina ao homem por motivo determinante de suas acções o bem objectivo”⁵⁷⁶.

4.2 Prevenção e Repressão

Desde logo é necessário esclarecer que na estrutura de princípios do professor de filosofia do direito a prevenção deve sempre, aliás em sintonia com a teoria krausiana,

⁵⁷⁵ Da mesma opinião é Gonzalo Capellán de Miguel, *El origen alemán del Krausismo: repercusiones sobre la cultura española del siglo XIX*, vd. pp. 57-58 e notas 201 e 203, onde afiança, “parece que en un estadio plenamente moral no existiría ya el Estado” (p. 58).

⁵⁷⁶ Cupertino de Andrade, “Estudos sobre a Mutualidade de Serviços”, *O Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXX, nº 12, p. 538. É desta ideia, como Cupertino ajunta mais à frente, que decorre a concepção da humanidade como uma família de irmãos – fraternidade cristã. Por essa razão, como já foi salientado, o credo do professor de direito natural é, ao mesmo tempo, ético e jurídico e, às vezes, mais moral que legal. Daí não termos pejo em nomear o seu sistema como credo, o que poderia parecer, à partida, algo estranho. Esta ausência de coactividade é, por parte de Brito, singular, pois mesmo Ahrens admite, não percebemos bem se em termos práticos ou meramente teóricos o que faz uma enorme diferença, “que les obligations de droit peuvent être exigées, au besoin, par la contrainte: elles sont coercibles” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome I, p. 161). Veja-se também o que assegura a p. 226 e, principalmente, na nota da página mencionada.

anteceder a repressão e, mesmo esta, não é mais do que um remédio excepcional que, no futuro tal como o Estado, deverá extinguir-se.

No entanto, antes de entrarmos no capítulo da adivinhação, convém aludir ao facto de que para que o Estado possa tornar efectiva a evolução da entidade individual dos mortais é mister que tenha os instrumentos imprescindíveis ao cumprimento cabal do seu encargo. Estes utensílios são de duas feições: precaver, tentando obviar às más práticas que os viventes possam fazer dos seus talentos específicos; reprimir, compelindo o ser humano à observância dos deveres de direito que tenha obliterado.

No capítulo da precaução deve a administração eliminar todos os escolhos que a agnosia e os preconceitos das comunidades opõem à evolução da sociedade. Para realizar tal desiderato é requerido a difusão da “instrução por todos os indivíduos, para que os povos se convençam da necessidade de realizar a mutualidade de serviços em todas as *relações práticas*, e se *inspirem* do amor da justiça pela observância das leis, e do gosto da liberdade pelo progresso; *estabelecendo* para este efeito, em harmonia com o princípio da liberdade de ensino, em todas as circunscrições territoriais do país, as *escolas preparatórias* de que a população carecer, nas quais os associados recebam, gratuita e obrigatoriamente, os primeiros rudimentos do ensino jurídico, civil e político; exigindo de todos os associados, e verificando por júris competentes, a *preparação profissional* adequada ao mister de cada um; e *provocando* o desenvolvimento livre da *imprensa conscienciosa*, que é sem dúvida um poderoso meio de instrução pública: - *facilitando* as *comunicações* entre os associados, abrindo *estradas* e *canais*, estabelecendo *mercados gerais*, e assegurando a *livre circulação* dos produtos industriais, pessoas e correspondência; - *vigiando* pela *salubridade* do país por meio do

dessecamento dos pântanos, *plantação* de árvores, proibição de culturas e indústrias insalubres, e estabelecimento de *postos médicos*, etc.”⁵⁷⁷.

⁵⁷⁷ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 421, pp. 342-343. Desta passagem não podemos deixar de evocar a instrução como o primeiro dever do Estado embora, como vimos antes, ela seja apenas um dos fins da nação. Curiosamente, também Eça de Queiroz definia a instrução como a primeira prioridade duma sociedade livre. Nesse rol de significações da liberdade, encontramos outras analogias com o pensamento do filósofo conimbricense que podem ser comprovadas nas “Páginas de Jornalismo”, *Obras Completas*, Vol. IV, pp. 433-434, onde se afirma que a liberdade deve englobar: “A instrução do povo; O fim da força; A extinção dos privilégios; A razão pública governando; A completa reforma de abusos; As penas e castigos do código, adoçando-se; A justiça protegendo a todos; A economia prevalecendo; A simplificação da administração; A morte das polémicas vãs; A consolidação do crédito público; A divisão racional do trabalho; O acréscimo do consumo; O desenvolvimento da produção; A consolidação da paz; A atenuação da miséria; A universalidade do bem-estar; A transformação do imposto”. Repare-se, ainda, na importância que Costa Lobo concede à educação e instrução (cf. *O Estado e a Liberdade de Associação*, pp. 122 a 139). Voltando aos deveres do Estado, estes encerram, além da instrução já exarada, a imprensa livre e conscienciosa. Desta segunda característica encontramos-nos, ainda, passados quase cento e cinquenta anos, à espera; o desenvolvimento das comunicações; a evolução industrial com a consequente livre circulação de produtos que, para os homens desta época, era uma forma de tentar colmatar injustiças; e, finalmente, a saúde. Duas outras características se acrescentam a estas: o incitamento ao progresso da liberdade e à associação “*promovendo* a criação e desenvolvimento progressivo das associações de *assistência mútua* e de *filantropia*, auxiliando-as por meios convenientes, para minorar os efeitos do *pauperismo*” (Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 241, p. 343). Sobre o pauperismo, já tinha asseverado na 1ª edição da *Philosophia do Direito* que ele se devia à “*organização social*, que não proporciona a todos os indivíduos condições de existência e de trabalho, nas *trocas abusivas* e *espoliadoras*, na falta de *concorrência* entre produtores e entre capitalistas, na *ignorância* e na *carência* de *liberdade* industrial e de *associação*” (*Idem, Ibidem*, § 174, p. 134). Sobre a mesma problemática, Ahrens chega, ao extremo, de defender, nestes termos, uma polícia do pauperismo, “la police concernant le *paupérisme*, qui sera convenablement combinée avec la branche de l’administration proprement dite, chargée de tout ce qui tient à la bienfaisance” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, p. 446). Porém, a verdadeira via da justiça é a reorganização social que “ne peut s’établir que après les principes de la liberté, de l’autonomie, du *self-government* et de la coordination organique des diverses sphères de l’activité humaine formant, au sein de chaque peuple, un système fédératif de toutes les sphères de vie et de culture, et présentant le développement successif et toujours plus harmonique de l’organisme éthique de l’humanité” (*Idem, Ibidem*, p. 497). Madeira Abranches também vai defender uma via de mitigar o pauperismo. Assevera ele, “conservai a propriedade, moralizai e fraternizai os homens, que todos os males apontados, que ainda hoje torturam a sociedade, em breve desaparecerão” (*Dissertação Inaugural para o Acto de Conclusões Magnas na Faculdade de Direito*, pp. 61-62). Dias Ferreira, embora seja de opinião que o Estado é incapaz de pôr termo ao pauperismo, também vai alvitrar algumas medidas: promover e estimular o adiantamento da indústria, criação e emprego de capitais, a associação entre o capital e o trabalho (vd. *Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, pp. 308 e 309). Nesta ordem de ideias, aporta à seguinte conclusão, “a primeira condição, não para extinguir (que é uma utopia a extinção [não o é menos a sua proposta, é o nosso alvitre]) mas para minorar os efeitos do pauperismo, é respeitar duas leis supremas, que governam o homem, - o princípio da liberdade, e o do interesse pessoal. E para acudir aos indigentes inválidos, não socorridos pela caridade particular, o único meio é estabelecer à custa da nação asilos e hospitais, onde eles sejam recolhidos e sustentados” (*Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, p. 309). Costa Lobo, identicamente, pretende resolver a questão do pauperismo, que denomina o “cancro roedor da moderna sociedade” (*O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 17), através do processo de associação pela “necessidade de coordenar os esforços industriais e de lhe contrapesar os efeitos pela associação moral”. Desta forma, por via “das classes abastadas se constituem sociedades de caridade e filantropia, entre os operários se multiplicam as sociedades de socorros mútuos” (*Idem, Ibidem*, p. 34). Veja-se, similarmente, sobre a questão da associação pp. 43 a 48 que tratam do “*ideal* da associação humana, como parece ser concebido na doutrina de Krause” (*Idem, Ibidem*, p. 48). Nesta análise, congemma-se uma associação “suprema a todas as esferas particulares, mas alheia a seus trabalhos, [que] desempenharia na ordem objectiva as

O refreamento processa-se a dois níveis, no grau civil e penal. No primeiro a exigência consiste em cumprir as obrigações de direito. Dentro dos actos coactivos que decorrem da não observância temos, por exemplo, a penhora, arrematação ou adjudicação dos bens, o despejo, etc. Neste âmbito englobam-se todos as acções que necessitam de desagravo porque, afirma o autor, a mutualidade de serviços não pode permitir, em caso algum, que alguém se enriqueça com o dano alheio. No outro tem de se atender à repressão das transgressões do direito por meio de via reparadora, conservando o equilíbrio e harmonia social. Neste campo de acção são dois os componentes basilares: um subjectivo, o propósito acintoso; o seguinte objectivo, a ocorrência, execução ou lacuna de exercício que viole determinado direito. Nesta ordem de ideias, “o facto deve ser a *concreção da resolução malévola*; porque não é a violação do direito que constitui de per si o crime, mas a *resolução malévola* do lesante que *converte* o facto em crime, *sobressaltando e indignando a consciência social*: sem essa intenção, o facto é somente uma *desgraça* que aflige e contrista”⁵⁷⁸.

funções da ética na ordem ideal (...) aquela esfera central, formada pelo concurso de todas as ordens principais nela igualmente representadas as prenderia por laços de unidade e solidariedade, sem contudo perturbar a sua acção especial nem desconhecer as leis que dominam em cada uma” (*Idem, Ibidem*, pp. 46 e 47). Não podemos deixar de referenciar que o filósofo portuense, de acordo com o espírito da escola krausiana, não atribui essa função ao Estado. Sobre a questão do pauperismo compulse-se, ainda, *Idem, Ibidem*, pp. 153, 154 e especialmente 164, onde se idealizam a criação de sociedades de socorros mútuos, caixas económicas e montepios para minorar a indigência e pauperismo.

⁵⁷⁸ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 423, p. 345. De tudo isto se pode extrair, em termos filosóficos puros, que o delito é, basicamente, uma produção do intelecto e da vontade e, sem a intervenção destas faculdades, consiste apenas numa “desgraça”. Não podemos deixar de chamar a atenção para a obra de Levy Maria Jordão já anteriormente citada, *O Fundamento do direito de punir*, composição em que nas páginas referidas se trata desta questão delicada da penalidade. Também é passível de se colher informações interessantes e úteis no citado autor nas obras *Comentário ao Código Penal Português* e *Cours de Droit Penal*. Veja-se, mais, a *Revisão do Código Penal apresentada ao governo de sua magestade pela comissão revisora do mesmo código*, cujo relator foi Levy Maria Jordão. Uma chamada de atenção para o capítulo da primeira parte desta escarpelização que trata da dimensão social da consciência. Por último, não podemos deixar de acentuar que na decisão do grau da ofensa se devem pesar todas as eventualidades agravantes ou atenuantes. Um dado curioso é o facto de Brito achar que não é a mesma coisa roubar tudo o que determinado ser humano possui ou furtar alguma coisa a outro que, pelos vistos, muito possui e mesmo que se lhe sonegue algo significativo ainda fica com o bastante para a existência quotidiana.

Partindo do princípio de que a personalidade do ser humano não pode ser profanada em circunstância alguma, chegamos à concepção de que a urgência de emenda apenas pode ser transitória, porque “a pena só pode admitir-se na *prática*, como *transacção* entre o direito *individualizado* no criminoso e a necessidade de *conservar* a sociedade e de tranquilizar a *consciência social*, sobressaltada pelo *crime*; e por isso a pena, sossegando a consciência social, e ao mesmo tempo *corrigindo e regenerando* o criminoso, deve respeitar, quanto o permita o interesse social, a sua personalidade, procurando *influir* na inteligência do criminoso por modo que produza nele o *remorso* e o *arrependimento*, a *emenda* e a *regeneração*”⁵⁷⁹.

⁵⁷⁹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 428, pp. 349-350. É necessário ter em conta que a repressão é um “remédio excepcional”. Compare-se a concepção de Brito com a de Levy Maria Jordão. Para este último autor, “o mal produzido pelo delito obra, como já levamos dito, sobre o lesado, sobre a sociedade, e sobre o próprio delinquente; e é material em razão do dano, e moral em razão do alarme causado na sociedade e da perturbação do estado harmónico do criminoso como membro dela. A pena portanto, como meio de reparar esse mal, deve operar sobre o ofendido, sobre a sociedade, sobre o delinquente, e deve ter efeitos materiais e morais”. Concluindo, “para nós a pena, não é um mal, antes um bem, porque é o meio de reparar o estado-de-direito perturbado na sociedade pelo crime, e *porque dá ao criminoso uma nova vida salvando-o da depravação, que é, com o embrutecimento, o suicídio do ser moral (...) a penalidade vem a ser a expressão verdadeira do princípio do direito, que tem por fim o desenvolvimento do homem e da sociedade*” (*O Fundamento do Direito de Punir*, pp. 24 e 29, os itálicos são nossos). Numa outra obra já citada do mesmo autor considera-se que a pena deve “reparar o alarme causado à sociedade e a perturbação da harmonia do próprio criminoso, a reparação desta somente se poderá obter pelo *melhoramento* do indivíduo, a daquele por uma *intimidação racional*, causada pela natureza dos meios de melhoramento, e que sem desconhecer a dignidade pessoal do homem, afaste todavia os outros da estrada do crime” e em outro lugar conclui “*a instrução profissional e intelectual dos condenados, a que se deve atender por todos os meios possíveis, de nada valeria sem a educação moral*” (*Revisão do Código Penal*, pp. 6 e 18, itálico nosso). Por outro lado, considera o mesmo texto, “hoje no estado actual de ciência é quase absurda a questão da legitimidade das penas perpétuas” e continua no mesmo tom “e em verdade, desde que a lei consagra o princípio de que melhorado o culpado deve cessar a pena, princípio já sustentado por Marquet-Wasselot e Obermaier, e admitido pela comissão, que no artigo do projecto consagrou a teoria da liberdade preparatória e do perdão, não há realmente penas *perpétuas*, mas penas cuja maior ou menor duração depende do melhoramento do condenado, e a que por isso no projecto se deu o nome de penas *por tempo indeterminado*” (*Idem, Ibidem*, pp. X e XI). É de salientar que, implicitamente pela admissão da não perpetuidade das penas, se postula o fim das penas capitais. Talvez seja este o momento adequado para se tratar do esforço que Jordão fez para adoptar as teorias da penalidade krausiana desenvolvidas por Röder. Segundo Ureña, existe um manuscrito em que se atesta que Levy Maria Jordão fez suas as doutrinas penalistas de Röder, cf. Enrique M. Ureña, “Estado, Sociedad y Masonería en la obra de Krause y el Krausismo portugués”, *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos 1850-1950*, Vol. III, p. 450 e principalmente nota 22 da mesma página onde reza, “puesto que un miembro muy influyente de la Comisión portuguesa para el Código Penal, Levy Maria Jordão, expresó hace ya veinte años su asentimiento a los principios establecidos en mi ya mencionada *Commentatio*, es de suponer que los decisivos progresos de la Ley de 1876 que coinciden con aquellos principios han de remitirse a eso, ya que esa ley, por ejemplo, suprime la pena de muerte, declara la prisión celular como la única forma de prisión permitida”. A opinião de Ahrens, escudada em

Nesta ordem de ideias, tendo novamente em atenção que a pena deve respeitar a personalidade do culpado, que não perde a sua condição de ser humano, temos que ela deve ser “remédio e não estigma infamante” e deve conter em si a morigeração do delinquente. Por esse motivo, se deve admitir apenas “a *penitenciária*, e, algumas vezes em crimes mais graves, seguida da *deportação* para uma *colônia*, são as únicas penas que, satisfazendo a segurança, que a sociedade reclama, podem *tolerar-se* em face da mutualidade de serviços”. No mesmo sentido conclui, “a sociedade, representada no *estado* ainda assim presta ao homem *fisicamente enfermo* um benefício valioso, para que este, regenerado, lho *retribua* como cidadão em bons serviços. A *penitenciária* é aos olhos do direito e da moral um *hospital*, um *asilo*”⁵⁸⁰.

Uma derradeira questão prende-se com a reparação da violação dos nossos direitos. Esta, quando praticada num passado próximo ou longínquo, apenas pode ser cometida pela autoridade constituída e, por essa razão, fica afastada do campo do direito

Röder, pode ser consultada no *Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome I, pp. 232 a 249. Não podemos, no entanto, deixar de fazer referência ao facto de que para o filósofo alemão “le but de la peine elle-même ne peut consister qu’à reprendre l’éducation” (*Idem, Ibidem*, p. 231). Para se poder fazer a comparação entre todas essas teses penais e a doutrina de Krause compulse-se Francisco Querol Fernández, *La Filosofía del Derecho de K. Ch. F. Krause*, especificamente o capítulo “El derecho penal”, com as suas três subdivisões (“La reividicación krauseana del delincuente como sujeto de derecho”, “La hermenéutica penal y el intelectualismo socrático de Krause: hacia una arqueología del delito” e “La lucha contra el delito: prevención y reforma”), pp. 235 a 282.

⁵⁸⁰ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 428, pp. 350 e 350-351. Faça-se o paralelismo entre estas observações e estas outras extraídas de diferente documento da responsabilidade de Levy Maria Jordão: “os trabalhos públicos, despidos de tudo o que neles havia de atroz e de repugnante à dignidade humana, são reservados para os crimes que demonstram uma grande perversidade moral, e aplicáveis somente aos maiores de vinte e cinco anos; a prisão para aqueles em que a perversidade não é tão grande, e em que aumenta a probabilidade de melhoramento; e o degredo para os casos em que a perversidade é menor; e a respeito desta última pena não deve a comissão deixar de consignar neste lugar o juízo de que da sua aplicação entre nós forma o ilustre explorador inglês David Livingstone: *Nearly all the European soldiers sent out are convicts, and, contrary to what might be expected from men in their position, behave remarkably well: A few riots have occurred, but nothing at all so serious as have taken place in our own penal settlements*”. O autor vai ainda mais longe defendendo a regeneração do delinquente pelo trabalho, como se pode constatar neste excerto pela defesa dos trabalhos públicos. Este facto resulta mais claro do extracto que se segue, “concedendo-lhes uma *porção* do produto do trabalho, que é declarado *propriedade do Estado*, divide-se essa *porção* em três partes, destinando uma à reparação do dano, facultando outra para socorros a sua família necessitada, obras pias, etc., e *guardando a terceira para fundo de reserva que recebe ao obter a liberdade, como um auxílio na difícil transição da pena para a vida social*” (*Revisão do Código Penal*, pp. 16 e 17, não podemos deixar de dar relevo à derradeira passagem por postular claramente o propósito de regeneração do presidiário).

toda e qualquer ressarcimento através de iniciativa pessoal, quer esta seja produzida através de vindicta ou através de duelo. Quando corrente é-nos permitido utilizar a força proporcional para rechaçar essa mesma investida.

Entrando, neste instante, na determinação do carácter das malfeitorias, elas apresentam-se-nos de seis tipos diferentes: a) delitos contra a liberdade, factos que ofendem a liberdade na sua ostentação exterior; b) contra a dignidade moral, honra e boa reputação, por exemplo, provocações, injúrias, difamação, calúnia, violação, lenocínio, etc.; c) contra a veracidade, falso testemunho e falsas informações; d) contra a existência, integridade e saúde do corpo, assassinato e castigos vários; e) contra a propriedade, por exemplo, roubo, falências fraudulentas, dano, moeda falsa, contrabando, peculato, etc. e f) contra o direito de associação, obstando ou extorquindo a actividade efectiva desse direito, falhando na observância de deveres de qualquer associação e declinando o desempenho de lugares públicos para que se foi sufragado ou apontado e, por último, estorvar ou desrespeitar a alçada legalmente constituída⁵⁸¹.

4.3 Deveres para com o Estado

Se num primeiro momento tratámos dos deveres do Estado para com os associados, é altura, nesta precisa ocasião, de tratar dos deveres correlativos dos sócios para com o Estado para que a reciprocidade ou mutualidade possa ser equilibrada e harmónica. Quer isto dizer que, “se os associados não podem desenvolver-se senão ao

⁵⁸¹ Revela-se pouco claro, no nosso humilde entender, não serem, nesta fracção, elencados os crimes contra a personalidade, pois é ela que, como se viu previamente, que constitui o direito mais basilar. Ainda mais quando se admite que mesmo a “personalidade do criminoso é *inviolável* para todos os homens, e para todos os governos” (Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 428, p. 349) e, ainda, de acordo com os §§ 178 e 179 que tratam da personalidade e §§ 275 e 286 que tratam do direito de personalidade, ressalvando o segundo a inalienabilidade e inviolabilidade de todos os direitos fundamentais.

abrigo da mutualidade garantida pelo estado, este não pode existir senão pelos associados que o constituem: e, se o estado tem de prestar a todos e a cada um dos associados condições de ordem, segurança e progresso, é necessário que estes *mantenham* o estado, e o habilitem com todos os meios indispensáveis ao desempenho daqueles deveres”⁵⁸². Os instrumentos de que o Estado carece e que é obrigado a rogar aos seus associados são de três tipos diferentes conformes às diversas precisões, o primeiro é o imposto no que se refere aos serviços pecuniários, o seguinte os encargos públicos no que toca à administração e, finalmente, às forças de segurança no que respeita à salvaguarda interna e externa da associação.

Sendo o Estado o órgão que vela pelo conjunto dos sócios necessita de instrumentos que constituem reais utilidades da sociedade e, em consequência disso, é indispensável facultar-lhe receitas, contributos estes que devem ser dispendidos por todos os membros da associação de acordo com o fruto do seu trabalho ou das rendas do seu pecúlio, a esta derrama se chama imposto ou contribuição ou, ainda, receita pública. A razão que fundamenta o tributo encontra-se nas precisões e proveitos comuns, que são administrados, fiscalizados e dirigidos pelo regime, o seu princípio de validação é a mutualidade de serviços, sendo que, desta forma, o Estado tem deveres correlativos que já foram explicitados, e a emanção dessa receita é, como já se constatou, a riqueza ou o

⁵⁸² *Idem, Ibidem*, § 431, pp. 352-353. Nesta relação parece-nos haver uma completa simultaneidade entre o conjunto de cidadãos e o Estado, de tal forma que ele garante a mutualidade e presta condições e, por seu lado, estes constituem o Estado e mantêm-no, dando-lhe os instrumentos fulcrais para o seu desempenho. Utilizei aqui, pela primeira vez, o termo cidadão mas, o que é verdade, como lobrigou Zília Osório de Castro, é que Brito nunca utiliza o termo cidadão (cf. “Sociedade e Estado. Reflexos Krausistas”, Separata da *Revista de História das Ideias*, Vol. 26, 2005, nota 130 da p. 196). De facto, o autor da *Philosophia do Direito* utiliza o termo por duas vezes, veja-se a nota que se segue e o § 475, p. 393, tal ocorrência não invalida o reparo. Este facto pode explicar-se através do escopo que o autor tem nesta obra. Sendo esta uma obra de pura filosofia, o emprego do termo associado ou sócio ou, ainda, indivíduo é mais apropriado, permitindo que aquilo que se explana se possa adequar a qualquer tipo de sociedade, desde a mais “comezinha” até à mais complexa e, por essa razão, o filósofo os prefere à utilização do termo cidadão, porque esse termo tem uma conotação mais restrita: é o velho problema da lógica aristotélica da proporcionalidade inversa entre extensão e compreensão. A mesma razão pode explicar a ausência de exemplos na *Philosophia do Direito* que já foi anteriormente apontada.

trabalho de cada um dos cidadãos. Pelas razões apontadas, “todos e cada um dos cidadãos têm direito – a tomar *conhecimento* do *cálculo* das despesas e receita correspondente, *orçamento*; – e a *verificar* a satisfação daquelas, e o emprego conveniente desta, *exame* e *aprovação* de *contas*”⁵⁸³.

É de suma relevância, identicamente, que os cidadãos possam vir a exercer os diferentes cargos de administração para que forem designados por eleição. Em consequência disso essas obrigações devem ser cumpridas pelos consócios devendo o sufrágio ter em conta a competência efectiva dos escolhidos porque é de todo o proveito que o ser humano que cumpre o dever e, como é patente, a instituição associativa, tenham alguém que execute adequadamente o encargo. Não podemos deixar de assinalar as duas características presentes nesta asserção, a competência efectiva dos escolhidos e o bom cumprimento do cargo e sabemos, sem qualquer margem de dúvida, que cada uma delas é hoje, ainda, meramente um ideal, tal como o era à época.

Uma outra preocupação eminente do Estado é a segurança interior e exterior da associação que se processa através da polícia civil, forças armadas e guarda nacional. Pelo fundamento apontado, devem-se incluir nestas organizações “todos os associados

⁵⁸³ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 423, p. 354. É aqui, como foi referido na nota anterior, que Brito utiliza o termo cidadão. O curioso é utilizar a palavra quando está a tratar do tema delicado do orçamento e contas. Será isto o fenómeno a que Freud chamou *lapsus linguae*? Se tal hipótese for verdadeira ela revela o cuidado que o lente conimbricense tinha na questão sempre delicada das finanças, questão sempre imprescindível e de alta pertinência, naqueles tempos e hoje em dia. Para concluir, pensamos que essa preocupação parece apontar para um cunho de democracia participativa no sistema do professor de direito natural. Esta democracia participativa também se pode divisar em Ahrens para quem a participação de todos os cidadãos no exercício dos poderes do Estado era imprescindível, ou nas suas próprias palavras: “la santé du corps social, le développement régulier de toutes les forces ou fonctions exige que le lien organique soit maintenu par la participation directe ou indirecte d’une nation à l’exercice de tous les pouvoirs ou fonctions politiques, non seulement du pouvoir législatif, mais aussi des fonctions administratives et judiciaires” e mais à frente insiste “il faut enfin que l’exercice de tous les pouvoirs, législatif, administratif, judiciaire, s’opère d’une manière organique, par l’action combinée du pouvoir central et de ses organes avec la nation entière et ses représentants” (*Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome I, pp. 184 e 185).

que poderem prestar aqueles serviços, porque todos são interessados em *defender* a *pátria*, os seus *lares* e o seu *direito*; as exceções são sempre odiosas”⁵⁸⁴.

4.4 Organização da forma política

Começa o autor da *Philosophia da História do Cristianismo* as considerações deste apartado pelo texto constitucional. Na perspectiva dele a constituição deve ser elaborada por uma assembleia constituinte eleita para esse efeito e gerida por uma assembleia de cunho ecuménico que terá em conta a observância das normas legais. Partindo do princípio de que no texto de fundação apenas devem estar presentes as normas basilares, temos que se podem definir como componentes básicos “a *designação* do *fim político*, como norma social para todos os associados e para todos os órgãos da administração social, e, como consequência necessária, – a *designação* dos direitos *originários*, cujo exercício ela *assegura* a todos os *associados*” e, num segundo momento, “a *designação* da *forma política* que tem de assegurar a *objectivação* do direito entre os associados – dos *órgãos* da soberania, e das *funções* ou atribuições que lhe são confiadas nos limites racionais da sua esfera respectiva”⁵⁸⁵.

⁵⁸⁴ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 434, p. 355. A questão da segurança da comunidade é de tal forma relevante que a guerra “sempre *injusta* e *intolerável*, unicamente se poderá desculpar, como necessidade instantânea de *defender* a associação. A *discussão* pela imprensa e pelo ensino satisfaz mais justamente ao progresso da civilização, do que as *armas*” (*Idem, Ibidem*, pp. 355-356). Ahrens, seguindo o mesmo raciocínio, achava que o direito devia ser o princípio essencial da regulação das relações entre as nações, mas ouçamos o que ele diz, “l’équilibre, tel qu’il doit être conçu, a été quelquefois appelé l’équilibre de *droit* et opposé à un équilibre purement *mécanique*; c’est en effet le droit qui devrait être le principe régulateur de l’équilibre des nations” (*Cours de Droit Naturel*, 7^a ed., Tome II, p. 505). Equilíbrio jurídico que, como ficou já notado, deveria conduzir a uma futura federação de toda a humanidade, onde as caricaturas de Maomé, ou do Holocausto, teriam que ser banidas tal como qualquer outro atentado à consciência ou aos princípios religiosos, sociais, económicos, políticos. Época que, no meu modesto parecer, continua a ser hoje, como na altura, um mero ideal, por mais que se fale da Comunidade Europeia como um primeiro passo, tal como Krause tinha previsto, para essa federação de todo o género humano.

⁵⁸⁵ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 435, pp. 356-357. Desde logo, é de frisar que na constituição deve estar presente a ideia da realização social da mutualidade de serviços, ou seja, o

Partindo do princípio que todas as associações se organizam em termos de afinidades, temos que identidades geográficas, filológicas, civilizacionais, religiosas e industriais ou de forma política ou jurídica, isto é, relações de costume ou hábito façam com que determinado tipo de aglomeração ou colectividade nasça. Porém, como implicitamente ficou demonstrado, todos os sócios devem participar nas actividades comunitárias, porque em todas eles reside um quinhão de soberania e, por outro lado, é de importância para todos eles a aplicação do estado de direito às motivações sociais e à caução e salvaguarda da sua entidade física, psíquica e do seu domínio. Por esse motivo, “se o associado é uma pessoa, e tem capacidade *civil* para entrar em associações civis, qualquer que seja a sua condição, é de rigorosa justiça que também possa *exercitar* a sua *capacidade política*”⁵⁸⁶.

Denota aquilo que se acabou de asseverar que ninguém se pode escusar à participação na vida pública, tal como se tinha visto há pouco quando se afirmava que ninguém se podia eximir ao desempenho de incumbências para que foram sufragados. Tudo isto manifesta com evidência que a participação na vida pública é um dever.

desenvolvimento progressivo da personalidade do ser humano, compreendido individual e colectivamente, debaixo de todas as suas relações capitais, pois é esse o fim do Estado que é somente, como já se comprovou, jurídico e político. Por outro lado, nela devem estar, similantemente, compreendidos os direitos originários do homem e da humanidade, o que de certa maneira a Constituição de 1822, a Carta Constitucional de 1826 e a Constituição de 1838 já reconheciam. Para atestar esse facto, verifique-se, por exemplo, o artigo de J. Joaquim Gomes Canotilho, “As Constituições”, *História de Portugal*, dir. José Mattoso, V Volume – “O Liberalismo”, coord. Luís Reis Torgal e João Lourenço Roque, em particular pp. 151-152, 157 e 161 que tratam da questão dos direitos nos diversos textos primordiais. Nessa mesma ordem de ideias, sobre a importância do conceito de finalidade veja-se o capítulo **1.6.4 Categoria de Finalidade, Segunda Parte, I**. Na segunda parte deste fragmento não podemos deixar de considerar a importância que se atribui à associação que é salvaguardada em todas as suas incidências, aliás, de acordo com o sistema do professor de filosofia do direito. Este resguardo, como é manifesto, estende-se, similantemente, aos órgãos de soberania sem os quais o Estado não podia devidamente funcionar. Queríamos deixar nota de que nas *Lições de Direito Natural* Brito, além do pacto de constituição, fala também de pacto de união que consiste naquele “pelo qual os sócios acordam ou convêm acerca do fim comum da sociedade” (p. 307). Como se pode constatar o filósofo insere este pacto de união na primeira parte do texto constitucional debaixo do título “*designação do fim político*”. Esta designação, pacto de união e de constituição corresponde à de Ahrens (vd. *Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, pp. 263 e 264). Esta identidade vem, uma vez mais, realçar a maior adesão que o conimbricense ainda guardava às doutrinas de Ahrens nas *Lições de Direito Natural*.

⁵⁸⁶ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 437, p. 358.

Talvez seja esta a conjuntura certa para tecer uma consideração que se prende com a não participação do professor de Coimbra na vida política, pois não nos parece ser muito compreensível esta ideia para quem defende uma democracia participativa e participada, onde todos os cidadãos devem intervir nessa organização. O que é um facto, é que Brito nunca teve intervenções práticas e significativas nem ao nível político, nem ao nível social, se exceptuarmos a sua função como educador a qual, não pode ser decerto, despicienda.

Este alheamento da vida pública é-nos testemunhado por Manuel Emídio Garcia, na notícia que trata do seu passamento que é uma espécie de elogio fúnebre. Esta alienação é explicada pela extrema dedicação à ciência, como transparece da menção seguinte: “eleito e nomeado lente da faculdade de direito em Janeiro de 1855, não consta que o sábio professor exercesse outros cargos públicos; afastado da política, apertado no círculo das suas relações familiares e literárias, todo se consagrou ao ensino da ciência que mais lhe prendia o espírito e elevava a alma – a filosofia nas suas relações com as ciências sociais. Este amor apaixonado pelo estudo concentrava e absorvia todos os recursos da sua inteligência; o desejo insaciável de prestar um valioso serviço à educação intelectual da mocidade académica e de elevar entre nós e a toda a altura o ensino da filosofia nas suas relações com as ciências jurídico-sociais e com os grandes factos da história resumia todas as suas generosas aspirações, e por fim tinha degenerado em uma espécie de culto religioso, que na aparência tocava os limites de um exagerado fanatismo”⁵⁸⁷. Não podemos deixar de destacar as últimas palavras referidas pelo seu colega na Universidade em que transparece uma espécie de obsessão científica e filosófica no professor de direito natural.

⁵⁸⁷ *Correspondência de Coimbra*, II Ano, Nº 52 de 21 de Dezembro de 1873, p. 2, col. 4.

Este seu colega era um dos poucos que apreciava o seu trabalho como se pode constatar da seguinte análise crítica, “recebemos e agradecemos a – *Philosophia do Direito*, obra de grande merecimento escrita pelo sr. Dr. J. M. Rodrigues de Brito. Livros como o do sr. Dr. Brito prestam sempre à ciência um relevante serviço, e provam que o seu autor está a par do mais adiantado movimento da filosofia. Não basta pregar o princípio sublime da fraternidade; é mister aplicá-lo a cada uma das instituições humanas; é preciso subordinar-lhes as ciências sociais para que possa completar-se devidamente a regeneração da humanidade. O sr. Dr. Brito substitui o princípio incompleto do *neminem laede*, pelo princípio humanitário da *mutualidade de serviços*, como mais próprio para atingirmos a perfeição social”⁵⁸⁸.

Voltando ao escrito do professor de direito natural, o principal óbice à democracia participada é o facto de ser impossível, nas sociedades complexas, que todos os cidadãos participem na gerência dos negócios públicos. Isto dá-se por duas razões, antes de mais porque a dimensão do território impede a junção de todos os associados para o exercício das funções de soberania; em seguida, porque nem todos os consócios têm a habilidade bastante ou suficiente para a administração da coisa pública. Por essa razão, é necessário, por delegação da soberania colectiva, “que escolham *de entre si* aqueles que, pela sua capacidade, estiverem habilitados para o desempenho da *gerência política*, e por este modo *constituam* um *poder* que *represente* os seus interesses – uma *assembleia nacional*”⁵⁸⁹. Essa Assembleia Nacional terá que ser

⁵⁸⁸ *O Trabalho, Semanário Democrático*, nº 4 de 8 de Abril de 1870, p. 32, col. 2.

⁵⁸⁹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 438, pp. 358-359. Sobre a Assembleia Nacional constata-se aquilo que se disse na nota do final do capítulo 4. **Doutrina Política, Segunda Parte, II** que, como é óbvio, não vamos repisar. Sobre a questão da democracia, também Zília Osório de Castro é de opinião que, “embora explicitamente nunca se lhe refira, até porque considera que o estado acompanha as mutações sociais e civilizacionais, deduz-se que Rodrigues de Brito seja partidário de uma democracia liberal. Os princípios enunciados, advogando a conjugação dos direitos individuais e dos direitos sociais, no quadro dos condicionamentos apresentados, mesmo quanto à organização política e exercício do

renovada dentro dum período razoável, duração que o professor de filosofia do direito não indica qual seja, em pelo menos metade dos seus membros. Esta reforma permite, ainda segundo o seu raciocínio, a evolução gradual da entidade social.

Estão sob a jurisdição deste colégio nacional as seguintes atribuições, por sinal, como se certifica já de seguida, bastante latas: “*aprovar ou rejeitar as leis* que foram preparadas pelo *conselho de legislação*, e *suspendê-las*, se o bem do país o exigir: *criar* os empregos públicos, e *fixar-lhes* a retribuição: – *nomear*, de entre os seus membros, o *conselho de administração geral*, *ministros* de estado; de entre as primeiras capacidades do país, o *chefe* do poder executivo e os membros do *conselho de legislação*; e de entre os que se dedicam ao exercício da *função judicial*, o *conselho do júízo*; – *conceder honras* por serviços *relevantíssimos* aos indivíduos que os houverem prestado: – *fixar* as despesas e a receita pública; – *superintender* sobre todos os actos de *administração política* interna e externa, *tomando* a todos os empregados *superiores* da administração severas *contas* do cumprimento de suas atribuições respectivas, e *cortando* os *abusos* que por ventura se houverem introduzido no desempenho das funções administrativas: – *velar* por todos os interesses dos associados, *imprimindo unidade* e harmonia no exercício de todas as funções e em todos os actos de eficiência social, *provocando* o *desenvolvimento* de todas as forças e melhoramentos públicos, por todos os meios *preventivos* e *repressivos* que as *justas* necessidades e circunstâncias da associação exijam”⁵⁹⁰. Todas estas prerrogativas não podem deixar de ser comentadas, o que faremos no parágrafo que agora se vai abrir.

poder, parecem apontar para isso” (“Sociedade e Estado. Reflexos krausistas”, Separata da *Revista de História das Ideias*, Vol. 26, 2005, p. 196).

⁵⁹⁰ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 441, p. 362. Dois esclarecimentos se impõem desde já. O primeiro, diz respeito ao conselho de legislação, órgão que preside à elaboração das leis, neste devem estar representadas “conveniente e igualmente” todas as classes sociais para que não se extravie toda a harmonia que deve compor a sociedade. Por outro lado, os conselheiros, que são nomeados pela

Como facilmente se constata este órgão colegial, representativo da unidade e harmonia social, encarna o verdadeiro centro de poder para o filósofo. Fazer radicar tantas funções numa instituição denota, identicamente, a preocupação de obstar ao poder de um só, que pode degenerar em tirania. Pese embora a admissão, um pouco mais à frente e em função de condicionantes específicas e para garantir o bem e o sossego público, a “hereditariedade do chefe do poder executivo”, considerado “o magistrado supremo da associação” e, ainda, a atribuição a essa personalidade de poderes mais latos do que teria na origem. Porém, da assembleia nacional continua a depender todo e qualquer poder presente no Estado.

Não podemos deixar de apontar, por outro lado, a noção de democracia participada que encerra esta concepção horizontal do governo. De facto, fazer depender duma estrutura grupal o “núcleo duro do Estado” assinando-lhe as funções capitais de legislar, criar empregos públicos, nomear chefe do poder executivo e ministros de Estado, superintender o orçamento e os actos de administração política, para só focar aquelas que nos parecem mais decisivas, revela, sem qualquer sombra de dúvida, um tipo de autoridade que vai bastante mais além do tradicional Estado liberal onde o poder se concentra na mão de poucos homens alicerçados numa maioria parlamentar, criada “à medida do sapato” como era regra nestes tempos. Além disso, ao procurar “velar por todos os interesses dos associados” alarga a esfera de actividade do Estado.

assembleia nacional, devem ter todas as condições de idoneidade e de cultura, sem mencionar a indispensável independência em face dos outros poderes estabelecidos, para produzir legislação adequada às circunstâncias do povo e do país. Embora seja o conselho de legislação que fornece as leis, o expediente de alvitrar qualquer tipo de regulamento pode ser incumbido a algum consócio, “porque todos interessam no progresso da sociedade”. O esclarecimento seguinte aplica-se ao conselho do juízo, instrumento que deve reunir pessoas competentes com o necessário conhecimento jurídico, tanto ao nível teórico como prático, a fim de arbitrarem as pendências do seu foro, devem ser, à semelhança do conselho nacional, independentes dos demais poderes estatuídos e imputáveis pela prática da sua missão (cf. *Idem*, *Ibidem*, §§ 444 e 446, pp. 364-365 e 366-367). Estranhámos que a última característica, a da responsabilidade, não esteja presente na edificação das leis por parte do conselho de legislação. Será que não existe a hipótese de se fazerem leis perniciosas? Ou existe essa hipótese mas a assembleia não pode ou não deve por ela ser penalizada? O que é um facto é que o filósofo não nos fornece qualquer indicação.

Quanto à forma de governo, república ou monarquia, não encontramos nada na sua teoria política que aponte claramente para a preferência por uma destas formas de governo. Mas o que nos parece transparecer é que, ao não indicar nenhum acto de eleição para presidente da associação, fosse o regime monárquico aquele que teria a sua preferência. Porém, outro facto aponta em sentido contrário se fizermos fé em Magalhães Lima que nos assegura que Rodrigues de Brito teria apoiado a República em Espanha: “no corpo docente da Universidade houve lentes que se solidarizaram com o acontecimento. Entre outros, apraz-me citar: Manuel Emídio Garcia, António Jardim, Mendonça Cortez, *Rodrigues de Brito, o autor de um compêndio de direito natural, que substituíra o neminem laede pelo princípio positivo da mutualidade de serviços, e outros*”⁵⁹¹. Esse facto terá mais força se corroborado com a ideia de que “*a realeza é apenas uma forma temporal e perecível do estado, e que o poder da determinação objectiva e sua execução, a legítima soberania na vida, só pertence às vontades individuais livremente associadas*”⁵⁹².

Independentemente disso, o monarca ou o presidente da república apenas teriam como missão, na melhor das hipóteses, o poder moderador, pois a autoridade executiva seria desempenhada pelo chefe do poder executivo e respectivos ministros de Estado que, como já se constatou, eram nomeados pelo colégio ecuménico. Em Ahrens, para quem a república implica a democracia, tal como pode ser constatado nos Estados Unidos da América, existe uma clara pendência para o regime monárquico

⁵⁹¹ Magalhães Lima, *Episódios da minha vida*, Volume I, p. 78, o itálico é nosso.

⁵⁹² Rodrigues de Brito, “Philosophia da Historia do Christianismo”, *Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXXIV, nº 12, p. 600, itálicos nossos, [p. 110]. A clareza deste excerto não levanta dúvida alguma de que para o filósofo é a associação e não o rei ou presidente da república o verdadeiro motor da sociedade.

constitucional, segundo ele, “elle [monarchie representative] présente des avantages très importants que la démocratie jusqu’à présent n’a pus offrir”⁵⁹³.

Reafirmando a urgência de representação de todas as classes sociais para a figuração ser equilibrada e em completa paridade, defende que esta apenas pode ser possível em grandes áreas regionais. Por essa razão, para evitar que os associados se tenham de deslocar aos centros desses territórios, a eleição, à semelhança daquilo que estipula a Carta Constitucional, deve ser indirecta. Por outro lado, e esta ressalva é uma condicionante indispensável, “o acto da eleição deve ser *plenamente livre*: ao *poder executivo* só lhe cumpre assegurar a todos os associados o exercício dessa liberdade: *intervir* doutro modo é *desvirtuar* o acto, – *desprestigiar* e rebaixar a autoridade, – *provocar* a desordem, – *desmoralizar* os associados, colocando a *oposição* na necessidade de empregar meios injustos e indignos, a fim de suplantar os meios de *sedução e força*, de que a autoridade pela sua *posição* dispõe”⁵⁹⁴.

⁵⁹³ *Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, p. 390. Vejam-se, similarmente, os problemas que a democracia comporta (cf. *Idem, Ibidem*, pp. 398 e ss). Constate-se, também, as doutrinas sobre a representação corporativa expendidas a pp. 417 e ss. Destas destacamos a seguinte, “ce système d’élection et de représentations par états et intérêts sociaux reçut une première application dans mon pays natal, le Hanovre, en 1848; c’est la première chambre qui fut constituée par des représentants élus par quatre ordres, l’ordre des grands propriétaires fonciers (abstraction faite de l’état de noblesse), l’ordre de l’industrie et du commerce, l’ordre de l’Église et des divers degrés de l’instruction publique, enfin l’ordre des jurisconsultes, divise en ordre judiciaire et ordre des avocats; la seconde chambre fut composée d’après le système ordinaire. Les chambres fonctionnaient très bien, mais toute la constitution fut renversée par la réaction absolutiste et féodale, en 1855” (*Idem, Ibidem*, nota 1 da p. 421). Estas dificuldades enumeradas poderão ajudar a explicar a escolha, por parte de Brito, do seu modelo colegial de representação política explicitado *supra*.

⁵⁹⁴ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 439, p. 360. Parece evidente o objectivo que o filósofo tem neste extracto, a questão da manipulação do acto eleitoral pelo governo. Sobre esta questão, veja-se, por todos, Pedro Tavares de Almeida, *Eleições e Caciquismo no Portugal Oitocentista (1868-1890)*, onde se certifica que “a partir de meados da década de 1870, a expressão ‘máquina eleitoral’ impôs-se na gíria política para designar a intervenção crescente e multiforme do aparelho administrativo do Estado nas eleições. Não que, anteriormente, a acção das autoridades territoriais e dos vários agentes da Administração fosse marginal ou irrelevante (...) o Ministério do Reino transformou-se assim no centro nevrálgico onde eram planificadas e dirigidas as várias operações eleitorais e também, em larga medida, ‘fabricados’ os resultados dos escrutínios” (pp. 119 e 120). Para informações mais pormenorizadas consulte-se o capítulo III, “Eleições e caciquismo”, pp. 97 a 140. Para que este fenómeno seja transparente, todos temos de concordar, é indispensável que se assegure um acto de votação sem qualquer tipo de peias. Como Brito assevera de modo enfático, qualquer outro tipo de actividade coloca a “oposição na necessidade de empregar meios injustos e indignos” como forma de obstar ao peso do “arranjo eleitoral” da autoridade.

4.5 Funções da Soberania

Como é de regra canónica as funções da soberania são três: legislativa, judicial e executiva a que correspondem as instituições do poder legislativo, jurisdição judicial e autoridade executiva⁵⁹⁵. Estes instrumentos do domínio devem, como também é do conhecimento público, ser autónomos e totalmente independentes uns dos outros, isto sem voltar a focar a integridade dos homens que ocupam esses postos.

Dentre estas missões a legislativa implica um ónus de ponderação que tenha em linha de conta todas as motivações sociais para poder conceder aos preceitos a imprescindível regra universal e equilibrada, uma espécie de uniformidade na variedade dos fenómenos colectivos. Tentando ser a norma o paradigma do justo, esta é fundamental para atingir esse desiderato. Temos, então, que o fabrico dos regulamentos seja acompanhado das eventualidades práticas dos associados para não embaraçar as aspirações das diferentes categorias sociais e os objectivos que lhe estão subjacentes. Por esse motivo, “toda a *reflexão* é pouca na feitura da lei, porque é mister que os povos *confiem* nelas, e se *habituem* a respeitá-las; e por isso devem ser muito meditadas e *reflectidas*”⁵⁹⁶. Por último, é forçoso ter em conta que os preceitos sofrem uma constante evolução, dependentes das vicissitudes que os fenómenos sociais atravessam e, nessa base, é sempre importante ter em conta as indispensáveis reformas legislativas.

⁵⁹⁵ Darimon fala dum poder inspector, colocado por cima de todos os outros, “chargé de veiller à ce que tous les autres pouvoirs restent dans les limites de leurs attributions, n’empiètent pas les uns sur les autres, et que les fonctionnaires de tous les ordres remplissent leur devoir” (*Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, p. 158). Ainda segundo Darimon, foi Fichte o primeiro a conceber a ideia de tal poder que, no nosso país, teve uma sequela semelhante na concepção de Silvestre Pinheiro Ferreira que, como é do domínio público, assistiu em Berlim às lições do filósofo alemão.

⁵⁹⁶ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 443, p. 364. É por causa disto que a elaboração das leis deve ser confiada a um conselho de legislação onde, como já se verificou, estejam reunidos todas as volições colectivas e camadas sociais sendo que os conselheiros, como é óbvio, devam ser a imagem da rectidão moral e da probidade intelectual, só perante todas estas condicionantes é factível a execução de leis livres e justas.

Se a confecção das normas é tarefa delicada não o é menos a sua aplicação prática aos casos concretos. Para o cumprimento adequado desta atribuição demanda-se como imprescindível que nas variadas regiões do país existam tribunais, conselhos de juízo, dos quais já foi mencionada a sua função, que se encontrem debaixo da jurisdição de tribunal de instância mais elevada, de modo a garantir a universalidade e harmonia na aplicação da justiça. Além disso, é requerida a prescrição da alçada civil e penal e as formalidades processuais. Derradeiramente, uma praxe de prova sobre a qual deve assentar o acórdão do poder judicial. Brito não pensa que o julgamento através de júri seja penhor de autonomia e liberdade. Assevera ele: “a verdadeira garantia está antes na *capacidade* dos juízes, na publicidade das provas e dos debates judiciais, na escrita do depoimento das testemunhas, e na *clareza e facilidade* dos recursos”⁵⁹⁷.

Sendo talvez a mais melindrosa das tarefas, a que se refere ao domínio executivo, é, também, aquela que mais preocupações levanta na consecução duma doutrina política, pois nela residem a grande maioria dos poderes do Estado. Para o professor de direito natural, acompanhando grande parte dos doutrinadores políticos, a sua missão consiste na aplicação das obrigações, quer de premunição quer de refreamento, e da legislação que daí decorre. O múnus executivo deve obedecer a regras de harmonia e identidade e, por esse fundamento, em cada região nacional deve haver comissários da autoridade nacional que possam concatenar os anseios locais e garantam os serviços de salvaguarda e apoio que as populações almejam. No entanto, não basta estes representantes do poder central; a eles devem estar adstritos conselhos regionais de

⁵⁹⁷ *Idem, Ibidem*, § 446, p. 367. Se é lícito darmos a nossa opinião nesta questão, não na qualidade de jusperito mas antes na de “associado”, pensamos que o fundamento de Brito colhe, pois é nessas características exaradas que reside o “nó górdio” da aplicação da justiça. O filósofo apenas admite a instituição de jurados, podendo nesse caso ser abono de liberdade, “quando diferenças profundas existirem entre os povos associados, ou quando os indivíduos que têm de o constituir, reúnam os dotes intelectuais e morais indispensáveis a um juiz consciencioso e justo (...) os tribunais do juízo, convenientemente organizados, dispensam bem o juízo por iguais, e *asseguram* melhor o exercício do direito dos associados” (*Idem, Ibidem*, § 446, p. 367).

gerência a fim de que não se transviem as aspirações específicas desse povo. Este concílio deve obedecer aos seguintes requisitos: “deve ser de *eleição popular*, e com *voto consultivo* nos actos de administração geral, com *voto deliberativo* nos actos de administração local, sob *sua responsabilidade* e com *independência* do poder central, mas sempre em *harmonia* com as leis gerais do país”⁵⁹⁸.

Uma questão final prende-se com a escolha dos governantes que, como já se explanou, pertence à assembleia nacional. Esta escolha deve ser ponderada em função do estrato social que representam, pois só desse modo, pondera o pensador, se pode atender a todas as motivações sociais. Deve, por outro lado, existir uma assembleia que reúna estes dirigentes naquilo a que chama um “conselho de administração” e que no caso governamental melhor chamaríamos conselho de ministros. Para obviar a uma adequada capacitação para os cargos públicos é forçoso “uma lei de *habilitações e concurso* para todos os cargos, que assegure perfeita mutualidade de serviços entre administradores e administrados, e entre eles, é de reconhecida utilidade, uma *garantia* de sossego, e um meio de boa administração e justiça”⁵⁹⁹.

Terminamos, deste molde, esta disquisição sobre a doutrina política de Rodrigues de Brito e, por extensão, esta segunda parte em que tentámos dissecar os ensinamentos do professor de Coimbra sobre o direito. Porém, antes de encerrarmos este capítulo queríamos fazer uma chamada de atenção para o facto do direito externo das nações também dever ser pautado, como os direitos dos indivíduos, pela mutualidade de serviços e, no dia em que esta for uma realidade, a paz perpétua, que

⁵⁹⁸ *Idem, Ibidem*, § 447, p. 368. A concepção destes instrumentos locais denota uma vez mais, na nossa modesta opinião, o reforço do conceito de democracia participada e participativa que, a nosso ver, caracteriza o professor de filosofia do direito

⁵⁹⁹ *Idem, Ibidem*, § 449, pp. 369-370. Ainda hoje almejamos por essa norma, principalmente para os cargos de nomeação política que “tanta tinta” fazem correr na sociedade democrática. Mas isso, como diriam os Monty Python, é uma coisa completamente diferente

Kant tinha corporizado, deixará de ser uma quimera e a guerra será substituída pelos acordos entre os povos formando, de acordo com a perspectiva krausiana, a federação de todos os povos da humanidade, criando aquilo a que Ahrens chamou, à guisa poética, “l’ordre harmonique du bien”⁶⁰⁰.

Falta apenas, neste momento, encetar a tentativa de compreensão da discussão que se estabeleceu em torno do conceito de direito e que teve como principais catalisadores a filosofia do direito de Vicente Ferrer Neto Paiva e de Joaquim Maria Rodrigues de Brito. Polémica que, de certa forma, como se verá no correr desta investigação, transbordou dos bancos da universidade para as carteiras do ensino liceal.

⁶⁰⁰ Ahrens, *Cours de Droit Naturel*, 7^a ed., Tome I, p. 120. Apenas por curiosidade trasladamos a citação completa: “l’homme capable de comprendre l’ordre harmonique de l’univers, doit aussi maintenir et créer l’ordre harmonique du bien”. Dias Ferreira é, de todos os autores krausianos, o mais céptico, por essa razão o menos atópico, em relação a esse ideal de federação de todos os povos. Certifica ele que “a organização de uma associação política de toda a humanidade é coisa realmente impossível. As condições geográficas do globo, a diferença das raças, a diversidade de civilização, costumes e religião, e até a impossibilidade intrínseca do governo de uma sociedade de tal ordem, são obstáculos invencíveis à realização de semelhante ideia” (*Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, p. 251).

Terceira Parte

**A polémica sobre o conteúdo do direito:
componente individual versus componente solidária**

Preâmbulo

Chegados à última etapa desta investigação é agora o momento de dilucidar a disputa que teve lugar acerca da determinação do conceito de direito. Nesta discussão vamos definir duas fases distintas: uma primeira em que os intervenientes serão os dois principais actores desta controvérsia, Vicente Ferrer Neto Paiva e Joaquim Maria Rodrigues de Brito; num momento posterior, a intervenção modelar de José Frederico Laranjo e Júlio Pereira Carvalho da Costa, representando cada um uma facção nesta questão e, num instante subsequente, a reunião de toda a bibliografia que podemos recolher sobre esta altercação, fazendo os comentários que acharmos pertinentes.

Antes de entrarmos no primeiro momento deste debate, talvez seja bom elucidar que estamos perante uma polémica que terá sido a mais significativa que sobre o direito, e, em especial, sobre a filosofia do direito, teve lugar ao longo de oitocentos e que, como se já fez alusão, transbordou para os manuais do ensino liceal da cadeira que, no seu sentido etimológico, se apelida de amor da sabedoria.

Na análise que iremos empreender optámos, por fundamento metodológico, por acompanhar a par e passo cada uma das objecções formuladas por Ferrer e a consequente réplica de Brito. Sempre que tal for aconselhado usaremos as próprias palavras dos contendores para que, desta feição, as posições de cada um sejam o mais possível límpidas e inequívocas.

1. O estado da questão

Esta não é a primeira vez que nos debruçamos sobre este tema. De feito, já em trabalho anterior tentámos traçar algumas linhas desta contenda entre os dois mestres de filosofia do direito⁶⁰¹. No entanto, aquilo que aqui pretendemos é iniciar do zero,

⁶⁰¹ No nosso *A Filosofia do Direito de Vicente Ferrer*, pp. 99 a 105. Esta polémica foi, também, analisada por Cabral de Moncada que se questiona sobre o modo como a “inteligência” nacional recebeu o livro de Brito. Para esse escritor “tanto quanto se pode falar duma opinião sábia portuguesa nesta matéria, deve dizer-se que ela lhe não foi de modo algum favorável. O livro provocou desde logo viva discussão e uma crítica acerba, aliás nem sempre justa” (*Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772- 1911)*, p. 100 [p. 128]). Isto só é parcialmente verdadeiro, porque, como veremos no final deste capítulo, grande parte dos futuros lentes da Universidade se pronunciaram com teses semelhantes às de Brito. Além deste registo sobre a polémica, ver igualmente Fernando Catroga, “Individualismo e Solidarismo. De Ferrer ao Sociologismo Jurídico”. O Professor de História das Ideias considera que “quanto à fundamentação da ideia do Direito, a maior parte destas respostas escudou-se na teoria anti-individualista da *Mutualidade de serviços* ensinada por Rodrigues de Brito desde os inícios da década de 60 e, por fim, sistematizada na sua *Filosofia do Direito* (1869)” (*Vicente Ferrer Neto Paiva no segundo Centenário do seu nascimento, a convocação do krausismo*, p. 133). Do mesmo autor, veja-se, ainda, “O Sociologismo Jurídico em Portugal e as suas Incidências Curriculares (1837- 1911)”, *Universidade(s). História. Memória. Perspectivas*, Vol. 1, em especial pp. 409 a 410. Neste texto salienta que “do embate entre as ideias de Ferrer e de Brito nasceu uma polémica que, nos finais da década de 60 e princípios de 70, dividiu a comunidade jurídica em dois campos” (*Idem, Ibidem*, p. 410). Debate esse que, segundo o mesmo autor, mereceria estudo mais aprofundado, que é exactamente o que estamos aqui tentando. Também Zília Osório de Castro, *Ideias Políticas (Séculos XVII-XIX)*, refere a disputa, em particular no capítulo “Moral e Direito”, pp. 71 a 81 e nota sobre Rodrigues de Brito, pp. 116 a 117. Ver ainda Fátima Moura Ferreira, “Entre Saberes: a centralidade do saber jurídico na consubstanciação da ordem liberal”, *Revista de História das Ideias. Os Intelectuais e os Poderes*, Volume 24, 2003, pp. 198 a 212 e *A Institucionalização do Saber Jurídico na Monarquia Constitucional – a Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, Dissertação de Doutoramento, 2004, em especial o Capítulo 6, “A teorização sobre o indivíduo, a sociedade e o Estado no interior da Faculdade de Direito (1ª parte) – Do individualismo jurídico ao primado do social”, especificamente pp. 355 a 375; Maria Clara Calheiros, *A Filosofia Jurídica-Política do Krausismo Português*, pp. 297 a 305, na análise que efectua, para a qual me parecem só contribuir, significativamente, duas obras (Cabral de Moncada, *Subsídios para a História da Filosofia do Direito em Portugal* e Petrus, *Proudhon e a Cultura Portuguesa*, Vol. II), labora no erro de assegurar que “a defesa que Rodrigues de Brito faz do princípios da mutualidade de serviços não é pioneira em Portugal, embora seja a que provavelmente logrou obter maior repercussão académica. Antes dele já outros autores se tinham pronunciado favoravelmente a este princípio, entre os quais se contam Oliveira Vale (1866), Chaves e Castro (1866) e até o próprio Avelino Calisto (1868)” (*Idem, Ibidem*, p. 305). A informação é extraída da obra citada de Moncada, veja-se *Subsídios para a História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, por exemplo, pp. 70, 76, 81 e 96 [pp. 94, 98, 105 e 123]. A autora esquece-se que a primeira formulação da doutrina da mutualidade está estampada nas *Lições de Direito Natural* do ano lectivo de 1860-1861, obra a que Clara Calheiros alude na nota 5 da p. 275, confessando que a não conseguiu consultar. Porém, tendo dela conhecimento e do facto de Brito ter leccionado o Direito Natural entre 1858 e 1862, como o próprio declara, devia ter mais cuidado com as afirmações que profere. Por último, as breves alusões de Guilherme Braga da Cruz, *A Revista de Legislação e Jurisprudência – Esboço da sua História*, Publicação Comemorativa do Centenário da Revista (1868-1969), Vol. I, 1975, pp. 394 a 397; Maria Rita Garnel, “A vítima e o direito penal português (século XIX)”, Pedro Tavares de Almeida e Tiago Pires Marques (Coord.), *Lei e Ordem. Justiça Penal, Criminalidade e Polícia. Séculos XIX-XX*, pp. 47 a 48 e Purificación Mayombre, *O Krausismo en Galicia e Portugal*, pp. 92 a 93. É de estranhar que o autor que mais tem produzido sobre o krausismo no nosso

fazendo “tábua rasa” de tudo aquilo que já foi dito sobre esta problemática e voltando a analisar os textos, aqueles que Vicente Ferrer publicou no *Jornal de Comércio* e a resposta de Rodrigues de Brito, também inicialmente publicada naquele periódico e, posteriormente por “razões ponderosas” que nunca conseguimos apurar, em opúsculo. A este momento chamámos, como se depreende do título acima, o estado da questão pois é nele que se define o padrão no qual se vão consubstanciar todas as intervenções posteriores e, de outro modo, onde se clarificam as posições dos dois autores.

Como se sabe foi a publicação, em 1869, da *Philosophia do Direito*, o catalisador de todas estas intervenções. Esta obra que, como se fez já menção na nota biobibliográfica, foi recebida com agrado por diferentes franjas da comunidade intelectual nacional e estrangeira mas, como não podia deixar de ser, não foi bem acolhida pelo “velho” mestre Vicente Ferrer, pois nas suas páginas se processava a refutação das suas doutrinas, nas várias obras que publicou, expendidas desde 1843.

Se tivermos em atenção a reacção de Herculano à leitura da obra de Brito ela pode ser elucidativa daquilo que o filósofo deve ter sentido. O historiador começa por fazer alusão ao *Jornal do Commercio* de 7 de Julho de 1869, periódico onde Vicente Ferrer escreve o primeiro artigo, peça que desfralda a controvérsia entre os dois, mas ouçamos as suas palavras, “coisa singular! Estava eu para lhe escrever sobre um assunto, quando recebi o *Jornal do Comércio* de 7 em que encontro, se não a resposta à

país, António Braz Teixeira, apenas de forma accidental se refira à polémica. A este propósito, veja-se o seu trabalho mais recente “Filosofia do Direito”, Pedro Calafate (Dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, Volume IV, Tomo 2, pp. 87 a 90. Aí apenas nos assevera que Rodrigues de Brito “levará mais longe a crítica do individualismo liberal que repassa a filosofia jurídica do velho mestre, fazendo da reciprocidade ou mutualidade de serviços a essência da ideia de direito”. Dando maior acuidade à sua reflexão prossegue, “explicitando liminarmente o seu pensamento e procurando vincar com nitidez o que o opunha ao seu antecessor, Rodrigues de Brito notará que, enquanto aquele considerava o homem como ser independente dos mais homens, levantando, por assim dizer, entre homem e homem uma barreira intransponível, ele, pelo contrário, não pode considerar os homens isoladamente, pois reputa-os dependentes uns dos outros, nem admitir o indiferentismo como princípio regulador da sociedade” (*Idem, Ibidem*, p. 87).

pergunta que tencionava fazer-lhe, ao menos a prova de que a pergunta não era tanto de campónio bronco que hoje sou, como se poderia desconfiar”. Precisando a sua dúvida continuava, “queria perguntar-lhe se nas reformas novíssimas que se têm feito nos estudos vinha algum artigo pelo qual fossem obrigados os opositores ou concorrentes às cadeiras da Universidade a apresentarem certidão de haverem estado reclusos pelo menos cinco anos na casa dos orates. Esta ignorância não me desfez o seu artigo; mas vejo que esta habilitação não faz obstáculo ao provimento daquelas cadeiras”. Entrando na análise da obra exclama: “recebi, há pouco, de Coimbra o livro que o seu sucessor me ofereceu. Das poucas horas que me ficam dos trabalhos campestres para ocupações literárias furtei uma para folhear o livro. Gradualmente fui levantando as mãos, sem dar tino disso, até que as amarrei na cabeça. Que se fizesse um livro assim, admito, numa época em que o Teófilo Braga escreve sobre forais e o Samodães é financeiro e o Castelar é professor de história e faz discursos, como uns que eu vi, e que dizem que trazem embasbacados os republicanos da Europa; mas que um lente da Universidade faça sobre a matéria que professa um livro daqueles e que ensine tais despropósitos aos seus alunos, como ele próprio confessa, é o que não entendo. Pois não há um conselho da Faculdade, uma coisa em suma que dê, não digo já unidade, mas ao menos seriedade ao que se ensina no curso jurídico?”. Por fim conclui, deste modo, “meu amigo, isto esborea por todos os lados, até pelo da inteligência e do estudo. Ao velho Ferrer segue-se o sr. Brito que faz destas. Digo-o aqui e não ao público a quem não vale a pena de dizer nada. Sem amor próprio: nós os homens de 1833 fomos “*les derniers romains*”. O que lhe eu gabo é a pachorra de discutir ainda, seja com quem for, com esta geração

brita e de tomar a sério as *britalhadas* que enchem toda a esfera de acção dos homens da nossa cara pátria”⁶⁰².

Será precisamente debaixo deste estado de espírito ou, com toda a certeza, de um estado de consciência análogo que o filósofo do Freixo resolveu encetar o conjunto de dúvidas que lançou ao público no *Jornal do Commercio*⁶⁰³.

Começando com uma pequena introdução laudatória, Vicente Ferrer espraia-se, de seguida, em algumas considerações sobre o conceito de mutualidade de serviços, citando a página VIII e os §§ 126 e 127 [na segunda edição, que será sempre indicada entre parêntesis rectos após a primeira, vejam-se §§ 265 e 266] que estabelecem a noção. Depós, a argumentação desenvolve-se através do teor reflexivo que dá origem a um conjunto de dúvidas, interrogações estas que, de modo claramente escarninho, asseveram que “para meu bem e desenvolvimento, preciso de que o ilustrado autor me preste o serviços de me esclarecer sobre diferentes dúvidas, que lhe vou apresentar”. Elevando o grau de mordacidade prossegue, “e como, segundo a sua doutrina, há nesta minha pretensão um dever para mim de lhe exigir o serviços dos esclarecimentos, e para ele outro dever de me os prestar, eu cumpro pela minha parte o dever de exigir, e espero que ele pela sua cumpra o dever de me prestar estes serviços. Nem ele tem que me agradecer o cumprimento do meu dever, nem eu de lhe agradecer o cumprimento do seu. Aqui não há favores: há somente deveres impostos pelas prescrições imperativas do

⁶⁰² Carta de Herculano a Vicente Ferrer datada de 10 de Julho de 1869 e trasladada em Cabral de Moncada, *O Liberalismo de Vicente Ferrer Neto Paiva*, pp. 17-18. Nesta epístola, onde se traduz mais a inclinação afectiva do que a consciência douda, a primeira parte do excerto, na menção que faz à casa de Orates, surge carregada de ironia, para não dizermos mais, que desaventuradamente é um pouco ofensiva.

⁶⁰³ O primeiro artigo, datado de 6 de Julho, foi impresso a 7 do mesmo mês no nº 4705, p. 1, col. 1 a 3; o segundo com data de 9 de Julho viu a luz no dia imediato no nº 4708, p. 1, col. 1 e 2 e o derradeiro publicado em 14 de Julho, mas redigido no dia anterior, viu o seu ser brotar no nº 4711, p. 1, col. 1 e 2. O autor da *Filosofia da História do Cristianismo* estampa a réplica ao primeiro artigo, como se fez já menção, no mesmo periódico a 17 de Julho, p. 1, col. 1 a 6.

direito. Ninguém diga que sofismamos a teoria do ilustre professor. Usamos das suas próprias palavras”⁶⁰⁴.

Depois deste momento antifrástico demanda que o que é imprescindível é explicitar “a *natureza e extensão* desta mutualidade”, tarefa que deve ser prévia ao desenho da estrutura do seu sistema de filosofia do direito. Só então é que principia a entabular aquilo a que chama a sua primeira dúvida. Resumidamente, esta consiste em saber se a exigência da prestação dum determinado serviço deve ser satisfeita porque é um dever e só por esse fundamento ou se as prestações devem ser correlativas.

Após a enunciação da disjunção vai tirar os efeitos duma e de outra conjectura. No primeiro caso, se o serviço deve ser cumprido apenas pela obrigação, isto é, se não existe interdependência de préstimos. Então, atesta peremptoriamente Vicente Ferrer, desaparece o próprio de cada um, o império ou propriedade específica de cada ente humano que é a base da sociedade coeva, “porque eu sou obrigado a prestar os meus serviços, ou condições, objectos da minha propriedade, aqueles, que me exigirem estas condições para o seu bem e desenvolvimento”. Prossegue reafirmando que terá que entregar o seu pecúlio a quem lho exigir e, cúmulo dos cúmulos, o roubo não será mais do que uma exigência de cumprimento dum serviço por parte do larápio. Tudo isto lhe permite concluir que “esta doutrina vai muito além do chamado *socialismo* e *comunismo*, em que não desaparece a vida e a propriedade individual inteiramente,

⁶⁰⁴ Vicente Ferrer, “Breves reflexões sobre a PHILOSOPHIA DE DIREITO, por J.M. Rodrigues de Brito, lente da faculdade de direito, 1869, Coimbra na imprensa da universidade”, *Jornal do Commercio*, nº 4705 de 7 de Julho de 1869, p. 1, col. 1. Estas dúvidas, como lhes chama o autor do *Relatório e Projecto de Lei sobre as Congregações Religiosas*, foram posteriormente impressas no opúsculo de Rodrigues de Brito, *Resposta ás breves reflexões do excellentissimo senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*, pp. 5 a 12, 29 a 35 e 47 a 53. A partir daqui a indicação desta última obra, será sempre feita entre parêntesis rectos após o periódico citado, no caso presente p. 6.

como no sistema do ilustre professor”⁶⁰⁵. Embora surjam outras apreciações, parece-nos que o argumento se encontra devidamente ilustrado.

No segundo caso, o escólio redundava numa disjunção exclusiva, a mútua reciprocidade de serviços ou é um genuíno pacto de troca ou é ineficaz. Isto porque, “aquele, a quem se exige uma prestação, tem o dever de, pela sua parte, exigir outra prestação remuneratória. Mas supondo, que o primeiro não tem serviços, ou condições, que possa prestar, ou, se os tem, o segundo não precisa das prestações dele; não poderá haver nestes casos prestações correlativas e remuneratórias; a teoria tornar-se-á ineficaz na prática”⁶⁰⁶ ou, como já se relatou, haverá um simples contrato de escambo.

A resposta de Brito inicia-se também por um pequeno discurso predicatório onde reconhece que os ensinamentos sobre filosofia do direito se devem, em grande medida, ao magistério de Ferrer, embora houvesse princípios que lhe era impossível aceitar e, num segundo momento, gratula-se com o facto das considerações do “mestre” terem a forma de dúvidas. Para contrapor à interrogação formulada começa por definir em que consiste o princípio capital da sua doutrina citando os §§ 81 a 83 [§§ 191 a 210] e completando a análise com a exposição dos §§ 85 e 86 [§§ 211 e 212]. Em seguida, transcreve os §§ 118 e 119 [§§ 257 e 258], o último dos quais estabelece a mutualidade de serviços como regra basilar dum sistema social. Tudo isto lhe vai permitir concluir

⁶⁰⁵ Vicente Ferrer, “Breves reflexões sobre a PHILOSOPHIA DE DIREITO, por J.M. Rodrigues de Brito, lente da faculdade de direito, 1869, Coimbra na imprensa da universidade”, *Jornal do Commercio*, nº 4705 de 7 de Julho de 1869, p. 1, col. 1, [p. 7]. Na economia do raciocínio não será despendendo o fundamento da esmola poder ser exigida juridicamente e, em caso extremo, o tribunal compeli o rico a dela ceder, como se pode constatar na continuação do texto. Ahrens parece defender um direito do Estado estimular, em esferas sociais específicas, determinadas medidas quando estas se encontram “defeituosas” ou “desproporcionadas” como é o caso da indigência, vd. *Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome II, p. 333. Veja-se, similarmente, aquilo que se atestou, tendo como base a doutrina do filósofo alemão, a propósito do pauperismo.

⁶⁰⁶ Vicente Ferrer, “Breves reflexões sobre a PHILOSOPHIA DE DIREITO, por J.M. Rodrigues de Brito, lente da faculdade de direito, 1869, Coimbra na imprensa da universidade”, *Jornal do Commercio*, nº 4705 de 7 de Julho de 1869, p. 1, col. 1-2, [p. 8].

que “o homem não é só fim para si, mas também meio para os outros, § 121 [§ 260]; que os homens são solidários entre si, § 122 [§ 261], e que a mutualidade de serviços devia ser considerada como um verdadeiro ideal que a civilização devia realizar em seu incessante progresso, e para o qual deviam convergir todas as forças e todos os elementos de vida individual e social – § 124 [§ 263]”⁶⁰⁷. Ora, desabafa o filósofo, nenhum destes princípios é contestado⁶⁰⁸.

Por outro lado, a admissão destas condicionantes leva à anuência da doutrina do dever jurídico estabelecida nos §§ 126 a 133 [§§ 265 a 272]. Nestes, prossegue Brito, determinou-se que os homens têm o dever de se auxiliar mutuamente e, mais importante que isso pois essa máxima estava já determinada, a importância da retribuição como basilar à prestação dos deveres de direito, pois o ente humano não pode ser apenas meio para o desenvolvimento dos demais seres. Aqui se separa a teoria de Brito do socialismo e comunismo, dando ao elemento individual uma preponderância que nunca poderá atingir nos sistemas citados. Aliás, como já adiantámos, pensamos que para não ser alcunhado de socialista ou comunista, o que pela admissão dos princípios da escola krausiana não seria, certamente, um espanto, é que o filósofo vai sempre preservar um

⁶⁰⁷ Rodrigues de Brito, *Resposta ás breves reflexões do excellentissimo senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*, p. 17. Como já se referiu, o mesmo texto aparece em *Idem*, “Resposta ás breves reflexões, que o ex.mo sr. doutor Vicente Ferrer Neto Paiva fez sobre a Philosophia do Direito, publicada ha pouco por Joaquim Maria Rodrigues de Brito”, *Jornal do Commercio*, nº 4714 de 17 de Julho de 1869, p. 1, col. 2. Deste último texto será sempre indicada a página e coluna, da edição mencionada, entre parêntesis rectos. Uma última nota acerca do facto de não transcrevermos a grande maioria, senão todos, dos §§ da *Philosophia do Direito* aludidos por Brito porque, como é evidente, todos eles podem ser respigados nas partes respectivas desta investigação.

⁶⁰⁸ Mais à frente considera que “a s. ex.^a cumpria atacar a mutualidade no campo dos princípios, mostrando que o fim do homem não consistia no desenvolvimento integral e harmónico da sua personalidade; que este fim não era a lei suprema para o homem, e por consequência que não tinha o dever de a cumprir; que a mutualidade de serviços não era a condição indispensável de que dependia a realização individual e social do bem do homem”. Insistindo de forma ainda mais incisiva, “s. ex.^a não o fez, e deixou por isso em pé os princípios sobre os quais assenta o meu sistema. E se os princípios são verdadeiros, s. ex.^a há-de permitir-me que eu deduza deles todas as ilações que neles se contêm, deixando à prática, ao tempo a realização desses princípios, conforme as circunstâncias dos povos e dos indivíduos. S. ex.^a sabe muito bem que em filosofia do direito se trata dos princípios, e que na legislação é que se trata da sua conveniente e oportuna aplicação” (Rodrigues de Brito, *Resposta ás breves reflexões do excellentissimo senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*, pp. 18 e 18-19, [p. 1, col. 3]).

resíduo de individualismo na sua doutrina⁶⁰⁹. Voltando ao assunto do emolumento, ele é capital nas conexões jurídicas, tal como se estabelece no § 129 [§ 270], embora, e este mas não é certamente de desprezar pois “abre a porta” a todas as associações de caridade e assistência mútua, se bem que eventualmente esta possa ser futura e incerta e, por consequência, podendo não haver paridade na compensação.

Por outro lado, tendo em conta que a associação, através da qual se processam todas as interdependências sociais necessárias ao bem individual e geral da humanidade, é o *ex libris* do sistema da mútua reciprocidade de serviços e só podendo esta realizar-se através do plácito entre vontades responsáveis, livres e autónomas, temos que a admissão dos contratos bilaterais, que o filósofo do Freixo não contradiz e até admite serem os únicos que a teoria pode explicar cabalmente, é o desiderato da doutrina da mutualidade de serviços. Nos termos de Rodrigues de Brito, “concedendo-me s. ex.^a que a mutualidade de serviços só explica os contratos bilaterais, e sendo a associação um contrato bilateral, e o meio único de realizar a mutualidade, v. ex.^a concede-me o meu princípio do direito, isto é, a mutualidade em toda a sua plenitude social”⁶¹⁰. Insistindo na mesma tecla porfia, ainda que fosse desse modo, pois, para o pensador de Coimbra, o seu credo também pode explicar, por exemplo, as doações e outros contratos benéficos, “teria a mutualidade de serviços imensa vantagem sobre o *neminem laede*, segundo o

⁶⁰⁹ A condenação do socialismo e comunismo surge explícita no seguinte excerto, “importa porém notar que se na sociedade actual ainda o Direito não tem completa aplicação, não é com estes novos sistemas [socialista e comunista] que ele a terá, – sistemas que são antes a negação completa do Direito e da Moral, e consequentemente reprovados pela razão” (Mário Reis Marques, “Sobre as ‘Prelecções de Direito Natural do Doutor Joaquim Maria Rodrigues de Brito’, 3ª Lição, *O Krausismo em Portugal*, p. 91). No entanto, o que é verdade é que anos depois, em 1907 para ser mais preciso, data da edição da obra citada *infra*, ainda era Brito acusado de vínculo a estes sistemas como se pode verificar do fragmento subsequente, “o professor Rodrigues de Brito imbuído das ideias de solidariedade e fraternidade do movimento socialista, abandonava a fórmula individualista não *ofendas ninguém* para lhe substituir a comunista da *mutualidade de serviços, de todos por cada um e cada um por todos*” (Marnoco e Sousa e José Alberto dos Reis, *A Faculdade de Direito e o seu ensino*, p. 6).

⁶¹⁰ Rodrigues de Brito, *Resposta ás breves reflexões do excellentissimo senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*, p. 19, [p. 1, col. 3].

qual todo o contrato, quer seja bilateral, quer seja unilateral, é juridicamente impossível; o princípio do *neminem laede*, seguido por s. ex.^a, é nesta parte inferior ao princípio de Bentham, que ao menos ainda explica o contrato, porque o interesse de um dos pactuantes pode combinar com o interesse do outro pactuante”⁶¹¹.

Depois de explicar como são possíveis de assimilar os contratos benéficos segundo o seu sistema, Brito vai tentar elucidar como a sua doutrina pode iluminar os direitos originários do ente humano. Partindo do princípio que o direito é uma entidade colectiva e social que liga “os indivíduos uns aos outros como membros do mesmo organismo, é o direito de todos porque todos o invocam, é a *unidade social na multiplicidade* de indivíduos”. No entanto, este direito carece de se tornar prático individualizando-se, “e individualizado é o direito de cada um, isto é, o direito da personalidade. Por esta individualização cada homem se liga ao direito *geral*, e por isso a todos os seus semelhantes, no seio da *unidade jurídica e em virtude dela*”⁶¹².

Depois desta fundamentação resta-nos analisar, na perspectiva do pensador de Coimbra, como os direitos originários se podem estribar na doutrina da mutualidade de serviços. Sendo a finalidade a máxima capital da natureza humana, temos que este desígnio depende do esforço pessoal e da sociedade, sociedade que, como já se estabeleceu, é o estado natural do ser humano. Esta é o meio onde o indivíduo realiza o seu fim supremo, ou seja, o bem. Propendendo que a mútua reciprocidade de serviços enforma a lei social, chegamos à conclusão “que a personalidade de cada indivíduo, e todos os seus direitos constitutivos, em todos os actos pelos quais se objectivam os

⁶¹¹ *Idem, Ibidem*. Passemos em claro o exagero de que a teoria do *neminem laede* não pode explicar contrato de espécie alguma. Para não nos alongarmos demasiado sobre o assunto, aludimos apenas a um trecho de José Frederico Laranjo onde se concede que “segundo o *Neminem laede* os contratos são possível jurídico, jurídicos pois eles e jurídicos os seus efeitos” (*O Conteúdo e o Critério do Direito. Exposição e Analyse do Neminem Laede e da Mutualidade de Serviços e sua Harmonia*, p. 28).

⁶¹² Rodrigues de Brito, *Resposta ás breves reflexões do excellentissimo senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*, pp. 20-21 e 21, [p. 1, col. 3 e 3-4].

direitos originários, *vive* e desenvolve-se ao *abrigo* da mutualidade; esta, sendo pois o direito geral que todos *invocam*, é também o direito de cada um”. Continuando a sua exposição exclama: “demais, quem diz mutualidade, diz relação, e como não há relação sem termos que nela prendam, estes são os indivíduos que por estarem ligados na mutualidade, como lei social, não perdem ou abdicam a sua autonomia ou senhoria própria”⁶¹³. Completa a ideia demonstrando que a mútua reciprocidade é uma lei de harmonia e unidade e que esta apenas se pode conceber na pluralidade das suas partes que, enquanto entidades específicas, formam um núcleo peculiar a que se chama personalidade.

Uma questão derradeira fica implícita na interrogação levantada por Vicente Ferrer a qual, diga-se de passagem, Brito apenas responde lateralmente com a ideia de que toda a mútua reciprocidade depende de retribuição. Esta perplexidade prende-se com o facto do indigente ou do salteador, em vez de pedirem ou roubarem, poderem exigir uma propriedade para o seu desenvolvimento e eu, que tenho esse domínio, serei

⁶¹³ *Idem, Ibidem*, p. 21, [p. 1, col. 4]. No seguimento desta demonstração acrescenta “que só no seio e ao abrigo da mutualidade de serviços é que os homens podem ser verdadeiramente pessoas. No sistema do *neminem laede*, em que os homens unicamente se devem uns aos outros *respeito*, isto é, obrigações *negativas*, *abstenção* de acções, a existência e o desenvolvimento da personalidade individual só pode ser um *milagre* da Providência”. Para que não restem dúvidas insta: “na exposição e exame que eu fiz dos principais sistemas sobre a determinação do princípio do direito (§§ 109 a 119 [§§ 248 a 258]) creio que demonstrei que o homem somente pode desenvolver-se como pessoa no seio da mutualidade de serviços: que esta, sendo a condição indispensável ao bem do indivíduo, mostra bem que o desenvolvimento do indivíduo é o fim de que a mutualidade é apenas a condição. Eu disse que os direitos deviam estar em harmonia com a natureza humana e com o seu fim, e esta harmonia só existe com a mutualidade de serviços” (*Idem, Ibidem*, p. 22, [p. 1, col. 4]). A este propósito veja-se o que se diz do *neminem laede* na “*Philosophia da Historia do Christianismo*”, *Instituto. Jornal Científico e Litterario* Vol. XXXIV, nº 6, pp. 294 a 295 [pp. 51 a 52]. Desta apreciação respigamos o seguinte: “o *neminem laede* é um triste remédio às desordens sociais, e só pode manter-se por meio da força pública. Negação inteira do princípio cristão, é já, na aspiração da escola liberal, um princípio morto. Não se identificando com a essência humana, não pode servir de esteio à objectivação da aspiração do homem. Prescrevendo somente actos de simples respeito, abstenções, não *encaminha os indivíduos ao progresso, e a humanidade só pode viver, progredindo e aproximando-se incessantemente do seu fim*: explicando somente as relações negativas, deixa sem explicação racional mil relações positivas da vida prática. Reconhecendo o facto universal da sociedade em todos os graus de civilização, desconhece que, se a sociedade é essencial à vida humana, deve reflectir-se necessariamente em todos os actos e em todas as relações sociais, e que *reduzir os deveres de sociedade a actos de simples respeito é desconhecer a natureza positiva da necessidade que reúne os homens em sociedade*. Se os homens somente se devem respeito, para quê a sociedade? Para quê formar relações positivas?” (*Idem, Ibidem*, p. 295 [pp. 51-52], os itálicos são nossos).

obrigado a entregá-lo? Esta é uma questão pertinente à qual é necessário uma resposta cabal. Mas o melhor é falarmos mais “de espaço” e para isso será melhor abrir, aqui e agora, um novo parágrafo.

De facto, a mesma questão foi, posteriormente, levantada por Cupertino de Andrade quando considerava que Brito dizia “que da mutualidade de serviços, como lei social, deriva para cada indivíduo «o dever de prestar a seus semelhantes os serviços que estiverem em seu poder, e o de exigir aqueles de que precisa, como condições de seu desenvolvimento». Mas se eu sou obrigado a prestar a meus semelhantes a minha propriedade (objecto de serviços), quando porventura seja exigida, como poderei dispor dela livremente? É a objecção que se tem dirigido à teoria da mutualidade de serviços”. Retomando logo de seguida, “essa objecção (...) é destituída de todo o legítimo fundamento no campo teórico da filosofia do direito, que parece ter preocupado a atenção do sr. dr. Brito”⁶¹⁴.

Abramos aqui um espaço para atestar que isso é um facto, pois no campo teórico do direito só são legítimas as acções que concorram para o desenvolvimento físico e intelectual do ente humano e só essas podem ser exigidas através do direito. Comprove-se para corroborar esta doutrina o que diz Rodrigues de Brito, por exemplo, nas *Lições de Direito Natural*, onde se certifica que “como o homem é um ser social, e o seu fim tem de se harmonizar com os outros fins em ordem a constituírem o fim social, é claro que não podem ser objecto do direito todas as acções, mas somente aquelas, que sendo racionais, sejam condições para a consecução do fim do homem em harmonia com os mais fins”⁶¹⁵. Por essa razão “não tem um indivíduo direito para se apresentar defronte da sociedade reclamando só porque tem necessidades uma propriedade qualquer, pois é

⁶¹⁴ Cupertino de Andrade, “Estudos sobre a mutualidade de serviços”, *O Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXXI, 1883, nº 4, p. 180.

⁶¹⁵ [Rodrigues de Brito], *Lições de Direito Natural*, p. 165.

necessário que da parte dele se dê um facto qualquer que torne realizável esta pretensão absoluta; se da parte do indivíduo existe o direito fundado nas necessidades de reclamar uma propriedade qualquer, da parte da sociedade existe igualmente o de exigir como condição para a realização desse direito que o indivíduo empregue as suas faculdades, o trabalho. Mas se o trabalho for impossível para ele, da parte da sociedade existe ainda a obrigação de lhe garantir uma qualquer propriedade porque o facto das necessidades é de uma extensão mais absoluta do que o trabalho”⁶¹⁶. Para aqueles que estão impossibilitados de trabalhar, acrescentamos nós, existem as associações de caridade, auxílio mútuo, etc. Podemos concluir que, desta forma, fica solvida a dificuldade encerrando a exposição daquilo a que Ferrer nomeou de primeira dúvida.

A dúvida que se segue entrelaça-se com o conteúdo da moral. Na perspectiva do oriundo do Freixo, aquele que tem a sua “pátria” em Coimbra “deixa somente à moral os bons ou maus sentimentos, a boa ou má intenção, com que são praticadas as acções exteriores: porque considera a moral só pelo lado subjectivo, fazendo-a consistir, como ele diz, na *subjectividade da eficiência humana dentro da consciência*: ficam pertencendo, portanto, ao domínio do direito, todas as acções exteriores, ou sejam positivas, ou negativas, como *objectividade do direito*, § 123 [§ 262]”. Tornando mais precisa a incerteza reitera que “a moral fica, pois, raquítica e reduzida à esfera da consciência; o campo do direito amplíssimo, compreendendo os deveres, até agora chamados *jurídicos* e os chamados *morais*”⁶¹⁷. A perturbação do “velho” professor é causada, na nossa comedida opinião, pela circunstância de o seu sucessor na cátedra de filosofia do direito confundir o domínio do direito com a esfera da moral, distinção que,

⁶¹⁶ *Idem, Ibidem*, p. 360.

⁶¹⁷ Vicente Ferrer, “Breves reflexões sobre a PHILOSOPHIA DE DIREITO, por J.M. Rodrigues de Brito, lente da faculdade de direito, 1869, Coimbra na imprensa da universidade”, *Jornal do Commercio*, nº 4705 de 7 de Julho de 1869, p. 1, col. 2, [p. 10].

através de esforços ingentes, ele tinha tentado desenhar com acuidade, na linha da perspectiva do direito kantiana, nas suas preleções sobre o direito natural.

Como na réplica precedente, Rodrigues de Brito começa por transcrever os §§ 96 e 97 [§§ 226 a 229] da sua obra sobre filosofia do direito que tratam da esfera moral. Porém, esta trasladação não lança qualquer luz sobre a questão, pois aí apenas se admite que a intenção, que considera objectiva o que, com algum custo, podemos conceder, entra na esfera da ética. Também não nos parece trazer qualquer aumento de claridade, embora seja fundamental no seu sistema, o facto de considerar que a sociedade é um organismo e, por esse motivo, todo o desenvolvimento é progresso de todos e de cada um. Apensamos mais que a solidariedade que daí transcorre também não nos parece ser factor decisivo. O que é fora de dúvida é que, como já se tentou demonstrar, Rodrigues de Brito confunde, pensamos que propositadamente, a esfera do direito com o domínio da moral. É incontestável que a concepção de uma sociedade solidária e fraterna disso depende e, há que dizê-lo com frontalidade, esse apanágio teria que ser devidamente reconhecido porque, pensamos, ele é um traço distintivo da sua doutrina. Nessa ordem de ideias, não pode haver verdadeira doutrina social, queremos dizer com isto filosofia que pretenda resolver a questão social, sem ligação directa e espontânea à ética.

De outra feição, compreendemos a perplexidade do par do reino quando constata esta mescla entre moral e direito. Para quem tinha tido a preocupação de estremar estes dois campos que ele pensava distintos, embora complementares, a constatação de tal confusão (expressão que não devia andar longe do sentimento que impressionaria Ferrer) só podia ter um efeito frustrante no seu espírito, equivalente à ocorrência de “ter andado a pregar no deserto”⁶¹⁸.

⁶¹⁸ Sobre a distinção entre direito e moral no filósofo do Freixo, veja-se, entre outros, o nosso *A Filosofia do Direito de Vicente Ferrer*, pp. 36 a 38 e *passim*. Diga-se em abono da verdade que não raro Vicente

Uma última afirmação no que concerne à esmola. Considera o filósofo de Coimbra que “a esmola somente se pode admitir como facultativa, no campo jurídico” e pondera que, “tratando da realização da mutualidade de serviços, entre as diversas espécies de associação, pelas quais ela se pode realizar, eu falo nos §§ 227 a 231 das associações de assistência mútua [deve tratar-se de lapso, as associações de assistência mútua só começam a ser debatidas no § 228 e vão, de facto, até ao § 231, na segunda edição §§ 411 a 415], que só e unicamente podem fazer cessar o pauperismo e suas desastrosas consequências, e que por isso convém que sejam generalizadas a todas as necessidades da vida humana: aí digo eu que a esmola, conquanto seja um acto de moralidade da parte de quem a dá, é todavia muito falível, e por conseguinte impotente para prevenir e acautelar os acidentes da vida a que todos estamos sujeitos; nas associações de assistência mútua não é a caridade facultativa que sustenta os sócios, é o seu direito”⁶¹⁹.

Ferrer fazia entrar categorias morais no império do direito. Sobre essa questão, veja-se *Idem, Ibidem*, pp. 79 e ss.

⁶¹⁹ Rodrigues de Brito, *Resposta ás breves reflexões do excellentissimo senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*, p. 25, [p. 1, col. 5]. A mesma opinião parece manifestar Manuel Emídio Garcia que, estribando-se em Proudhon, assevera que, “nous repoussons l’aumône, nous voulons la justice”, “O Pauperismo I. Esmola ou justiça? Imoralidade ou trabalho?” (*O Trabalho*, Semanário Democrático, nº 2 de 24 de Março de 1870, p. 10, col. 2). Antes havia certificado que “a vitória [sobre o pauperismo], se é possível, está reservada aqueles e somente aqueles que apelam para o direito e recorrem às inspirações, aos princípios, às leis e aos meios, que a ciência económica insinua, indica e formula.” (*Idem, Ibidem*, p. 9, col. 2, itálico nosso). Mais à frente insta, “é justo, deve ser garantido a qualquer praticar actos de beneficência e caridade, assistir seus semelhantes desvalidos, ou logo que nascem, ou na infância, na virilidade, na velhice, na enfermidade ou na robustez, ampará-los e ministrar-lhes consolações na hora extrema, dar-lhes sepultura e velar ainda no bem do espírito, para além do túmulo, sufragando-lhes a alma? É tudo isto um direito, que as leis devem reconhecer e garantir?”. Respondendo positivamente a esta pergunta continua, “e em um estado social *pactuado, juridicamente garantido*, na sociedade *solidariamente organizada*, haverá um *dever colectivo* na *comunidade* e um *direito individual correspondente* ao cidadão *necessitado*?”. Dando, ainda, o seu assentimento prossegue, “é o direito à *assistência pública*, ao *trabalho*, à *caridade legal*, à *beneficência do estado*” (*Idem*, “O pauperismo II. Direito? Dever? Virtude? Conveniência? Necessidade? Tudo”, *O Trabalho*, Semanário Democrático, nº 3 de 2 de Abril de 1870, p. 20, col. 1). Finalmente, de um modo conclusivo atesta, “o direito, segundo esta *benemérita e cristianíssima* escola, é uma das manifestações da *grande lei*, que o *direito* como a moral, como a economia política, como todas as ciências sociais, deve traduzir e desenvolver; se a moral lhe chama – *amor ao próximo*; o direito e a economia exprimem-se nesta fórmula – *mutualidade de serviços*” (*Idem, Ibidem*, p. 21, col. 1). Reforçando a ideia ainda afirma que “este sistema, único, em nosso entender, verdadeiro e profundamente *filosófico*, acomodado às modernas tendências sociais e às

A terceira interrogação ancora-se no evento de que tudo, na estrutura da filosofia do direito de Rodrigues de Brito, reverte e é função do dever. Deste modo, adianta o “velho” professor de direito natural, “o homem não tem liberdade de praticar ou deixar de praticar a mais insignificante acção. Obrará sempre necessariamente pela força do dever. O compêndio do ilustre professor deverá intitular-se: – Filosofia dos deveres, e não Filosofia do direito”⁶²⁰. Se isto é assim, persiste Vicente Ferrer, como conciliar essa doutrina dos deveres com a ideia de que o domínio ou a propriedade consiste na capacidade, na senda da reparação das suas motivações, que o ser humano possui de despende, sem qualquer obstáculo, os atributos da existência angariados pelo labor próprio. Exclama, por fim, o filósofo do Freixo, não entra em contradição esta serventia livre e a necessidade do dever. Tudo isto nos leva a matutar, insiste o deputado por Arganil, que “escreve para os seres angélicos, entes perfeitos, que não precisam de coacção; e não para homens dotados de paixões e sujeitos às misérias deste vale de lágrimas”⁶²¹.

A réplica do sucessor na cátedra de filosofia do direito apoia-se na redacção dos §§ 128 e 131 [§§ 267 e 271] que definem a finalidade como a máxima derradeira do ente humano e, por esse motivo, cabe ao homem consumá-la, por meio da mutualidade de serviços, entre os seus pares. Nessa ordem de ideias, “o homem tem direitos porque tem deveres”⁶²². E mais acrescentava no citado § 128, p. 101, “o direito é condição necessária à realização do dever”. Em jeito conclusivo, não podemos deixar de

aspirações ao futuro, foi recentemente anunciado, sabia e metodicamente esboçado, teórica e praticamente desenvolvido pelo nosso estimável e erudito colega dr. J. M. Rodrigues de Brito no seu original e excelente livro – *Philosophia do Direito*” (*Idem, Ibidem*, nota 1 da p. 21, col. 1).

⁶²⁰ Vicente Ferrer, “Breves reflexões sobre a PHILOSOPHIA DE DIREITO, por J.M. Rodrigues de Brito, lente da faculdade de direito, 1869, Coimbra na imprensa da universidade”, *Jornal do Commercio*, nº 4705 de 7 de Julho de 1869, p. 1, col. 2, [p. 11].

⁶²¹ *Idem, Ibidem*.

⁶²² Rodrigues de Brito, *Resposta ás breves reflexões do excellentissimo senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*, p. 26, [p. 1, col. 5].

considerar que a observação de Vicente Ferrer acertou na “mouche” quando definiu a filosofia do direito do seu sucessor como uma “filosofia de deveres”. Ela é, como já constatámos, basicamente moral e axiológica e, portanto, fundada em torno dos deveres, o que nos permite constatar que, para Brito, não há direitos se não houver deveres. Do mesmo modo, Costa Lobo assegurava que “*o dever é, por isso, a base da sociedade, e não o prazer; sem religião, sem moral, sem justiça, sem sacrifícios, sem mútuo auxílio, a sociedade é impossível*”. Tudo isso lhe permitia concluir que, “*a inflexibilidade do dever e a dureza do trabalho são o cimento da sociedade*”⁶²³.

Se tomarmos em linha de conta a segunda asserção, do pensador da Lousã, temos, para não faltar à verdade, que admitir que o filósofo tem em vista um ideal atópico que, duma forma ou de outra, pretende irmanar a humanidade com os seres angelicais. Sobre esta questão convém atestar, na linha do que anteriormente já foi dito, que todas as filosofias postulam determinados princípios cuja efectivação prática é apenas realizável num futuro possível. Veja-se, por todos, o exemplo clássico da República de Platão e o que a este propósito afirma Brito, “s. ex.^a sabe muito bem o que é a filosofia do direito e o que é a legislação; *eu escrevi sobre filosofia do direito, e esta inspira-se unicamente dos elementos fundamentais da natureza humana*; aquela é que se inspira da filosofia do direito, e sobretudo das circunstâncias históricas e estatísticas dos povos para quem é feita”⁶²⁴.

Uma outra observação prende-se com o facto da consecução da mutualidade de serviços tornar a sociedade e a civilização perfeitas, isto pode ajudar-nos a explicar porque defende o professor de filosofia do direito a repressão como medida excepcional, ou a coacção como instrumento sem significado no futuro (futuro ideal, ou

⁶²³ A. S. S. Costa Lobo, *O Estado e a Liberdade de Associação*, pp. 45 e 46, os itálicos são nossos.

⁶²⁴ Rodrigues de Brito, *Resposta ás breves reflexões do excellentissimo senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*, p. 26, itálico nosso, [p. 1, col. 5].

seja, atópico), ou o fim do estado como o culminar do lento progresso evolutivo do homem. Estes ideais ético-axiológicos, optimistas e de “sabor anarquizante” terão de decorrer, necessariamente, da atopia, em que a influência maçónica não é de todo despicienda, da “humanidade como uma família de irmãos”, máximas essas que se encontram em consonância com os princípios da escola krausiana, bastando lembrar-nos que Krause escreveu *O Ideal da Humanidade* tendo em vista a comunidade maçónica⁶²⁵.

Ainda sobre esta questão note-se o que afirma o professor de direito natural a propósito dos direitos originários: “estes direitos são apenas *ideais*, simples *aspirações* ou *pretensões gerais* a estabelecer relações *práticas* com os nossos semelhantes; e, como ideais, são *capacidades* de direitos *derivados*, isto é, *possibilidades jurídicas* de praticar *factos concretos*, que, sendo condições de vida individual e colectiva, *impliquem* e realizem a mutualidade de serviços”⁶²⁶. Acerca do papel do ideal na filosofia do direito verifique-se o que assevera Ahrens, “d’abord la *Philosophie du droit*, partie intégrante de la philosophie en général, expose les principes fondamentaux du droit, tels qu’ils résultent de la nature de l’homme, comme être raisonnable, et détermine la manière dont les rapports entre les hommes doivent être établis pour être conformes à l’idée de la justice. Elle crée ainsi, non pas un état chimérique, mais un état idéal, dont la vie sociale doit s’approcher de plus en plus”⁶²⁷.

À guisa de conclusão certifica o “novel” professor contestando o seu antecessor, “s. ex.^a só quer ver no homem as paixões, a ignorância, o vício e o crime, e por isso

⁶²⁵ Acerca deste último assunto, consultem-se, por todos, os Capítulos III e IV, respectivamente “En la logia de Dresden (1805-1810): El Herodoto de la Hermandad Masónica” e “Napoleón, la Hermandad Masónica y la Alianza de la Humanidad (1807-1811)” e mais especificamente as pp. 161 e 176 a 186, da obra de Enrique M. Ureña, *Krause, Educador de La Humanidad*.

⁶²⁶ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, § 277, pp. 215-216.

⁶²⁷ Heinrich Ahrens, *Cours de Droit Naturel*, 7ª ed., Tome I, pp. 5-6, o itálico é nosso.

compraz-se em ver o carcereiro e o algoz companheiros constantes da lei. Eu, em filosofia, só posso ver no homem a personalidade aspirando ao desenvolvimento progressivo, e na personalidade vejo inteligência e vontade, consciência própria e fim próprio, e por isso prefiro ver o legislador acompanhado do mestre e do padre, que ensinam e moralizam”⁶²⁸.

Uma terminante pendência envolve a obrigatoriedade da mutualidade de serviços e o conceito alicerçado no § 182 [§ 347] de que a prestação de condições depende da aquiescência do contraente, ou seja, do seu arbítrio autónomo e, por outro lado, a expressão de que a propriedade é “individual e livre” como o é o homem, ideias que constatamos no § 174 [ora bem, na 2ª edição este § é abolido, facto não despidiendo]. Por uma questão de curiosidade diga-se que no citado § inclui-se, ainda, uma referência ao pauperismo cujo mal, segundo o filósofo, está “na *organização social*, que não proporciona a todos os indivíduos condições de existência e de trabalho, nas *trocas abusivas e espoliadoras*, na falta de *concorrência* entre produtores e entre capitalistas, na *ignorância* e na *carência* de *liberdade* industrial e de associação”⁶²⁹].

O par do reino sintetiza a primeira interrogação desta forma, “como pode entender-se o pensamento – não pode obrigar-se senão por sua vontade livre a prestar

⁶²⁸ Rodrigues de Brito, *Resposta ás breves reflexões do excellentissimo senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*, p. 26, [p. 1, col. 5]. Este fragmento merece alguns comentários adicionais. Em primeiro lugar, a ideia de evolução gradual pressuposta conduzirá sempre a um alvo de aperfeiçoamento que se concretizará em alguma atopia, quer esta seja o estado de parúsia da efectivação da mutualidade de serviços, o proclamado estado positivo ou o super-homem nietscheniano, para citar só alguns dos exemplos mais conhecidos. Seguidamente, a ideia que o homem regulado pela inteligência e pela vontade autónoma, da qual a consciência e a finalidade não se podem apartar, enforma um estado de morigeração em que o dever tem de ser, tal como em Kant na *Crítica da Razão Prática*, o fundamento e substrato de todas as acções que se podem qualificar de humanas. Por último, a educação e a ética como os verdadeiros esteios do estado-de-direito, aspiração extrema da filosofia britânica. Algum leitor mais vigilante verificará que nenhuma destas características (aspiração à perfeição, morigeração, dever e educação) são estranhas ao ideário do deputado por Bardez. É um facto, no entanto, que o caminho pelo qual elas são atalhadas é ligeiramente distinto. Sobre esta última questão, pode-se apreciar o que se disse no já citado *A Filosofia do direito de Vicente Ferrer*.

⁶²⁹ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, 1ª ed., § 174, p. 134. Sobre a questão do pauperismo veja-se toda a problemática em volta do direito de associação e aquilo que já se acrescentou *supra*.

condições, se pelo princípio da mutualidade se acha obrigado, independentemente da sua vontade livre, a essa prestação? Como combina que a relação jurídica é obrigatória, exprimindo dois deveres (§ 128 [§ 267]) e livre (§ 182 [§ 347])?”. Em seguida, reitera que “estas contradições são o resultado de se dar ao princípio supremo do sistema o carácter obrigatório de prestar e até de exigir condições, ou serviços. Este princípio, assim formulado, servirá para fundamentar um sistema de obrigações jurídicas; mas não um sistema de direitos”. Tudo isto porque, “direito diz liberdade; dever diz necessidade; aliás confunde-se a acepção dos dois termos”⁶³⁰.

A resposta do “jovem” professor é um pouco titubeante no que respeita à ideia de que a propriedade é livre e individual, isto poder-se-á dever às razões que já foram adiantadas na nota anterior. Porém, após considerar que já tinha satisfeito a perplexidade na resposta à primeira interrogação, o que a nós não nos parece líquido, inicia a sua réplica. O melhor é auscultarmos os seus argumentos. Para ele, “o homem é uma individualidade, embora se não possa desenvolver senão no seio, e ao abrigo da mutualidade de serviços; mas conservando a sua senhoria própria, como pessoa, mantém a sua individualidade na sua pessoa, nas suas faculdades, no trabalho das suas faculdades, sem o qual ele não pode viver, como demonstrei na 2ª parte da introdução, e

⁶³⁰ Vicente Ferrer, “Breves reflexões sobre a PHILOSOPHIA DE DIREITO, por J.M. Rodrigues de Brito, lente da faculdade de direito, 1869, Coimbra na imprensa da universidade”, *Jornal do Commercio*, nº 4705 de 7 de Julho de 1869, p. 1, col. 2 e 3, [pp. 11 e 12]. Retenhamos a última expressão, pois ela de certa forma sintetiza, como veremos mais adiante, o pensamento dos dois autores. Aproveitamos este espaço para tentar perceber porque é suprimido o § 174 na 2ª edição. Ora bem, a ideia de que a propriedade é individual e livre acarreta, tacitamente, que aquele que tem o império sobre a coisa a possa usufruir, alienar e abusar ou destruir a seu belo prazer. Como indubitavelmente se compreende este último requisito não é consentâneo com a doutrina do filósofo de Coimbra que defende que a propriedade, também, deverá ter uma função social. Abramos um pequeno parêntese para atestar que esta premissa, do direito de abuso, é consentânea, como em outro sítio se constatou, com a teoria do direito de Vicente Ferrer. Voltando ao pensador coimbrão, é pela razão enunciada, a admissão implícita da destruição ou abuso da coisa, que Rodrigues de Brito terá omitido este § na sua edição corrigida e aumentada. Podemos, ainda, pensar que o reparo do “velho” professor terá tido uma quota-parte nesta rectificação como catalisador da reflexão. Pelo menos, dizemos à pureza, se não foi por esse motivo, temos dificuldade em entender o porquê da sua obliteração.

por conseguinte sem propriedade; a propriedade é pois individual e livre, como livre e individual é o homem”⁶³¹.

Desde logo é imperioso notar que, enquanto na 1ª edição da *Philosophia do Direito* é da ideia de liberdade e individualidade da propriedade é que parte a ideia da individualidade e liberdade do ser humano ou, pelo menos, assim parece pela redacção do conteúdo da passagem, neste caso, o caminho tem catadura de ser o inverso e cumpre-nos acentuar que, ao contrário da adição, a ordem dos factores não é arbitrária. Diga-se, também, em abono da verdade que se a propriedade é livre e individual, isto é, própria, ela apenas o pode ser pela impressão que a personalidade do ente humano nela infunde, o que o autor da *Chorografia do Reino de Portugal* já tinha deixado anotado de forma límpida.

Noutra ordem de ideias, a relação entre o individual e o social é também complexa em Brito como foi sendo destacado ao longo deste trabalho, contudo, talvez não seja este o momento apropriado para relembrar algumas dessas coordenadas. A despeito de tudo isso, queríamos apenas salientar que temos como muito provável a inferência de que, para não ser alcunhado de socialista ou, ainda pior, de comunista, o filósofo vai sempre preservar um resíduo de individualismo na sua doutrina. Pelo menos, essa parece-nos ser uma explicação pertinente para o facto da individualidade humana se sobrepor sempre ao domínio social e colectivo embora, como saibamos, este nunca seja de forma nenhuma desprezado.

Em relação à dicotomia da necessidade da prestação e da liberdade da vontade, nas suas conexões com o entendimento, temos como convicção que a posição de Brito se encosta claramente aquela que Kant defendeu na *Crítica da Razão Prática* a

⁶³¹ Rodrigues de Brito, *Resposta ás breves reflexões do excellentissimo senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*, p. 27, [p. 1, col. 5].

propósito da lei moral que, o leitor mais atento, certamente, me escusará aqui a paráfrase. Todavia, para se aquilatar, com acuidade, o seu pensamento aqui vão alguns passos da sua arguição. Inicia esta pela ponderação de que a inteligência e a vontade são faculdades humanas e “pela inteligência devem conhecer a sua lei, e pela vontade devem determinar-se a cumpri-la. A lei não arrasta a vontade convida-a e procura inspirá-la, convencendo-lhe a inteligência (...) ora o homem deve conhecer que só pode realizar o seu bem por meio da mutualidade de serviços, isto é, coadjuvando-se uns aos outros; se a sua inteligência o conhece, a sua vontade deve querê-lo, e a vontade obra *livremente*, quando é causa única e exclusiva da sua acção”, quer dizer, quando “obedece à sua lei”⁶³².

Termina o filósofo esta primeira parte da polémica articulando em jeito de conclusão as palavras seguintes: “não creio que a lógica haja de chorar lágrimas de sangue, como s. ex.^a receia; s. ex.^a vê no meu pobre livro muitas contradições; e eu posso assegurar a s. ex.^a que não vejo uma só [se as tivesse visto, acrescentamos nós, tê-las-ia certamente expurgado da obra]; e quer-me parecer que quem o ler com reflexão e desassombrado de quaisquer preconceitos contra o autor, não lhas há-de encontrar”⁶³³. Seguidamente, vamos pender sobre aquilo que o autor da *Filosofia da História do Cristianismo* estampou no prefácio à primeira edição da obra e que, diga-se de passagem, manteve, no essencial, na edição subsequente.

O motor propulsor desta segunda reflexão foi um conjunto de declarações que foram patenteadas no prefácio da obra de Rodrigues de Brito. Nestas se asseverava que o autor do *Curso de Direito Natural* “versando as doutrinas de Kant, Bruckner, Zeiller, Krause, Jouffroy, Ahrens e outros deu todavia decidida preferência à *escola* de Kant,

⁶³² *Idem, Ibidem*, pp. 27-28, [p. 1, col. 5 e 6].

⁶³³ *Idem, Ibidem*, p. 28, [p. 1, col. 6].

deduzindo dos princípios jurídicos, que esta escola professa, quase todas as doutrinas, que para o seu livro transplantou”. Insistia o pensador de Coimbra, “discordando do princípio – *neminem laede*, sobre o qual o Sr. Ferrer fundamenta a sua teoria, e das doutrinas que desse princípio deduz, substituímo-lo por o da MUTUALIDADE DE SERVIÇOS, examinando e aferindo por eles as matérias do *compêndio*, preenchendo as deficiências, que, depois dos novos progressos das ciências económicas e administrativas, se tornavam mais dignas de reparo, e cortando algumas matérias mais próprias do direito positivo”⁶³⁴.

Deste excerto vai derivar o “velho” professor os seguintes quatro corolários: “1º, que seguimos em nosso compêndio a escola de Kant; 2º, que o fundamento da nossa teoria é o *neminem laede*; 3º, que preencheu deficiências do nosso compêndio, segundo os progressos das ciências económicas e administrativas; 4º, que cortara matérias, que

⁶³⁴ Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, 1ª ed., p. VI e Vicente Ferrer, “Breves reflexões sobre a PHILOSOPHIA DE DIREITO, por J.M. Rodrigues de Brito, lente da faculdade de direito, 1869, Coimbra na imprensa da universidade”, *Jornal do Commercio*, nº 4708 de 10 de Julho de 1869, p. 1, col. 1, [p. 29]. Na segunda edição da *Philosophia do Direito* é suprimida a frase “e cortando algumas matérias, que nos pareciam mais próprias do direito positivo” (vd. Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, p. VI). A explicação para esta supressão, na versão aludida, aparecia mais à frente, pois o autor tinha resolvido “*acrescentar* outras igualmente importantes, talvez mais adequadas ao ensino do direito positivo, mas indispensáveis ao plano de estudos e programas da nossa *faculdade*” (cf. *Idem, Ibidem*, p. XIII). Também Dias Ferreira opina que Ferrer se serve da doutrina de Kant “para quase todas as demonstrações na filosofia do direito” (*Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, p. 352). Na p. 358 este asserto é, ainda, mais claro ao professar que Ferrer seguiu “de preferência a filosofia de Kant, adoptando-a em quase todas as demonstrações, com esquecimento e prejuízo da promessa tão explícita de se servir da definição de direito, formulada por Krause, como base e argumento geral para todas as questões da filosofia do direito”. Depois de fornecer vários exemplos nas pp. 352 e 353 conclui, “semelhantes demonstrações poderão ter por fundamento as doutrinas de Zeiller, e os princípios proclamados na escola de Kant, mas de maneira nenhuma as teorias filosóficas de Krause” (*Idem, Ibidem*, pp. 353-354). Ou dizendo o mesmo por outras palavras, “o direito, considerado como faculdade *de obrar*, em toda a sua plenitude, podendo o seu respectivo sujeito usar ou deixar de usa dele, renunciar a ele, e até inutilizá-lo completamente, terá justificação nas teorias de Zeiller, Jouffroy e Bruchner, mas nunca diante das doutrinas duma escola, onde só é direito o que for condição para um fim *racional*, ou aprovado pela razão; e onde o direito envolve, com a ideia de pretensão, a de obrigação, que a limita e restringe” (*Idem, Ibidem*, p. 354). Ferreira vai mesmo admitir, talvez de forma um pouco exagerada alvitramos nós, que o velho mestre apenas em duas matérias seguiu rigorosamente o pensamento de Krause/Ahrens: na teoria sobre o concurso dos direitos e na problemática acerca da alienação ou não dos direitos absolutos (vd. *Idem, Ibidem*, p. 355).

lhe pareciam mais próprias do direito positivo”⁶³⁵. O ministro da justiça e dos negócios eclesiásticos vai dissecar cada uma destas alegações tendo como fito procurar aquilo que existe de verídico em cada proposição.

Antes de mais, é impossível não notar que a disquisição começa logo com uma petição de princípio pois, mesmo antes de examinar os assertos, esguarda que nenhum é exacto. Abstraindo aquilo que se acabou de referir, arbitramos que as duas primeiras declarações devem ser agregadas, pois elas representam uma dupla perspectiva que, embora divergente, deve ser enxergada como complementar.

Quanto ao primeiro depoimento a argumentação do autor dos *Principios Geraes de Philosophia de Direito* firma-se em torno da ideia de que nunca aceitou a definição de direito proposta por Kant por esta ser restritiva e negativa e, por fim, por ter como alvo apenas a liberdade, quando se devia dirigir a todas as aptidões e objectivos racionais do ser humano. Relembremos os fundamentos da crítica do deputado por Coimbra. Considera a definição restritiva porque faz consistir o campo do direito numa limitação da liberdade humana e negativa porque ao restringir ela recusa algo que não faz parte do objecto do direito. Ora bem, considera Ferrer em seguida, a lógica impõe que a definição seja afirmativa e encerre um conteúdo positivo, pois que antes de limitar alguma coisa é imperioso que se compreenda, de um modo manifesto, o que determinada coisa é.

Por outro lado, a definição do autor da *Crítica da Razão Pura* refere-se apenas a uma das faculdades humanas e não ao seu conjunto como seria desejável. Não quer isto dizer, insta o filósofo do Freixo, que a liberdade não seja uma faculdade importantíssima da natureza humana, porém, uma enunciação completa da ciência do

⁶³⁵ Vicente Ferrer, “Breves reflexões sobre a PHILOSOPHIA DE DIREITO, por J.M. Rodrigues de Brito, lente da faculdade de direito, 1869, Coimbra na imprensa da universidade”, *Jornal do Commercio*, nº 4708 de 10 de Julho de 1869, p. 1, col. 1, [p. 29].

direito tem de pressupor o âmbito de todas as propriedades do ente humano. A despeito de tudo isto, o par do reino não declina “as verdades, que encerra a definição de Kant; mas rejeitamos o modo, por que a definição se acha formulada”⁶³⁶.

Voltando às considerações de Vicente Ferrer explicita que “em nossos – PRINCIPIOS GERAES DE PHILOSOPHIA DE DIREITO, OU COMMENTARIO Á SECÇÃO 1ª DA PARTE 1ª DOS ELEMENTOS DE DIREITO NATURAL, ao dito § 17, mais desenvolvidamente escrevemos, que não aceitávamos a escola de Kant, por não admitirmos a sua definição de direito, ou princípio fundamental da sua teoria”. Acrescentando, de seguida, “aceitámos, é verdade, algumas doutrinas em detalhe de escritores desta escola, como de muitos dos de outras escolas”. Tudo isto o leva a

⁶³⁶ Vicente Ferrer, *Principios Geraes de Philosophia de Direito, ou Commentario à secção I da parte I dos Elementos de Direito Natural*, p. 126. As ideias de restrição, negatividade e apelo apenas à faculdade da liberdade na definição de Kant podem ser respigadas em Heinrich Ahrens (*Cours de droit naturel*, 7ª ed., Tome I, pp. 42 e 43). Sobre a definição de Kant considerava Francisco Machado de Faria e Maia que ela pelo “mútuo respeito, a afirmação da autonomia e independência recíproca das vontades individuais [que] é o verdadeiro princípio contido na fórmula de Kant, e por consequência esta representa uma dupla afirmação, exprime relações positivas de elementos reais”. Espraçando a sua argumentação prossegue: “limitar a liberdade de cada indivíduo pela liberdade dos outros equivale a reconhecer a liberdade de todos”. E explicitando melhor o seu pensamento insiste, “em geral toda a afirmação envolve uma negação, e toda a negação supõe uma afirmação, e por isso toda a fórmula científica, mesmo a mais positiva, pode revestir uma forma negativa. O defeito, pois, da fórmula de Kant não estava em ser negativa mas em ser estreita, em se referir apenas a um dos aspectos da vontade. Kant forceja, é verdade, por explicar os contratos em virtude do seu princípio fundamental, mas nada consegue, porque é impossível deduzir a combinação das volições da simples coexistência ou justaposição de vontades”. Por essa razão, “a fórmula suprema da lei jurídica deve pois ser mais larga para compreender não só as relações de coexistência, mas ainda os actos mais complexos que constituem os contratos, as sociedades e o governo” e isto porque, “não basta pois afirmar a coexistência das vontades individuais, é indispensável também reconhecer as combinações das suas actividades e soberanias e tirar as consequências que delas naturalmente dimanam”, “Determinação e desenvolvimento da idêa do direito ou synthese da vida jurídica” (*O Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXV, 1877-1878, nº 10, pp. 441 e 440). Pelo mesmo diapasão, embora com motivação diversa, afina José Frederico Laranjo quando atesta que “podíamos já responder a Ahrens [cita a 2ª edição do *Cours de droit naturel*, p. 478] e ao sr. Ferrer que, dirigindo o direito à liberdade, Kant o dirigiu a todos os fins racionais do homem, por isso que a liberdade se dirige a todos eles”. Persistindo continua, “a definição, dizem, é restritiva. Mas que importa? *Quid novi?* Definir o que será? Delimitar, determinar. Toda a definição se compõe de género e diferença, e o que é a diferença para o género? A sua limitação, diminui-lhe a extensão, restringe. De que se acusa pois esta definição, quando se diz que é restritiva? De se conformar com uma lei de toda a definição, de ter um dos requisitos que deve ter para ser boa!”. No que respeita à negatividade certifica, “sê-lo-á? Não vejo que o seja, julgo que o não é. Examinemos. Pois condições, meios, o exercício da liberdade, o exercício tão extenso, quanto a razão permite que o seja, por isso que só acaba onde começa a sem-razão, a ofensa, será uma coisa negativa? Pois quando eu exerço a minha liberdade por todas as formas, excepto a de não ofender ninguém, não faço nada? São tudo negações?”. Tudo isto lhe permite concluir que, “a definição de Kant é restritiva, porque o deve ser; negativa, não é” (*O Conteúdo e o Critério do Direito. Exposição e analyse do neminem laede e da mutualidade de serviços e sua harmonia*, pp. 23-24).

porfiar, fazendo alarde do seu ecletismo, “aproveitámos o melhor, que encontrámos em todos os escritores, não só nos lembrados pelo ilustre professor; mas nos indicados na – Bibliografia de Filosofia do Direito – que escrevemos no fim do nosso compêndio”. Versando a mesma glosa, perseverava: “a obrigação de quem escreve um compêndio é apresentar a ciência no estado da sua perfeição actual, estudando e aproveitando o melhor, que encontrar”⁶³⁷. Depós de todas estas cogitações vai finalizar declarando que “a verdade é que pertencemos à escola de Krause; porque no § 16 do nosso compêndio adoptámos a sua definição de direito, que arvorámos em princípio supremo do nosso sistema, como fez Krause”⁶³⁸.

A declaração seguinte atém-se ao facto de não considerar que a alegação de não ofender ninguém seja a norma vital do seu sistema de filosofia do direito. Como já tinha demonstrado anteriormente a máxima essencial é a definição de direito que recolheu em Krause, via Ahrens. Por essa razão, “o princípio – *neminem laede* – que estabelecemos no § 20, é um princípio não fundamental do nosso sistema; mas secundário somente, para demonstrar mais comodamente a teoria das obrigações jurídicas, a que damos o carácter objectivo de condições, ou acções negativas. E tanto é verdade, que o § 21 do nosso compêndio principia – *Este princípio das obrigações jurídicas (§ 20) pode desenvolver-se nos seguintes*. Este princípio é subordinado ao fundamental do nosso sistema – *a condicionalidade*”⁶³⁹. Ultima esta segunda assertiva com a ideia que, no

⁶³⁷ Vicente Ferrer, “Breves reflexões sobre a PHILOSOPHIA DE DIREITO, por J.M. Rodrigues de Brito, lente da faculdade de direito, 1869, Coimbra na imprensa da universidade”, *Jornal do Commercio*, nº 4708 de 10 de Julho de 1869, p. 1, col. 1, [pp. 30-31]. Sobre o agregado de influências que surgem nos *Elementos de Direito Natural* veja-se a obra de José Dias Ferreira, *Anotações aos Elementos de Direito Natural do Excellentissimo Senhor Vicente Ferrer Neto Paiva*, onde são identificadas, parágrafo a parágrafo, as diversificadas autoridades que aparecem na obra referida.

⁶³⁸ Vicente Ferrer, “Breves reflexões sobre a PHILOSOPHIA DE DIREITO, por J.M. Rodrigues de Brito, lente da faculdade de direito, 1869, Coimbra na imprensa da universidade”, *Jornal do Commercio*, nº 4708 de 10 de Julho de 1869, p. 1, col. 1, [p. 31].

⁶³⁹ *Idem, Ibidem*, [pp. 31-32]. O resultado da decomposição do princípio das obrigações jurídicas, enunciado no § 20 e concretizada no § seguinte, redundava nos seguintes itens: não trates os outros homens

estado actual dos conhecimentos, é de opinião que na filosofia moral não existem direitos mas apenas e exclusivamente deveres e que na filosofia jurídica só têm lugar direitos, estando os deveres excluídos.

A contestação do autor das *Lições de direito natural* vai, do mesmo modo, no sentido de reunir as duas primeiras proposições numa só, embora, previamente, já tivesse asseverado que mantinha todas as quatro afirmações. No entanto, impulsionado pela demanda de dissecar em detalhe o compêndio do “velho” professor, vai proceder a uma rápido exame tendo em contraponto o seu próprio compêndio.

Atendendo a que, a partir desta segunda reflexão, a controvérsia toma um carácter mais azedo e personalizado, não entraremos, por uma questão mais ética que científica, em pormenores “comezinhos” acerca das contradições, ilustradas profusamente por Brito, que se podem deparar na obra sobre filosofia do direito do deputado pela Lousã. Aliás, pensamos que no nosso trabalho anterior sobre o pensamento do autor dos *Elementos de Direito Natural* já expusemos com suficiente clareza a nossa opinião sobre esse tema.

Tendo isto em atenção, apenas proferiremos alguns reparos em relação à definição do direito de Krause e à sua putativa conciliação com a doutrina de Kant. Nesta ordem de ideias, o autor da *Chorografia do Reino de Portugal* considera que o seu antecessor “precisava de falar da moral antes de definir o direito, e por isso se esqueceu dos elementos que anteriormente havia colhido para organizar a definição de direito [§§ 11 e ss.], e para cortar a questão transcreve do livro de Ahrens no § 16 a definição de Krause, que não harmoniza com todos os elementos colhidos por s. ex.^a; e

como meros meios para os teus fins arbitrários; omite todas as acções que tornariam impossível a coexistência na ordem social; consente a cada um o que é seu; não perturbes o exercício dos direitos dos outros; não leses a ninguém. Sobre esta questão, nas suas variadas implicações, consulte-se o nosso *A Filosofia do Direito de Vicente Ferrer*, pp. 35 e 36.

ainda debaixo da impressão da escola de Krause, rejeita no § 17 a definição de Kant”. Persiste, então, na mesma toada, como “precisava de organizar a esfera jurídica, preocupava-o demasiadamente a coacção que s. ex.^a nos tribunais de justiça tinha visto companheira constante do direito positivo, e esqueceu-se dos princípios de Krause para fazer definitivamente as pazes com Kant e Bruchner, estabelecendo nos §§ 20 e 21 o *neminem laede* como princípio supremo dos ofícios de direito”. Concluindo o seu raciocínio sustentava que “chegado a este ponto, restava-lhe deduzir as consequência do seu princípio, e estas consequências eram que todas as obrigações jurídicas eram negativas”⁶⁴⁰.

Começando por criticar o ecletismo do seu antecessor, rapidamente passa a enumerar as complicações que decorrem da admissão do princípio de não lesar nada, nem ninguém. Estão neste caso a impossibilidade de explicar todas as obrigações positivas; a inalienabilidade dos direitos originários, que Bruckner havia coerentemente questionado, é admitida para não abrir a porta à justificação do suicídio ou da escravatura; o acolhimento de várias categorias morais que vêm em socorro do direito. Para não estendermos demais todos estes exemplos, faço apelo aquilo que já deixei estampado em *A Filosofia do Direito de Vicente Ferrer*⁶⁴¹.

Uma última questão que pretendíamos pôr em destaque prende-se com a problemática da propriedade. Começa Brito por considerar como é possível “explicar pelo *neminem laede* o laço místico que une as coisas externas à pessoa para usar delas com exclusão dos outros? E as obrigações correlativas da parte destes? Como justificar a aquisição do direito sobre as coisas internas de outrem, porque todo o homem é senhor da sua pessoa, das suas faculdades e das suas acções; e os nossos factos, ou a nossa

⁶⁴⁰ Rodrigues de Brito, *Resposta ás breves reflexões do excellentissimo senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*, pp. 37-38.

⁶⁴¹ Vejam-se, principalmente, na citada obra as pp. 75 a 88 e 102.

vontade por si somente não pode ser lei para os outros, dar-nos este direito, e impor aos outros a obrigação correlativa?”. Ultima, então, de modo categórico, “quando explico este §, lamento sempre as gravíssimas dificuldades sem [em?] que o *neminem laede* colocou a s. ex.^a”⁶⁴².

Alheando-nos de tudo o que foi dito até aqui, o que o filósofo de Coimbra reitera é as duas afirmações que havia produzido no prólogo da sua obra da forma que se segue: “peço pois licença a s. ex.^a para insistir na minha 1^a asserção – de que s. ex.^a deu decidida preferência à escola de Kant”. De forma mordaz, acrescenta, “para não dizer que s. ex.^a não pertence a escola nenhuma, ou pertence a todas, porque teve a fortuna de julgar conciliáveis doutrinas fundamentalmente inconciliáveis”⁶⁴³. Mais adiante proclama, “insisto em afirmar que o princípio fundamental do sistema de s. ex.^a é o *neminem laede*, porque é esse o que de entre tantos princípios que s. ex.^a ali reuniu sobreleva aos demais”⁶⁴⁴.

Sobre esta questão já exaustivamente nos debruçamos na produção que dedicámos ao introdutor das teorias krausianas no nosso país. Essa orientação é, grosso modo, aquela que defende José Frederico Laranjo. Para este autor o sistema de Vicente Ferrer é, embora contrariamente à sua volição, o de Kant, mas sigamos o ensinamento do então aluno do 1º ano jurídico passo a passo.

Pegando nas próprias palavras do deputado por Arganil assegura que “nestas mesmas palavras está a contradição do que se assevera. O sr. dr. Ferrer diz que o *Neminem laede* é no seu livro um princípio secundário que serve *para demonstrar*, e

⁶⁴² *Idem, Ibidem*, p. 39. O autor da *Filosofia da História do Cristianismo* olvida os próprios embaraços que o conceito de propriedade coloca à doutrina da mutualidade de serviços e que o seu contendor havia já explorado.

⁶⁴³ *Idem, Ibidem*, pp. 39-40. Mais à frente, com foros de veracidade, desabafa “se s. ex.^a pertencesse à escola de Krause, as diferenças entre nós não seriam tão profundas, como diferem o ser e o não ser, a afirmação e a negação” (*Idem, Ibidem*, p. 61).

⁶⁴⁴ *Idem, Ibidem*, p. 40.

acrescenta – *mais comodamente* – as obrigações jurídicas; ora, sendo o direito quem origina as obrigações jurídicas, o que demonstra as obrigações há-de também demonstrar o direito, e vice-versa. Com efeito, o título pelo qual um credor, por exemplo, demonstra o seu direito, é o mesmo pelo qual se demonstra a obrigação do devedor, e assim em todo o direito e a obrigação que lhe corresponde; ter-se-ia pois caído num grande erro, se, para se demonstrarem as obrigações jurídicas, se houvesse estabelecido um princípio diverso do que demonstra os direitos”.

Tendo em atenção, neste momento, a questão da utilidade prossegue, “mas o sr. dr. Ferrer confessa que o *Neminem laede* demonstra *mais comodamente*; ora, se demonstra com *mais comodidade*, esta não lhe assegurará o lugar de princípio fundamental? Numa ciência a proposição que demonstra com mais comodidade é a superior, porque é a que completa todas as demonstrações, a que, com a evidência que lhe é própria, as faz demonstrações fazendo-as evidentes (...) mas não só a confissão do sr. dr. Ferrer contradiz as suas pretensões, também o seu livro protesta contra. Diz que o *Neminem laede* é secundário, e serve para demonstrar as obrigações jurídicas; mas se nos *Elementos de Direito Natural* se demonstrarem também direitos pelo *Neminem laede*, o que será este? Demonstrando obrigações e direitos, não será nesse caso o princípio total? E é o que acontece. O *Neminem laede* no livro do sr. dr. Ferrer também demonstra direitos; leia-se, por exemplo, o § 131 e nota, parágrafo e nota, que deixámos transcritos a páginas 29; pretende-se aí demonstrar, tomando para princípio o *Neminem laede*, que existe o direito de abusar; e nas poucas palavras que se escrevem invoca-se não poucas vezes⁶⁴⁵. Se a condicionalidade fosse o princípio do sistema, era aqui, mais

⁶⁴⁵ Também Madeira Abranches opina que Vicente Ferrer “admite o direito de abusar, como uma consequência do direito de dispor” (*Dissertação Inaugural para o Acto de Conclusões Magnas na Faculdade de Direito*, nota 1 da p. 151, sobre o mesmo assunto veja-se pp. 151 e ss). O autor citado não admite essa prerrogativa porque “o direito, como o seu sujeito – o homem, é um elemento social; não se

que nunca, conveniente aplicá-lo; a olhos vistos, segundo ela, abusar não seria um direito, porque destruir a coisa por mero capricho não é uma condição para fins racionais”.

Ainda não satisfeito porfia, “e não é só este direito que nos *Elementos de Direito Natural* se demonstra pelo *Neminem laede*; mesmo naqueles em que a demonstração começa pela *condicionalidade* acaba-se, as mais das vezes, dando-se este como *ultima ratio*, pelo *Neminem laede*”. Por fim, concluindo a argumentação acrescenta, “está no livro a *condicionalidade*, está; mas estará no sistema? Se não é o guarda-vento do livro, não é também o seu princípio” e isto porque se perscruta “ser o *Neminem laede* o princípio dos *Elementos de Direito Natural*? Convinha responder – é – e acrescentar – e é o verdadeiro –, e não voltar-lhe costas”⁶⁴⁶.

Tudo isto que se acaba de atestar não quer dizer que não haja no deputado por Goa influência da escola krausiana e, principalmente, de Ahrens. É óbvio que ninguém pode negar essas influências que são bem patentes na doutrina de Ferrer, aliás, a citação de Fernando Catroga na nota anterior é exemplo evidente do que acabamos de enunciar. Porém, não cumpre entrar aqui nessa questão e, nessa ordem de ideias, limitar-nos-emos

dirige só aos fins individuais, mas também aos da sociedade” (*Idem*, p. 155). Da mesma forma, como é óbvio, nem Ahrens nem Tiberghien ou, ainda, Darimon podem admitir este direito de abusar, pelas razões que se prendem com a solidariedade entre os seres humanos admitidas por esses autores.

⁶⁴⁶ *O Conteúdo e o Critério do Direito. Exposição e analyse do neminem laede e da mutualidade de serviços e sua harmonia*, pp. 72-73. Duas últimas achegas a esta questão, a primeira de Faria e Maia para quem existe “uma certa contradição entre estes dois §§ [17 e 18 da obra de Ferrer], contradição que resulta da incompatibilidade entre a definição de Krause e o sistema de Kant, que essencialmente o sr. Ferrer adopta” (“Determinação e desenvolvimento da idêa do direito ou synthese da vida jurídica”, *O Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. XXV, 1877-1878, nº 10, pp. 446, itálico nosso). Esta obra de Faria e Maia não foi estranha a Antero, o que implica que embora indirectamente teve conhecimento da disputa, que em carta de 11 de Maio de 1878 confessa que “tenho lido os teus artigos no Instituto, mas em disposição de espírito tão desfavorável, que só depois de os reler em melhores disposições, é que te poderei falar deles com conhecimento de causa” (“Carta a Francisco Machado de Faria e Maia”, Antero de Quental, *Cartas I [1852]-1881*, p. 416). Dessa posterior conversa nada, ao que conseguimos apurar, ficou registado. Seguidamente, o arbítrio de Fernando Catroga que considera que “Vicente Ferrer Neto Paiva adoça algumas das suas premissas kantianas com achegas bebidas em Ahrens” (“O Problema Político em Antero de Quental – Um confronto com Oliveira Martins”, *Revista de História das Ideias*, Volume III, 1981, nota 53 da p. 23, o itálico é nosso). Em relação ao nosso trabalho, já frequentes vezes aludido, sobre Vicente Ferrer vejam-se pp. 79 a 88, 102 e 103 e passim.

a indicar, além da nossa própria obra já suficientemente aludida, outros escritos onde se podem detectar as variadas linhas krausianas perceptíveis na doutrina do par do reino.

Estão na eventualidade referida atrás as seguintes produções: Luís Cabral de Moncada, *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal*, pp. 41 a 50, “Vicente Ferrer Neto Paiva”, *Jurisconsultos Portugueses do século XIX*, Volume II, pp. 120 a 173 e *O Liberalismo de Vicente Ferrer Neto Paiva*; António Castanheira Neves, “Os ‘Elementos de Direito Natural’ de Vicente Ferrer Neto Paiva”, *Digesta. Escritos acerca do Direito, do Pensamento Jurídico da sua Metodologia e Outros*, Volume I, pp. 337 a 342; António Braz Teixeira, *O Pensamento filosófico-jurídico português*, pp. 73 a 78, *Caminhos e Figuras da filosofia do direito luso-brasileira*, pp. 23 a 44, “A reacção espiritualista em Portugal: krausismo e ecletismo”, *Ciências Humanas*, Ano IV, nº 17 e 18-19, Abril-Junho e Julho-Dezembro de 1981, pp. 32 a 40 e 32 a 41 respectivamente, “Vicente Ferrer Neto Paiva”, *Nomos. Revista Portuguesa de Filosofia do Direito e do Estado*, nº 2, Julho-Dezembro 1986, pp. 62 a 96, “Filosofia do Direito”, *História do Pensamento Filosófico Português*, Volume IV, Tomo II, pp. 80 a 84, “Presença de Ferrer na ‘Escola do Recife’”, *Vicente Ferrer Neto Paiva. No segundo centenário do seu nascimento a convocação do krausismo*, pp. 83 a 96, “Perspectiva do Krausismo Português”, *O Krausismo em Portugal*, pp. 37 a 54, “Sobre os pressupostos filosóficos do Código Civil português de 1867”, *Problemas de la ciencia jurídica*, pp. 57 a 68 e *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, 2ª edição, pp. 310 a 311; Mário Reis Marques, “A determinação do ‘Princípio do Direito’ em Vicente Ferrer Neto Paiva”, *Vicente Ferrer Neto Paiva. No segundo centenário do seu nascimento a convocação do krausismo*, pp. 171 a 194 e “Do ‘Direito Natural’ à ‘Filosofia do Direito’: José Dias Ferreira”, *Nomos. Revista Portuguesa de Filosofia do*

Direito e do Estado, nº 3-4, Janeiro-Dezembro de 1987, pp. 38 a 55; Fernando Catroga, “Individualismo e Solidarismo. De Ferrer ao Sociologismo Jurídico”, *Vicente Ferrer Neto Paiva. No segundo centenário do seu nascimento. A convocação do krausismo*, pp. 131 a 149 e “O Sociologismo Jurídico em Portugal e as suas incidências curriculares (1837-1911)”, *Universidade(s). História. Memória. Perspectivas*, Vol. 1. Actas do Congresso “História da Universidade” (No 7º Centenário da sua Fundação), pp. 399 a 414; Paulo Ferreira da Cunha, “*Auctoritas, Doxa e Para-Doxa no Dealbar do Krausismo Jurídico Português*”, *O Krausismo em Portugal*, pp. 99 a 114, o texto foi posteriormente reeditado em *Temas e Perfis da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, pp. 211 a 226; António José Brandão, “Um Jurisconsulto Filósofo do Liberalismo Português: Vicente Ferrer Neto Paiva”, *Boletim do Ministério da Justiça*, nº 4, Janeiro de 1948, pp. 276 a 284; José Valle de Figueiredo, “Sobre o Krausismo em Portugal”, *Futuro presente, Revista de Nova Cultura*, 2º Série, nº 9-10, Janeiro-Abril de 1982, pp. 26 a 30; Purificación Mayobre, *O Krausismo en Galicia e Portugal*, pp. 88 a 93; Maria Clara Calheiros, *A Filosofia Jurídico- Política do Krausismo Português*, pp. 161 a 225 e os colectivos *Vicente Ferrer Neto Paiva no segundo centenário do seu nascimento a convocação do krausismo* e *O krausismo em Portugal*. Não pode, também, deixar de se consultar o artigo inserto na *Logos Enciclopédia Luso Brasileira de Filosofia* de António Braz Teixeira denominado “Krausismo em Portugal” e artigos de *O Conimbricense*, nº 4007 de 16 de Janeiro de 1886 a 4018 de 23 de Fevereiro de 1886 e o artigo necrológico de A. A. da Fonseca Pinto “Vicente Ferrer”, *O Instituto. Jornal Científico e Litterario*, vol. XXXIII, nº 7, Janeiro, 1885-1886, pp. 369 a 370.

Por último, queríamos salientar duas obras onde esta temática é mais central, Zília Osório de Castro, *Ideias Políticas (Séculos XVII-XIX)* e Mário Reis Marques, “O

Krausismo de Vicente Ferrer Neto Paiva”, separata do Volume LXVI, 1990, do *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*. Destas obras, para não enfastiar o leitor, proporcionamos apenas uma ou duas ideias.

Da primeira das obras reportadas realçamos os seguintes assertos que, embora localizados na escola krausiana, bem se poderiam aplicar ao ministro dos negócios eclesiásticos e da justiça, “o krausismo trouxe para o âmbito do pensamento político e jurídico uma outra concepção do homem, ao substituir a noção de existir pela de viver. Neste contexto, viver implica praticar o bem, entendido como a realização das faculdades próprias da natureza humana. O homem apresenta-se como um ser dotado de vocação própria e, portanto, com uma finalidade que dá sentido e define a sua existência. Ele é essencialmente um ser que vive, e é este viver que o define como ser humano. Isto significa que a sua existência se define como potência que se actualiza vivendo, resultando a essência do homem da conjugação do existir e do viver”. Continuando a sua análise atesta, “a temporalidade, ou seja, o tempo vivido, torna-se parte integrante da humanidade, entendida como expressão do humano. E consequentemente, o direito a viver decorrente destes postulados, ocupa o lugar do direito à vida enunciado pelos jusnaturalistas setecentistas”. Mais à frente certifica, “na perspectiva krausista, a vida humana, enquanto viver, é constituída por um conjunto de actos únicos que sem se projectarem no futuro, nem se reflectirem no espaço, são expressões da procura individual do bem. Transmitem, portanto, uma imagem dinâmica de tempo, decorrente da imagem dinâmica da vida que se vive”⁶⁴⁷.

⁶⁴⁷ Zília Osório de Castro, *Ideias Políticas (Séculos XVII-XIX)*, pp. 25 e 26. Como nota de curiosidade temos o propósito de enunciar que acerca da participação de Vicente Ferrer na vida política, enquanto deputado, podem consultar-se os nossos, *Vicente Ferrer Neto Paiva. Discursos Parlamentares (1839-1862)* e “Padres, Freiras e Forais: os discursos parlamentares de Vicente Ferrer Neto Paiva (1839-1862)”, *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*, Vol. XV, 2002, pp. 171 a 189. Sobre a sua doutrina política, compulse-se a obra anteriormente citada de Zília Osório de Castro e, ainda, da mesma autoria,

Da outra obra mencionada salientamos as seguintes assertivas, “o krausismo de Vicente Ferrer é em última análise um ahrenismo. É na concepção humanitária, reformadora e generosa de Ahrens que o filósofo português procura os meios para o seu exercício eclético, exercício através do qual procura vencer a anemia provocada no pensamento filosófico português pelo vetusto compêndio de Martini”. Prosseguindo a sua observação adita na dianteira: “na sua síntese humanista e na sua tentativa de fundamentação racional do direito procuram-se voos mais elevados do que os proporcionados pela filosofia de Kant. É este intento que o leva a aderir a um humanismo reformista ético-religioso que busca uma ordem social mais justa e mais perfeita. É esta ambição que leva o nosso filósofo a aderir ao krausismo, corrente onde não só encontra subsídios para a modernização da velha tradição jusnaturalista no que respeita à concepção de natureza humana, à ideia de bem e à distinção entre direitos absolutos e hipotéticos, como uma adequada determinação do princípio do direito enquanto critério apto a reger o mundo moral e social”. Tudo isto leva o professor de direito a concluir seguidamente, “o que o atrai neste pensamento é a sua sugestão constante da modernidade, é a ideia de perfeição que ele veicula, é o objectivo coincidente com a tradição filosófica portuguesa (Escolástica, Wolff, Martini) da busca de uma harmonia universal, é, por fim, aquela nuance místico-religiosa-humanista que foi uma das marcas do pensamento escolástico-católico português que os homens do século XIX, apesar do materialismo e do tomismo social em que estão envolvidos, ainda preservam na memória”⁶⁴⁸.

“Sociedade e Estado. Reflexos Krausistas”, Separata da *Revista de História das Ideias*, Vol. 26, 2005, pp. 161 a197.

⁶⁴⁸ Mário Reis Marques, “O Krausismo de Vicente Ferrer Neto Paiva”, separata do Volume LXVI, 1990, do *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, pp. 42, 43-44 e 45. Em relação à tese expendida sobre a influência kantiana, Reis Marques confirma que “o autor dos *Elementos de direito natural*, apesar de se considerar um elemento da Escola de Krause, não aceita a determinação material da

Já não era sem tempo o alcançar da terceira alegação ostentada no preâmbulo à filosofia do direito. Nesta admite o autor das *Lições de direito natural* que colmatou insuficiências no domínio das ciências económicas e administrativas. O que é um facto é que o deputado por Coimbra, em vez de refutar essa crítica, tece considerações sobre a circunstância do seu contendor gastar cerca de oitenta páginas, são mais do dobro na edição seguinte, “quase metade do seu compêndio, com noções gerais de psicologia 1ª parte, e determinação do fim do homem, 2ª parte duma introdução à filosofia do direito”. Dando maior profundidade à sua alegação prossegue, “as noções gerais de psicologia e a teoria do fim do homem são matérias pertencentes à filosofia geral, onde a filosofia do direito deve ir buscar as que lhe forem necessárias, pedindo-as como lemas demonstrados por aquela ciência”⁶⁴⁹.

Termina esta observação do terceiro requisito com a ideia de que as deficiências, de ordens diversas nomeadamente das normas privativas da ciência filosófica do direito, se encontram no compêndio do seu oponente e remata toda a argumentação explicitando que “nesta obra de análise e demonstração dos primeiros princípios fundamentais da filosofia do direito gastámos nós a 1ª secção do nosso compêndio, e procurámos levar ao espírito dos nossos discípulos a convicção da verdade deles. Onde se encontra no

liberdade pela dualidade dependência-autonomia característica do krausismo”. Na mesma linha de raciocínio acrescenta, ainda, “é esta reacção que explica o *abandono da ideia krausista de condicionalidade e a sobrevalorização do “critério secundário” do neminem laedere nas importantes problemáticas das relações do direito com a moral, do direito de ocupação, da colisão das leis e da própria concepção de liberdade*” (*Idem, Ibidem*, p. 44, o último itálico é, inegavelmente, nosso).

⁶⁴⁹ Vicente Ferrer, “Breves reflexões sobre a PHILOSOPHIA DE DIREITO, por J.M. Rodrigues de Brito, lente da faculdade de direito, 1869, Coimbra na imprensa da universidade”, *Jornal do Commercio*, nº 4708 de 10 de Julho de 1869, p. 1, col. 2, [p. 33]. Como nota de interesse relembre-se que o filósofo de Coimbra tentou levar a cabo a introdução da filosofia transcendental, num primeiro momento, e da filosofia da história e da filosofia fundamental, num momento subsequente. Estas propostas prendiam-se, certamente, com a necessidade de haver maior preparação para o estudo da filosofia do direito e explicam, de certa maneira, a razão de tão demorada exposição. Outras razões serão seguidamente adiantadas.

compêndio do ilustre professor este trabalho indispensável para a filosofia do direito? Esta é a verdadeira introdução, e não a do ilustre professor”⁶⁵⁰.

O autor da *Filosofia da História do Cristianismo* começa por legitimar o recurso às ciências filosóficas como meio de fulgir a jusdoutrina e mais adianta que foi só a estas que apelou e não ao saber positivo, porque a teoria filosófica do direito não necessita do auxílio das leis, das cortes de justiça, do espírito dos povos, da linguística, para desofuscar a natureza humana. Seguidamente, tenta fazer crer que a secção psicológica, antropológica lhe chamámos em outro momento desta investigação, é imprescindível por duas ordens de razões: “1ª porque ninguém pode asseverar que os alunos, decorando somente as doutrinas filosóficas, venham habilitados para compreenderem, na conveniente altura as doutrinas do direito; e 2ª porque estão ali lançados princípios de que eu preciso para entenderem as doutrinas jurídicas que ensino, e as demonstrações dessas doutrinas; e quem não compreender bem os princípios de psicologia que ali consigno, não pode compreender a filosofia do direito”. Reiterando a sua orientação teima: “tendo de explicar filosoficamente o direito, preciso de examinar filosoficamente se o direito poderá ser o objecto de uma ciência, e é mister saber o modo como a ciência se organiza, as condições duma ciência, o seu método, etc.”. Retomando uma tese já propagada previamente conclui, “eu ensino filosofia de direito; não ensino o código civil nem o digesto”⁶⁵¹.

Sobre este assunto é mister tecer algumas considerações. Desde logo, temos como essencial que existe uma diferença significativa entre a doutrina do direito de Kant e a justeoria da escola krausiana. Para o primeiro, toda a concepção antropológica é, embora marcante, não essencial, isto é, na sua conjectura sobre o direito algumas

⁶⁵⁰ *Idem, Ibidem*, [pp. 34-35].

⁶⁵¹ Rodrigues de Brito, *Resposta ás breves reflexões do excellentissimo senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*, pp. 41-42.

proposições são o bastante para edificar a base imprescindível⁶⁵². Ao contrário, para a escola krausiana a antropologia é capital e, por essa razão, Brito vai afirmar que “estão ali lançados princípios de que eu preciso para entenderem as doutrinas jurídicas que ensino, e as demonstrações dessas doutrinas”. Parece-nos ser, também, esta a postura do professor da Faculdade de Direito da Universidade de Iena quando, na análise que efectua sobre as filosofias do direito de Kant e Krause, certifica que “Krause, diferentemente de Kant, *se serve, desde o princípio, e não apenas como complemento, de uma antropologia filosófica*, pode, de forma relativamente precisa, indicar que faculdades humanas fundamentais se articulam, e de que forma, no empenho livre para atingir o Bem, de que condições está dependente a sua actividade, e que direitos lhe têm, por essa razão, que ser atribuídos”⁶⁵³.

No que concerne ao despropósito da segunda parte da introdução, alegando Ferrer que ela é objecto de estudo no ensino preparatório da filosofia, afiança Brito que ela é indispensável. Porque, prossegue ele, é condição basilar para “examinar os sistemas sobre o direito, estabelecer *a priori* os caracteres do verdadeiro conteúdo do direito, e defini-lo, bem entendido nos limites do perímetro filosófico, se precedentemente não tivesse assentado a determinação do fim do homem, do dever nesta vida, das condições de que o fim depende, ou das formas que o dever, conforme as

⁶⁵² Por esse motivo o “novo” professor vai atestar que o seu antecessor também tem uma introdução psicológica no seu compêndio estabelecida até ao § 16 e persevera, “o que significarão os §§ 2 e 6? Não serão matérias psicológicas? Mas tão incompletas e obscuras, que isso e nada é a mesma coisa; mas em todo o caso são pelo menos uma amostra de psicologia. S. ex.^a fala também dos fins dos seres, da natureza geral e particular, de causalidades livres e necessárias, de personalidade, de método psicológico e experimental” (*Idem, Ibidem*, p. 42). Não podemos deixar de asseverar que Brito tem toda a razão nesta sua análise.

⁶⁵³ Claus Dierksmeier, “Kant versus Krause – Über Gemeinsamkeiten und Differenzen in der Begründung von Moral und Recht”, *Vicente Ferrer Neto Paiva no segundo centenário do seu nascimento a convocação do krausismo*, p. 80, itálicos nossos. Extraímos esta passagem da tradução portuguesa, fornecida pela mesa do Colóquio, intitulada “Kant versus Krause – sobre o Comum e as Diferenças no fundamento da Moral e do Direito”, [p. 8].

relações gerais da natureza humana”⁶⁵⁴. Finalmente, em relação à supressão de máximas capitais da jusfilosofia, deixando “no ar” a suspeita de que não se compaginavam com a mutualidade de serviços, a contestação inclina por um tom sarcástico de que me dispenso, sem prejuízo dos leitores, de fazer eco.

A última asseveração pode, bem vistas as coisas, ser considerada um repto. Neste desafio o “velho” professor pede “encarecidamente [que] nos declare quais são em o nosso compêndio as matérias desta natureza, que cortara, como alheias da filosofia do direito e mais próprias do direito positivo”. Num momento seguinte, tornando explícita a justificação de que esses temas não se conciliam com a mutualidade de serviços repisa: “a verdade é que o ilustre professor omitiu muitos e muitos princípios indispensáveis do nosso compêndio; porque não podia demonstrá-los pelo seu princípio da mutualidade de serviços, princípio muito estreito para base de um sistema de filosofia do direito”⁶⁵⁵.

O filósofo de Coimbra não se esquiva a enumerar os temas que achou supérfluos no compêndio do seu predecessor, a saber, as colisões que, revela no seguimento, não tinham cabimento na sua teoria; algumas rubricas das obrigações absolutas, por não se compadecerem com obra filosófica, como prerrogativas e precedências; a acessão; a extinção do domínio; possuidores de boa e má fé; despesas; direito de utilização inócua; direito de necessidade; diversas formas de pactos, todas estas porque, alvitra, melhor estariam na pertença do direito positivo. Tudo isto se deveu ao evento de se diligenciar conservar “no perímetro da filosofia do direito, depurando-a de toda a ferragem positiva

⁶⁵⁴ Rodrigues de Brito, *Resposta ás breves reflexões do excellentissimo senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*, p. 42.

⁶⁵⁵ Vicente Ferrer, “Breves reflexões sobre a PHILOSOPHIA DE DIREITO, por J.M. Rodrigues de Brito, lente da faculdade de direito, 1869, Coimbra na imprensa da universidade”, *Jornal do Commercio*, nº 4708 de 10 de Julho de 1869, p. 1, col. 2, [p. 35].

que s. ex.^a ainda tinha conservado, e que era uma verdadeira excrescência em um livro de filosofia de direito”⁶⁵⁶.

Após este manifesto volta, o pensador de Coimbra, a uma questão enunciada na asserção prévia, ou seja, a ideia de que a sua obra revelava bastantes insuficiências e que não é seguro colectar coisas aqui e ali e com estas compor uma obra do domínio filosófico. Esta declaração deixa, implicitamente, a inferência de que falta ordem e organização à estrutura de princípios da mutualidade de serviços e, o que não é menos grave, tem como legado a suspeita de contrafacção. É por essa razão que, de um modo um pouco acintoso, o filho do autor das *Memórias políticas* brada, “se isto envolve uma acusação de plagiato, posso assegurar a s. ex.^a sem receio de ser desmentido, que se plagiei muitas ideias, não plagiei todas; e que não plagiei §§, nem períodos inteiros. S. ex.^a não pode dizer outro tanto”⁶⁵⁷. No que toca à questão da ordem e organização dos seus processos filosóficos do direito, Brito ilude o assunto atacando o trabalho do seu contendor e devolvendo as críticas a par e passo e, apenas num segundo momento, vai certificar que principiou “pelas radículas, – a natureza humana, o fim do homem, de que s. ex.^a pouco ou nenhum caso fez, o dever para o homem e as condições do seu cumprimento. Depois subi ao tronco, determinando o princípio do direito, e seus caracteres essenciais”. E, num enlevo poético, consuma, “alegrei-me em ver as flores,

⁶⁵⁶ Rodrigues de Brito, *Resposta ás breves reflexões do excellentissimo senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*, p. 44.

⁶⁵⁷ *Idem, Ibidem*. Apensa, com o fito no mesmo assunto, mais à frente, “aproveitei-me das ideias dos diversos escritores, porque entendo que as ideias não são propriedade deste ou daquele [o que também pode ajudar a explicar a ausência de referências bibliográficas que se faz menção em nota *infra*]; mas procurei substanciá-las em mim, meditando-as muito para lhes dar unidade e não as transplantar a esmo para o meu livro”. Seguidamente, de um modo que se nos afigura ligeiramente irónico, remata, “a meditação é condição indispensável dos estudos filosóficos” (*Idem, Ibidem*, p. 63). Por outro lado, a veracidade da informação não desculpa a sua mordacidade. O leitor mais cuidadoso terá reparado, certamente, que os *Elementos de direito natural* trasladam, de feito, páginas inteiras do *Curso de direito natural* de Ahrens. Compare-se a produção de Vicente Ferrer e a tradução portuguesa, da responsabilidade de Francisco Cândido de Mendonça e Mello e certamente orientada pelo deputado por Bardez, do mencionado livro de Ahrens. Como nota de curiosidade, fornecemos um caso no nosso *A Filosofia do Direito de Vicente Ferrer*, nota 112 da p. 46.

mas fui colhendo os frutos, que me parecem mais saborosos do que os do compêndio de s. ex.^a.⁶⁵⁸.

Um derradeiro item prende-se com a putativa substituição do manual do par do reino pelo do seu sucessor, que Brito diz descortinar no seu discurso, confessamos que não conseguimos enxergar tal propósito. De qualquer forma, por essa razão, o filósofo vai explicitar os fundamentos que o moveram a dar à luz esta obra, cuja primeira forma conhecíamos desde o ano lectivo de 1860-1861. Revela que o vulgarizou “a instâncias reiteradas de amigos, para que os meus discípulos tivessem à mão um livro que contivesse as doutrinas que eu ensinava na cadeira, visto que não concordava com o *neminem laede*, sobre que s. ex.^a assentava quase todas as doutrinas do seu compêndio, e entendia ser também necessário preencher algumas deficiências que ele continha”. Consumando o discurso em tom conciliatório, “já vê s. ex.^a que é o seu livro que continua a servir de compêndio: e pode s. ex.^a acreditar que o ilustrado Conselho da Faculdade de Direito terá toda a deferência para com s. ex.^a para não substituir o meu livro ao compêndio de s. ex.^a.⁶⁵⁹.

A terceira e restante reflexão é a primeira que é exposta de “forma corrida” sem qualquer subdivisão em perplexidades ou proposições. Abre esta pela consideração acerca do § 120 [§ 259], onde o pensador de Coimbra define o direito, expendendo que existe uma concordância com a enunciação exposta nos *Elementos de direito natural*, se abstrairmos que, nesta última, não se tem em conta o dever de prestação de serviços. E voltando à velha contenda reitera que na nossa doutrina as circunstâncias são sempre dependentes da liberdade e não da necessidade. Isto porque “fazendo entrar esta

⁶⁵⁸ Rodrigues de Brito, *Resposta ás breves reflexões do excellentissimo senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*, p. 45.

⁶⁵⁹ *Idem, Ibidem*, p. 46. Como já se mencionou a obra de Brito veio, de facto, em paridade com o manual do ministro da justiça e dos negócios eclesiásticos, a ser adoptada como compêndio nos anos lectivos de 1870-1871 a 1873-74.

mutualidade na definição de direito, pedimos licença ao ilustre professor, para lhe dizer, que transtorna todas as ideias geralmente atribuídas às palavras – *direito, e dever, ou obrigação* – desde a mais remota antiguidade. Estas palavras – direito e dever – nunca foram sinónimas; sempre significaram ideias diversas”⁶⁶⁰.

Agora num instante mais defensivo, ou assim nos parece, medita que a concepção da mutualidade de serviços se avistava na nota ao § 16, embora reitere que é um princípio pouco lato para servir de base a um sistema de filosofia do direito. Esta asserção é evidente para o leitor que, com algum cuidado, compulsou a obra de Ahrens, onde o filósofo do Freixo vai extrair a noção. Já noutra parte desta investigação, capítulo **1. Determinação do Princípio do Direito, Segunda Parte, II**, ficámos convictos que provámos que o conceito se encontra na escola krausiana e nomeadamente nos pensadores de Bruxelas e de Kniestedt, e escusamos, neste momento, voltar a detalhar tal assunto. Mas, continua o par do reino, a grande distinção é que “na dele a mutualidade é princípio supremo, em a nossa é muito secundário, e como que fica na sombra; porque, como muito bem disse o ilustre professor em seguida à sua definição – “toda a definição para ser legítima, deve conter os elementos essenciais do objecto definido”. É essencial para ele na definição de direito a mutualidade obrigatória, para nós não; porque consideramos a simples mutualidade de serviços muito secundariamente, e não a podemos admitir na definição de direito com o carácter de dever”⁶⁶¹.

⁶⁶⁰ Vicente Ferrer, “Breves reflexões sobre a PHILOSOPHIA DE DIREITO, por J.M. Rodrigues de Brito, lente da faculdade de direito, 1869, Coimbra na imprensa da universidade”, *Jornal do Commercio*, nº 4711 de 14 de Julho de 1869, p. 1, col. 1, [p. 47]. Aludindo ao § 131 [§ 271] assevera “destas definições conclui-se, que uma coisa é o direito, outra o dever, ou obrigação. O direito pertence a um, o dever a outro. Um apresenta a pretensão, outro cumpre a obrigação” (*Idem, Ibidem*, [p. 48-49]).

⁶⁶¹ *Idem, Ibidem*, [p. 49]. É também por este fundamento que o autor das *Lições de direito natural* vai imaginar que parecia “que a mutualidade de serviços adejava em volta de s. ex.” (Rodrigues de Brito, *Resposta ás breves reflexões do excellentissimo senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*, p. 39).

Ministra, então, vários exemplos onde lhe parece que o seu sucessor, na leccionação da disciplina de filosofia de direito, se converte às “boas ideias”. Estão neste caso o § 137 [§ 277] onde “entra na boa doutrina” da solicitação livre, o § 138 [§ 278] no qual se ausenta a indispensabilidade do dever, nas cogitações sobre o direito de liberdade no capítulo dos direitos absolutos, no § 181 [§ 345] admitindo a associação como “acto livre da vontade”, no § seguinte [§ 347] onde atesta que a conexão legal deve ter o beneplácito livre dos sujeitos.

Deixando de lado esta matéria volta a assumir que não é só o compromisso imperativo inerente à mutualidade de serviços que revela incómodos, também tem obstáculos decisivos a mutualidade compensatória. O principal óbice é que “os actos de beneficência, de gratidão, etc., serão objectos de obrigações jurídicas, independentes da livre vontade; não terão o carácter de virtude e moralidade, porque podem ser extorquidos pela coacção jurídica da força”⁶⁶².

Mudando o tema da reflexão, vai tentar provar qual das duas teorias mais deve ao princípio da utilidade. Se, adianta Ferrer, o lema do credo do “ilustre professor” consiste no “sirvo-te para que me sirvas”, ou melhor, “sirvo-te, porque me serviste” está absolutamente demonstrado que é a vantagem individual de dois, ou mais, sujeitos que se encontram nesta relação. Daqui se pode epilogar que ele “julga legítimo o *interesse pessoal no indivíduo*, excepto quando se dirige contra os nossos semelhantes; porque os tornaria nossos inimigos”⁶⁶³, tal como se pode apurar no § 116 [§ 255], sendo, porém, fora de dúvida que ninguém se torna nosso adversário por não o ofendermos.

⁶⁶² Vicente Ferrer, “Breves reflexões sobre a PHILOSOPHIA DE DIREITO, por J.M. Rodrigues de Brito, lente da faculdade de direito, 1869, Coimbra na imprensa da universidade”, *Jornal do Commercio*, nº 4711 de 14 de Julho de 1869, p. 1, col. 2, [p. 51].

⁶⁶³ *Idem, Ibidem*. Acrescenta, ainda, que no nosso caso, “no cumprimento dos deveres morais por acções exteriores afirmativas, e filhas da liberdade e boa intenção de quem as pratica, só pelo desejo de cumprir o seu dever sem outras miras ultteriores, decerto não se infiltra o interesse” (*Idem, Ibidem*). Por outro lado,

Termina esta última meditação fazendo, ainda, ponderações acerca do conceito do *neminem laede* e reiterando, não sabemos se com o fim de se convencer a si próprio ou de outro que certamente nos escapa, o facto de ser a condicionalidade o princípio superior da sua estrutura conjectural. Despede-se garantindo que o seu oponente declara, pelo § 130 [§ 272], “que a esfera do direito de um não é limitada pelas dos outros, e alcança até onde *pode estender-se a necessidade de fazer o bem*. Nós entendemos o contrário – que a esfera do direito alcança não até onde se estende a *necessidade* de fazer o bem; mas até onde se estende o *poder* de o fazer, ou até onde chegam as condições, objectos dos nossos direitos”. Aclarando a sua linha de raciocínio acrescenta que “a liberdade do homem infelizmente não é ilimitada; encontra a cada passo limites nas leis físicas, e nas lógicas do espírito. O elemento objectivo dos nossos direitos, – as condições da vida, é muito restrito, e não abrange o elemento objectivo dos direitos alheios, que devemos respeitar, não os lesando”⁶⁶⁴.

Rodrigues de Brito entabula esta última arguição evadido de laivos de ressentimento, chega mesmo a acusar o seu contendor de não haver lido a obra ou a ter lido demasiado apressadamente, se abstermos as acusações de falta de reflexão, lealdade ou sinceridade, “disparando em todas as direcções” (passo a expressão). A primeira delação tem como objecto a feitura do *Código Civil*. Sobre este monumento legislativo certifica o autor da *Chorografia do Reino de Portugal* que o seu oponente fez esforços ingentes “para introduzir no Código Civil o princípio exclusivo das

tem de se reconhecer que o conceito de utilidade, como se pôs já em saliência, tem uma importância significativa na doutrina da mutualidade de serviços.

⁶⁶⁴ *Idem, Ibidem*, [p. 53].

obrigações negativas, ou do *neminem laede*”. Em tom de alívio, desabafa, “felizmente não o conseguiu”⁶⁶⁵.

Mas o ressaibo não termina por aqui, porque “encapotado” no elogio de que “s. ex.^a fez efectivamente serviços relevantes à Universidade e ao País, dando conhecimento das teorias modernas”, tendo sido “o fundador da nova escola filosófico-jurídica”, aparece um seco e certamente cáustico, “contente-se porém s. ex.^a com esta glória, que não é pequena, e não pretenda imobilizar os estudos filosóficos. Não imagine que o seu compêndio é um modelo de perfeição, se assim o pensa, ilude-se. O compêndio de s. ex.^a, afora aquele merecimento, não tem outro”⁶⁶⁶. Em seguida, vai enumerar todas as imperfeições que encontra na composição do seu antecessor.

Não querendo ir mais além do que nos compete, vamos, apenas, enumerar, fazendo uso dos seus próprios termos e inserindo pequenas notas explicativas, os defeitos que o autor da *Filosofia da História do Cristianismo* descortina na obra do seu “velho” mestre. Estes são, passamos a indicar: falta de unidade nos princípios e nas doutrinas, porque, acrescenta Brito, ao procurar ser eclético e misturando dados positivos é impossível almejar a unidade. Continuando, acrescenta: “porque não há unidade lógica, quando se procuram conciliar princípios heterogêneos, quando em filosofia se invocam princípios indispensáveis na ciência da legislação e para a feitura

⁶⁶⁵ Rodrigues de Brito, *Resposta às breves reflexões do excellentissimo senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*, p. 54. Sobre a polémica entre Vicente Ferrer e António Luís de Seabra, autor da codificação, pode ver-se do primeiro *Reflexões sobre os sete primeiros títulos do Livro único da Parte I do Projecto do Código Civil Portuguez do Sr. António Luiz de Seabra* e do autor de *A Propriedade...* o texto *Resposta às reflexões do Sr. Dr. Vicente Ferrer Neto Paiva sobre os sete primeiros títulos do Projecto do Código Civil Portuguez*. Sobre o mesmo tema pode, ainda, consultar-se, entre outros, o nosso *A Filosofia do Direito de Vicente Ferrer*, pp. 89 a 99.

⁶⁶⁶ Rodrigues de Brito, *Resposta às breves reflexões do excellentissimo senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*, p. 54.

das leis, quando se julga que o direito positivo e praxe do foro esclarecem o direito filosófico”⁶⁶⁷.

Prosseguindo a sua análise acrescenta, o método não é filosófico devido ao facto de procurar categorias, para levar a cabo a enunciação da ciência legal, que são extra-filosóficas (génio das línguas, tribunais, legislações positivas, etc.); existem assuntos capitais que ficam acantonados em notas e esta, confessa o autor da mutualidade de serviços, não é uma ordem adequada e isto “porque as notas, sendo esclarecimentos da ideia principal, mas acompanhadas às vezes de observações e outras opiniões, mutilam de tal modo o pensamento do texto, que o leitor muitas vezes se perde no meio das notas, como viajante em noite escura e tempestuosa em charneca extensa. A ordem lógica das ideias, a clareza ou transparência da frase não se casam bem com as notas”⁶⁶⁸; e, finalmente, a linguagem não é inequívoca nem minuciosa o que causa “engulhos” ao novel estudante do curso jurídico. Seguem-se diversos exemplos que o

⁶⁶⁷ *Idem, Ibidem*, p. 55.

⁶⁶⁸ *Idem, Ibidem*, pp. 55-56. Será, com certeza, por esta causa que não existe uma simples nota nas duas edições da *Philosophia do Direito*, este facto terá, alvitramos nós, alguns inconvenientes, nomeadamente em relação aos autores que servem de amparo ao texto e que são, sistematicamente, obliterados. Apenas nas *Lições de Direito Natural* encontramos as seguintes referências, que citamos tal como se nos deparam no texto de Brito, a autores e obras: Ahrens – pp. 124, 153, 215 e 217; Ahrens (*como diz*) – pp. 50, 54, 55, 230, 305 e 340; Ahrens (*Curso de Direito Natural*, pp. 57-67) – p. 219, (*Idem*, pp. 39-51) – p. 221, (*Idem*, pp. 85-87) – p. 230, (*Idem*, p. 299) – p. 243, (*Idem*, pp. 316-335) – p. 246, (*Idem*, pp. 285-286 e 434-437) – p. 264, (*Idem*, pp. 286-289) – p. 266, (*Idem*, pp. 465-468) – p. 286; Ahrens (*definição de sociedade*) – p. 299; Ahrens (*exemplo dado por*) – p. 155; Bastiat – pp. 341 e 355; Bastiat (*como diz*) – p. 48; Bastiat (*luminosa distinção de*) – p. 351; Bentham – p. 220; Bentham (*rejeição da doutrina de*) – p. 39; Bonald – p. 224; Constant, Benjamim – p. 317; Cousin – pp. 261; Cousin (*diremos com*) – p. 263; Cujácio – p. 218; Darimon (*Exposição do sistema de Krause*) – p. 230, (*Idem*, p. 63) – p. 243, (*Idem*, pp. 61-63) – p. 266; Descartes – p. 229; Ferreira, Silvestre Pinheiro – p. 317; Hobbes – pp. 126, 220 e 221; Hugo – p. 218; Jouffroy – p. 285; Jouffroy (*Tratado de Direito Natural*) – pp. 218 e 221; Kant – pp. 228, 229 e 285; Kant (*crítica ao sistema*) – pp. 229-230; Kant (*definição do direito*) – pp. 119 e 138; Kant (*refutação da definição de direito*) – pp. 120 e 121; Kant (*teoria de*) – pp. 100 e 126; Krause (*definição do compêndio*) – pp. 100, 109 e 121; Krause (*definição do direito*) – p. 114; Krause, (*teoria de*) – pp. 100 e 230; Leibniz – p. 358; Leroux, Pierre – p. 265; Leroux, Pierre (*De l'égalité*) – p. 266; Locke – p. 220; Meister (*definição do direito de*) – p. 136; Montesquieu – p. 227; Rousseau – p. 285; Savigny – p. 218; Sócrates – p. 229; Thomasio – pp. 227 e 228. Daqui pode-se inferir o universo de influências que, num momento posterior, ajudaram a formar o pensamento do autor na sua principal obra sobre a ciência filosófico-jurídica.

leitor mais diligente, se for imbuído dessa resolução, poderá encontrar nas páginas respectivas.

Depois do exame escrupuloso mencionado e movido, talvez, pela consciência de que caiu em exagero penoso do qual se poderia, com facilidade, eximir, desagrava-se pedindo “perdão a s. ex.^a de ter descido ao exame destes defeitos do compêndio de s. ex.^a. A confrontação que s. ex.^a tem feito do meu livro com o compêndio de s. ex.^a, tem-me forçado de algum modo a descer a estes confrontos, para mim profundamente repugnantes”⁶⁶⁹.

É agora a altura de Brito abordar a problemática da mutualidade de serviços e de como “ela adejava em volta de s. ex.^a”. Para este objectivo pede, então, ao ilustre renovador dos estudos jurídico-filosóficos, que o acompanhe para lhe poder indicar “a ordem dos §§, segundo a qual podia s. ex.^a dar com a mutualidade”. Em momento

⁶⁶⁹ Rodrigues de Brito, *Resposta ás breves reflexões do excellentissimo senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*, p. 57. Parece-nos ser também o facto de reconhecer alguns destes defeitos, embora o não ateste intencionalmente, que leva José Frederico Laranjo a proclamar que “dizem que, para os povoarem, as meninas inglesas recortam e colam sobre as páginas dos seus álbuns as gravuras que as contentam. A nossa literatura, notou-o Garrett, procede como elas; e o que a filha dilecta da fantasia, o que a primogénita da espontaneidade se não envergonha de fazer, fá-lo também a ciência, e ordinariamente, por hábito que se inveterou, e por comodidade que é grata”. Prossegue Laranjo particularizando melhor o seu raciocínio: “o atributo da ciência portuguesa é uma tesoura; com ela, nos dias de trabalho, vai recortando, para construir os seus livros, parágrafos e capítulos dos que pensaram noutros países” arrematando, então, que, “matrona de amplo bojo, a nossa ciência não tem estômago, armazena, mas não digere; a reflexão incomoda-nos, declaramo-nos menores de pensamento, e nem chegamos a ser os parasitas das meditações alheias, porque nem lhe extraímos o suco, só as apreendemos aos retalhos”. Quanto ao volume de Brito confessa que o leu “pela primeira vez no verão pretérito” e “estranhei-o com júbilo; vi um livro, e não um álbum; um indivíduo, e não uma galeria de parágrafos, vários em nação e família; se o sistema não é o primeiro elo duma longa cadeia de ideias novas, se não é o patriarca, o ancião de uma tribo, tem as feições daquela a que pertence; as ideias prendem-se com ideias, alia-as o sangue e não a vizinhança; em todas as folhas e parágrafos, em cada uma das opiniões há sangue próprio, em tudo a reflexão, a característica da ciência”. Como sabemos, por não concordar com as criações expressas nessa produção assevera mais à frente que, “o mérito dum livro não está só no número de verdades que encerra, está também, e talvez principalmente, no impulso que dá ao pensamento, nas forças que acorda” (*O Conteúdo e o Critério do Direito. Exposição e analyse do neminem laede e da mutualidade de serviços e sua harmonia*, pp. V-VI e IX). Especificamente sobre a produção de Vicente Ferrer revela que tinha o semblante de “uma mistura e não um sistema; os *Elementos de Direito Natural* construiu-os um ecletismo, talvez inconsciente da ideia segundo a qual escolheu”. Porém, “se há neles muito amontoado e pouco elaborado, há também um senso comum que sente ao longe os despenhadeiros dos grandes erros práticos, e quase só nos pequenos e teóricos tropeça”. Todo este raciocínio vai permitir-lhe concluir que, “se o livro do sr. Ferrer não me agradava, o *Neminem laede* parecia-me, como critério do direito, uma ideia saudável” (*Idem, Ibidem*, p. VII).

subsequente persiste, “nesta peregrinação havemos de pôr de parte o enciclopedismo, e com ele o direito positivo, a praxe do foro, etc., e circunscrever-nos unicamente ao perímetro filosófico, tomando por guia a natureza fundamental do homem e o seu fim, que, como s. ex.^a diz, são o fundamento do direito natural, e por luz, os princípios da razão, e o método filosófico”⁶⁷⁰.

Nessa excursão, depois de transcorrer um número determinado de parágrafos, desemboca na nota b) ao § 159 onde se admite que o ser humano insulado não pode progredir e prosperar e que, a todo o instante, tem precisão dos seus pares e, enfim, que a sociedade se baseia num escambo de necessidades correspondentes. Tudo isto resulta no desfecho de que “tendo o homem de viver entre seus semelhantes, como é que ele poderá viver? E, não podendo deixar de estar sujeito a um princípio que o regule em suas relações, e que seja condição indispensável do seu bem individual, qual deverá ser o conteúdo deste princípio, ou lei”. Ruminando que a utilidade particular ou a absorvência da entidade na colectividade não podem ser essa norma, porque não desaguam no bem que é o móbil final da humanidade, temos que “ficam pois em frente os dois sistemas, o do *neminem laede* e o da mutualidade de serviços. A questão depende do modo por que consideremos a sociedade. Na sociedade só haverá justaposição de indivíduos, ou será um organismo, de que os homens sejam órgãos necessários, uma unidade da qual os homens sejam a multiplicidade”. Se, por outro lado, assentarmos que ela é um organismo é possível crer “que cada um dos órgãos possa desempenhar a sua respectiva função, se viver separado dos outros órgãos, e independentemente da vida geral que resulta das vidas individuais”⁶⁷¹. E após extrair

⁶⁷⁰ Rodrigues de Brito, *Resposta ás breves reflexões do excellentissimo senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*, p. 58.

⁶⁷¹ *Idem, Ibidem*, pp. 59-60. Parece ser, ainda, com este intuito que atestará que “a diferença está em considerar as relações sociais como negativas, cavando entre os homens um abismo, que eles

uma quantidade inumerável de corolários a partir da admissão da doutrina de não prejudicar ninguém vai concluir, em termos mais ou menos peremptórios, que “se s. ex.^a pertencesse à escola de Krause, as diferenças entre nós não seriam tão profundas, como diferem o ser e o não ser, a afirmação e a negação”⁶⁷².

Referindo, neste momento, a ideia de que toda a mutualidade é, essencialmente, remuneratória, conceito que já tinha ficado assaz realçado em ponderação prévia, assume que existe na mutualidade uma dupla tarefa, aquela que consiste no dever moral, “que eu tenho de me desenvolver trabalhando na realização do meu bem, e por isso de exigir ou reclamar de meus semelhantes as condições necessárias” e, por outro lado, “o dever igual de lhe prestar condições ao seu desenvolvimento”. Por essa razão, somos “todos por um e um por todos é o princípio da moral cristã considerado somente em sua objectividade, porque eu tenho o dever de viver, e não posso viver entre meus semelhantes encelado como em casa penitenciária, não posso deixar de pretender, reclamar, ou exigir, dos meus semelhantes as condições ou serviços de que preciso; a minha pretensão, que prende no dever que eu tenho de viver, é o meu direito subjectivo”. Todo este encadeamento de razões vai permitir-lhe chegar à conclusão que, “como eu só trato do direito no ponto de vista ideal, isto é, no perímetro filosófico, o meu direito é apenas aspiração, possibilidade jurídica, capacidade de direitos”⁶⁷³.

juridicamente nunca poderão transpor, em harmonia com o *neminem laede*, ou como positivas conforme a mutualidade de serviços” (*Idem, Ibidem*, p. 26).

⁶⁷² *Idem, Ibidem*, p. 61. Nesta passagem o autor da *Resposta às breves reflexões...* admite, embora de forma tácita, a sua dívida à escola krausiana, débito que fica bem patente nas alusões a Ahrens, que é sem qualquer sombra de dúvida o autor mais nomeado, e Darimon que aparecem nas *Lições de Direito Natural*. Noutra ordem de ideias, a tentativa de acordo dos dois sistemas de filosofia do direito é empreendida na obra de José Frederico Laranjo onde se certifica que “este [refere-se ao sistema da mutualidade de serviços] e o sistema de Kant não constituirão um só sistema completo do Direito? Não poderão reunir-se, não por aliança arbitrária, híbrida, mas pela força irresistível das ideias?” e conclui atestando que “pressentia a afirmativa” (*O Conteúdo e o Critério do Direito. Exposição e analyse do neminem laede e da mutualidade de serviços e sua harmonia*, p. VI).

⁶⁷³ Rodrigues de Brito, *Resposta às breves reflexões do excellentissimo senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*, pp. 64-65.

Entremos, nesta ocasião, no campo do direito aplicado. Neste âmbito as associações e os contratos imperam, em relação às primeiras, que cobrem vários fins racionais como já comprovámos noutra parte desta exploração científica. Elas dependem da vontade autónoma dos sujeitos e as suas relações são reguladas por essa instituição que se convencionou apelidar de estado. No que concerne aos contratos, atesta Brito que só num sistema de reciprocidade é que se pode legitimar “a proposta e a aceitação porque combinam os dois interesses, mas também se justifica a força obrigatória, porque a regra não é a utilidade, é a mutualidade, isto é, acima das vontades dos pactuantes está a lei que impõe a cada um o dever de se ajudarem, e de prestarem serviços um ao outro, como único meio de poder cada um viver vida própria, no seio da vida geral da sociedade, sem quebra da própria autonomia ou senhoria”⁶⁷⁴.

Por último, em relação à contradição que o deputado por Arganil diz verificar entre o § 126 [§ 265], que define a prestação de serviços, e o § 181 [§ 345], em que se assevera que a associação tem que resultar sempre dum acto autónomo da vontade, explicita o autor da réplica que não existe antinomia porque no primeiro o nível de ponderação era ideal e no subsequente, porque se tem em atenção a parte prática, atulhada de seres humanos prendados de intenção e entendimento, este teria que contemplar, impreterivelmente, a autonomia volitiva. E secundando que a coerção somática apenas pode ser vista como medida singular e transitória e, por esse móvel, desafoga que, “já disse a s. ex.^a, e repito, que não simpatizo nem com o carcereiro, nem

⁶⁷⁴ *Idem, Ibidem*, p. 66. Um pouco antes, seguramente para afastar algumas suspeitas arrojadas pelo “velho” professor, garante que “no sistema comunista não há contratos, porque as individualidades desaparecem aniquiladas no seio da comunidade social” (*Idem, Ibidem*). Aproveito para reafirmar, pois essa asserção já tinha ficado expressa embora de forma implícita, que o sistema de Brito, ao contrário do que afirma Vicente Ferrer e é depois reiterado por Marnoco e Sousa e José Alberto dos Reis, nada tem de comunista. Se tomarmos o conjunto dos seus axiomas de forma literal, apenas o podemos qualificar, com alguma solidez, de socializante, pois nas suas premissas o social e a preocupação com o pauperismo, por exemplo, são manifestas, nunca de socialista, embora se admita o parentesco, e seguramente que não de comunista.

com o beleguim, nem com o algoz: pelo contrário sinto profunda simpatia pelo padre, pelo mestre e pelos irmãos de s. Vicente de Paula, porque instruem e moralizam; abrem os olhos da inteligência aos ignorantes, apuram e adoçam-lhes os sentimentos, e moralizam-lhes a vontade e praticam obras de misericórdia”⁶⁷⁵.

Em jeito de conclusão podíamos afirmar que aquilo que encontramos nos dois contendores são anelos diversos e, substancialmente, inconciliáveis do direito enquanto aplicado ao conjunto do ser humano. Enquanto o deputado por Goa projecta o seu horizonte no direito de agir alcandorado na liberdade individual, no homem enquanto mónada isolada, o seu sucessor fundeia a doutrina jurídica numa visão colectiva e social, enraizada na fundamental cooperação e fraternidade de toda a humanidade. E, por esse fundamento, fazemos nossas as palavras do autor da *Chorografia do Reino de Portugal* quando certifica que “ficam pois em frente os dois sistemas, o do *neminem laede* e o da mutualidade de serviços. A questão depende do modo por que consideremos a sociedade. Na sociedade só haverá justaposição de indivíduos, ou será um organismo, de que os homens sejam órgãos necessários, uma unidade da qual os homens sejam a multiplicidade”⁶⁷⁶. A resposta a esta questão crucial, que foi objecto programático do currículo liceal de filosofia moral e racional como se constatará mais à frente, determinará o sistema que se elege e a orientação que o direito irá professar, tal como poderá ser apurado já em seguida na discussão entre dois dos defensores de cada um dos sistemas em jogo.

⁶⁷⁵ Rodrigues de Brito, *Resposta ás breves reflexões do excellentissimo senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*, p. 69.

⁶⁷⁶ *Idem, Ibidem*, p. 59.

2. A questão e o seu estado

Em toda esta controvérsia, que frutificou em torno da publicação da obra *Philosophia do Direito* de Rodrigues de Brito, um texto merece, sem sombra de dúvidas, honras de primícias. Reportamo-nos ao opúsculo *O Conteúdo e o Critério do Direito. Exposição e analyse do neminem laede e da mutualidade de serviços e sua harmonia* por José Frederico Laranjo, à época académico da Universidade de Coimbra onde frequentava o primeiro ano jurídico e, posteriormente, distinto docente da referida casa. Não podemos deixar de fazer menção, na mesma ordem de ideias, à réplica que um ex-académico, como ele esclarece no próprio texto, decidiu estampar tendo como elucidativo título *O Princípio do Direito. Breve resposta ao folheto O Conteúdo e o Critério do Direito*, saído da pena de Júlio Pereira de Carvalho e Costa. Estes dois livros impressos formam a primeira parte deste segundo ponto dedicado à polémica sobre o conteúdo da ciência jurídica. Numa parte sequente tentaremos fornecer uma panorâmica acerca de todas as obras, das quais tivemos notícia, afim de poder ser proporcionado um quadro mais sincrónico sobre o fenómeno.

Depois de intentar algumas cogitações acerca das obras de Rodrigues de Brito e de Vicente Ferrer, às quais já fizemos alusão, empreende a análise ao sistema de direito de Kant, não sem antes afirmar que é esse método que contrapõe à mutualidade de serviços, pois, na sua própria expressão, já tinha as ideias assentes: “o *Neminem laede* era para mim, como é hoje, o critério exterior e social do direito, a *finalidade* o princípio que o causa, e a *condicionalidade* uma propriedade do direito, e um critério individual”⁶⁷⁷. Não nos parece ser momento apropriado para apreciar os corolários que

⁶⁷⁷ José Frederico Laranjo, *O Conteúdo e o Critério do Direito. Exposição e analyse do neminem laede e da mutualidade de serviços e sua harmonia*, p. VII.

Kant expende com respeito à ciência jurídica e que podem ser consultados na sua obra acerca da doutrina do direito⁶⁷⁸ e, nessa base, vamos apenas fornecer alguns, ainda que breves, traços, os que se nos revelarem mais pertinentes, da análise que o professor de economia política faz da obra do filósofo de Königsberg. Nesta tarefa utilizaremos sempre as traduções do deputado por Portalegre que, diga-se de passagem, são suficientemente fiéis ao original.

Para a elucidação da sua orientação é bastante a citação de alguns excertos da *Metafísica dos Costumes*. Estão nesta eventualidade a definição e princípio geral do direito e, ainda, as máximas que regulam os deveres jurídicos. No que se refere aos primeiros, o filósofo das *Críticas* decreta a ciência jurídica como “*o complexo das condições por meio das quais o arbítrio de um pode combinar-se com o de outrem segundo uma lei geral de liberdade*”. Em seguida, enuncia a norma genérica do direito que consiste em ser “*conforme ao direito, ou justa, toda a acção que permite, ou cuja máxima permite ao livre arbítrio de cada um combinar-se, segundo uma lei geral, com a liberdade de todos*”⁶⁷⁹. A primeira ilação que o professor de economia política vai retirar dos excertos mencionados é que, para o autor da *Crítica da Razão Prática*, o direito toma em linha de conta o direito de coagir, ao contrário da opinião de Brito para quem a coacção é “um remédio excepcional”, visto que é lícito opor a força a um obstáculo que constrange a liberdade ou a acção justa de determinado sujeito.

Por sua vez, o aveirense tenta demonstrar que o direito não admite a aptidão de coerção. Para tentar comprovar esta resolução, estabelece o princípio, de acordo com a

⁶⁷⁸ Referimo-nos, por sinal em versão francesa, à composição *Métaphysique des moeurs II. Doctrine du Droit. Doctrine de la Vertu*.

⁶⁷⁹ José Frederico Laranjo, *O Conteúdo e o Critério do Direito. Exposição e analyse do neminem laede e da mutualidade de serviços e sua harmonia*, p. 16. Mais à frente clarifica que estas leis se podem transverter nesta outra de forma imperativa, “*obra exteriormente de tal modo que o livre uso do teu arbítrio possa combinar-se com a liberdade de um segundo uma lei geral*” (*Idem, Ibidem*, pp. 16-17). Nos dois casos citados veja-se Kant, *Métaphysique des moeurs II. Doctrine du Droit. Doctrine de la Vertu*, pp. 17 e 18.

doutrina ética kantiana e seus predecessores, de que a liberdade é apenas o poder de fazer o bem como bem e, nessa ordem de ideias, “se para a realização do direito havemos de supor o homem no pleno gozo da sua liberdade, não podemos admitir, que ele faça o mal, porque fazendo-o não é livre. Se, concluindo, a teoria não o admite, nem pode admitir o *mau uso* da liberdade, ou, mais verdadeiramente, a *não liberdade*, não pode admitir a coacção”⁶⁸⁰. No entanto, a impugnação mais consistente é fornecida a propósito da afirmação de Laranjo que o princípio de direito de Kant foi aquele que Deus indicou aos homens. A contestação de Costa processa-se do seguinte modo, questionando se Deus é livre e tomando como réplica a afirmativa, remata que Deus dispensa o constrangimento, “logo, ou a coacção não é essencial ao direito, não são termos equivalentes um do outro, ou se o são, Deus está sujeito à coacção”⁶⁸¹ o que, convenhamos, seria absurdo.

Por outro lado, a exposição dos deveres jurídicos tem uma forma tríplice que pode ser atestada, na versão do futuro professor da Universidade de Coimbra, da seguinte forma: em primeiro lugar, “*vive honestamente (honeste vive). A honestidade jurídica* (honestas jurídica) consiste em sustentar a sua dignidade de homem nas suas relações com os outros. Este dever exprime-se nesta proposição: «não sejas para os outros um puro meio, mas sê também um fim para eles». Este dever será definido em

⁶⁸⁰ Júlio Pereira de Carvalho e Costa, *O Princípio do Direito. Breve resposta ao folheto O Contheudo e o Criterio do Direito*, p. 11. Laranjo podia objectar, novamente tal como o fez Ferrer, que tais postulados apenas serão válidos numa sociedade angelical ou numa putativa comunidade futura ideal onde, pela educação e instrução, o homem poderia almejar esse estado. Aliás, o próprio Costa admite essa inferência quando certifica que “o meio de obstar ao *mau uso* da liberdade é tornar os homens livres; é instruí-los acerca dos seus deveres, procurando ao mesmo tempo dar-lhes forças para os cumprir, e não castigá-los sem dó nem consciência” (*Idem, Ibidem*, p. 12). Se é necessário dar-lhes instrução é porque o “*mau uso da liberdade*” é um facto e mais não dizemos. Não podemos deixar de fazer referência a uma ou duas palavras do prólogo desta obra. Nesta introdução confessa o autor que apenas “tem em vista combater as opiniões do meu condiscípulo, o sr. Laranjo” e que tal refutação se tinha iniciado aquando da exposição que o futuro professor de economia política tinha feito na aula de Rodrigues de Brito, e conclui que disseminar “a *Mutualidade de serviços*, é instruir, é caminhar para o progresso e para a civilização moral, que não pode existir sem instrução” (*Idem, Ibidem*, pp. [6 e 7]).

⁶⁸¹ *Idem, Ibidem*, p. 15.

seguida a uma obrigação resultante do *direito* da humanidade na nossa própria pessoa (*lex justì*)”, depois, “*não ofendas ninguém (Neminem laede)*, ainda que para isso fosse necessário quebrar toda a ligação com os outros e fugir de toda a sociedade (*lex jurídica*)” e enfim, “entra (se tu não podes evitar de outro modo este último mal) numa sociedade onde cada um possa conservar o que lhe pertence (*suum cuique tribue*)”. Após tudo isto continua, “esta fórmula seria absurda se se traduzisse assim: «dá a cada um o que é seu» porque não se pode dar a alguém o que já tem. Se pois ela tem um sentido, não pode ser senão este: «entra num estado de coisas em que a propriedade de cada um possa ser posta ao abrigo dos ataques de outrem (*lex justitae*)”⁶⁸².

Para finalizar o seu propósito basta, apenas, demonstrar que o *neminem laede* subsume as três máximas expressas, e é a essa tarefa que o deputado por Portalegre vai meter ombros. Certifica ele que “ser fim para si não ofende ninguém, – não ofender ninguém pode pois ser atributo de viver honestamente; – entrar numa sociedade em que a propriedade de cada um pode ser posta ao abrigo dos ataques de outrem não ofende ninguém – não ofender ninguém pode pois ser atributo de entrar numa sociedade justa”. Fazendo a redução ao absurdo prossegue, “entrar numa sociedade justa – não pode ser atributo de – não ofender ninguém; não se pode com efeito dizer – quem não ofende ninguém está numa sociedade em que a propriedade é garantida; o mesmo com o dever de honestidade, pode ter por atributo o *Neminem laede*, e não atribuir-se-lhe”. Ultima a sua argumentação proclamando que o *neminem laede* “compreende na sua extensão os

⁶⁸² José Frederico Laranjo, *O Conteúdo e o Critério do Direito. Exposição e analyse do neminem laede e da mutualidade de serviços e sua harmonia*, pp. 19-20. Em Kant estes princípios podem ser encontrados na *Métaphysique des moeurs II. Doctrine du Droit. Doctrine de la Vertu*, pp. 24-25. Não podemos deixar de vincar que o filósofo de Königsberg tão preocupado em estremar os campos do direito e da moral, na esteira de Jacob Thomas (1622-1684), faça consistir os deveres jurídicos em três regras morais.

outros dois membros da divisão” e, portanto, “o princípio supremo das obrigações jurídicas no sistema de Kant é pois – *Neminem laede*”⁶⁸³.

Armado deste ponto fixo, que Arquimedes julgava indispensável para tornar o mundo móvel, vai, então, empreender o combate à doutrina da mutualidade de serviços. Mas antes pretende evidenciar que os dois sistemas são conciliáveis, pois, no seu alvitre, o *neminem laede* contém, ainda que de modo opcional a mutualidade de serviços. Explicita ele: “dizer que o princípio do direito contém *facultativamente* em si a mutualidade de serviços, é dizer que permite, mas não que manda a mutualidade de serviços; que a declara direito, mas não que a declara dever”⁶⁸⁴.

É tempo de desaguar, deste modo, nas críticas que o professor de economia política vai fazer ao seu colega de filosofia do direito. Como já certificámos vamos acompanhar, neste movimento, não só as suas asserções mas, ainda como até aqui, a réplica que Júlio Pereira de Carvalho e Costa dedicou ao público interessado nesta problemática.

⁶⁸³ José Frederico Laranjo, *O Conteúdo e o Critério do Direito. Exposição e analyse do neminem laede e da mutualidade de serviços e sua harmonia*, p. 21. O autor ainda tece mais algumas considerações em nota no final do opúsculo que, na nossa despretenhosa presunção, pensamos não ser imprescindível trasladar. As objecções que Júlio Costa faz à doutrina do *neminem laede* são, grosso modo, aquelas que Brito estampou na sua *Philosophia do Direito* e, por esse motivo, não vemos precisão de dar informe delas. Porém, convém aqui deixar menção, ao contrário do que atesta Brito, que a admissão do *neminem laede* não significa a completa ausência de acções positivas, isto porque qualquer acção que não ofenda outro sujeito é aceitável e, portanto, a doutrina de Kant não “encela” o homem, antes lhe deixa um largo campo de actividade, aliás, como o próprio Júlio Costa admite.

⁶⁸⁴ *Idem, Ibidem*, p. 24. Outras questões são tratadas no seguimento desta produção e que, por fugirem um pouco à temática específica que procuramos empreender, deixamos no limbo. Estão neste caso, a explicitação que o *neminem laede* também inclui obrigações positivas; a contestação à ideia que a definição de Kant é negativa e restritiva, neste particular já antes aludida; o abuso da coisa que está no nosso domínio; a refutação da ideia de Johann August Brückner exposta na obra *Essai sur la nature et l'origine des droits*, segundo a qual o direito é uma aptidão autónoma através da qual o sujeito é dono de si mesmo e externamente desobrigado de qualquer encargo para tudo o que diz respeito à sua especificidade própria, temática que, diga-se com frontalidade, está implícita na doutrina do filósofo da *Crítica da Razão Pura*, abarcando-se aqui as questões da alienação do seu próprio corpo através da escravatura ou suicídio. Nesta última questão, Laranjo aceita a ideia da solidariedade e fraternidade britânica para solver essas dificuldades, embora em ambos os casos bastaria provar que eles comportam uma ofensa contra si próprio ou contra a divindade. Nas pp. 14 e 15 do seu opúsculo tenta provar, embora com fracas armas, Júlio Costa que a mutualidade de serviços e o *neminem laede* se excluem reciprocamente, ao contrário daquilo que pretendia José Frederico Laranjo.

Uma vez mais certifica a qualidade da obra que vai criticar socorrendo-se da declaração que Shakespeare articulou acerca do último romano. Assevera-nos, ainda, que é a partir da página vinte e cinco que o sistema se vai fundamentar e continua a apreciação pela consideração da finalidade do ser humano e, por extensão, de todas as coisas que, como já foi assaz elucidado, se identificam com o seu bem e este último tem que consistir na perfectibilidade, pois a perfeição absoluta é apanágio da divindade, que redundando no dever. No entanto, para atingir esse grau de primor necessita de condições para a sua evolução e essas, como já se constatou, são de três ordens diversas: pragmáticas, legais e éticas. Todas têm que se materializar no espaço colectivo da humanidade. Deste modo desembocamos numa disciplina científica que tem como objectivo o exame dessas circunstâncias nas conexões que estabelece entre a humanidade e a ela chamamos Filosofia do Direito.

É apenas depós que vai enunciar o seu primeiro reparo quando considera que a ideia de direito deve ser uma noção anterior à experiência e é com essa regra interiorizada que julgamos as acções legais, humanas e tudo aquilo que reporta ao campo jurídico. É por essa razão que Kant não estuda a ciência jurídica através da natureza humana e devido a isso utiliza o método sintético, ao contrário do professor de direito natural, pois para este último é na natureza humana que podemos encontrar a ideia de finalidade e, como causa dela, a noção de perfectibilidade e, por esse motivo, tem necessariamente de utilizar o método analítico. Conclui, então, o deputado por Portalegre que “se a ideia do *justo* é, como a do *bem*, *a priori*, se é uma daquelas ideias que prendem a natureza térrea e movediça do homem a uma atmosfera imóvel e pura,

não se harmonizará mais com a natureza desta ideia do direito procurar *construí-la*, do que pretender desembrulhá-la dos factos?”⁶⁸⁵.

Esta objecção vai ser refutada por Júlio Costa usando para tal os §§ 36 e 37 onde se determina que todas as ciências têm que utilizar o método indutivo sobre o perigo de, ao desprezar a observação dos factos, se tornar a ciência meramente hipotética⁶⁸⁶. Isto seria uma verdade se não atendermos a que existem em qualquer conhecimento científico. Convém salientar que não pretendemos aqui constituir uma doutrina epistemológica, para a qual não temos capacidade nem tempo, mas tão só dar uma visão chã da investigação no domínio da ciência, dois tipos ou ordens de fenómenos: aqueles que, por serem constitutivos, são deduzidos *a priori* e os outros que, na maior parte das vezes são corroborações dos primeiros, necessitam de ser induzidos através da realidade dos factos. Ora bem, é dos primeiros que Laranjo, na nossa humilde opinião, está a tratar e, por esse motivo, os argumentos do seu opositor não nos parecem colher. Aliás, já o dissemos anteriormente, que o grande defeito da construção jurídico-filosófica de Brito está na tentativa de edificar *a priori* uma disciplina científica e, no mesmo movimento, tentar radicar esse conhecimento no conceito de finalidade, conceito que, como já se acentuou devidamente, apenas na experiência pode ser devidamente recolhido.

⁶⁸⁵ José Frederico Laranjo, *O Conteúdo e o Critério do Direito. Exposição e analyse do neminem laede e da mutualidade de serviços e sua harmonia*, pp. 37-38. A mesma censura encontra-se expressa de modo diverso mais à frente com a seguinte redacção: “se a ideia do direito não é, como se confessa a pág. 84, uma ideia da experiência, mas que a domina, como descobri-la *experimentalmente*? Poderá descobrir-se na experiência o que não está dentro dela?” (*Idem, Ibidem*, p. 38).

⁶⁸⁶ Cf. Júlio Pereira de Carvalho e Costa, *O Princípio do Direito. Breve resposta ao folheto O Contheudo e o Critério do Direito*, pp. 19 a 21. O mesmo autor fornece o exemplo do conhecimento de Deus, afiança ele, “como é, perguntamos, que se descobre a ideia de Deus? Não é examinando os factos e partindo deles para a sua causa? Contudo Deus não existe dentro da experiência, domina-a. Descoberta a ideia de Deus, resta determinar-lhe os seus atributos: é o que a razão faz *a priori* (...) o mesmo [acontece] no direito” (*Idem, Ibidem*, p. 22). Sem evocar alguma confusão que para aí vai, gostávamos de salientar que a verdadeira prova da existência de Deus é a anselmiana ou ontológica, sendo a tomista ou a prova pelos efeitos uma mera corroboração da anterior. Que melhor constatação se poderia fornecer do que aquela que nos deram Descartes e Kant que, dum modo filosófico, apenas concederam valor à demonstração de Anselmo de Cantuária.

Da mesma forma, prossegue o professor de economia política, as características que se atribuem ao direito (princípio essencialmente positivo, universal e imutável) são deduzidas *a priori* ou através da experiência? Por outro lado, esses apanágios também podem ser assacados à moral e, por esse móvel vai, mais à frente, reflectir que o distintivo de toda a acção jurídica é o seu carácter exterior, concluindo que sem a condição de exterioridade a acção não pode entrar no domínio da ciência legal. É, então, que o natural de Castelo de Vide atesta que a definição e o princípio do direito devem revelar esse carácter de exterioridade e para tanto vai analisar passo a passo a definição britânica do direito, a saber, *o complexo de condições, que os homens mutuamente devem prestar-se, necessárias ao desenvolvimento completo de cada um, em harmonia com o bem geral da humanidade.*

Da enunciação citada vai retirar como fundamental na definição os seguintes termos: “necessárias ao desenvolvimento completo da personalidade de cada um, em harmonia com o bem geral da humanidade”. Aclarando mais à frente, “o que é pois o direito, o que é justo, segundo a definição, é aquilo que é necessário ao desenvolvimento completo da personalidade de cada um em harmonia com o bem geral da humanidade”⁶⁸⁷. Não podemos, de modo nenhum, concordar com a redução da definição a estes vocábulos pois, na nossa perspectiva, na prestação ou mutualidade de serviços, como Brito não se cansa de asseverar, é que está a essência da descrição, isto é, no dever de prestar. O próprio Laranjo certifica isso quando, para obliterar essa parte, assegura que, “se a essência da definição estivesse nas palavras – que os homens mutuamente devem prestar-se – a definição seria – o direito é aquilo que os homens mutuamente devem prestar-se [a fim de assegurar o desenvolvimento completo da sua

⁶⁸⁷ José Frederico Laranjo, *O Conteúdo e o Critério do Direito. Exposição e analyse do neminem laede e da mutualidade de serviços e sua harmonia*, p. 43.

personalidade de acordo com o bem geral da humanidade, acrescentamos nós] – isto é, o direito é o dever”⁶⁸⁸.

Concluimos, assim, que na prestação de serviços é que reside o carácter de exterioridade da determinação do direito do filósofo de Coimbra e, por essa razão, não podemos admitir a sua carência nem na definição nem no princípio do direito como é admitido mais à frente pelo deputado por Portalegre que a propósito dos serviços nos parece sofismar, pois todos os serviços são acções e todas as acções são exteriores, logo, todos os serviços são exteriores (perdoem-nos este silogismo em *Bárbara* ao qual fomos conduzidos pela argumentação do filósofo de Castelo de Vide). A sua argumentação é a que se segue: “o que são *serviços*? Acções. Mas que qualidade devem ter as acções, para passarem de acções a *serviços*? A palavra – *serviços* – pede uma determinação, e traz em si a ideia de utilidade; – *isto serve-me* – diz a linguagem, e a inteligência vê nestas palavras o equivalente destas outras – *isto é-me útil*; portanto, *serviços* são – *acções úteis a algum fim* – na palavra – *serviços* – encontramos pois estas duas ideias – *fim e utilidade*; ora o fim é interior; a utilidade [que não pode deixar de ser exterior] ou é particular ou geral; se é particular, é relativa, não é a sociedade, nem uma regra geral que pode determiná-la; se é geral, não se pode, como já dissemos, determinar positivamente”⁶⁸⁹. Pelas razões que irão ser aduzidas não podemos concordar com o desfecho desta linha argumentativa que certifica que o *neminem laede* é que pode conceder a exterioridade à definição e ao princípio do direito.

⁶⁸⁸ *Idem, Ibidem*. Que o direito é o dever já nós nos enfiávamos, de acordo com Ferrer e com o próprio Brito, de assegurar. Por esse motivo, qualquer outro comentário se nos revela despiciendo.

⁶⁸⁹ *Idem, Ibidem*, pp. 45-46. Não trasladamos a argumentação do opositor de Laranjo por esta ir no mesmo sentido que indicámos e, razão que mais pesa, não ser suficientemente explícita, em todo o caso veja-se, *O Princípio do Direito. Breve resposta ao folheto O Contheudo e o Criterio do Direito*, pp. 22 a 25.

No seguimento da sua linha de raciocínio, como já antecipámos, vai arbitrar que só a expressão não ofendas ninguém pode conceder exterioridade ao direito e, portanto, a definição de direito teria que ser formulada do seguinte modo: “o complexo de condições, que os homens mutuamente devem prestar-se, necessárias ao desenvolvimento completo da personalidade de cada um, e que, *por não ofenderem ninguém*, estão em harmonia com o bem geral da humanidade”⁶⁹⁰. O próprio nos oferece uma impugnação à sua delimitação do direito quando afiança “*o estar em harmonia com o bem geral da humanidade contém o Neminem laede*, porque, se a acção estiver em harmonia com o bem geral da humanidade, não ofende ninguém; a *Mutualidade de serviços* contém também o *Neminem laede*, porque se a acção for serviço, não ofende ninguém; logo, se o contém, a definição e o princípio do direito não necessitam, porque o envolvem, que lhe introduzam o *Neminem laede*”⁶⁹¹.

Por último, nada transparece do seu discurso que nos possa revelar como o princípio de não ofender ninguém pode atribuir exterioridade ao direito e, digamo-lo de modo claro, temos muitas dúvidas que o consiga provar porque, como adianta Costa, “só temos a certeza [absoluta, acrescentamos nós] de não ofender ninguém quando nos abstermos de praticar actos positivos”⁶⁹² pois quanto a estes últimos, dizemos nós,

⁶⁹⁰ José Frederico Laranjo, *O Conteúdo e o Critério do Direito. Exposição e analyse do neminem laede e da mutualidade de serviços e sua harmonia*, p. 45.

⁶⁹¹ *Idem, Ibidem*, p. 46. Laranjo neste particular “cava a sua própria sepultura” pois o único argumento que nos parece consistente é aquele, de raiz aristotélica, que tenta provar que o conceito de *neminem laede* é mais extenso do que a noção de mutualidade de serviços (vd. *Idem, Ibidem*, p. 47). Porém, tinha acabado de afirmar que a mutualidade de serviços abrangia o *neminem laede* e, por esse motivo, teria maior extensão. Então em que é que ficamos? Qual dos dois é mais extenso? Se atendermos à página 46 a mutualidade, se atendermos à página seguinte o *neminem laede*. Por outro lado, é imperioso ter em conta que a demasiada extensão proporciona ínfima compreensão, o que numa definição não é, certamente, desprezível. Mas mesmo neste caso, pelos fundamentos alvitados, ficamos sem saber qual dos dois conceitos abarca maior compreensão.

⁶⁹² *O Princípio do Direito. Breve resposta ao folheto O Contheudo e o Criterio do Direito*, p. 25. Para este mesmo autor, em sintonia com o pensamento do autor da *Filosofia da História do Cristianismo* que abonava que a mutualidade “adejava em volta do sr. Ferrer”, é a mutualidade que abrange o *neminem laede* como decorre da argumentação exposta a pp. 27 e 28. Como se depreende de tudo aquilo que fica

nunca, a não ser que nos privemos de agir, existe a certeza de não ofenderem ninguém. Isto pode provar-se, por exemplo por redução ao absurdo, pelo facto de ao fazer um contrato com X estar a ofender Y que preferia que o contrato fosse feito com ele.

Uma outra questão prende-se com a eventualidade do direito ser imposto ou assentido. No sistema do professor de filosofia do direito este, como é óbvio, tem que ser, imprescindivelmente, imperativo como o autor da *Origem do Socialismo* não se coíbe de testemunhar. Para este último, o raciocínio do filósofo não colhe, pois: “o fim do homem é *imperativo*, é verdade, mas o direito não é esse fim, é o meio para ele, a sua *condição* ou *condições*”⁶⁹³, esquecendo-se que, neste caso como quer o autor da *Chorografia do Reino de Portugal*, fim e meio podem coincidir. Para o professor de economia política o processo passa pela concordância e não pela obrigatoriedade e, apenas, após a feitura do pacto ele toma força imperativa e pode ser exigido pela força. Ora, continua Laranjo, é o ilustre professor que não admite este direito à coacção, afirmando que “a repressão é um remédio excepcional”. Não vamos entrar, de novo, nesta questão que já foi suficientemente, estamos em crer, sufragada.

Depois de fazer alusão ao facto de Brito ter, na sua obra sobre filosofia do direito, uma parte teórica que não concorda, em certos pontos, com a parte prática, característica que, digamos de passagem, não nos incomoda de maneira nenhuma por razões que não vale a pena sondar aqui, chega à questão mais substancial de todas e que iremos transcrever na íntegra. Começa, assim, este óbice, “desvelando-se na generosa e

dito, a tentativa de conciliação do *neminem laede* com a mutualidade de serviços é, na nossa opinião, uma empresa frustrada.

⁶⁹³ José Frederico Laranjo, *O Conteúdo e o Critério do Direito. Exposição e analyse do neminem laede e da mutualidade de serviços e sua harmonia*, p. 49. O seu antagonista fornece uma outra prova pela redução ao absurdo, assevera ele, “se a moral é *condição* para a realização do fim do homem e da humanidade, a moral não é esse fim, é meio para ele, a sua *condição* ou *condições*: ora o meio a condição pode ser *imperada*, *imperativa* não; logo a moral não é imperativa mas facultativa” e avança “são estas as palavras do próprio discípulo. Delas deduzimos que – ou nem a moral nem o direito são imperativos, ou que ambos o são” e remata de modo irónico “damos-lhe a escolher” (*O Princípio do Direito. Breve resposta ao folheto O Contheudo e o Criterio do Direito*, p. 29).

santa tarefa de fazer da sociedade um perfeito organismo; querendo dar a cada família uma casa, um jardim, um quintal; pretendendo, sem destruírem a propriedade, destruir a miséria, Krause e os que o seguem procuram, mesmo na filosofia do Direito, em vez do princípio deste, o princípio social. No livro que analisámos há, e não decidimos se confessada, esta confusão. Num trecho já transcrito (pág. 37) lê-se: – A filosofia do Direito procura investigar e determinar o *princípio social*, que deve regular as relações entre os homens”. Rematando a sua argumentação pergunta, “será o princípio do direito idêntico com o princípio social”⁶⁹⁴, esta é que é a verdadeira questão a que o professor de economia política devia dar maior atenção, porque para Brito a resposta não pode deixar de ser afirmativa, enquanto a de Laranjo não pode deixar de ser negativa, esta é a grande diferença entre os dois.

E explicitando melhor a sua posição insiste, “a religião, a moral, o direito, o amor, o interesse, eis as forças que unem os homens e formam a sociedade; o princípio social é o complexo dos princípios de todas estas forças, compreende o do direito, mas não é ele; o direito não é a sociedade toda, do mesmo modo que a liberdade não é toda a natureza humana, mas o meio em que ela se manifesta, o eirado em que toma ar”. Tomando fôlego, prossegue, “a mutualidade de serviços é a melhor fórmula do princípio social, mas sendo a fórmula do todo, não pode ser a duma das suas partes”⁶⁹⁵. A réplica de Costa é incisiva e vai mesmo a propósito, “essa agora! Então o que convém ao todo não convém a cada uma das partes? O que serve à sociedade não serve ao indivíduo? O bem de todos é diferente do bem de cada um? O direito da sociedade não é

⁶⁹⁴ José Frederico Laranjo, *O Conteúdo e o Critério do Direito. Exposição e analyse do neminem laede e da mutualidade de serviços e sua harmonia*, p. 53. Sobre a primeira parte desta asserção já fizemos os comentários devidos na parte correspondente.

⁶⁹⁵ *Idem, Ibidem*, p. 54. Laranjo ainda se referiu à doutrina de Brito em duas outras obras, “Ciências Morais e Sociais. A organização dos estudos na Faculdade de Direito. Livros adoptados e expositores mais seguidos”, *Instituto. Jornal Scientifico e Litterario*, vol. XL, Junho de 1893, nº 12, pp. 914 a 916 e *Princípios de Direito Político e Direito Constitucional Português*, pp. 88 a 90, mas nada acrescentou àquilo que já tinha sido exarado.

o mesmo do indivíduo? Admitem-se desse modo duas espécies de direito – uma para a sociedade, outra para o indivíduo – ou duas fórmulas para o mesmo princípio – uma para o princípio como lei social, outra como lei individual”⁶⁹⁶.

Terminamos, deste modo, a exposição desta primeira parte, falta-nos, agora, fazer a recensão de todos os textos que foram produzidos, de modo esparso, acerca desta problemática que, como já testificámos, foi uma das mais importantes que sobre o direito e a filosofia tiveram lugar no século XIX. Nesta apresentação agruparemos os textos em duas classes, conforme se encostam ao sistema da mutualidade de serviços ou ao princípio do *neminem laede*.

Em relação ao livro de Brito, foi Cabral de Moncada o primeiro a interrogar-se de como teria sido recebido pelos intelectuais portugueses e ele próprio nos fornece uma solução para a sua pendência do seguinte modo, “tanto quanto se pode falar duma opinião sábia portuguesa nesta matéria, deve dizer-se que ela lhe não foi de modo algum favorável”. Continuando a sua análise atesta: “o livro provocou desde logo viva discussão, e uma crítica acerba, aliás nem sempre justa”⁶⁹⁷. Pela causa apontada faremos, em primeiro lugar, a recensão das obras que defenderam a mutualidade de serviços e que, pelo seguimento daquilo que se atestou, não são abundantes.

Tomemos como ponto de partida a obra aludida na nota anterior. Esta abre com a declaração que a composição é um avanço para as letras pátrias e após a exposição das suas diferentes partes elogia a sua confecção alegando que, “o livro está sistemático pela unidade das suas doutrinas, metódico nas deduções e contacto na forma, qualidades que

⁶⁹⁶ Júlio Pereira de Carvalho e Costa, *O Princípio do Direito. Breve resposta ao folheto O Contheudo e o Criterio do Direito*, p. 34.

⁶⁹⁷ Cabral de Moncada, *Subsídios para a História da Filosofia do Direito em Portugal*, p. 128. Exemplos desta “crítica acerba nem sempre justa” temos, coetaneamente, a já citada carta de Herculano e, posteriormente, o excerto também já apontado de José Alberto dos Reis e Marnoco e Sousa. Voltando ao texto do restaurador do ensino da filosofia do direito em Portugal, em nota esclarece, citando o *Jornal Litterario*, 1º ano, 1869, p. 150 que “só o sr. Ferrer tenha tido a louvável franqueza de se manifestar pela imprensa”.

raras vezes se encontram em um livro de ciência, sobretudo quando esse livro é escrito por um homem que abandona os horizontes anteriormente traçados pelos melhores escritores do seu país”. Prosseguindo a apreciação assegura que “não obstante, porém, o darem-se no livro estas qualidades verdadeiramente atraentes e sedutoras, é certo que o livro tem encontrado suas renitências e dificuldades, embora até hoje só sr. Ferrer tenha tido a louvável franqueza de as manifestar pela imprensa”. Ultimando o comentário afirma que, “nós, desde já o confessamos, havemos de ser vagarosos nos nossos estudos acerca de um livro tão digno de atenção, desejando veementemente ser exactos e imparciais”⁶⁹⁸.

Num momento posterior, entra-se, então, no seu conteúdo o qual se declara independente de qualquer sistema, mas que “fica mais próximo, a nosso ver, das concepções de Krause, que das meditações austeras e profundas de Kant”⁶⁹⁹. Porfiando na mesma senda estipula que o facto do livro ser, de certa forma, desprezado é por enveredar por uma caminho diferente do que era norma à época e, por esse motivo, vai tentar expor algumas doutrinas que, na sua convicção, se aproximam do livro de Rodrigues de Brito. Com tal intento vai comparar a obra do professor de filosofia do direito com uma outra da autoria de José da Silva Santistébau nomeada *Derecho Natural ó Filosofía del Derecho* que, revela à pureza, nunca terá sido lido pelo filósofo de Coimbra pois “tais são as suas constantes dissemelhanças que não temos dúvida nenhuma em assim expressar o nosso juízo”. Porém, “nós vemos transluzir das duas definições [do direito] o mesmo pensamento com todas as suas cambiantes

⁶⁹⁸ *Jornal Litterario*, nº 16, Ano I, 1869, p. 150, col. 2. O artigo não vem assinado. Por esse motivo, atribuímos a António Maria Seabra de Albuquerque, Director do *Jornal Litterario*, à falta de melhor alvitre (sendo também uma eventualidade que a autoridade possa ser Lopes Praça), a autoria deste artigo.

⁶⁹⁹ *Idem, Ibidem*.

necessárias para resolver cabalmente a originalidade dos dois escritores”⁷⁰⁰. O texto encerra deste modo e, infortunadamente, não foi possível encontrar a sua prorrogação que aparecia explícita no final do artigo com um “continuar-se-á”.

No mesmo sentido do texto anterior deparamos com o artigo de M. O. de Chaves e Castro. Confessa o autor que a obra se reserva a fornecer um importante subsídio ao conhecimento legal e a todos os ramos das ciências humanas ou sociais e, precisando melhor o seu pensamento, prossegue, “analisando o homem em todos os elementos constitutivos da sua natureza, não nos elementos meramente acidentais e desvairados pelas paixões terrenas, mas nos verdadeiramente essenciais, naqueles que, em linguagem algébrica, são os algarismos primitivos que combinados entre si dão a vida social, o sr. dr. Brito mostra que o homem não é, como até aqui se inculcara, uma individualidade egoísta, colocada isoladamente no meio da sociedade, e cujo cuidado seria não invadir a imaginária esfera jurídica dos outros; mas é um ente *individual-social*, que recebe dos seus semelhantes condições de vida e lhas presta reciprocamente”⁷⁰¹. Termina desculpando-se que “não cabe em nossas forças” o exame dos princípios jurídico-filosóficos enunciados e que essa tarefa competirá a Manuel de Assunção, do qual falaremos no seguimento, não sem antes exaltar a clareza e ordem na exposição das matérias, a dedução lógica, a linguagem filosófica e o estilo perfeito.

Como já se salientou, é do texto de Manuel de Assunção que nos vamos agora incumbir. Nesta composição enceta-se a exposição pela proclamação de que a obra representa uma evolução necessária e avança a explanação considerando que, “como

⁷⁰⁰ *Idem, Ibidem*, p. 151, col. 1. Como já se aludiu é com a literatura espanhola, de formação krausiana e raiz social, que a obra de Brito pode ter maior afinidade se exceptuarmos os outros krausianos portugueses coevos.

⁷⁰¹ M. O. de Chaves e Castro, “Philosophia de direito por Joaquim Maria Rodrigues de Brito, lente cathedratico na faculdade de direito. – Coimbra; Imprensa da Universidade; 1869”, *Revista de Legislação e Jurisprudência*, nº 101 de 2 de Abril de 1870, p. 843, col. 1. Não podemos deixar escapar, no meio de todo este discurso laudatório, a crítica a doutrina de Vicente Ferrer que aparece bem nítida no fragmento relatado.

obra de filosofia social exprime a mais elevada aspiração da razão humana; aspiração que tem por fim o progresso do indivíduo efectuando-se em todas as condições de vida, auxiliado pela força colectiva moral e material”. Prolongando a sua averiguação assegura que, de outro modo, “como sistema do direito é iniciador de uma transformação na ciência. O princípio universal e inflexível do direito, que a alma nos revela na sua espontaneidade instintiva, o coração abraça e o espírito mais reflectido formula depois, é aqui aplicado às relações humanas, não na suposta manifestação negativa [a de Ferrer sugerimos], mas na sua expressão completa da *assistência mútua* na realização de uma existência conforme à natureza do homem”, concluindo, de seguida que “fazer entrar na ciência aquilo que até hoje tem sido uma crença é uma importante revolução”⁷⁰².

O restante desta composição é como que uma longa introdução à investigação que se debruçará sobre a obra de Brito, a despeito de no final se encontrar a indicação de que continua, desafortunadamente, não nos foi possível encontrar o seu seguimento. Da mencionada introdução alguns factos há a ressaltar: desde logo, a ideia de que é na natureza humana que se deve descobrir as normas que pautam a sociedade, verdade que, ainda segundo Assunção, o filósofo compreendeu com perfeição, embora, “menos exacto me parece porém o método empregado na investigação. Partir da experiência dos fenómenos para depois remontar de indução em indução às leis que os regem; é sem dúvida o meio mais seguro para chegarmos ao conhecimento *do que é*”⁷⁰³. De todas as

⁷⁰² Manuel de Assunção, “Philosophia do direito por J. M. Rodrigues de Brito, lente cathedratico da faculdade de direito. Um volume; Coimbra: Imprensa da Universidade”, *Revista de Legislação e Jurisprudência*, nº 82 de 20 de Novembro de 1869, p. 526, cols. 1 e 2.

⁷⁰³ *Idem, Ibidem*, p. 527, col. 1. Não podemos deixar de salientar o traço empirista que vai nesta recomendação de Assunção que para o estudo da natureza humana opina que não basta o conhecimento psicológico “é mister uma antropologia completa” (*Idem, Ibidem*). Penso que já deixámos claro, em outra parte desta investigação, que o alvo do professor de direito natural é uma antropologia que se gera da psicologia. Todavia, a ideia do autor do artigo é que esse conhecimento antropológico devia ser mais

virtudes desta obra destaca uma, a noção de liberdade que o professor de filosofia do direito compreendeu em toda a sua plenitude e dos seus defeitos o esquecimento do coração no estudo da natureza humana, a influência de Pascal (1623-1662) não nos parece aqui desprezável. Impõe-se aqui atestar que, sem mencionar directamente essa faculdade, ela nos parece compreendida no exame que o filosofo faz do sentimento.

De carácter mais lato foi o conjunto de artigos publicados por Magalhães Lima na *Escola Popular*. Semanário Litterario, Instructivo e Noticioso Ano I⁷⁰⁴. Estes artigos são, na sua grande maioria, um tentame de articular uma filosofia da história da humanidade e só na sua parte final se debruça sobre a questão que estamos a cuidar, patenteando “a humilde opinião em prol dum sistema tão bem elaborado, e que tanto estudo e fadiga custou ao seu modesto e ilustrado autor, o exmº. sr. J. M. Rodrigues de Brito, lente catedrático da faculdade de direito”⁷⁰⁵. Lima apenas expõe, grosso modo, as justificações que o professor de filosofia do direito opõe ao *neminem laede* e que, por terem sido já razoavelmente expostas, nos vamos eximir de recordar⁷⁰⁶.

A tentativa mais original e, de certo modo, mais sistemática é aquela fornecida por Manuel Emídio Garcia nas páginas do periódico *O Trabalho*. Embora já tendo sido referida vamos aqui, novamente, recordá-la. Nesta composição assevera o autor que “a vitória [sobre o pauperismo], se é possível, *está reservada aqueles e somente aqueles*

aprofundado, alvitre que não podemos deixar de assentir. Nessa antropologia, ainda segundo Assunção, teriam que ter lugar a razão, o bem, o coração e a liberdade.

⁷⁰⁴ Os artigos foram publicados nos seguintes números: 37 de 26 de Janeiro de 1871, pp. 289 a 290; 39 de 9 de Fevereiro de 1871, pp. 306 a 308; 41 de 23 de Fevereiro de 1871, pp. 322 a 324; 43 de 9 de Março de 1871, pp. 338 a 339; 44 de 16 de Março de 1871, pp. 345 a 346; 45 de 23 de Março de 1871, pp. 353 a 354; 47 de 13 de Abril de 1871, pp. 369 a 371 e 50 de 4 de Maio de 1871, pp. 395 a 397.

⁷⁰⁵ Magalhães Lima, “Considerações geraes sobre a Mutualidade de serviços”, *Escola Popular*. Semanário Litterario, Instructivo e Noticioso Ano I, nº 50 de 4 de Maio de 1871, p. 395, col 2.

⁷⁰⁶ Veja-se *Idem*, *Ibidem*, pp. 396 e 397.

que apelam para o direito e recorrem às inspirações, aos princípios, às leis e aos meios, que a ciência económica insinua, indica e formula.”⁷⁰⁷.

Mais à frente questiona, “é justo, deve ser garantido a qualquer praticar actos de beneficência e caridade, *assistir* seus semelhantes desvalidos, ou logo que nascem, ou na infância, na virilidade, na velhice, na enfermidade ou na robustez, ampará-los e ministrar-lhes consolações na hora extrema, dar-lhes sepultura e velar ainda no bem do espírito, para além do túmulo, sufragando-lhes a alma? É tudo isto um direito, que as leis devem reconhecer e garantir?”. Respondendo positivamente a esta pergunta continua, “e em um estado social *pactuado, juridicamente garantido*, na sociedade *solidariamente organizada*, haverá um *dever colectivo* na *comunidade* e um *direito individual correspondente* ao cidadão *necessitado*?”. Continuando a dar o seu assentimento prossegue, “é o direito à *assistência pública*, ao *trabalho*, à *caridade legal*, à *beneficência do estado*”⁷⁰⁸.

Seguidamente de um modo conclusivo atesta que “o direito, segundo esta *benemérita e cristianíssima* escola, é uma das manifestações da *grande lei*, que o *direito* como a moral, como a economia política, como todas as ciências sociais, deve traduzir e desenvolver; se a moral lhe chama – *amor ao próximo*; o direito e a economia exprimem-se nesta fórmula – *mutualidade de serviços*”⁷⁰⁹. Reforçando a ideia ainda profere, “este sistema, único, em nosso entender, verdadeiro e profundamente *filosófico*, acomodado às modernas tendências sociais e às aspirações ao futuro, foi recentemente anunciado, sabia e metodicamente esboçado, teórica e praticamente desenvolvido pelo

⁷⁰⁷ Manuel Emídio Garcia, “O Pauperismo I. Esmola ou justiça? Imoralidade ou trabalho?”, *O Trabalho*, Semanário Democrático, nº 2 de 24 de Março de 1870, p. 9, col. 2, itálico nosso.

⁷⁰⁸ *Idem*, “O pauperismo II. Direito? Dever? Virtude? Conveniência? Necessidade? Tudo”, *O Trabalho*, Semanário Democrático, nº 3 de 2 de Abril de 1870, p. 20, col. 1.

⁷⁰⁹ *Idem*, *Ibidem*, p. 21, col. 1.

nosso estimável e erudito colega dr. J. M. Rodrigues de Brito no seu original e excelente livro – *Philosophia do Direito*”⁷¹⁰.

Por último, embora com um interesse mais relativo por ser obra muito mais tardia⁷¹¹, deparamos com os textos publicados por João Vicente Roque Cupertino de Andrade, estudante de ciências jurídicas, nas páginas do *Instituto. Jornal Científico e Litterario*⁷¹².

Desta produção, que se foi dando notícia ao longo desta investigação sempre que veio a propósito, optámos por não dar dela qualquer visão sistématica apenas realçando um ou outro pormenor. Uma das concepções que importa destacar é o postulado da ausência, num futuro ideal, de todo e qualquer governo que, na perspectiva de Cupertino de Andrade⁷¹³, se funda em Proudhon e, na minha convicção sem negar a ligação anterior, mais veria no ideal atópico krausiano. Por outro lado, admite a finalidade e a causalidade como leis fundamentais a que se submete a duração de todo o ser, ser do ente certamente, e em sucessão assegura que, “a causalidade e a finalidade abrangem na sua universalidade toda a escala da criação. Tudo o que recebe a luz da existência tem um fim. O fim do homem é o bem, para cuja realização a natureza é o meio. Entre o fim

⁷¹⁰ *Idem, Ibidem*, nota 1 da p. 21, col. 1.

⁷¹¹ O próprio autor, onde detectamos influência do evolucionismo darwiniano ou haeckeliano, confessa que “o sistema – mutualidade de serviços (...) é hoje uma letra morta no alfabeto do progresso, um esforço que só tem um valor histórico, um ideal que serve de estratificação à concepção mais exacta do princípio do recto e do justo” (“Estudos sobre a Mutualidade de Serviços”, vol. XXIX, 1882, nº 10, p. 473). Se só têm um valor histórico e como ideal, era forçoso que o escritor atestasse o porquê da redacção desta composição, o que não faz, não sabemos porquê nem nos ocorre explicação nenhuma.

⁷¹² Os artigos, titulados “Estudos sobre a Mutualidade de Serviços”, foram publicados no vol. XXIX, 1882, nº 10, pp. 472 a 486; vol. XXX, 1883, nº 11, pp. 489 a 497; nº 12, pp. 529 a 540; vol. XXXI, 1883, nº 4, pp. 178 a 185 e nº 6, pp. 268 a 278. Petrus na obra *Proudhon e a Cultura Portuguesa*, vol. II, p. 202, assinala, ainda, um sexto artigo publicado no vol. XXXI, nº 8 a pp. 373 a 377. De feito, não nos foi possível encontrar tal composição no referido número, nem em qualquer número subsequente o que revela que a existência desse texto é duvidosa, apenas tendo a atestá-lo o facto de no final do nº 6, p. 278 aparecer um continua, como em tantos outros casos em que não foi possível descortinar esse seguimento.

⁷¹³ Veja-se *Idem, Ibidem*, p. 486.

e o meio há uma relação necessária, a ponto de que o conhecimento dum deles nos deixa determinar o outro”⁷¹⁴.

Não deixa, também, Cupertino de pôr em relevo as noções de solidariedade e fraternidade, o organicismo, que é partilhado pelo evolucionismo, e a perfectibilidade entendida como a chave de todo o progresso. Se a isso juntarmos a ideia que o homem não é só fim para si mas ainda meio para os outros, e como ordem lógica dessa, a ideia fulcral de utilidade, que como já atestámos tem um papel capital na doutrina britânica, temos os conceitos nucleares do sistema do filósofo de Coimbra.

Numa outra linha de raciocínio, chega à conclusão, que para nós também não é nova, que a teoria de Brito enforma um credo moral e conclui: “o maior defeito do sr. dr. Brito é ter talvez suposto que o direito não é senão uma parte da moral, a qual, desenvolvendo-se gradualmente à custa dela, há-de um dia absorvê-la completamente”⁷¹⁵. No entanto, no que reporta à teoria jurídica da mutualidade de serviços diz à puridade, “que são infundadas todas as objecções que se têm feito”. Prosseguindo a exposição do seu pensamento atesta que “apesar dos seus críticos, traduz uma ingénita aspiração da natureza humana, manifestada na linguagem desde a mais remota antiguidade”⁷¹⁶.

De todos os textos que contraditam a doutrina de Brito apenas o de Ferrer e o de Laranjo, ambos já analisados, a par de alguns manuais de Filosofia Elementar, de que o de Joaquim Alves de Sousa será paradigma mas que, por razões metodológicas, reservaremos para o final desta exploração, é que são coevos da publicação das duas

⁷¹⁴ *Idem, Ibidem*, vol. XXX, 1883, nº 11, p. 494. Na visão da finalidade e do bem o autor é britânico e evolucionista no que concerne à causalidade.

⁷¹⁵ *Idem, Ibidem*, vol. XXXI, 1883, nº 6, p. 277. A esta crítica não podemos, de forma alguma, fazer qualquer reparo pois ela reflecte, de modo franco, uma característica óbvia do sistema.

⁷¹⁶ *Idem, Ibidem*, vol. XXXI, 1883, nº 4, p. 182. Uma obra posterior, levada à estampa em 1886, por Manuel Nunes Geraldes enuncia, também, algumas razões apologéticas, aplicadas à filosofia do trabalho, acerca do conceito da mutualidade de serviços de Brito (vd. “*Theoria do Commercio*”, citado por Petrus, *Proudhon e a Cultura Portuguesa*, vol. II, p. 85).

edições da *Philosophia do Direito*. Todos os outros, como se constatará, foram produzidos em época bastante mais tardia.

No início da apresentação dos textos que refutam o pensamento de Rodrigues de Brito temos ensejo de referir um texto que, se bem que crítico, foge um pouco ao tom geral dos contendores do filósofo de Coimbra. Referimo-nos à obra inacabada de Francisco Machado de Faria e Maia, “Determinação e Desenvolvimento da Idêa do Direito ou Synthese da Vida Juridica”, ainda publicado nas páginas do *Instituto. Jornal Científico e Litterario*⁷¹⁷. Vamos fazer abstracção de toda a doutrina metafísica e concentrarmo-nos nas observações sobre a teoria dos dois contendores.

De facto, sendo Maia um voluntarista teria que considerar “a vontade como a mais alta manifestação das forças humanas” e “a justiça como a mais elevada expressão da vontade”, o que acarretava a não distinção do “fim dos seres das suas acções e das leis que os regem”. Por todos estes motivos concederá maior importância “ao sistema do grande pensador de Königsberg, embora o modifiquemos um pouco”⁷¹⁸. Nesta ordem de ideias, Faria e Maia vai criticar os dois pensadores e fazendo vénia à ordem cronológica começaremos pelo deputado por Bardez.

⁷¹⁷ Publicados no vol. XXV, 1877-78, nº 7, pp. 290 a 303; nº 8, pp. 337 a 356; nº 9, pp. 385 a 403; nº 10, pp. 437 a 456 e nº 11, pp. 485 a 501. Segundo se depreende duma carta de Antero, a obra já estaria em fase de redacção nos finais de 1865, isto é, antes da publicação das duas edições do livro de Brito. Aliás o autor das *Odes Modernas* recomenda ao seu patrício que escreva a Levy Maria Jordão para que este apresente o trabalho, para publicação, à Academia das Ciências (cf. “Carta a Francisco Machado de Faria e Maia”, fins de 1865, Antero de Quental, *Cartas I ([1852]-1881)*, pp. 58 e 60).

⁷¹⁸ Faria e Maia, “Determinação e Desenvolvimento da Idêa do Direito ou Synthese da Vida Juridica”, *Instituto. Jornal Científico e Litterario*, vol. XXV, 1877-78, nº 10, p. 447. Para o autor açoriano o princípio do *neminem laede* é, sem dúvida, verdadeiro, mas não pode ser a norma principal do direito pois não é passível de abranger todas as conexões jurídicas. Segundo ele, “o mútuo respeito, a afirmação da autonomia e independência recíproca é o verdadeiro princípio contido na fórmula de Kant, e por consequência esta representa uma dupla afirmação, exprime relações positivas de elementos reais” e daqui retira o seguinte corolário “limitar a liberdade de cada indivíduo pela liberdade dos outros equivale a reconhecer a liberdade de todos” (*Idem, Ibidem*, p. 441). Como se constata, existe uma diferença entre o sistema de Maia e o de Laranjo. Aquele não aceita a fórmula não prejudique ninguém como princípio capital do direito, este sim. Para aqueles que estiverem mais empenhados no conhecimento do pensamento do autor micalense, talvez não seja despidendo um contraponto com as doutrinas de Schopenhauer (1788-1860).

Na perspectiva do condiscípulo de Antero⁷¹⁹, Vicente Ferrer para tentar obstar às imperfeições da definição de Kant adopta a de Krause e neste sistema as ideias de liberdade e vontade perdem a sua força vivificadora. No entanto, o deputado por Coimbra “com o seu bom senso prático, se por um lado aceita a definição de Krause, por outro lado interpreta-a no sentido da imanência e encosta-se completamente à doutrina do velho filósofo de Königsberg. Para o sr. Ferrer é a natureza humana o fundamento do direito, para o sr. Ferrer as obrigações jurídicas são negativas”. Mais adiante certifica, “mas se os deveres jurídicos são de origem negativa, mas se o direito é um princípio de abstenção, como afirma o sr. Ferrer nos §§ 20º e 24º da sua *Filosofia do Direito*, qual o motivo que o leva a censurar de negativa a definição de Kant”⁷²⁰.

Por outro lado, o filósofo do Freixo, umas vezes, define o direito tendo em alvo a condicionalidade, por exemplo no § 17 e, outras vezes, tendo como horizonte a coexistência das liberdades individuais, ou seja, a esfera jurídica, vejam-se §§ 18, 19 e 20 da sua composição sobre o direito. E, então pergunta Maia, é justo obstar à actividade humana que não deva ser tomada como requisito para a efectivação de determinado fim racional e concede-nos a resposta, “a julgar pelo § 17º em que o sr. Ferrer se conforma com a definição de Krause, parece que sim; a julgar pela doutrina do § 18º e seguinte, é evidente que não”. Explicitando melhor o seu raciocínio prossegue, “segundo o § 17º para que uma acção seja considerada um direito, é indispensável que possa servir de condição para o destino racional do homem; segundo o § 18º e seguinte

⁷¹⁹ O poeta açoriano opinava que o seu conterrâneo seria um dos poucos cá na nossa terra que poderiam entender o seu sistema filosófico (vd. “Carta a Francisco Machado de Faria e Maia”, 28 de Março de 1885, Antero de Quental, *Cartas II (1881-1891)*, pp. 729-730).

⁷²⁰ Faria e Maia, “Determinação e Desenvolvimento da Idêa do Direito ou Synthese da Vida Juridica”, *Instituto. Jornal Científico e Litterario*, vol. XXV, 1877-78, nº 10, p. 444. Para o pensador atlântico “o característico de todo o direito não consiste pois em ser condição para um fim, mas em ser uma relação entre vontades. Da fórmula de Kant vê-se bem que não pode sair ideia alguma que não esteja em harmonia com a liberdade individual. O mesmo não acontece com a fórmula de Krause” (*Idem, Ibidem*, p. 445).

o homem tem direito a praticar todas as acções que não lesem os outros, sejam ou não condições para o seu desenvolvimento”. Desta forma, como não seria de estranhar, conclui: “há pois uma certa contradição entre estes dois §§, contradição que resulta da incompatibilidade entre a definição de Krause e o sistema de Kant, que essencialmente o sr. Ferrer adopta”⁷²¹.

É também pelo mesmo motivo, isto é, para evitar a fórmula negativa de Kant que Rodrigues de Brito vai procurar um princípio positivo que sirva de norma à actividade humana e, deste modo, insiste Maia, vai rejeitar o princípio do *neminem laede*. O pensador açoriano declara que, de acordo com o filósofo de Coimbra, “também concebemos o direito como um princípio de unidade e harmonia essencialmente positivo e universal para todos os indivíduos, mas não para todas as situações da vida prática; com este escritor também vemos na sociedade mais do que uma simples justaposição de indivíduos e no direito mais do que a simples coexistência de vontades, mas ao mesmo tempo reconhecemos que a sociedade é um organismo complexíssimo que se compõe das relações, dos pontos de contacto dos elementos da natureza dos diferentes homens, e que por consequência é forçoso distinguir estes elementos para estudar as suas distintas relações entre si”⁷²².

⁷²¹ *Idem, Ibidem*, p. 446.

⁷²² *Idem, Ibidem*, pp. 451-452. Em relação ao princípio de não lesar ninguém esclarece Faria e Maia que “concordamos com o sr. dr. Brito quando nos diz que toda a regra, todo o princípio fundamental de qualquer ciência ou realidade deve ser positiva; a nossa divergência começa quando se trata de analisar o *neminem laede*, e de o substituir por um outro princípio”. Descrevendo com mais acuidade o seu raciocínio continua, “o *neminem laede* é uma fórmula que de negativa só tem a aparência, porque o que ela realmente significa é a afirmação das vontades individuais na sua primeira ordem de relações – a coexistência das vontades”. Num momento seguinte, contrapondo os dois professores de filosofia do direito assevera: “é forçoso porém confessar que o sr. Brito de algum modo tem razão contra o sr. Ferrer, porque para este ilustre escritor o *neminem laede* representa um princípio negativo. Mesmo na primeira classe das relações jurídicas o princípio, a regra não pode ser uma negação, embora na aplicação se traduza por omissões. *Estas omissões, que constituem o objecto das obrigações do primeiro momento da vida jurídica, têm a sua razão de ser num princípio positivo, num preceito afirmativo – o mútuo respeito*” (*Idem, Ibidem*, nota 1 das pp. 450-451, o itálico é nosso).

Ora bem, prossegue o autor, o principal defeito da obra de Rodrigues de Brito é o enredo de duas ordens de condições diferentes, a ordem jurídica e a ordem económica e, por essa razão, a mutualidade tem de estar debaixo da autoridade da liberdade, isto é, do mútuo consentimento. Tudo isto vai fazer com que seja “a liberdade humana pelo consentimento é que legitima o mútuo auxílio, é claro que, antes de se auxiliarem mutuamente, devem os homens primeiro respeitar-se como vontades livres e independentes. O mútuo respeito não deriva pois da mutualidade de serviços; pelo contrário esta não é legítima senão quando está em harmonia com ele, como reconhece o próprio sr. dr. Brito”⁷²³.

Termina toda esta cogitação com um pequeno discurso laudatório, que nos servirá também de remate da apreciação do comentário de Maia, que não nos coibimos de trasladar, “voltando aos ilustres professores da Universidade de Coimbra, cujos sistemas temos analisado nos seus princípios fundamentais, concluiremos dizendo que ambos têm direito à gratidão de todo o português ilustrado; o primeiro por ter introduzido nos estudos universitários a doutrina do grande pensador de Königsberg, o último por ter sentido o que havia de incompleto naquela doutrina, e por se ter esforçado em estabelecer um princípio superior. Se é verdade que este princípio não resiste a uma crítica rigorosa e severa, se é verdade que das próprias afirmações do seu defensor se deduz a sua condenação, também é certo que o compêndio do sr. dr. Ferrer, pretendendo

⁷²³ *Idem, Ibidem*, p. 453. Não podemos deixar de concordar com este reparo de Maia que, de certa forma, também estava pressuposto nas reflexões de Ferrer, embora não devidamente explicitado. E por isso não temos pejo em afirmar com o patrício de Antero que “o mútuo auxílio é uma necessidade económica, mas não um dever jurídico; porque, se o fosse, deveria impor-se ao consentimento da vontade e não depender deste” (*Idem, Ibidem*). Aproveitamos para enumerar outra crítica de Maia à doutrina do professor de direito natural, sem contudo entrar em grandes considerações. Referimo-nos à perturbação conceptual dos termos natureza, fim, lei e ser que, de certo modo, já foram abordados na primeira parte desta investigação, e que vão levar o crítico a proferir que não seria “mais simples e claro reduzir todas estas ideias de fim, substância, virtualidade originária, lei, essência, etc., etc., às de força, capacidade e lei [de acordo com o seu próprio credo], fazendo sentir bem que estas não representam seres distintos mas elementos integrantes de toda a substância, faces ou aspectos necessários de todo o ser” (*Idem, Ibidem*, p. 449).

conciliar as ideias de Krause e Ahrens com as de Kant, oferece em mais dum ponto desarmonias que era necessário fazer desaparecer. O sr. dr. Brito não o conseguiu (..) mas nem por isso deixa de ser meritória a sua tentativa”⁷²⁴.

Entramos agora nos textos que elogiando o sistema de Ferrer condenam o de Rodrigues de Brito. Neste propósito abordaremos estas publicações por ordem cronológica. Mas antes de iniciar essa disquisição temos que atestar que é um facto que, “na questão entre os dois professores, a quase generalidade dos seus colegas da Faculdade de Direito propendia visivelmente para o princípio defendido por Ferrer; no de Rodrigues de Brito sentiam a essência do socialismo ou do comunismo, embora ele os refutasse”. Isto devia-se ao facto de julgarem “impossível que a coacção jurídica fosse tão longe que exigisse de cada um o que das suas faculdades pudessem reclamar as necessidades dos outros, e parecia-lhes absurda, lançando tudo no vago e na abstracção sem realidade correspondente, uma teoria em que as obrigações jurídicas não pudessem ser exigidas pela coacção quando não fossem desempenhadas por vontade”⁷²⁵.

⁷²⁴ *Idem, Ibidem*, p. 455.

⁷²⁵ José Frederico Laranjo, “Ciências Morais e Sociais. A organização dos estudos na Faculdade de Direito. Livros adoptados e expositores mais seguidos”, *Instituto. Jornal Científico e Litterario*, vol. XL, Junho de 1893, nº 12, pp. 915 e 916. Não era só no meio académico que a opinião sobre Rodrigues de Brito era desfavorável, também entre os nossos maiores literatos ela não era benévola. Veja-se a opinião irónica de Eça sobre o filósofo, que tinha sido seu professor de direito romano, cadeira que o autor dos *Maias* não deve ter tido em grande apreço, em “Uma Campanha Alegre”, *Obras Completas*, Vol. 3, p. 1182 e isto se abstrairmos a referência colectiva “os Britos” como exemplo de lentes “crassos e crúzios” que aparece no texto *Um génio que era um santo*, “Notas Contemporâneas”, *Obras Completas*, Vol. 2, p. 1544. Se era certo, como se acabou de constatar, que Eça conhecia Brito filho, do pai apenas poderia ter ouvido falar e, quer-nos parecer, que esta referência colectiva se revela um pouco estranha. A única explicação plausível é que o uso do plural seja apenas um mero recurso estilístico. Ao contrário sobre Vicente Ferrer surgem algumas referências bem mais elogiosas, por exemplo, nas “Páginas de Jornalismo”, *Obras Completas*, Vol. 4, pp. 501, 502, 503 e 507, tal como de Dias Ferreira, que leccionava o direito natural quando o escritor foi académico, cf., por exemplo, “Uma Campanha Alegre”, *Obras Completas*, Vol. 3, p. 987. Em Camilo encontramos duas referências a Ferrer, de Brito nada deparámos. Reproduzimos a primeira por ser peculiar, “disseram-no, para que a vila de Barcelos e o mundo soubessem que Coimbra não é para todos; e, a este propósito, repetiam as memorandas palavras do Senhor Ferrer, lente de Direito Natural, aos seus discípulos: ‘Meus Senhores, quem não puder ser doutor, seja sapateiro’ (Camilo Castelo Branco, “Estrelas Propícias”, *Obras Completas*, Vol. IV, p. 191). Veja-se

A composição mais extensa é a seguinte, exposta nos anos lectivos de 1880-1881, produto da pena de Avelino Calisto. Nestas lições expõe e analisa o autor o sistema de Brito que faz depender das ideias do socialismo, principalmente do socialismo económico e em particular da obra de Saint-Simon *Novo Cristianismo*⁷²⁶, e que conjugadas com as ideias de igualdade, fraternidade e liberdade conduziram ao conceito de mutualidade de serviços. A tese que vai levar à refutação do conceito resume-se em três partes: a mutualidade de serviços não é um princípio universal, não é um princípio prático e conduz, de facto, à liquidação social. Vejamos cada um destes pontos.

Em relação ao primeiro atesta Calisto que as doações intervivos e por morte, contratos gratuitos e sucessões testamentárias não entram no campo da mutualidade pois, na sua perspectiva, dizer que nestes fenómenos existe uma retribuição afectiva ou incerta e futura é “uma fuga para a frente”, quer dizer, para o campo da moral, pois nenhuma norma legal pode efectivar retribuições incertas e futuras, o que, de facto, qualquer pessoa de bom senso aquiesceria. Seguidamente, a sua realização prática é impossível porque a força da consciência não é suficiente para a garantia do direito, ou por outras palavras, objecta que, “admitida a hipótese de chegarmos a alcançar um

ainda “O Visconde de Ouguela. Perfil Biográfico”, *Obras Completas*, Vol. XIII, p. 522. Na mesma obra existe uma referência, ainda que não laudatória, a José Dias Ferreira (vd. *Idem, Ibidem*, p. 558).

⁷²⁶ De facto na obra de Saint-Simon (1760-1825) aparecem dois conceitos que são nucleares no ideário de Brito, a saber, a noção de moralidade e fraternidade. Veja-se, respectivamente, *Nouveau Christianisme*, pp. III, IV, 18, 45, 61 e 71 e pp. 2, 8, 11-12, 41 e 71. Por outro lado, pode, ainda, constatar-se a reciprocidade e organicidade social nas pp. 17 e 18. No entanto, como já ficou suficientemente elucidado, tais concepções são passíveis de ser recolhidas na obra de Ahrens, Tiberghien ou Darimon. Sobre esta obra de Saint-Simon repare-se no resumo elaborado por Alfred Darimon, *Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, pp. XXX a XXXIV. Uma hipótese, que me parece que Calisto tem em mente, é *A Filosofia da História do Cristianismo* ter como alvo um projecto émulo do *Nouveau Christianisme*, tal conjectura, ainda que plausível, dificilmente pode vir a ser provada pois, como já se referiu, a obra ficou incompleta. Uma última pergunta parece restar após isto, será que Brito conhecia a obra de Saint-Simon ou apenas o resumo de Darimon? Nada podemos certificar de forma cabal, o que é de fonte segura é que ele conhecia a obra de Darimon (vd. *Lições de Direito Natural*, pp. 230, 243 e 266). A despeito de tudo isto, mais verosímil, embora não seja passível de verificação, me parece o facto de Avelino Calisto apenas ter informação sobre a obra de Saint-Simon através de Darimon.

estado de perfectibilidade, então não era necessária a existência de princípios jurídicos, pois todos saberíamos proceder rectamente”⁷²⁷.

Por último, a liquidação social prova-se pelo facto de ninguém se esforçar por acumular capitais pois mais valeria poupar esforços, isto porque sempre que fosse necessário lá estaria a mutualidade para o auxiliar. Noutra linha de pensamento, se o sujeito acumulasse capitais correria o risco de alguém que necessitasse ficar com eles e, portanto, pode-se atestar “sem receio de errar que a *Mutualidade de serviços* é a última palavra das escolas socialistas” e “a divisão do capital, a liquidação social são o seu último resultado”⁷²⁸. E agora já num tom muito mais conciliatório, com que termina as objecções, afiança, “se não tirarem a *Mutualidade de serviços* do campo da moral teremos um princípio perfeitamente verdadeiro e naturalmente simpático. Um princípio que envolve a fraternidade e a caridade em todas as suas manifestações nunca poderá ser moralmente recusado. O grande erro consiste em transformá-lo em princípio jurídico”⁷²⁹.

⁷²⁷ Avelino César Calisto, *Refutação da Doutrina da Mutualidade de Serviços*, “Lições de Philosophia do Direito”, Sebenta Litografada do Ano Lectivo de 1880-1881, citado por Petrus, *Proudhon e Cultura Portuguesa*, vol. II, p. 189. Mas esse é, precisamente, o fim para que aponta a doutrina de Brito com o consequente fim do Estado e, por essa causa, chamámos ao ideário do filósofo de Coimbra, além do profundo pendor ético, anarquizante e, por outro lado, a mutualidade é o processo que nos pode conduzir até esse estágio. Alguns anos atrás o pensamento de Calisto parecia ser outro, pois em 1871 asseverava o mesmo Calisto que “a *mutuidade* [mutualidade?] de serviços e de relações é realmente a expressão dum pensamento verdadeiro e profundamente filosófico” (*Idem, Direito Civil. Sucessão dos filhos naturales*, p. 35). Sobre a sebenta litografada do ano lectivo de 1880-1881, que também é citada por Braz Teixeira, a par da de 1884-1885, que indica os nomes dos compiladores (vd. “Filosofia do Direito”, Pedro Calafate (Dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, Volume IV, Tomo 2, nota 2 da p. 99). Temos que confessar que não conseguimos ter acesso integral a ela.

⁷²⁸ Avelino César Calisto, *Refutação da Doutrina da Mutualidade de Serviços*, “Lições de Philosophia do Direito”, Sebenta Litografada do Ano Lectivo de 1880-1881, citado por Petrus, *Proudhon e Cultura Portuguesa*, vol. II, pp. 191-192. Parece ser um reflexo desta opinião o alvitre de Marnoco e Sousa e José Alberto dos Reis na obra, já citada mais do que uma vez, *A Faculdade de Direito e o seu ensino*, p. 6. Para obviar esta opinião demasiada exagerada e em época em que o autor a não poderia refutar, bastaria certificar que no sistema de Brito a propriedade sempre foi preservada e as associações de auxílio mútuo é que obstaríam a essas necessidades.

⁷²⁹ Avelino César Calisto, *Refutação da Doutrina da Mutualidade de Serviços*, “Lições de Philosophia do Direito”, Sebenta Litografada do Ano Lectivo de 1880-1881, citado por Petrus, *Proudhon e Cultura Portuguesa*, vol. II, p. 192.

Também Sousa Macedo, em obra datada de 1883, refuta as doutrinas de Rodrigues de Brito avaliando “se as obrigações recíprocas que ambas as partes devem praticar são morais ou jurídicas”⁷³⁰ e em ambos os casos refutando a doutrina do filósofo de Coimbra embora, diga-se de passagem, com argumentos de fraco calibre. No mesmo sentido se pronuncia similarmente Lopes Praça, nas suas teses escolhidas de direito assevera, embora infelizmente não possamos ter acesso à sua argumentação, que “a teoria de Filosofia de Direito de Manuel Kant é preferível à de Krause”. Mais à frente insta, “a reciprocidade de serviços não é o princípio fundamental do Direito, mas uma das formas capitais da sua realização”⁷³¹.

Tendo efectuado uma pesquisa sistémica sobre as teses selectas de direito encontrámos algumas que nos parecem bem próximas da doutrina de Rodrigues de Brito, as quais são as seguintes: António de Assis Teixeira de Magalhães, *Aguas. Das correntes não navegáveis nem fluctuáveis segundo o direito civil moderno. Theses ex Universo Jure*⁷³²; Ernesto Rodolfo Hintze Ribeiro, *As substituições fideicomisarias devem ser eliminadas da nossa legislação, conservando-se apenas o legado de usufructo, em proveito de uma ou mais pessoas, simultaneamente. Theses ex Universo Jure*⁷³³; Manuel de Oliveira Chaves e Castro, *Quaes as reformas de que carece a legislação pátria no processo civil ordinário, desde a proposição da acção até á sentença em primeira instancia? Theses ex Universo Jure*⁷³⁴; José Pereira de Paiva Pitta, *Theoria da não retroactividade das leis e sua applicação ás questões transitórias*

⁷³⁰ D. Luís de Castro da Costa de Sousa Macedo, *Philosophia do Direito*, p. 37.

⁷³¹ *Nostrae cum Roma de patronatu contestationes, maxime post hujus saeculi dimidium, num convenieter legi, qua haec regitur matéria, fuerent expeditae? Lex illa scientiarum ad se spectantium principiis eritne consentiens. Theses ex Universo Jure*, p. 12. Outras teses defendem a mesma ideia, por exemplo, Alberto Guedes Coutinho Garrido, *Quaes os limites da acção do estado em relação á industria mineira: Appreciação dos artigos do Código Civil e da Legislação Administrativa correspondentes. Theses ex Universo Jure*, p. 13.

⁷³² Cf. p. 13.

⁷³³ Vd. p. 11.

⁷³⁴ Cf. p. 9.

do *Código Civil Português*, *Theses ex Universo Jure*⁷³⁵; Joaquim José Maria de Oliveira Valle, “*Sendo muito diversos e deseguaes, de familia a familia, os onus, absolutamente necessários, a que estão sujeitos os seus rendimentos, e por isso mui desigual tambem, d’uns a outros contribuintes, o pêzo das contradições: como deverá reformar-se a legislação financeira, de modo que haja verdadeira egualdade no imposto?*”. *Theses ex Universo Jure*⁷³⁶; João de Pina Madeira Abranches, *Até onde se póde extender a acção do Estado em quanto á propriedade territorial, e com respeito á cultura e saude publica? Theses ex Universo Jure*⁷³⁷.

Algumas, do início dos anos 60, também dão a ideia de partilharem alguns conceitos com o professor de filosofia do direito, estão neste caso: Manuel Emídio Garcia, *Em que princípios deva fundar-se a legislação sôbre as aguas? Theses ex Universo Jure*⁷³⁸; Bernardo de Albuquerque Amaral, *Como devem ser graduados os crédores nos concursos de preferencias civis e comerciais, Theses ex Universo Jure*⁷³⁹ e João de Mendonça Cortez, *Se a organização do Jury entre nós precisa d’algumas refôrmas, e no caso affirmativo quaes devem ser? Theses ex Universo Jure*⁷⁴⁰.

Outras ainda, parecem-nos mais próximas de Brito que de Ferrer, por exemplo: António Luís Gomes, *Ociosidade, Vagabundagem e Mendicidade. Theses ex Universo Jure*⁷⁴¹; José Augusto Sanches da Gama, *Será justo e conveniente tornar obrigatoria para os senhorios a remissão dos foros emphyteuticos? Theses ex Universo Jure*⁷⁴²; António Ribeiro Fernandes Forbes, *Qual a intervenção que deva ter o Estado na*

⁷³⁵ Vd. p. 15.

⁷³⁶ Cf. p. 9.

⁷³⁷ Vd. p. 9.

⁷³⁸ Cf. p. 9. Sobre a tese de Emídio Garcia veja-se o comentário de Cabral de Moncada, *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, nota da p. 114; [nota 70 da p. 143]

⁷³⁹ Cf. p. 9.

⁷⁴⁰ Vd. pp. 9 e 10.

⁷⁴¹ Cf. p. 13.

⁷⁴² Vd. p. 9.

*constituição, administração e crises dos bancos de circulação? Theses ex Universo Jure*⁷⁴³; Artur Montenegro, *Theoria da unidade e universalidade da fallencia. Theses ex Universo Jure*⁷⁴⁴.

Por último, encontramos ainda quem impugne todas as doutrinas precedentes, ficando nós sem saber qual defende, como é o caso de António Cândido Ribeiro da Costa que assevera que, “sobre a organização daquele princípio [do direito] impugnamos: as teorias subjectivas e formalistas de Kant e de Fichte, os sistemas objectivos e absolutos de Schelling e de Hegel, a doutrina harmónica de Krause, a metafísica pessimista de Schopenhauer”⁷⁴⁵. Por último, depara-se-nos uma tese que defende a política intervencionista do Estado na “questão social” e o “direito à revolução” do seguinte modo: “o Estado deve prestar a todos os cidadãos, faltos de meios de subsistência e impossibilitados de os adquirirem por quaisquer enfermidades ou crises acidentais, os recursos absolutamente indispensáveis”. Logo a seguir, epiloga, “a revolução é legítima, quando o povo não pode conseguir pelos meios legais a satisfação de suas justas pretensões”⁷⁴⁶. Veja-se, ainda, a defesa que faz da liberdade de associação que “deve ser reconhecida e mantida em sua máxima extensão”⁷⁴⁷.

Por outro lado, Henriques da Silva, em 1885, faz eco dum parecer, que nós perfilhamos, a saber, que “não obstante haver rejeitado no § 249 do seu livro [2ª edição] o *princípio da utilidade* como fundamental do Direito, vem afinal a aceitar por critério

⁷⁴³ Cf. p. 9.

⁷⁴⁴ Vd. p. 13.

⁷⁴⁵ António Cândido Ribeiro da Costa, *Condições científicas do direito de suffragio. Theses ex Universo Jure*, p. 11.

⁷⁴⁶ Lucas Fernandes Falcão, *Quaes os principios do direito internacional privado em que deva basear-se a reforma da respectiva legislação pátria? Theses ex Universo Jure*, p. 17.

⁷⁴⁷ *Idem, Ibidem*, p. 25. Sobre as referências a algumas das teses citadas vejam-se, Cabral de Moncada, *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, nota 1 da p. 87 [nota 1 das pp. 113-114] e Fernando Catroga, “Individualismo e Solidarismo. De Ferrer ao Sociologismo Jurídico”, *Vicente Ferrer Neto Paiva. No segundo centenário do seu nascimento a convocação do krausismo*, p. 133.

jurídico a mesma utilidade, enquanto conciliar a satisfação das necessidades individuais com a das necessidades da vida colectiva, o que não é senão reconhecer, com todos os utilitaristas, a primazia da *utilidade geral*”⁷⁴⁸. Uma última crítica é formulada por Francisco Manuel Vaz, em obra estampada em 1897, do modo que se segue: “o princípio de mutualidade dos serviços confunde o obrigatório com o facultativo; ou se não hão-de tirar todas as consequências contidas no princípio, ou os serviços serão exigidos por coacção: todos ou quais? É incompleto, porque não satisfaz a todos os casos; em alguns de facto não há mutualidade, como nos das crianças, dos enfermos, dos idiotas, dos presos”⁷⁴⁹. A estas objecções temos a convicção que uma resposta cabal já foi fornecida e não vale a pena insistir nesta problemática.

Não desejávamos terminar este capítulo dedicado à polémica sem antes fazer eco de algumas das posições de Dias Ferreira. É verdade que este autor redigiu a sua principal obra, *Noções Fundamentaes de Philosophia do Direito*, antes de se acirrar a polémica entre os seus dois colegas da Faculdade de Direito⁷⁵⁰. Porém, não deixa, também, de ser exacto que ele conhecia as posições dum e do outro. Tal particularidade fez com que, no final desta sua produção, seja levado a criticar tanto Ferrer como Brito. É precisamente uma súplica desses reparos que pretendemos, em seguida, levar a cabo.

⁷⁴⁸ Henriques da Silva, *Relações da Justiça com a Utilidade*, citado por Petrus, *Proudhon e a Cultura Portuguesa*, vol. II, p. 83. Para apoio da sua alegação cita o § 259 da edição corrigida e aumentada da obra de Brito.

⁷⁴⁹ Francisco Manuel Vaz, *Estudos Philosophicos*, Vol. II, p. 427. O autor embora critique o *neminem laede* a ele parece aderir, veja-se pp. 425 a 427.

⁷⁵⁰ Também Costa Lobo e Levy Maria Jordão redigiram as suas obras antes da Polémica entre os dois professores de direito natural e, neste caso, mesmo antes de Brito expor as suas doutrinas nas aulas. Porém, devemos confessar que ambos os escritos, como se pode constatar *supra* pelas alusões que fomos respigando de um e do outro, se encontram mais próximos da doutrina de Rodrigues de Brito que do sistema de Vicente Ferrer. Apenas como exemplo repare-se nesta alusão de Costa Lobo, “o individualismo é incompatível com a moralidade. Tem a liberdade individualista feito do mundo um campo de batalha, e dissociado os homens em guerra surda e implacável. A concorrência desenfreada tem-se trocado em rivalidade rancorosa, em luta virulenta e decomposta. A emulação benéfica, as relações de confraternidade, a reciprocidade de boas obras, a benquerença prática, são coisas, que ela desconhece: o seu espírito é o espírito do egoísmo, que confrange, atrofia e mata todas as faculdades benévolas do coração” (*O Estado e a Liberdade de Associação*, p. 154).

A premissa da qual Ferreira parte, a qual já tinha sido aludida no capítulo sobre a determinação do conceito de direito, é que a doutrina de Krause estabelece que todo o ser humano tem o direito de pretensão e de exigência de toda a condição que lhe for meio para a realização do seu fim individual e social. Esta asserção é ilustrada com excertos retirados da 5ª edição do *Cours de Droit Naturel* de Ahrens⁷⁵¹. Ora bem, tudo isto lhe vai permitir ultimar que, “nas obras destes escritores vê-se pois defendida a doutrina socialista em todo o seu rigor e, proclamada, como jurídica, a obrigação de beneficiar”⁷⁵².

Desta conclusão decorre a primeira crítica, embora implícita, ao sistema de Rodrigues de Brito que, como se deixou já claro, defende essa ideia de pretensão e exigência na sua concepção da mutualidade de serviços, que foi verbalizada do seguinte modo: “há diferença capital entre o dever moral, que pesa sobre todos os homens, de se beneficiarem e auxiliarem reciprocamente, e o poder de exigir legalmente o cumprimento deste dever; e todas as gerações, em todos os séculos, têm aceitado e legitimado semelhante diferença. Uma coisa é sermos obrigados, em virtude duma lei natural, a praticar acções, outra coisa é poderem ser-nos exigidas essas acções. O evangelho que diz – *dai*, não autoriza a – *tomar*”⁷⁵³.

⁷⁵¹ Vd. pp. 139, 150 e 305. O autor ainda acrescenta outros retirados do *Esquisse de philosophie morale e Exposition du système philosophique de Krause* de Tiberghien (respectivamente pp. 116 e 97) e complementa com uma referência a Thiercelin. Para todas estas referências, veja-se Dias Ferreira, *Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, pp. 348, 349 e 350.

⁷⁵² *Idem, Ibidem*, p. 350. Pensamos que Ferreira força aqui um pouco a sua análise, pois, como já podemos asseverar, o conteúdo essencial do krausismo é de tom socializante e não propriamente socialista. Esta distinção não nos parece, de modo nenhum, despcienda. Por outro lado, é curioso que nas *Anotações aos Elementos de Direito Natural do Excellentissimo Senhor Vicente Ferrer Neto Paiva* apareça, ainda que referente ao conceito de justiça, uma epígrafe de Proudhon.

⁷⁵³ Dias Ferreira, *Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, p. 351. Veja-se a propósito do pauperismo aquilo que se certifica, de modo idêntico, acerca do auxílio, este só é concebido como passível de regra moral e nunca como preceito jurídico (vd. *Idem, Ibidem*, pp. 306, 307 e 309). Aproveitamos esta ocasião para realçar um factor que Ferreira põe em destaque, embora não tendo quase consciência que essa é uma condição maior na clivagem que se forma entre Ferrer e Brito e quiçá entre ele próprio e o velho mestre, que vem a ser o facto de o filósofo do Freixo ser o autor que mais longe foi na demarcação e separação da moral e do direito (cf. *Idem, Ibidem*, p. 284). Ora bem, estando na doutrina

No que diz respeito a Vicente Ferrer, além de lhe censurar o facto de seguir Ahrens na condenação da definição de direito de Kant por a achar negativa e restritiva (qualidades que, atesta o filósofo de Pombeiro, são essenciais em qualquer definição), vai louvar o facto de este ter descortinado na doutrina krausiana esses princípios que, na sua óptica, podiam levar à negação da propriedade e da liberdade no ser humano e, por essa razão, “logo descaiu nas doutrinas de Kant, servindo-se destas para quase todas as demonstrações na filosofia do direito”⁷⁵⁴.

Nessa ordem de ideias, Ferrer depois de definir o seu sistema baseado na esfera jurídica livre de acção de cada indivíduo, na esteira de Zeiller, vai admitir, ainda, o direito de abusar da coisa, que é objecto do direito do sujeito, podendo usá-la a seu belo prazer. Ora bem, cogita o futuro Ministro do Reino, “semelhantes demonstrações poderão ter por fundamento as doutrinas de Zeiller, e os princípios proclamados na escola de Kant, mas de maneira nenhuma as teorias filosóficas de Krause”⁷⁵⁵. Tudo o que foi aludido permite-lhe chegar à conclusão que, “ninguém dirá que estas doutrinas de Ahrens, corolários dos princípios desenvolvidos pela escola de Krause, não sejam absolutamente incompatíveis com uma teoria onde é ideia capital a liberdade *inteira* de usar e abusar dentro da esfera jurídica”⁷⁵⁶.

Voltando aos princípios krausianos, assegura o futuro colega ministerial de Oliveira Martins e Costa Lobo que apenas em duas matérias fez o ministro da justiça jus

de Brito o direito e a moral em situação quase sincrética, temos que esse fenómeno teria que o distanciar do velho lente, tal como de Ferreira, embora, neste caso, em menor grau.

⁷⁵⁴ *Idem, Ibidem*, p. 352. Aproveitamos para assegurar que para Ferreira “ambos os sistemas, que o Sr. Ferrer seguiu, tanto o de Krause, como o de Kant, estão muitíssimo afastados da verdade” (*Idem, Ibidem*, p. 361). Isto pode dar a entender que o filósofo não é krausiano nem kantiano, atestado que, a nosso ver, está bastante longe da realidade, pois nos parece que a figura emergente da “janeirinha” aproveita coisas dum e de outro método propugnado pelos citados pensadores.

⁷⁵⁵ *Idem, Ibidem*, pp. 353-354. Mais à frente acrescenta, pela lógica dos autores nomeados, “o suicídio, o duelo, e ainda os ataques à personalidade dos outros (...) são acções verdadeiramente *justas*, porque não ofendem a liberdade de ninguém” (*Idem, Ibidem*, p. 360).

⁷⁵⁶ *Idem, Ibidem*, p. 355. Vejam-se ainda as contradições e insuficiências do pensamento de Ferrer ilustradas a pp. 357 a 365.

ao sistema krausiano: “no exame das doutrinas, que respeitam ao concurso dos direitos, e nas questões acerca da alienabilidade ou inalienabilidade dos direitos absolutos”⁷⁵⁷.

Não podemos terminar esta pesquisa sem fornecermos, embora de forma extremamente sucinta, uma investigação ao sistema propugnado pelo filósofo de Pombeiro. Deste destacamos o seu conceito de direito e a concepção do “mínimo ético”⁷⁵⁸.

Depois de tecer algumas críticas à escola kantiana, à escola krausiana, a Ferrer e a Brito, embora que a este último não de forma explícita, vai o jusfilósofo arriscar a sua própria definição de direito que corre da seguinte forma: “o sistema de princípios [não um complexo de condições, expressão que ele critica vivamente], que regem a actividade livre do homem na realização *necessária* do bem para a manutenção da ordem social”⁷⁵⁹. Desta definição não podemos deixar de nos ocupar de dois princípios que nos parecem capitais, a liberdade e a moralidade.

Já atestámos, noutro lugar, **2.3 Direito de Liberdade, Segunda Parte, II**, a centralidade destes dois conceitos. Neste momento, cabe proceder a algumas reflexões sobre eles: em primeiro lugar, porque razão o filósofo vai inserir na sua definição a realização necessária do bem (e atente-se no acentuar do necessário) quando já tinha

⁷⁵⁷ *Idem, Ibidem*, p. 355. Para se ver um comentário mais sistemático à obra de Vicente Ferrer vejam-se do mesmo autor as *Anotações aos Elementos de Direito Natural do Excellentíssimo Senhor Vicente Ferrer Neto Paiva*, texto elaborado enquanto o autor frequentava o quarto ano do curso jurídico. O interessante nesta obra é a identificação das fontes de onde dimanam as doutrinas do “velho mestre”.

⁷⁵⁸ Se se desejar ter uma ideia da sua vida e obra podem-se consultar as seguintes produções: Marcelo Caetano, *O Conselheiro Doutor José Dias Ferreira*; Adelino da Palma Carlos, *José Dias Ferreira. Discurso*; Francisco Dias Ferreira, *Elogio Histórico do Conselheiro José Dias Ferreira*; V. M. Braga Paixão, “Sobre alguns políticos que foram académicos. VIII – José Dias Ferreira”, *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa, Classe de Letras*, Tomo XXII, 1981, pp. 177 a 185 e Cabral de Moncada, “José Dias Ferreira”, *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, Vol. XXXI, 1955, pp. 398 a 403. Sobre a sua jurdoutrina ver, por exemplo, Cabral de Moncada, *Subsídios para História da Filosofia do Direito em Portugal*, pp. 80 a 85; António Braz Teixeira, *O Pensamento Filosófico-Jurídico Português*, pp. 79 a 82; Mário Reis Marques, “Do ‘Direito Natural’ à ‘Filosofia do Direito’: José Dias Ferreira, *Nomos. Revista Portuguesa de Filosofia do Direito e do Estado*, nº 3-4, Janeiro-Dezembro, 1987, pp. 38 a 55 e Maria Clara Calheiros, *A Filosofia Jurídico-Política do Krausismo Português*, pp. 227 a 271.

⁷⁵⁹ Dias Ferreira, *Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, p. 376.

admitido que a moral teria que estar ausente do campo do direito, ou então cair-se-ia naquilo que ele pretendia evitar, isto é, o auxílio mútuo como categoria jurídica. Porém, poder-se-ia alegar que essa prática necessária do bem só tivesse sentido enquanto contribuísse para a manutenção da ordem social. Pensando bem o que quererá dizer isto? Será que pretendia afirmar que a prática do bem só deveria ter mais efectividade quando a agitação popular, os tumultos e as revoluções assolassem o país? Não me parece, pois o absurdo de tal proposição é bem clara. Então que significaria? Não conseguimos divisar qualquer solução satisfatória.

Seguidamente, ao fazer coincidir na mesma delimitação o elemento individual (liberdade) e o elemento colectivo (moral) estaria o autor a tentar colmatar as deficiências das doutrinas individualistas e colectivistas? Esta é uma solução possível que vai de encontro à generalidade dos comentadores que denotam no filósofo uma reacção contra o excessivo individualismo do seu mestre⁷⁶⁰, reacção essa que teve a sua acmê em Brito. Mas em termos práticos o que é que isto significa? Pouca coisa quer-nos parecer, pois, como vimos atrás, as raias da acção da moral são particularmente difusas e, por conseguinte, o elemento fulcral da definição continua a ser o conceito de liberdade, como em Kant, não caldeada pela fraternidade e solidariedade, pois nesse caso se teria que voltar para as doutrinas krausianas, ou se se quisesse jusnaturalistas, que pretendia evitar.

Desta forma, temos uma moralidade “coxa” (passo a expressão) que se pretende enriquecer pela chamada doutrina do “mínimo ético” que é expressa da seguinte forma: “há porém uma certa porção de *bem*, cuja realização, como indispensável à manutenção da vida humana, não pode ficar dependente dos caprichos ou vontade individual de cada

⁷⁶⁰ Vejam-se, por todos, Cabral de Moncada, *Subsídios para História da Filosofia do Direito em Portugal*, p. 80 e António Braz Teixeira, *O Pensamento Filosófico-Jurídico Português*, p. 79.

homem. A conservação da vida social está de tal maneira dependente da realização objectiva desta porção de bem, que não pode satisfazer-se nesta parte só com a garantia da boa intenção: tão impreterível é a necessidade da realização desta porção de *bem*”⁷⁶¹.

Esta asserção parece indicar uma prevalência da porção de bem sobre a liberdade de tal forma que, “à realização desta porção de bem é todo o homem obrigado, ainda mesmo que seja necessário recorrer ao extremo do uso de meios violentos. Este bem é património indispensável para a conservação da vida social. É fundo salvador da vida humana. É condição indispensável da observância da lei da igualdade entre os homens”⁷⁶². Nesta perspectiva o mínimo ético transforma-se em mínimo social, isto é, real, efectivo, e esta sua efectivação objectiva, teria que ser vertida em acções positivas da prática do bem, pois o seu espírito assim o demandaria. Por esta ordem de ideias, a categoria moral adquire um cariz jurídico ao poder tornar-se actual por coacção e violência.

No entanto, por outro lado, a liberdade sobrepõe-se a essa porção de bem porque explanada essa porção de bem “no respeito inviolável, que cada homem deve guardar ao bem dos seus semelhantes, não os embaraçando na realização do seu destino”⁷⁶³, isto significa que o homem se deve abster de embaraçar a esfera jurídica do seu semelhante, optando apenas por acções negativas, ou seja, ausência de acção e omissões. Depois de

⁷⁶¹ Dias Ferreira, *Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, p. 371. A doutrina do “mínimo ético” aparece, ainda que de forma difusa, na doutrina de Ahrens, atente-se, por exemplo, na seguinte passagem, “on fait observer avec raison qu’il serait plus juste de fixer un *minimum* auquel chaque membre de la société pourrait prétendre; et, en effet, tel est aussi le but dans le règlement de la question du paupérisme, et, d’un autre côté, ce but est encore mieux atteint librement dans l’élévation du *standard of life* de la classe ouvrière” (*Cours de Droit Naturel*, 7^a ed., Tome II, pp. 199-200). Ou ainda, “*en assurant à tous les indigents un minimum suffisant*, en complétant les moyens insuffisants d’une localité ou d’un district, et en répartissant en général sur la totalité des charges qui, par suite d’accidents, de calamités industrielles, de disette, etc., dépasseraient les forces particulières” (*Idem, Ibidem*, 7^a ed., Tome II, p. 347, itálico nosso). Veja-se, identicamente, a concepção de um direito de subsistência (*Idem, Ibidem*, 7^a ed., Tome II, p. 27-28).

⁷⁶² Dias Ferreira, *Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, pp. 371-372, os itálicos são nossos.

⁷⁶³ *Idem, Ibidem*, p. 372.

tudo isto não percebemos muito bem em que ficamos e qual categoria se pode sobrepôr à outra e em que condições essa prevalência se pode dar, tudo questões que me parecem ficar sem resposta.

O que podemos seguramente concluir é que a solução a que chega Ferreira é um impasse, pois ao pretender conciliar o individual com o colectivo, ou o uno com o múltiplo na expressão de Zília Osório de Castro, oscila entre um e outro e tomba naquilo que tanto verberou no seu velho mestre, a tentativa de harmonizar aquilo que não tem concordância possível, a concepção duma esfera justa e livre de actividade do homem impregnada de laivos de moralidade⁷⁶⁴. O que não lhe podemos censurar é a boa intenção em tentar definir um meio-termo, à boa maneira aristotélica, pois é o sítio onde está a virtude, uma conciliação entre duas perspectivas antagónicas que ele, sem perda da sua idiossincrasia, não podia nem queria adoptar, embora o resultado fosse esse que acabámos de verificar.

Não desejávamos terminar esta pesquisa do pensamento de Ferreira sem abonar que nos parece detectar, na sua doutrina, algumas noções que têm a fisionomia de poder fazer a transição para as correntes positivistas. Estão neste caso a ênfase concedida à metodologia⁷⁶⁵, a importância da experiência⁷⁶⁶, os progressos vertiginosos das ciências naturais graças ao método experimental⁷⁶⁷, a aspiração ao absoluto na ciência⁷⁶⁸, a tentativa de edificar a observação e a experiência como categorias epistemológicas⁷⁶⁹ e, principalmente, a admissão da identidade entre direito e ciências naturais, isto é, por

⁷⁶⁴ Isto a despeito da distinção, expressa nas páginas seguintes, que o autor estabelece entre deveres que são deixados à liberdade do ser humano e deveres cujo cumprimento é obrigatório, para obviar à crítica que lhe assacámos. Sobre essa questão apraz-nos dizer que os primeiros podem ser apenas morais e só os segundos exclusivamente jurídicos.

⁷⁶⁵ Dias Ferreira, *Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, vd. p. 10.

⁷⁶⁶ *Idem, Ibidem*, cf. p. 19.

⁷⁶⁷ *Idem, Ibidem*, vd. pp. 19-20.

⁷⁶⁸ *Idem, Ibidem*, cf. p. 199.

⁷⁶⁹ *Idem, Ibidem*, vd. p. 208.

extensão, identidade entre as ciências sociais e naturais, expressa da seguinte maneira: “efectivamente a ciência do direito, como ciência do espírito, não se distingue das ciências naturais, senão pela diversidade do seu objecto; porque de resto segue o mesmo método e o mesmo fim. O mesmo *método*, porque observa, assim como as ciência naturais; só com a diferença de observar factos imateriais; e o mesmo *fim*, porque se propõe descobrir leis, como as ciências naturais; a diferença está toda na natureza destas leis”⁷⁷⁰.

Um derradeiro assunto nos irá ocupar o qual denota a projecção que a doutrina da mutualidade de serviços teve durante a vida do seu autor, a par do facto da obra ter servido como compêndio na Universidade entre os anos lectivos de 1870-1871 a 1873-1874. Referimo-nos à menção da mutualidade nos programas do curso de filosofia dos liceus no capítulo que se debruçava sobre a Filosofia do Direito, a qual passamos a nomear: “se o fundamento dos direitos, e respectivas obrigações, é o princípio *neminem*

⁷⁷⁰ Dias Ferreira, *Noções Fundamentais de Philosophia do Direito*, p. 332. Permanece aqui a questão, que só podia ser deslindada com um estudo exaustivo sobre o autor, se estamos perante uma espécie, embora difusa, de krausopositivismo. Maria Clara Calheiros na sua pesquisa sobre Dias Ferreira também assinala algumas destas apreciações relatadas, embora não arrisque qualquer juízo de valor sobre estas premissas de Ferreira (vd. *A Filosofia Jurídico-Política do Krausismo Português*, p. 238). Sobre o krausopositivismo, largamente estudado no país vizinho sendo abundantes as obras sobre essa temática, apenas conhecemos no nosso país um estudo dedicado a Bernardino Machado que alvitra que “o pensamento de Machado evoluiu para uma espécie de *krausopositivismo*, ou talvez melhor, para um *positivokrausismo*, já que o seu percurso foi o inverso do dos seus amigos do país vizinho”. Mais à frente prossegue, “o caso de Bernardino Machado parece indicar um caminho contrário: o krausismo foi acrescentado à sua anterior adesão ao ideário de Comte, relido por Littré e seus seguidores” (Fernando Catroga, “Bernardino Machado e a Maçonaria”, *Actas do Colóquio Bernardino Machado. O Homem, o Cientista e o Pedagogo*, pp. 145-146. Veja-se, em geral, o capítulo “O positivokrausismo de Bernardino Machado”, pp. 145 a 150). Ainda sobre o krausismo de Bernardino Machado, examine-se do citado o artigo “A Educação Nova em Espanha”, *O Instituto, Revista Científica e Literária*, Vol. XLIII, nº 6-7, Junho-Julho de 1896, pp. 494 a 497, neste documento menciona Sanz del Río e o convívio com Hermann Leonhardi, genro de Krause, Fernando de Castro, Nicolás Salmeron, Francisco Giner e a Institución Libre de Enseñanza, de que tece rasgados elogios. Além disso, ainda refere, entre outros, Gumersindo de Azcárate, Emilio Castelar, Eugenio Montero Rios, Segismundo Moret, Laureano Figuerola, Hermenegildo Giner, Bartolomé Cossio, Rafael Torres Campos, Joaquín Sama. Refere, também, o Museu Pedagógico de Madrid, dirigido por Bartolomé Cossio e secretariado por Rubio. Como nota de curiosidade, refira-se que no mesmo local existe um artigo de Francisco Giner, excerto da obra *Educación y enseñanza*, intitulado “Las vacaciones en los establecimientos de Enseñaza”, pp. 506 a 515. Por último, sobre a possível conciliação entre o krausismo e o positivismo compulse-se o artigo de Fernando Catroga, “Individualismo e Solidarismo. De Ferrer ao Sociologismo Jurídico”, *Vicente Ferrer Neto Paiva. No segundo centenário do seu nascimento a convocação do krausismo*, em especial, pp. 140 a 142 e passim.

laedere ou a *mutualidade de serviços*”⁷⁷¹. Esta indicação denota a possível influência que o conceito poderá ter tido em gerações de estudantes de filosofia do curso liceal, ainda que o *Curso de Philosophia Elementar*, redigido em 1871, por Joaquim Alves de Sousa adopte nas suas linhas gerais a doutrina do *neminem laede* e negue existência à mutualidade de serviços⁷⁷².

É deste modo que terminamos este excurso longo, mas espero que não fastidioso, que nos levou ao conhecimento do pensador, de influência krausiana, que mais desenvolveu, neste canto ocidental, as implicações filosóficas, antropológicas e, sobretudo, metafísicas desta corrente que, mais do que no nosso país, teve uma expressão maior em Espanha e na Bélgica.

⁷⁷¹ *Programa para o curso de Filosofia*, 2º ano, 1872, p. 4. Uma pesquisa mais aturada sobre os diferentes manuais liceais publicados nos anos subsequentes daria, provavelmente, resultados mais interessantes sobre esta questão. Infelizmente, tal propósito escaparia ao objectivo essencial desta investigação e, por esse fundamento, deixamos apenas aqui essa sugestão. Maria Clara Calheiros faz uma tentativa nesse sentido e para o efeito alude a quatro manuais: A. Ribeiro da Costa e Almeida, *Curso Elementar de Philosophia*; Alves de Sousa, *Curso de Philosophia Elementar* (texto a que aludimos já de seguida); Pedro A. Monteiro, *Compendio de Philosophia Racional* e M. Pinheiro d’Almeida e Azevedo, *Compendio de Philosophia Racional e Moral e Principios de Direito Natural* (cf. *A Filosofia Jurídico-Política do Krausismo Português*, pp. 147 a 148). A autora procurou investigar uma amostra que, na nossa opinião ainda que modesta, nos parece significativa, pois o primeiro é professor de filosofia no Liceu Nacional do Porto, Alves de Sousa no Liceu Nacional de Coimbra, Azevedo no Liceu Nacional de Braga e Pedro A. Monteiro no Liceu Nacional Central de Lisboa. Certamente, todos estaremos de acordo, os principais Liceus nacionais. Porém, para nosso grande pesar, a sua análise fica aquém do desejável quer em termos de apreciação dos próprios manuais quer, ainda, das diferentes edições que estes foram tendo ao longo dos anos.

⁷⁷² Veja-se *op. cit.*, pp. 488-489, 490 a 493 por exemplo (na 4ª edição, cf. Tomo Segundo, pp. 95 a 104). Os outros manuais referidos também parecem ir no mesmo sentido. Por exemplo, no manual de A. Ribeiro da Costa, damos conta da mesma posição que atribuímos a Alves de Sousa (vd. pp. 303 a 310). M. Pinheiro d’Almeida e Azevedo atesta mais claramente que “alguns filósofos, e entre os quais o sr. dr. Ferrer, cuja autoridade nesta ciência tanto acatamos que tomámos por norma para a coordenação deste ligeiro esboço os seus muito ilustrados Elementos de direito natural” (cf. nota 5 das pp. 752-753, itálico nosso). No caso de Pedro A. Monteiro, o autor começa por alvitar que o auxílio recíproco é fundamental no âmbito dos deveres para com os nossos semelhantes (vd. p. 456). No entanto, quando caracteriza o direito fá-lo de acordo com a máxima de não ofender ninguém (cf. pp. 462 e 463). No mesmo sentido, vejam-se a definição de direito e a distinção entre direito e moral (pp. 462 e 463-464). Por outro lado, sobre o manual de Alves de Sousa (1871) dê-se uma vista de olhos às objecções que Júlio da Costa, na obra já profusamente citada, faz nas pp. 34 e 35.

Considerações Finais

Não podemos deixar de encetar estes últimos apontamentos com uma problemática que, no nosso entender, melhor pode caracterizar o ideário de Rodrigues de Brito. Estamos a referir-nos à sua tentativa, embora, estamos em crer, que se trate mais do que uma tentativa, de edificar um direito de cariz social, propósito que corresponderia à aspiração do século⁷⁷³. Este propósito é ostensivo, antes de mais, na concepção de que o princípio do direito é um princípio social, ou seja, a mutualidade de serviços, característica que pressupõe trocas recíprocas entre os membros de uma dada sociedade e entre diferentes colectividades. Não podemos deixar de realçar que, aquilo que o filósofo tem em mente, é a instituição do reino do direito, estado este em que a coacção perderia todo o seu valor jurídico e a consciência seria a única garantia legítima.

Em segundo lugar, a doutrina de que o ser humano não é só fim para si, como era o propósito da antropologia Kantiana, mas, também, servia de meio para os outros se desenvolverem, tendo como aspiração última a perfectibilidade de cada ser humano e da humanidade como um todo, aponta, de forma decisiva, para o mesmo objectivo, a dimensão individual e sociabilitária do homem.

Seguidamente, o alvitre de que a solidariedade e a fraternidade são os sentimentos fundamentais que enformam a nossa existência, porque o homem não é um ser isolado mas um ser social e, por esse motivo, encontra-se em relações de comunhão

⁷⁷³ Temos como convicção que a Juliana do *Primo Basílio* e o Casco da *Ilustre Casa de Ramires* representam (sendo por esse motivo descritos como possuidores de uma personalidade forte, pelo menos essa é a constatação, que partilhamos, de Rui da Costa Lopes, *O Segredo do Cofre Espanhol. Notas para um ideário de José Maria Eça de Queiroz*, pp. 103 e 104. Os esforços do autor ficam-se pela tentativa de esboçar uma teoria da vontade no escritor), a afirmação do movimento social da época, ou seja, a “serviçal” e o “rústico”, embora por processos um tanto tortuosos, impõem a sua “vontade” à elite da época. Também, como nota de curiosidade, estamos convencidos, embora esta seja uma hipótese um pouco temerária, que quando Eça profere a afirmação de que é Portugal que embarca, a propósito da viagem para África de Gonçalo Mendes Ramires, não estará longe das suas cogitações a possibilidade de edificar “um novo país” além-mar.

com todos os seus semelhantes. Deste modo, o desenvolvimento de cada ser humano interessa a todos, num sincretismo orgânico que faz depender a evolução de cada existente, do próprio desenvolvimento da sociedade como um todo, e vice-versa.

Por último, mas não menos importante, o próprio fundamento ético de toda a existência humana. A moralidade em Brito (como depois vai almejar Nietzsche, embora por via bastante diferente) torna-se um verdadeiro direito, ou seja, um efectivo dever, daqueles que, por tanto haverem (como asseverava o filósofo de Zaratrusta), sentiriam a necessidade de oferecer, pelo prazer de poder propiciar, aos seus semelhantes, condições idênticas de progresso.

Estamos convictos de que é pertinente elaborar, neste momento, alguns considerandos acerca da doutrina antropológica do filósofo coimbrão. Desde logo, deve-se dizer com clareza que a longa extensão da Psicologia na sua obra, do mesmo modo se poderia afirmar algo de semelhante do livro de Dias Ferreira, *Noções fundamentaes de philosophia do direito*, se deve à má preparação filosófica no âmbito do ensino liceal⁷⁷⁴.

Em continuação, podemos concluir que a doutrina antropológica de Rodrigues de Brito redundava numa teoria espiritualista de cariz cristão. Nesse sistema são capitais, como já se pôs devidamente em destaque, os conceitos de mutualidade ou reciprocidade de serviços, o direito de associação, a solidariedade, a fraternidade e o humanitarismo. Dessa forma, engendra o pensador conimbricense uma teoria voluntarista de pendor ético e axiológico, que se centra no conceito de obrigação e lei determinados em face dos princípios fundamentais da sua jusfilosofia⁷⁷⁵.

⁷⁷⁴ Veja-se aquilo que se certifica na **Primeira Parte** desta investigação, facto que é corroborado por carta de Antero à sua progenitora (vd. Antero de Quental, *Cartas I [1852]-1881*, p. 12).

⁷⁷⁵ No sistema britânico não será, também, despicienda a influência do jusnaturalismo wolffiano, com o seu pendor moral, tal como nos chama a atenção Cabral de Moncada (cf. *Subsídios para a História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, em especial nota 1 da p. 96 [nota 23 da p. 123]).

Finalmente, uma pequena nota para conceder destaque ao facto do sistema do Bem, substancial na filosofia do direito solidarista, não se encontrar no sítio que, na nossa humilde opinião, seria o mais adequado para ele, isto é, a parte teórica da Psicologia. No nosso alvitre, seria esse o seu espaço próprio e não na dimensão prática da Psicologia, embora a esta esfera se tivesse sempre que reportar o conceito, pois o Bem separado da sua prática real e efectiva não teria, para o filósofo, qualquer conteúdo significativo. Além do mais, o Bem deveria despontar, tal como faz para o conceito do Belo, como uma categoria da Razão, não aparecendo só com um estreito laço com a categoria de Finalidade⁷⁷⁶, identificando, dessa maneira, as duas vertentes da moralidade e da racionalidade. Assim, concederia, um pouco à maneira platónica, um certo intelectualismo à ideia de Bem (intelectualismo ético). Este facto permitir-lhe-ia, por outro lado, proporcionar ao seu ideário, ainda, uma base sólida, na qual se poderia construir um estrutura sistemática, como é a de Rodrigues de Brito, de base ética e axiológica.

Algumas palavras, nesta ocasião, devemos pronunciar em relação à polémica em que se envolveu com o seu “velho mestre” de direito natural. Convém testemunhar que o balanço final não foi, como Cabral de Moncada nos quis fazer querer, uma vitória esmagadora do filósofo do Freixo. De facto, se a “velha guarda” se pronunciou em favor de Vicente Ferrer como seria de esperar, teremos, aqui, que contar, ainda mais, com o prestígio que adquiriu na sua carreira política, enquanto Deputado e Ministro de Estado,

⁷⁷⁶ Uma questão fica, ainda, por resolver, porquê é que o Bem apenas tem uma ligação estreita à Categoria de Finalidade e não às de Ser, Substância, Essência, Causa, etc., tal facto concederia, por maioria de razão, superior estatuto à noção ética. É indubitável que isso é mais consentâneo com a sua doutrina que privilegia a noção de fim, porém, em termos metafísicos fica registada uma maior fragilidade.

houve, também, um conjunto significativo de personalidades⁷⁷⁷ que se inclinaram em favor da doutrina da mutualidade de serviços ou, pelo menos, de grande número das teses defendidas por Rodrigues de Brito. O resultado final da citada contenda, aproveitando ainda as metáforas desportivas, seria uma espécie de empate técnico.

Por outro lado, também ensaiámos, nesta investigação, a tentativa de “desfazer alguns mitos” que se foram cristalizando acerca do filósofo de Coimbra. Estão neste caso, a influência de Proudhon na delineação do conceito de mutualidade de serviços. Quanto a essa problemática, temos a convicção de que, no capítulo que se ocupa da determinação do princípio do direito, deixámos mais ou menos claro que, no nosso parco alvitre, essa concepção se poderia colher na obra de Ahrens, *Cours de droit naturel*. Além disso, aduzimos outros considerandos que fazem com que não nos pareça decisiva, para a economia do pensamento do filósofo de Coimbra, a mutualidade proudhoniana. Não queremos com todo o exposto negar que o filósofo de Besançon fosse, totalmente, desconhecido de Rodrigues de Brito, pretendemos, apenas, declarar que a sua filosofia do direito pode ser lida, sem nenhum atropelo doutrinal, sem ter em conta a exposição mutualista presente na obra de Proudhon, *De la Capacité Politique des Classes Ouvrières*⁷⁷⁸.

Na mesma ordem de ideias, também não se revela fácil admitir que o primeiro investigador da influência krausiana no nosso país tenha catalogado o filósofo de

⁷⁷⁷ Os quais são enumerados exaustivamente na capítulo 2. **A questão e o seu estado, Terceira Parte** desta pesquisa sobre o ideário de Rodrigues de Brito. De entre estes gostávamos de destacar futuros lentes da Universidade como Oliveira e Chaves, Madeira Abranches e Emídio Garcia e políticos como Hintze Ribeiro. Além disso, outros docentes que brilhariam nos claustros universitários, como Frederico Laranjo ou Avelino Calisto, embora não concordando na totalidade com as suas teses, reconheciam às suas doutrinas valor a nível científico.

⁷⁷⁸ Fizemos menção ao facto de Rodrigues de Brito citar Proudhon nas *Prelecções de Direito Natural*. Tal referência não se repete nas *Lições de Direito Natural* e na *Philosophia do Direito*, como se pôs em destaque em lugar próprio desta investigação, não existe qualquer referência bibliográfica a obras ou autores. Todavia, tudo aquilo que se acabou de expor não invalida que tenhamos a convicção de que o pensador teria conhecimento, de forma directa ou indirecta, da obra do seu confrade francês, vários indícios, que foram sendo postos em evidência nos locais respectivos, apontam nesse sentido.

Coimbra no Período do Cientismo Naturalista e Positivista (1869-1911). Depois de termos feito uma leitura atenta de toda a sua análise da obra e doutrina de Rodrigues de Brito, o único indício que apontaria nesse sentido seria uma putativa influência de Comte⁷⁷⁹. Confessamos a nossa impotência para descortinar eventuais traços dessa relação e, por esse motivo, seria para nós cómodo chamar à colação o outro autor que se esforçou por elaborar uma classificação referente às doutrinas acerca da filosofia do direito, António Braz Teixeira. Este autor posiciona, nas diferentes investigações que dedicou ao assunto, sempre Rodrigues de Brito no período de influência krausiana, opinião que comungamos, pois, no nosso simples parecer, é dessa escola que provém a maior influência para a sua doutrina do direito.

Também não resulta compreensível o entendimento da consideração de não fazer aparecer o autor da *Philosophia da Historia do Christianismo* como um dos precursores das doutrinas corporativistas nacionais. Encontramos, principalmente na sua obra mais conseguida a *Philosophia do Direito*, pistas em número suficiente, principalmente, no capítulo **3. A associação como a realização prática da mutualidade de serviços** e seguintes, e, em particular, no capítulo **3.2.4 Associações cooperativas**, todos da **Segunda Parte, II**, que permitiriam rotulá-lo nessa categoria. Do mesmo modo, a sua doutrina política, de feição democrática e de índole participativa, contempla uma representação conglomerada através das diferentes classes e funções sociais, quer dizer, uma câmara ou representação corporativa, corporizada numa Assembleia Nacional.

⁷⁷⁹ Vd. *Subsídios para a História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, p. 93 [p. 120]. Se não é por esse facto que a taxionomia moncadiana contempla a teoria britiana nesse período, então, só poderá ser pelo motivo da eleição da mutualidade como conteúdo do direito. Se for esse o caso, porque é que não engloba, também, Costa Lobo e Madeira Abranches nesse período? Isto porque, como ele próprio assevera, embora se tenha equivocado na nossa perspectiva, os dois autores mencionados tinham antecipado a doutrina da mutualidade de serviços.

Um domínio da relação entre Rodrigues de Brito, englobando outros krausianos portugueses, com o chamado sociologismo jurídico, de influência positivista, tem sido atentamente estudado por Fernando Catroga em alguns dos seus trabalhos. Nessas pesquisas, tem-se tentado evidenciar algumas linhas de força que transitam do pensamento social do filósofo conimbricense em direcção a uma disciplina em que a Sociologia era soberana. Por outro lado, é de possível existência, ainda, uma outra vertente em que se mesclariam o krausismo e o positivismo: krausopositivismo ou, no caso, mencionado *infra* nesta investigação, de Bernardino Machado, positivokrausismo. Pensamos, por último, que uma leitura de Manuel Emídio Garcia ou de Avelino Maria Calisto do ponto de vista da influência de Ahrens não será, também, despicienda⁷⁸⁰. Podemos, dessa maneira, concluir que esse chão nos parece ser um domínio atractivo para futuras averiguações.

Uma esfera que tem sido explorada por alguns investigadores é a influência que Rodrigues de Brito teria tido numa das figuras maiores da chamada Geração de 70: Antero de Quental. Por esse motivo, também nós, com as energias que possuímos, entrámos nessa senda. Ao longo desta indagação fomos anotando, sobretudo, semelhanças entre o pensador da Lusa Atenas e o filósofo atlântico. Analogias que desejamos, em futura averiguação, sintetizar e ampliar, procurando outras fontes e vestígios que, por razões metodológicas e de escassez de tempo, agora não foi possível abarcar.

No campo das puras hipóteses, temos intenção de avançar uma possível conexão, que se nos afigura verosímil, entre as ideias socializantes da escola krausiana

⁷⁸⁰ Consulte-se aquilo que diz Maria de Fátima da Cunha de Moura Ferreira sobre Avelino Calisto na sua dissertação de doutoramento, *A Institucionalização do Saber Jurídico na Monarquia Constitucional – a Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, pp. 386 a 391. Não podemos deixar de chamar a atenção, ainda, para o que se atesta em relação a José Dias Ferreira e uma possível influência do positivismo no capítulo **2. A questão e o seu estado, Terceira Parte** desta investigação.

e, em particular, as doutrinas sociais de Rodrigues de Brito, com o socialismo possibilista. E ainda, porque não nos parece de todo disparatado, um vínculo com o republicanismo, em especial com o federalista, embora, neste caso, de maneira diversa. No que respeita à primeira conjectura, vários autores tem vindo a pôr em destaque um eventual nexó entre Albert Schäffle (1831-1903) e as doutrinas krausianas, o que, convenhamos, ajudaria a corroborar essa hipótese⁷⁸¹. Quanto à segunda suposição, o exemplo de Sebastião de Magalhães Lima, principalmente pelas razões em que figura na **Primeira Parte** e no capítulo **2. A questão e o seu estado** da **Terceira Parte**, poderia servir de caso paradigmático.

Uma última palavra para a questão do Ecletismo. Cabral de Moncada foi o primeiro a qualificar desse modo Ferrer, nesse caso, porque o próprio assim o admitia, asseverando que usava dos vários autores aquilo que lhe parecia adequado, tendo, não sabemos porque motivo, numa investigação recente, esse atributo transitado para os outros principais autores de influência krausiana. Pensamos que essa não é uma questão pertinente. Numa certa perspectiva, todos os filósofos são, mais ou menos, ecléticos, porque usam diferente informação de variadas fontes. Veja-se, por todos, por exemplo, Platão que a despeito da maior influência socrática no seu pensamento, não se coíbe de recorrer a outros filósofos e mesmo literatos anteriores à sua época. Constate-se, entre os filósofos, por exemplo, Pitágoras, Heraclito, Parménides, Anaxágoras e, entre os literatos, por exemplo, Homero, Hesíodo.

Extingue-se, desta forma, esta longa investigação que procurou dar a conhecer melhor, pelo menos essa é a nossa esperança, um dos filósofos que mais longe quis levar as implicações solidárias e sociabilitárias do krausismo. Autor que, ao mesmo

⁷⁸¹ Tenha-se, também, em atenção a linha doutrinal que tem o seu começo em Silvestre Pinheiro Ferreira e na ideia de associação e culmina na Geração de 50. Henriques Nogueira, Lopes de Mendonça, Sousa Brandão *et alli*.

tempo, conseguiu elevar o pensamento português a cumes metafísicos que mais nenhum dos seus contemporâneos, que se dedicou ao domínio da filosofia do direito, alcançou. A sua morte prematura, com a idade de 51 anos, retirou-nos a possibilidade de aceder a outros empreendimentos que se afiguravam notáveis. Todavia, o que restou foi suficiente para lhe assegurar uma durável permanência na memória colectiva deste reino rectangular, o mais ocidental da Europa.

Bibliografia^{*}

^{*} Esta Bibliografia apenas inclui as obras citadas ao longo do texto.

1 – Obras do Autor

- Brito, Joaquim Maria Rodrigues de, *Theses ex Universo Jure*, Coimbra, Typographia Académica, 1843.
- Brito, Joaquim Maria Rodrigues de, *Chorografia do Reino de Portugal para uso das Escolas d'instrução primaria*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1850.
- Brito, Joaquim Maria Rodrigues de, *Lições de Direito Natural*, Lições do ano lectivo 1860-1861, BNL SC 7949 P.
- Brito, Joaquim Maria Rodrigues de, *Philosophia do Direito*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1869.
- Brito, Joaquim Maria Rodrigues de, “Resposta ás breves reflexões, que o ex.mo sr. doutor Vicente Ferrer Neto Paiva fez sobre a Philosophia do Direito, publicada ha pouco por Joaquim Maria Rodrigues de Brito”, *Jornal do Commercio*, nº 4714 de 17 de Julho de 1869, p. 1.
- Brito, Joaquim Maria Rodrigues de, *Resposta às Breves Reflexões do excellentissimo Senhor Dr. Vicente Ferrer sobre a Philosophia do Direito*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1869.
- Brito, Joaquim Maria Rodrigues de, *Philosophia do Direito*, 2ª edição, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1871.
- Brito, Joaquim Maria Rodrigues de, “Philosophia da Historia do Christianismo”, *O Instituto. Jornal Scientifico e Litterario*, Vol. XXXI, nº 5, Novembro de 1886, pp. 209 a 217; nº 6, Dezembro de 1886, pp. 282 a 300; nº 7, Janeiro de 1887, pp. 332 a 338; nº 8, Fevereiro de 1887, pp. 372 a 383; nº 9, Março de 1887, pp. 425 a 432; nº 10, Abril de 1887, pp. 489 a 498; nº 11, Maio de 1887, pp. 547 a 552; nº 12, Junho de 1887, pp. 594

a 603; Vol. XXXV, nº 6, Dezembro de 1887, pp. 285 a 295; nº 7, Janeiro de 1888, pp. 341 a 350; nº 9, Março de 1888, pp. 461 a 468; nº 10, Abril de 1888, pp. 509 a 517; nº 11, Maio de 1888, pp. 565 a 570; nº 12, Junho de 1888, pp. 629 a 634; Vol. XXXVI, nº 1, Julho de 1888, pp. 1 a 6; nº 2, Agosto de 1888, pp. 57 a 64; nº 11, Maio de 1889, pp. 679 a 685; nº 12, Junho de 1889, pp. 742 a 751; Vol. XXXVII, nº 3, Setembro de 1889, pp. 153 a 160; nº 4, Outubro de 1889, pp. 210 a 220; Vol. XXXVIII, nº 3, Setembro de 1890, pp. 179 a 186 e nº 4, Outubro de 1890, pp. 245 a 257.

- Brito, Joaquim Maria Rodrigues de, *Filosofia da História do Cristianismo*, Apresentação de António Braz Teixeira, Lisboa, INCM, 2004.

2 – Fontes Manuscritas

- Jordão, Levy Maria, *Programa da 5ª cadeira do Curso Superior de Letras, História Universal Filosófica*.

- N 30 – Espólio de Inocêncio Francisco da Silva – BNL.

- N 31 – Espólio de Brito Aranha – BNL.

- Processo do professor Joaquim Maria Rodrigues de Brito, D. IV, S. 1ª D, E. 6, T. 2, Caixa 25 – A do Arquivo da Universidade de Coimbra.

- Requerimento da viúva D. Maria Emília de Amorim e Brito, Processo do professor Joaquim Maria Rodrigues de Brito, D. IV, S. 1ª D, E. 6, T. 2, Caixa 25 – A do Arquivo da Universidade de Coimbra.

3 – Publicações Periódicas

- *Assembleia Literária (A)*, 1850 e 1851.
- *Conimbricense (O)*, ano XXVII, nº 2755 de 20 de Dezembro de 1873, p. 2; nº 2756 de 23 de Dezembro de 1873, p. 3; por ocasião do seu falecimento doze artigos sobre Vicente Ferrer do nº 4007 de 16 de Janeiro de 1886 a 4018 de 23 de Fevereiro de 1886; nº 4437 de 11 de Março de 1890, pp. 1-2; nº 4438 de 15 de Março de 1890, p. 1, nº 4442 de 29 de Março de 1890, p. 1, nº 4443 de 1 de Abril de 1890, p. 1 e nº 4444 de 5 de Abril de 1890, p. 1.
- *Correspondência de Coimbra*, II Ano, Nº 52 de 21 de Dezembro de 1873, p. 2.
- *Gazeta dos Tribunais*, 1850 e 1851.
- *Grito Nacional (O)*, 19 de Maio a 24 de Dezembro de 1846.
- *Interesse Público (O)*, 1850 e 1851.
- *Jardim Literário (O)*, 1850 e 1851.
- *Jornal Litterario*, 1º ano, 1869, pp. 150 a 151.
- *Liberal do Mondego*, 1851.
- *Nação Portuguesa*, Revista de Filosofia Política e Revista de Cultura Nacionalista, Coimbra e Lisboa, 1914 a 1938.
- *Nacional (O)*, 1850 e 1851.
- *Observador (O)*, 1850 e 1851.
- *Panorama (O)*, 1850 e 1851.
- *Povo (O)*, 1850 e 1851.
- *Revista Popular*, 1850 e 1851.
- *Revista Universal Lisbonense*, 1850 e 1851.

- *Revolução de Setembro (A)*, 1850 e 1851.
- *Semana (A)*, Jornal Literário, 1850 e 1851.
- *Tribuna Popular (O)*, Ano XVIII, nº 1866 de 20 de Dezembro de 1873, p. 3.

4 – Restante Bibliografia

- Abranches, João de Pina Madeira, *Até onde se pode estender a acção do Estado, em quanto á propriedade territorial, e com respeito á cultura e saúde publica? Dissertação Inaugural para o Acto de Conclusões Magnas na Faculdade de Direito, Coimbra, Imprensa Litteraria, 1864.*
- Abranches, João de Pina Madeira, *Dissertação sobre a Theoria da Solidariedade Social Defensiva applicada no Projecto do Codigo Penal Portuguez, Coimbra, Imprensa Litteraria, 1866.*
- Aguilar, Manuel Busquets de, *O Curso Superior de Letras (1858-1911)*, Dissertação para doutoramento na secção de ciências históricas, da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1939.
- Ahrens, Heinrich, *Cours de Droit Naturel ou de Philosophie du droit, fait d'après l'état actuel de cette science en Allemagne*, par H. Ahrens – Ancien docteur a l'université de Goettingue, professeur de philosophie et de droit naturel, membre du conseil d'administration de l'université de Bruxelles, troisième édition, revue et augmentée, Bruxelles, Melles, Cans et Compagnie, Livourne, Melles, Cans et Compagnie, Leipzig, J. P. Meline, 1848.
- Ahrens, Heinrich, *Cours de Droit Naturel ou de Philosophie du droit, fait d'après l'état actuel de cette science en Allemagne*, par H. Ahrens – Ancien Professeur de

philosophie et de droit naturel a l'université de Bruxelles, Professeur de droit naturel, public et international a l'université de Gratz, en Autriche, Quatrième édition, revue et considérablement augmentée, Bruxelles, Melines, Cans et Compagnie, Livourne, Melines, Cans et Compagnie, Leipzig, J. P. Meline, 1853.

- Ahrens, Heinrich, *Cours de Droit Naturel ou de Philosophie du droit, fait d'après l'état actuel de cette science en Allemagne*, par H. Ahrens – Ancien Professeur de philosophie et de droit naturel a l'université de Bruxelles, Professeur de droit naturel, public et international a l'université de Gratz, en Autriche, Cinquième Édition, revue et considérablement augmentée, Bruxelles, Bruylant-Christophe et Cie., éditeurs, 1860.

- Ahrens, Heinrich, *Cours de Droit Naturel ou de Philosophie du Droit*, complété, dans les principales matières, par des aperçus historiques et politiques, septième édition, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1875.

- Ahrens, Heinrich, *Cours de Droit Naturel ou de Philosophie du Droit*, complété, dans les principales matières, par des aperçus historiques et politiques, huitième édition, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1892.

- Ahrens, Heinrich, *Curso de Direito Natural ou de Philosophia do Direito segundo o estado actual da sciencia em Allemanha*, tradução Francisco C. M. Melo, Lisboa, Typ. da Viuva Rodrigues, 1844.

- Ahrens, Heinrich, *Curso de Psicología dado en Paris, bajo los auspicios del gobierno*, II Tomos, tradução de Gavino Lizarraga, Madrid, Librería de D. Victoriano Suarez, 1873.

- Ahrens, Enrique, *Enciclopedia Jurídica ó exposición orgánica de la Ciencia del Derecho y el Estado*, versión directa del aleman, aumentada con notas críticas y un

estudio sobre la vida y obras del autor por Francisco Giner, Gumersindo de Azcárate y Augusto G. de Linares, Madrid, Librería de Victoriano Suarez, 1880.

- Ahrens, Heinrich, *Historia del Derecho*, trad. Castellhana de Francisco Giner y Augusto G. de Linares, Buenos Aires, Editorial Impulso, 1945.

- Albuquerque, A. M. Seabra de, “Bibliographia da Imprensa da Universidade nos anos de 1872 e 1873”, *O Instituto. Jornal Scientifico e Litterario*, Vol. XIX, nº 3, Maio a Outubro de 1874, pp. 139 a 141.

- Albuquerque, A. M. Seabra de, “Influencia das doutrinas de Ahrens sobre os nossos livros escolares”, *Jornal Litterario*, nº 13, Julho de 1869, Coimbra, Imprensa Litteraria, 1869.

- Albuquerque, A. M. Seabra de, “Influencia das doutrinas Philosophicas de Tiberghien nos nossos livros escolares”, *Jornal Litterario*, nº 12, Junho de 1869 e nº 15, Agosto de 1869, Coimbra, Imprensa Litteraria, 1869.

- Almeida, Pedro Tavares de, *Eleições e Caciquismo no Portugal Oitocentista (1868-1890)*, Lisboa, Difel, 1991.

- Almeida, A. Ribeiro da Costa e, *Curso Elementar de Philosophia comprehendendo todas as materias do programa official para o Ensino nos Lyceus*, 3ª edição, Porto, Livraria Universal, 1879.

- Amaral, Bernardo de Albuquerque, *Como devem ser graduados os crédores nos concursos de preferencias civis e comerciais, Theses ex Universo Jure*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1861.

- Andrade, João Vicente Roque Cupertino de, “Estudos sobre a Mutualidade de Serviços”, *Instituto. Jornal Scientifico e Litterario*, vol. XXIX, 1882, nº 10, pp. 472 a

486; vol. XXX, 1883, nº 11, pp. 489 a 497, nº 12, pp. 529 a 540; vol. XXXI, 1883, nº 4, pp. 178 a 185, nº 6, pp. 268 a 278.

- Arnauld, Antoine, *Des vraies et des fausses idées*, Paris, Payard, 1986.

- Assunção, Manuel de, “Philosophia do direito por J.M. Rodrigues de Brito, lente catedrático da faculdade de direito. Um volume, Coimbra, Imprensa da Universidade”, *Revista de Legislação e Jurisprudência*, II ano, nº 82 de 20 de Novembro de 1869, pp. 526 a 528.

- Azevedo, M. Pinheiro Almeida e, *Compendio de Philosophia Racional e Moral e Principios de Direito Natural contendo um curso elementar completo e methodicamente coordenado das disciplinas que fazem o objecto da respectiva cadeira nos lyceus nacionaes e estabelecimentos analogos de intrucção, constantemente elucidado com notas explicativas do texto*, 3ª edição, Porto, Typographia Pereira da Silva, 1872.

- Bachelard, Gaston, *Filosofia do Novo Espírito Científico*, Lisboa-S. Paulo, Editorial Presença-Livraria Martins Fontes, 1976.

- Beleza, Teresa, *Direito Penal*, 1º Volume, Lisboa, Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, 1984.

- Bobbio, Norberto, *A era dos Direitos*, tradução Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro, Elsevier, 2004.

- Bonifácio, Maria de Fátima, *História da Guerra Civil da Patuleia 1846-47*, Lisboa, Estampa, 1993.

- Bourgeois, Léon, *Solidarité*, Paris, Armand Colin, 1912.

- Bourgeois, Léon; Croiset, Alfred, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Paris, Felix Alcan, 1907.

- Bourgin, Hubert, *Proudhon*, Paris, Société Nouvelle de Librairie et d'Édition, 1901.

- Braga, Teófilo, *Historia da Universidade de Coimbra nas suas relações com o Instrução Publica Portuguesa*, Tomo IV (1801 a 1872), Lisboa, Typographia da Academia Real das Sciencias, 1902.
- Branco, Camilo Castelo, “Lágrimas Abençoadas” e “Onde está a Felicidade”, *Obras Completas*, Vol. II, Porto, Lello & Irmão, 1983
- Branco, Camilo Castelo, “As Três Irmãs”, *Obras Completas*, Vol. III, Porto, Lello & Irmão, 1984.
- Branco, Camilo Castelo, “Memórias de Guilherme do Amaral”, “Estrelas Propícias” e “Vinte Horas de Liteira”, *Obras Completas*, Vol. IV, Porto, Lello & Irmão, 1985.
- Branco, Camilo Castelo, “Mistérios de Fafe”, *Obras Completas*, Vol. VI, Porto, Lello & Irmão, 1987.
- Branco, Camilo Castelo, “O Filósofo da Trapeira”, *Obras Completas*, Vol. IX, Porto, Lello & Irmão, 1988.
- Branco, Camilo Castelo, “Duas Horas de Leitura”, *Obras Completas*, Vol. XI, Porto, Lello & Irmão, 1990.
- Branco, Camilo Castelo, “O Visconde de Ougela”, *Obras Completas*, Vol. XIII, Porto, Lello & Irmão, 1991.
- Branco, Camilo Castelo, “Noites de Insónia”, *Obras Completas*, Vol. XIV, Porto, Lello & Irmão, 1991.
- Brandão, António José, “Um Jurisconsulto Filósofo do Liberalismo Português: Vicente Ferrer Neto Paiva”, *Boletim do Ministério da Justiça*, nº 4, Janeiro de 1948, pp. 276 a 284.
- Brückner, Johann August, *Essai sur la nature et l’origine des droits*, 2ª ed., Leipzig, C. H. F. Hartmann, 1818.

- Cabral, Manuel Villaverde, *Portugal na Alvorada do Século XX*, Lisboa, A Regra do Jogo, 1979.
- Caeiro, Pedro, “Levy Maria Jordão, Visconde de Paiva Manso. Notas Bio-bibliográficas”, *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, Vol. 71, 1995, pp. 347 a 371.
- Caetano, Marcelo, *O Conselheiro José Dias Ferreira*, Coimbra, Coimbra Editora, 1955.
- Caetano, Marcelo, *O Sistema Corporativo*, Lisboa, 1938.
- Calheiros, Maria Clara, *A Filosofia Jurídico-Política do Krausismo Português*, Lisboa, INCM, 2006.
- Calheiros, Maria Clara, “Krause entre Humanismo e Humanitarismo”, *Estudos em Comemoração do Décimo Aniversário da Licenciatura em Direito na Universidade do Minho*, Coimbra, Almedina, 2004, pp. 529 a 544.
- Calisto, Avelino César Augusto Maria, *Direito Civil. Sucessão dos filhos naturales*, Dissertação para concurso na Faculdade de Direito, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1871.
- Calisto, Avelino César Augusto Maria, *Programa da 1ª cadeira Philosophia de Direito para o anno lectivo de 1889 a 1890*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1889.
- Calisto, Avelino César, *Refutação da Doutrina da Mutualidade de Serviços*, “Lições de Philosophia do Direito”, Sebenta Litografada do Ano Lectivo de 1880-1881, Petrus (Pedro Veiga), *Proudhon e Cultura Portuguesa*, vol. II, Lisboa, Editorial Cultura, 1967, pp. 181 a 193.

- Canotilho, J. Joaquim Gomes, “As Constituições”, *História de Portugal*, dir. José Mattoso, V Volume – “O Liberalismo”, coord. Luís Reis Torgal e João Lourenço Roque, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 149 a 165.
- Cardoso, Adelino, *Leibniz segundo a expressão*, Lisboa, Edições Colibri, 1992.
- Cardoso, José Luís (coord.), *Dicionário Histórico de economistas portugueses*, Lisboa, Temas e Debates, 2001.
- Carlos, Adelino da Palma, *José Dias Ferreira. Discurso*, Lisboa, Jornal do Foro, 1958.
- Carvalho, João Carlos d’Almeida, *Duas Palavras ao Auctor do Esboço Histórico de José Estêvão ou Refutação da parte respectiva aos acontecimentos de Setúbal em 1846-1847, e a outros, que com aquelles tiveram relação*, Lisboa, Typographia Universal, 1863.
- Castro, Ferreira de, “A Selva”, *Obras Completas*, Vol. I, Porto Lello & Irmão, 1984.
- Castro, Manuel de Oliveira Chaves e, “Philosophia do direito por Joaquim Maria Rodrigues de Brito, lente catedrático na faculdade de direito – Coimbra, Imprensa da Universidade, 1869”, *Revista de Legislação e Jurisprudência*, nº 101, II ano, 2 de Abril de 1870, p. 843.
- Castro, Manuel de Oliveira Chaves e, *Quaes as reformas de que carece a legislação pátria no processo civil ordinário, desde a proposição da acção até á sentença em primeira instancia? Theses ex Universo Jure*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1866.
- Castro, Zília Osório de, “Do Jusnaturalismo ao Krausismo. A Questão da Propriedade”, *Vicente Ferrer Neto Paiva. No Segundo centenário do seu Nascimento a Convocação do Krausismo*, Coimbra, Coimbra Editora, 1999, pp. 117 a 129.

- Castro, Zília Osório de, “Reflexos do Krausismo em Portugal”, *O Krausismo em Portugal*, Colóquio “O krausismo na Península Ibérica”, realizado em 28 de Maio de 1998, Braga, Centro de Estudos Lusíadas, Universidade do Minho, 2001, pp. 115 a 124.
- Castro, Zília Osório de, “Sociedade e Estado. Reflexos Krausistas”, Separata da *Revista de História das Ideias*, Vol. 26, 2005, pp. 161 a 197.
- Castro, Zília Osório de, *Ideias Políticas (Séculos XVII-XIX)*, Lisboa, Livros Horizonte, 2002.
- Catroga, Fernando, “Bernardino Machado e a Maçonaria”, *Actas do Colóquio Bernardino Machado. O Homem, o Cientista e o Pedagogo*, Famalicão, Câmara Municipal de Famalicão, 2001.
- Catroga, Fernando, “Individualismo e Solidarismo. De Ferrer ao Sociologismo Jurídico”, *Vicente Ferrer Neto Paiva. No segundo centenário do seu nascimento. A convocação do krausismo*, Coimbra, Coimbra Editora, 1999, pp. 131 a 149.
- Catroga, Fernando, “O Problema Político em Antero de Quental – Um confronto com Oliveira Martins”, *Revista de História das Ideias*, Volume III, 1981, pp. 341 a 520.
- Catroga, Fernando, “O Sociologismo Jurídico em Portugal e as suas incidências curriculares (1837-1911)”, *Universidade(s). História. Memória. Perspectivas*, Vol. 1. Actas do Congresso “História da Universidade” (No 7º Centenário da sua Fundação), Coimbra, 1991, pp. 399 a 414.
- Catroga, Fernando, *Antero de Quental, história, socialismo, política*, Lisboa, Editorial Notícias, 2001.
- Chacon, Vamireh, “Os krausistas de São Paulo e a questão social”, *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, nº 33, Janeiro de 1972, pp. 103 a 118.

- Cochut, André, “Morale (Accord de L’Économie et de La)”, *Dictionnaire de L’Économie Politique contenant l’exposition des principes de la science. L’opinion des écrivains qui ont le plus contribué a sa fondation et a ses progrès. La bibliographie générale de l’économie politique par noms d’auteurs et par ordre de matières avec des notices biographiques et une appréciation raisonnée des principaux ouvrages*, publié sous la direction de MM. Ch. Coquelin et Guillaumin, Troisième Édition, Tome Second, Paris, Librairie de Guillaumin et Cie., 1864.
- *Codigo Civil Portuguez, com um appendice da legislação posterior ao mesmo Codigo*, Porto, Livraria Cruz Coutinho Editora, 1887.
- Colen, J. Barbosa, *História de Portugal Popular e Ilustrada de Pinheiro Chagas*, Volume XI, Lisboa, Empreza da História de Portugal, 1906.
- Correia, Eduardo, *Direito Criminal*, Coimbra, Almedina, 2001.
- Correia, Eduardo, “Estudos sobre a Evolução das Penas no Direito Português”, Vol. I, Separata do Volume LIII do *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, Coimbra, [1979].
- Cortez, João de Mendonça, *Se a organização do Jury entre nós precisa d’algumas reformas, e no caso affirmativo quaes devem ser? Theses ex Universo Jure*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1861.
- Costa, António Cândido Ribeiro da, *Condições scientificas do direito de suffragio. Theses ex Universo Jure*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1878.
- Costa, Júlio Pereira Carvalho e, *O princípio do direito, Breve resposta ao folheto Conteúdo e Critério do Direito*, Aveiro, Typographia Aveirense- Vera-Cruz, 1871.

- Cruz, Guilherme Braga da, *A Revista de Legislação e Jurisprudência – Esboço da sua História*, Publicação Comemorativa do Centenário da Revista (1868-1969), Vol. I, Coimbra, Coimbra Editora, 1975.
- Cuervo, Antolín C. Sánchez, *El Pensamiento Krausista de G. Tiberghien*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2004.
- Cunha, Paulo Ferreira da, “*Auctoritas, Doxa e Para-Doxa no Dealbar do Krausismo Jurídico Português*”, *O Krausismo em Portugal*. Colóquio “O krausismo na Península Ibérica”, realizado em 28 de Maio de 1998, Braga, Centro de Estudos Lusíadas, Universidade do Minho, 2001, pp. 99 a 114.
- Cunha, Paulo Ferreira da, *Temas e Perfis da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, Lisboa, INCM, 2000.
- Darimon, Alfred, *Exposition Méthodique des Principes de L’Organisation Sociale – Théorie de Krause – Précédée d’un Examen Historique et Critique du Socialisme*, Paris, Franck Éditeur, 1848.
- Dias, A. Simões, *A Filosofia do Direito de Vicente Ferrer*, Lousã, Câmara Municipal da Lousã, 1999.
- Díaz, Elías, *Estado de Direito e Sociedade Democrática*, tradução de António Guimarães, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1972.
- Díaz, Elías, *La Filosofía Social del Krausismo Español*, Valencia, Fernando Torres-Editor, 1983.
- Dierksmeier, Claus, “Kant versus Krause – Über Gemeinsamkeiten und Differenzen in der Begründung von Moral und Recht”, tradução portuguesa “Kant versus Krause – sobre o Comum e as Diferenças no fundamento da Moral e do Direito”, *Vicente Ferrer*

Neto Paiva no segundo centenário do seu nascimento a convocação do krausismo, Coimbra, Coimbra Editora, 1999, pp. 71 a 82.

- Dostoiévsky, Fiódor, *Crime et Châtiment*, trad. Alexandre Valdman, 2 Vol., Moscou, Éditions “Radouga”, 1988.

- Dostoiévsky, Fiódor, *O Adolescente*, tradução Nina Guerra e Filipe Guerra, Lisboa, Editorial Presença, 2003.

- Dostoiévsky, Fiódor, *O Idiota*, tradução Nina Guerra e Filipe Guerra, 3ª edição, Lisboa, Editorial Presença, 2004.

- Falcão, Lucas Fernandes, *Quaes os principios do direito internacional privado em que deva basear-se a reforma da respectiva legislação pátria? Theses ex Universo Jure*, Coimbra, Imprensa da Universidade, s/d (este texto deve ser anterior a 1867 e posterior a 1857, porque fala do Projecto do Código Civil Português, cf. p. 33).

- Fernández, Francisco Querol, *La Filosofía del Derecho de K. Ch. F. Krause. Con un apéndice sobre su proyecto europeísta*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2000.

- Ferreira, Fátima Moura, “Entre Saberes: a centralidade do saber jurídico na consubstanciação da ordem liberal”, *Revista de História das Ideias. Os Intelectuais e os Poderes*, Volume 24, 2003, pp. 177 a 212.

- Ferreira, Maria de Fátima da Cunha de Moura, *A Institucionalização do Saber Jurídico na Monarquia Constitucional – a Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, Dissertação de Doutoramento, 2004.

- Ferreira, Francisco Dias, *Elogio Histórico do Conselheiro José Dias Ferreira*, Lisboa, Imprensa Lucas Torres, 1911.

- Ferreira, José Dias, *Anotações aos Elementos de Direito Natural do Excellentissimo Senhor Vicente Ferrer Neto Paiva*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1858.
- Ferreira, José Dias, *Noções fundamentaes de philosophia do direito*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1864.
- Ferreira, Silvestre Pinheiro, *Projecto de associação para o melhoramento da sorte das classes industriosas*, Paris, Rey e Gravier, 1840.
- Ferrer, Vicente “Breves reflexões sobre a PHILOSOPHIA DE DIREITO, por J.M. Rodrigues de Brito, lente da faculdade de direito, 1869, Coimbra na imprensa da universidade”, *Jornal do Commercio*, nº 4705 de 7 de Julho de 1869, p. 1; nº 4708 de 10 de Julho de 1869, p. 1 e nº 4711 de 14 de Julho de 1869, p. 1.
- Ferrer, Vicente, *Philosophia de Direito*, 6ª edição, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1883.
- Ferrer, Vicente, *Principios geraes de Philosophia do Direito, ou commentario á secção I da parte I dos Elementos de direito natural, ou de philosophia de direito*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1850.
- Ferrer, Vicente, *Reflexões sobre os sete primeiros títulos do Livro único da Parte I do Projecto do Código Civil Portuguez do Sr. António Luiz de Seabra*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1859.
- Figueiredo, Cândido, “Chronica”, *O Instituto. Jornal Scientifico e Litterario*, Volume XVII, Maio a Outubro de 1873, pp. 276 e 277.
- Figueiredo, Fidelino de, *Para a Historia da Philosophia em Portugal (Subsídio Bibliographico)*, Porto, Typographia da Empreza Litteraria e Typographica, 1922.
- Figueiredo, José Valle de, “Sobre o Krausismo em Portugal”, *Futuro presente, Revista de Nova Cultura*, 2º Série, nº 9-10, Janeiro-Abril de 1982, pp. 26 a 30.

- Forbes, António Ribeiro Fernandes, *Qual a intervenção que deva ter o Estado na constituição, administração e crises dos bancos de circulação? Theses ex Universo Jure*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1865.
- Gama, José Augusto Sanches da, *Será justo e conveniente tornar obrigatória para os senhorios a remissão dos foros emphyteuticos? Theses ex Universo Jure*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1861.
- Garcia, Manuel Emídio, *Em que princípios deva fundar-se a legislação sobre as águas? Theses ex Universo Jure*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1862.
- Garcia, Manuel Emídio, *O Trabalho*, Semanário Democrático, “O Pauperismo I. Esmola ou justiça? Imoralidade ou trabalho?”, nº 2 de 24 de Março de 1870, pp. 9 a 10; “O pauperismo II. Direito? Dever? Virtude? Conveniência? Necessidade? Tudo.”, nº 3 de 2 de Abril de 1870, pp. 19 a 21; “O pauperismo III. Sumário – Continuação do nº antecedente. A TEOCRACIA, seus adeptos e defensores, a soberania de *direito divino*, superstição e fanatismo religioso, impostura e beatice (caridade hipócrita)”, nº 4 de 8 de Abril de 1870, pp. 25 a 27 e “O pauperismo IV. Sumário – O FEUDALISMO, suas tradições e vestígios – REALEZA ABSOLUTA, que dele deriva, e os seus partidários (beneficência ilusória) – REALEZA CONSTITUCIONAL-REPRESENTATIVA; concentração política; centralização administrativa; ficções e privilégios; impressões das velhas monarquias e do cesarismo romano; a distinção de classes e a igualdade perante a lei; passividade política, desigualdade e interdição civil; liberdade de indústria, plenitude da propriedade, peias e restrições, servidão económica; degradação moral: (falsa e aparente filantropia) – REPÚBLICA DEMOCRÁTICA, igualdade jurídica, liberdade económica, (justiça, trabalho e cooperação)”, nº 6 de 23 de Abril de 1870, pp. 41 a 43.

- Garnel, Maria Rita Lino, “A vítima e o direito penal português (século XIX)”, Pedro Tavares de Almeida e Tiago Pires Marques (coord.), *Lei e Ordem. Justiça Penal, Criminalidade e Polícia Séculos XIX-XX*, Lisboa, Livros Horizonte, 2006, pp. 45 a 63.
- Garrido, Alberto Guedes Coutinho, *Quaes os limites da acção do estado em relação á industria mineira: Apreciação dos artigos do Codigo Civil e da Legislação Administrativa correspondentes. Theses ex Universo Jure*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1868.
- Gasset, José Ortega y, *O que é a filosofia? Curso em 11 lições seguido de Porque se volta à filosofia?*, tradução de José Bento, Lisboa, Edições Cotovia, 1994.
- Geraldès, Manuel Nunes, “Theoria do Commercio”, Petrus (Pedro Veiga), *Proudhon e a Cultura Portuguesa*, vol. II, Lisboa, Editorial Cultura, 1967, pp. 84 a 85.
- Giner, Francisco, “Las vacaciones en los establecimientos de Enseñaza”, *O Instituto, Revista Científica e Literária*, Vol. XLIII, nº 6-7, Junho-Julho de 1896, pp. 506 a 515.
- Gomes, António Luís, *Ociosidade, Vagabundagem e Mendicidade. Theses ex Universo Jure*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1892.
- Guimarães, Ricardo, *Narrativas e Episódios da Vida Política e Parlamentar (1862-1863)*, Lisboa, Typographia Universal, 1863.
- Gurvitch, Georges, *L’Idée du Droit Social. Notion et système du Droit Social. Histoire doctrinale depuis le XVII siècle jusqu’à la fin du XIX siècle*, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1972 (edição original Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1932).
- Gurvitch, Georges, *Proudhon e Marx*, 2ª edição, tradução Luz Cary, Lisboa, Editorial Presença, 1980.
- Gurvitch, Georges, *Proudhon*, tradução Lurdes Jacob e Jorge Ramalho, Lisboa, Edições 70, 1983.

- Hasquin, Hervé, “J. J. Altmeyer (1804-1877), Filósofo de la Historia, Admirador de Krause en la Universidad de Bruselas”, Enrique M. Ureña e Pedro Álvarez Lázaro (eds.), *La Actualidad del Krausismo en su Contexto Europeo*, Madrid, Publicaciones Universidad Pontificia Comillas, Editorial Parteluz, 1999, pp. 101 a 114.
- Hobbes, Thomas, *Do Cidadão*, tradução Renato Janine Ribeiro, São Paulo, Martins Fontes Editora, 1992.
- Hobbes, Thomas, *Leviatã*, tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa, INCM, 1995.
- Janet, Paul, *Victor Cousin et son œuvre*, Paris, Calmann Lévy Éditeur, 1885.
- Jiménez, Rafael V. Orden, *El Sistema de la Filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del Panenteísmo*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1998.
- Jiménez, Rafael V. Orden, “La Relación de Intimidad del Hombre con Dios: El Panenteísmo de Krause”, Enrique M. Ureña e Pedro Álvarez Lázaro (eds.), *La Actualidad del Krausismo en su Contexto Europeo*, Madrid, Publicaciones Universidad Pontificia Comillas, Editorial Parteluz, 1999, pp. 243 a 275.
- Jiménez, Rafael V. Orden, *Las Habilitaciones Filosóficas de Krause*. Con Estudio Preliminar y Notas, Traducción del latín de Luis y Carlos Baciero, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1996.
- Jiménez-Landi, Antonio, *La Institución Libre de Enseñanza y su Ambiente*, Tomo I “Los orígenes de la Institución”, Tomo II “Período parauniversitario”, Tomo III “Período escolar 1881-1907”, Tomo IV “Periodo de expansión influyente”, Madrid, Editorial Complutense, 1996.
- Jordão, Levy Maria, “A Philosophia do Direito em Portugal”, *Instituto. Jornal Científico e Litterario*, Vol. 1, 1853, pp. 13 a 16, 48 a 51, 97 a 101 e 268 a 271.

- Jordão, Levy Maria, *Comentário ao Código Penal Português*, Lisboa, Typographia José B. Morando, 1853-1854
- Jordão, Levy Maria, *Cours de Droit Pénal*, Lisboa, Typographia Lallemonet, 1858.
- Jordão, Levy Maria, *O Fundamento do direito de punir*, Dissertação Inaugural para o Acto de Conclusões Magnas, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1853.
- Jordão, Levy Maria, *Revisão do Código Penal apresentada ao Governo de sua Magestade pela Comissão Revisora do mesmo Código*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1860.
- Kant, *Crítica da Razão Prática*, tradução Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1986
- Kant, *Crítica da Razão Pura*, tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, F. C. Gulbenkian, 1985.
- Kant, *Métaphysique des mœurs II. Doctrine du Droit. Doctrine de la Vertu*, trad. Alain Renaud, Paris, Flammarion, 1994.
- Khun, Tomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Cidade do México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Krause, *Ideal de la humanidad para la vida*, versão de J. Sanz del Río, Barcelona, Ediciones Orbis, 1985. Existe tradução em língua portuguesa, da autoria de J. A. Freitas, a que não conseguimos aceder na íntegra, Buenos-Aires, Eduardo Perié, 1884.
- Laranjo, José Frederico, “Ciências Morais e Sociais. A organização dos estudos na Faculdade de Direito. Livros adoptados e expositores mais seguidos”, *O Instituto. Jornal Scientifico e Litterario*, vol. XL, Junho de 1893, nº 12, pp. 914 a 916.
- Laranjo, José Frederico, *O Conteúdo e o Critério do Direito. Exposição e Analyse do Neminem Laede e da Mutualidade de Serviços e sua Harmonia*, Coimbra, Imprensa Litteraria, 1871.

- Laranjo, José Frederico, *Princípios de Direito Político e Direito Constitucional Português*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1905, pp. 88 a 90.
- Leibniz, *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano*, tradução Adelino Cardoso, Lisboa, Edições Colibri, 1993.
- Lermínier, M. E., *Introduction Générale a L'Histoire du Droit*, Bruxelles, H. Tarlier, Libraire, 1829.
- Lermínier, M. E., *Philosophie du Droit*, 3ª édition, Paris, Librairie de Guillaumin et C^a, 1853.
- Lima, Sebastião Magalhães, “Considerações geraes sobre a Mutualidade de serviços”, *Escola Popular*. Semanário Litterario, Instructivo e Noticioso Ano I, nº 37 de 26 de Janeiro de 1871, pp. 289 a 290; nº 39 de 9 de Fevereiro de 1871, pp. 306 a 308; nº 41 de 23 de Fevereiro de 1871, pp. 322 a 324; nº 43 de 9 de Março de 1871, pp. 338 a 339; nº 44 de 16 de Março de 1871, pp. 345 a 346; nº 45 de 23 de Março de 1871, pp. 353 a 354; nº 47 de 13 de Abril de 1871, pp. 369 a 371 e nº 50 de 4 de Maio de 1871, pp. 395 a 397.
- Lima, Sebastião Magalhães, *Episódios da minha vida*, Volume I, Lisboa, Perspectivas & Realidades, s/d.
- Lobo, António Augusto da Silva Sousa Costa, *O Estado e a Liberdade de Associação*, Dissertação Inaugural para o Acto de Conclusões Magnas, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1864.
- Lobo, António Augusto da Silva Sousa Costa, *História da Sociedade em Portugal no Século XV*, prefácio de José Mattoso, Lisboa, Edições Rolim, 1984.
- Lobo, Augusto Maria da Costa e Sousa, *Memoria sobre as Bases Fundamentaes do Systema Philosophico de Descartes e sua influencia no desenvolvimento da*

Philosophia, escripta para o concurso á cadeira de Philosophia do Curso Superior de Letras, Lisboa, Typographia da Sociedade Typographica Franco-Portugueza, 1863.

- Lopes, Rui da Costa Lopes, *O Segredo do Cofre Espanhol. Notas para um Ideário Filosófico de José Maria Eça de Queiroz*, Lisboa, INCM, 2000.

- Macedo, Luís de Castro da Costa de Sousa, *Philosophia do Direito*, Biblioteca do Povo e das Escolas, 3º ano, 8ª série, nº 63, Lisboa, David Corazzi Editor, 1883.

- Machado, Bernardino, “A Educação Nova em Espanha”, *O Instituto, Revista Científica e Literária*, Vol. XLIII, 1896, pp. 494 a 497.

- Magalhães, António de Assis Teixeira de, *Aguas. Das correntes não navegaveis nem fluctuaveis segundo o direito civil moderno. Theses ex Universo Jure*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1876.

- Maia, Francisco Machado de Faria e, “Determinação e Desenvolvimento da Idêa do Direito ou Synthese da Vida Juridica”, *O Instituto. Jornal Scientifico e Litterario*, Vol. XXV, 1877-78, nº 7, pp. 290 a 303, nº 8, pp. 337 a 356, nº 9, pp. 385 a 403, nº 10, pp. 437 a 456 e nº 11, pp. 485 a 501.

- Malebranche, *De la Recherche de la vérité*, Paris, 1772.

- Marques, Mário Reis, “A determinação do ‘Princípio do Direito’ em Vicente Ferrer Neto Paiva”, *Vicente Ferrer Neto Paiva. No segundo centenário do seu nascimento a convocação do krausismo*, Coimbra, Coimbra Editora, 1999, pp. 171 a 194.

- Marques, Mário Reis, *Codificação e Paradigmas da Modernidade*, Dissertação de Doutoramento em Ciências Jurídico-Filosóficas na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, Coimbra, edição do autor, 2003.

- Marques, Mário Reis, “Do ‘Direito Natural’ à ‘Filosofia do Direito’: José Dias Ferreira”, *Nomos. Revista Portuguesa de Filosofia do Direito e do Estado*, nº 3-4, Janeiro-Dezembro de 1987, pp. 38 a 55.
- Marques, Mário Reis, “O krausismo de Vicente Ferrer Neto Paiva”, Separata do *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, Vol. LXVI, 1990, pp. 3 a 47.
- Marques, Mário Reis, “Sobre as ‘Prelecções de Direito Natural do Doutor Joaquim Maria Rodrigues de Brito”, *O Krausismo em Portugal*, Colóquio “O krausismo na Península Ibérica”, realizado em 28 de Maio de 1998, Braga, Centro de Estudos Lusíadas, Universidade do Minho, 2001, pp. 63 a 98.
- Martens, João B. da Silva Ferrão de Carvalho, *Será possível, com esperança de permanência; e, quando o seja, será necessário para o melhoramento das classes operárias, reorganizar-se a esfera industrial de uma qualquer forma, imposta pela autoridade?*, Dissertação inaugural para o acto de conclusões magnas na Faculdade de Direito, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1854.
- Martins, Joaquim Pedro Oliveira, *As Eleições (1878)*, Lisboa, Em casa da Viuva Bertrand, 1878.
- Martins, Joaquim Pedro Oliveira, *Portugal Contemporâneo*, Volume II, Lisboa, Publicações Europa-América, s/d.
- Matos, Sérgio Campos, “O Curso Superior de Letras e a Vulgarização Histórica em Portugal: Projectos em Confronto (1858-1901), *Universidade(s). História. Memória. Perspectivas*, Vol. 1. Actas do Congresso “História da Universidade” (No 7º Centenário da sua Fundação), Coimbra, 1991, pp. 367 a 388.

- Mayobre, Purificación, *O Krausismo en Galicia e Portugal*, A Coruña, Ediciós do Castro, 1994.
- Merêa, Manuel Paulo, *Como nasceu a Faculdade de Direito*, Coimbra, Coimbra Editora, 1947.
- Merêa, Manuel Paulo, *Esboço de uma história da Faculdade de Direito de Coimbra*, Fascículo I (1836-1865), *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, Vol. XXVIII, 1952, pp. 99 a 180, depois editado em separata com o título acima referido, Coimbra, Coimbra Editora, 1952.
- Merêa, Manuel Paulo, *Esboço de uma história da Faculdade de Direito de Coimbra*, Fascículo III (1865-1902). As várias disciplinas, Coimbra, Coimbra Editora, 1956.
- Miguel, Gonzalo Capellán de, “El krausismo belga: la filosofía práctica de G. Tiberghien”, *Edades. Revista de História*, Vol. 2, 2º Semestre de 1997, Santander, Universidad de Cantábria, pp. 63 a 84.
- Miguel, Gonzalo Capellán de, *El origen alemán del Krausismo: repercusiones sobre la cultura española del siglo XIX*, Dissertação, Santander, Universidad de Cantábria, 1997.
- Moncada, Cabral de, “José Dias Ferreira”, *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, Vol. XXXI, 1955, Coimbra, Coimbra Editora, 1956.
- Moncada, Cabral de, *O Liberalismo de Vicente Ferrer Neto Paiva (1798-1886) – A época, o homem, o filósofo, o jurista e o político*, Coimbra, Coimbra Editora, 1947.
- Moncada, Cabral de, *Subsídios para a História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, 2ª edição, Coimbra, Coimbra Editora, 1938. Edição recente: Apresentação de António Braz Teixeira, Lisboa, INCM, 2003. Esta última publicação reúne ainda os seguintes textos do mesmo autor: *O Idealismo Alemão e a Filosofia do Direito em*

Portugal, O Liberalismo de Vicente Ferrer Neto Paiva e Para a História da Filosofia em Portugal no Século XX.

- Moncada, Cabral de, “Vicente Ferrer Neto Paiva”, José Pinto Loureiro (Dir.), *Jurisconsultos Portugueses do século XIX*, Volume II, Lisboa, Edição do Conselho Geral da Ordem dos Advogados, 1960, pp. 120 a 173.

- Moniz, Jaime Constantino de Freitas, *Da Natureza e Extensão do Progresso considerado como Lei da Humanidade e aplicação especial dessa lei às Bellas-Artes. Memória para o Concurso à Quinta Cadeira do Curso Superior de Letras*, Lisboa, Typographia da Sociedade Typographica Franco-Portuguesa, 1863.

- Monteiro, Pedro A., *Compendio de Philosophia Racional para o Ensino nos Lyceus*, 3ª edição, Lisboa, A. Ferreira Machado e Cia. Editores, 1894.

- Montenegro, Artur, *Theoria da unidade e universalidade da fallencia. Theses ex Universo Jure*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1894.

- Mora, Gonzalo Fernandez de la, “El Organicismo Krausista”, *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), nº 22, Julio-Agosto 1981, pp. 99 a 184.

- Mora, Gonzalo Fernandez de la, *Los Teoricos Izquierdistas de la Democracia Organica. La democracia orgánica, defendida por los krausistas, es un invento de la izquierda*, Barcelona, Plaza & Janes Editores SA, 1985.

- Muralha, Maria Adelaide, “João Rodrigues de Brito”, Zília Osório de Castro, (Dir.), *Dicionário do Vintismo e do primeiro cartismo (1821-1823 e 1826-1828)*, Volume I, Coleção Parlamento, Porto, Afrontamento, 2002.

- Neves, António Castanheira, “Os ‘Elementos de Direito Natural’ de Vicente Ferrer Neto Paiva”, *Digesta. Escritos acerca do Direito, do Pensamento Jurídico da sua Metodologia e Outros*, Volume I, Coimbra, Coimbra Editora, 1995, pp. 337 a 342.

- Oliveira, A. Dias, “Nota de Leitura: Fernando Catroga, *Antero de Quental. História, Socialismo, Política*”, *Promontoria*, Ano 1, nº 1, 2003, pp. 165 a 169.
- Oliveira, A. Dias, “Padres, Freiras e Forais: os discursos parlamentares de Vicente Ferrer Neto Paiva (1839-1862)”, *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*, Vol. XV, 2002, pp. 171 a 189.
- Oliveira, A. Dias, *Vicente Ferrer Neto Paiva. Discursos Parlamentares (1839-1862)*, Coleção Parlamento, Porto, Afrontamento, 2003.
- Oliveira, César de, “Grandeza e Decadência dos Grémios Profissionais”, *Nação Portuguesa, Revista de Cultura Nacionalista*, Volume 6, Tomo I, 1929-1930, fasc. I, pp. 33 a 42, fasc. II, pp. 101 a 113, fasc. III, pp. 164 a 177 e fasc. IV-V, pp. 250 a 263.
- Paixão, V. M. Braga, “Sobre alguns políticos que foram académicos. VII – José Dias Ferreira”, *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa*, Classe de Letras, Tomo XXII, Lisboa, 1981.
- Pelayo, Marcelino Menendez, *Historia de los Heterodoxos Españoles II*, 4ª edição, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1987
- Pereira, José Esteves, “O krausismo de Joaquim Maria Rodrigues de Brito e o ambiente cultural português de Oitocentos”, *O Krausismo em Portugal*. Colóquio “O krausismo na Península Ibérica”, realizado em 28 de Maio de 1998, Braga, Centro de Estudos Lusíadas, Universidade do Minho, 2001. Recentemente foi reeditado este texto em *Percursos de História das Ideias*, Lisboa, INCM, 2004, pp. 293 a 301.
- Peres, Damião, *História de Portugal*, Volume VII, Barcelos, Portucalense Editora, 1935.
- Pinto, A. A. da Fonseca, “Vicente Ferrer”, *O Instituto. Jornal Científico e Litterario*, vol. XXXIII, nº 7, Janeiro, 1885-1886, pp. 369 a 370.

- Pitta, José Pereira de Paiva, *Theoria da não retroactividade das leis e sua applicação ás questões transitórias do Codigo Civil Portuguez. Theses ex Universo Jure*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1870.
- Posada, Adolfo, *Breve Historia del Krausismo Español*, Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1981.
- Praça, José Joaquim Lopes, *Nostrae cum Roma de patronatu contestationes, maxime post hujus saeculi dimidium, num convenieter legi, qua haec regitur matéria, fuerent expeditae? Lex illa scientiarum ad se spectantium principiis eritne consentiens. Theses ex Universo Jure*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1869.
- *Programa para o curso de Filosofia*, 2º ano, 1872, BNL SC 11443 P.
- Proudhon, P. J., *De la Capacité Politique des Classes Ouvrières*, 2ª edição, Paris, Librairie Internationale, 1868.
- Proudhon, P. J., *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité ou Principes d'organisation politique*, Introduction et Notes de C. Bouglé et A. Cuvillier, Paris, Librairie des Sciences Politiques et Sociales, 1927.
- Proudhon, P. J., *O que é a Propriedade*, trad. Marília Caeiro, 3ª edição, Lisboa, Editorial Estampa, 1997.
- Proudhon/Marx, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la Misère/Misère de la Philosophie. Réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1964.
- Queiroz, Eça, “O Primo Basílio” e “A Ilustre Casa de Ramires”, *Obras Completas*, Vol. I, Porto, Lello & Irmão, s/d.
- Queiroz, Eça de, *Um génio que era um santo*, “Notas Contemporâneas”, *Obras Completas*, Vol. II, Porto, Lello & Irmão, s/d.

- Queiroz, Eça de, “Carta a Oliveira Martins” de 26 de Abril de 1894 e “Uma Campanha Alegre”, *Obras Completas*, Vol. III, Porto, Lello & Irmão, 1979.
- Queiroz, Eça de, “Páginas de Jornalismo”, *Obras Completas*, Vol. IV, Porto, Lello & Irmão, 1986.
- Quental, Antero de, “A Filosofia da Natureza dos Naturalistas”, *Filosofia*, organização, introdução e notas de Joel Serrão, *Obras Completas*, Vol. III, Lisboa, Editorial Comunicação, 1991, pp. 93 a 113.
- Quental, Antero de, *Antero de Quental – O Bacharel José*, recolha, prefácio e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Editorial Presença, 2005.
- Quental, Antero de, “Carta a Ana Guilhermina da Maia Quental” de 29 de Julho de 1858, “Carta a Francisco Machado de Faria e Maia”, fins de 1865, “Carta a Oliveira Martins” de 26 de Dezembro de 1873 e “Carta a Jaime Batalha Reis”, 26 de Junho de 1874, *Cartas I ([1852]-1881)*, organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, *Obras Completas*, Vol. VI, Lisboa, Editorial Comunicação, 1989.
- Quental, Antero de, “Carta a Joaquim de Araújo” de 23 de Dezembro de 1882, “Carta a Francisco Machado de Faria e Maia”, 28 de Março de 1885 e “Carta a Jaime Batalha Reis” de 24 de Dezembro de 1885, *Cartas II (1881-1891)*, organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, *Obras Completas*, Vol. VII, Lisboa, Editorial Comunicação, 1989.
- Quental, Antero, “Espontaneidade”, *Filosofia*, organização, introdução e notas de Joel Serrão, *Obras Completas*, Vol. III, Lisboa, Editorial Comunicação, 1991, pp. 43 a 49.
- Quental, Antero, *Prosas Sócio-Políticas*, publicação e apresentação de Joel Serrão, Lisboa, INCM, 1982.

- Quental, Antero de, “Tendência Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX”, *Filosofia*, organização, introdução e notas de Joel Serrão, *Obras Completas*, Vol. III, Lisboa, Editorial Comunicação, 1991, pp. 115 a 172.
- Quental, Antero, “O Sentimento de Imortalidade”, *Filosofia*, organização, introdução e notas de Joel Serrão, *Obras Completas*, Vol. III, Lisboa, Editorial Comunicação, 1991, pp. 27 a 35.
- *Relação e Índice Alfabético dos Estudantes Matriculados na Universidade de Coimbra no anno lectivo de 1837 para 1838, com suas naturalidades, filiações e moradas; e com a designação das diversas cadeiras e disciplinas, dos lentes e professores respectivos em cada um dos annos de todas as faculdades e no Lyceo*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1837-1838 a 1865-1866.
- Reiss, H. S. (editor), *Kant Political Writings*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Ribeiro, Ernesto Rodolfo Hintze, *As substituições fideicomisarias devem ser eliminadas da nossa legislação, conservando-se apenas o legado de usufructo, em proveito de uma ou mais pessoas, simultaneamente. Theses ex Universo Jure*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1872.
- Ribeiro, J. Silvestre, *Primeiros traços de uma Resenha da Literatura Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1853.
- Rocha, Acílio da Silva Estanqueiro, “Pensar Krause hoje, ou pensar radicalmente a humanidade”, *O Krausismo em Portugal*, Colóquio “O krausismo na Península Ibérica”, realizado em 28 de Maio de 1998, Braga, Centro de Estudos Lusíadas, Universidade do Minho, 2001, pp. 9 a 35.

- Rodrigues, Manuel Augusto, *Memoria Professorum Universitatitatis Conimbrigensis (1772- 1937)*, Coimbra, Arquivo da Universidade de Coimbra, 1992.
- Sardinha, António, “A Crise do Estado”, *Nação Portuguesa*. Revista de Cultura Nacionalista, 3ª Série, nº 1, 1924, pp. 28 a 39.
- Sardinha, António, “O Brasil e o Hispanismo”, *Nação Portuguesa*. Revista de Cultura Nacionalista, 4ª Série, Tomo II, nº 7, Novembro de 1927, pp. 7 a 19, nº 8, Dezembro de 1927, pp. 101 a 112 e nº 9, Janeiro de 1928, pp. 173 a 185.
- Sardinha, António, “Teoria do Município”, *Nação Portuguesa*. Revista de Cultura Nacionalista, 2ª Série, nº 7, Janeiro de 1923, pp. 301 a 310 e nº 8, Fevereiro de 1923, pp. 366 a 375.
- Saint-Simon, *Nouveau Christianisme*, Paris, Rossange Père, 1825.
- Seabra, António Luís de, *A Propriedade, Philosophia do Direito para servir de Introdução ao Commentario sobre a Lei dos Foraes*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1850.
- Seabra, António Luís de, *Resposta às reflexões do Sr. Dr. Vicente Ferrer Neto Paiva sobre os sete primeiros títulos do Projecto do Código Civil Portuguez*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1859.
- Seixas, José Maria da Cunha, “Princípios Gerais de Filosofia da História”, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, Lisboa, INCM, 1995.
- Seixas, José Maria da Cunha, “Princípios Gerais de Filosofia”, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, Lisboa, INCM, 1995.
- Seixas, José Maria da Cunha, *Galeria de Sciencias contemporaneas*, Porto, Liv. Chardron, 1879.

- Seixas, José Maria da Cunha, “A Fénix ou a Imortalidade da Alma Humana”, *Princípios Gerais de Filosofia e outras obras filosóficas*, Lisboa, INCM, 1995.
- Singer, Peter, “All Animals Are Equal”, Tom Reagan e Peter Singer (eds.), *Animal rights and human obligations*, New Jersey, Prentice-Hall, 1976.
- Singer, Peter, *Ética Prática*, tradução Álvaro Augusto Fernandes, revisão científica de Cristina Beckert e Desidério Murcho, Lisboa, Gradiva, 2002.
- Silva, Carlos, “Consciência Relacional”, *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa, Verbo, 1989-1992.
- Silva, Henriques da, *Relações da Justiça com a Utilidade*, Petrus (Pedro Veiga), *Proudhon e a Cultura Portuguesa*, vol. II, Lisboa, Editorial Cultura, 1967, pp. 82 a 83.
- Silva, Inocência Francisco da, Aranha, Pedro Venceslau Brito, Brito, Gomes de, Gomes, Álvaro, Soares, Ernesto, *Diccionario Bibliographico Portuguez: Estudos applicaveis a Portugal e ao Brasil*, Tomos I, IV, VIII, XI, XII, XX e XXII, Lisboa, Imprensa Nacional, 1858-1958.
- Sófocles, *Antígona*, introdução, versão do grego e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Coimbra, INIC, 1984.
- Sousa, Joaquim Alves de, *Curso de Philosophia Elementar para uso da Escolas*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1871 (4ª edição, 1879).
- Sousa, Marnoco e; Reis, José Alberto dos, *A Faculdade de Direito e o seu ensino*, Coimbra, F. França e Amado, Editor, 1907.
- Teixeira, António Braz, *Caminhos e Figuras da filosofia do direito luso-brasileira*, Lisboa, Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, 1991, pp. 23 a 44.

- Teixeira, António Braz, “O Primeiro Estádio da Filosofia Anteriana”, *Estudos Anterianos 2*, Centro de Estudos Anterianos de Vila do Conde, Outubro de 1998, pp. 5 a 19.
- Teixeira, António Braz, “Filosofia do Direito”, Pedro Calafate (Dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, Volume IV, Tomo II, Lisboa, Editorial Caminho, 2000, pp. 65 a 116.
- Teixeira, António Braz, “Krausismo em Portugal”, *Logos Enciclopédia Luso Brasileira de Filosofia*, Lisboa, Verbo, 1989-1992.
- Teixeira, António Braz, *O pensamento filosófico-jurídico português*, Lisboa, ICLP, 1983.
- Teixeira, António Braz, “Perspectiva do Krausismo Português”, *O Krausismo em Portugal*, Colóquio “O krausismo na Península Ibérica” realizado em 28 de Maio de 1998, Braga, Centro de Estudos Lusíadas, Universidade do Minho, 2001, pp. 37 a 54.
- Teixeira, António Braz, “O Pensamento Associacionista e Corporativo em Portugal no Séc. XIX”, *Primeiro Colóquio Nacional do Trabalho, da Organização Corporativa e da Previdência Social. Comunicações*, Vol. III, Lisboa, 1961.
- Teixeira, António Braz, “Os Precursores do Corporativismo Português”, *Esmeraldo, Política e Humanismo*, nº 11, pp. 7 a 24, e nº 12, 1956, pp. 42 a 64.
- Teixeira, António Braz, “Presença de Ferrer na ‘Escola do Recife’”, *Vicente Ferrer Neto Paiva. No segundo centenário do seu nascimento a convocação do krausismo*, Coimbra, Coimbra Editora, 1999, pp. 83 a 96.
- Teixeira, António Braz, “Raízes krausistas do pensamento de Antero”, *Congresso Anteriano Internacional – Actas*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1993, pp. 777-785.

- Teixeira, António Braz, “A reacção espiritualista em Portugal: krausismo e ecletismo”, *Ciências Humanas*, Ano IV, nº 17, Abril-Junho de 1981 e 18-19, Julho-Dezembro de 1981, pp. 32 a 40 e 32 a 41 respectivamente.
- Teixeira, António Braz, *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, 2ª edição, Lisboa, INCM, 2000.
- Teixeira, António Braz, “Sobre os pressupostos filosóficos do Código Civil português de 1867”, *Problemas de la ciencia jurídica*. Estudios en homenaje al profesor Francisco Puy Muñoz, Tomo I, Universidad de Santiago de Compostela, Imp. de la Universidad, 1991, pp. 57 a 68.
- Teixeira, António Braz, “Vicente Ferrer Neto Paiva”, *Nomos. Revista Portuguesa de Filosofia do Direito e do Estado*, nº 2, Julho-Dezembro 1986, pp. 62 a 96.
- [Tiberghien, Albert], *Bibliographie de L’œuvre de Guillaume Tiberghien (1819-1901)*, Bruxelles, 1928.
- Tiberghien, Guillaume, *Enseignement et Philosophie*, Bruxelles, Gustave Mayolez, Libraire-Éditeur, Paris, Germer-Baillière, Leipzig, P. A. Brockhaus, Madrid, Carlos Bailly-Baillière, 1873.
- Tiberghien, Guillaume, *Esquisse de Philosophie Morale. Précédée d’une Introduction a la Métaphysique*, Bruxelles, Imprimerie de Delevingne et Callewaaert, 1854.
- Tiberghien, Guillaume, *Études sur la Religion*, Bruxelles, Imprimerie de R. Guyot, 1857.
- Tiberghien, Guillaume, *Exposition du Système Philosophique de Krause*, Extrait de “L’essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines, dans ses rapports avec la morale, la politique et la religion”. Mémoire couronné par le jury du

concours universitaire, institué par le gouvernement, Bruxelles, Imprimerie de Th. Lesigne, 1844.

- Tiberghien, Guillaume, *Introduction a la Philosophie et Préparation a la Métaphysique, Étude Analytique sur les objets fondamentaux de la Science, Critique du Positivisme*, Bruxelles et Liège, Librairie Polytechnique d'Aug. Decq, 1868.

- Tiberghien, Guillaume, *La Science de L'Âme dans les Limites de L'Observation*, Bruxelles et Liège, Librairie Polytechnique de Decq, 1868.

- Tiberghien, Guillaume, *Les Commandements de L'Humanité ou La Vie Morale sous forme de catéchisme populaire d'après Krause*, Bruxelles, Gustave Mayolez, Libraire-Éditeur, Paris, Germer-Baillière, Leipzig, P.A. Brockhaus, Madrid, Carlos Bailly-Baillière, 1872.

- Tiberghien, Guillaume, *Logique. La Science de la Connaissance*, Première Partie. Théorie Générale de La Connaissance. Ses Origines, ses Lois, sa Légitimité, Paris, Librairie Internationale, Bruxelles, Livourne e Leipzig, A. Lacroix, Verboeckhoven et Cia., 1865.

- Unamuno, Miguel, *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, Madrid, Espasa-Calpe SA, 1976.

- Ureña, Enrique M. “Estado, Sociedad y Masonería en la obra de Krause y el Krausismo portugués”, *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos 1850-1950*, Vol. III, Lisboa, INCM, 2002, pp. 441 a 454.

- Ureña, Enrique M., “La Crisis Religiosa en la Alemania de Mediados del Siglo XIX y la Alianza Krausista para la Religión”, Pedro Alvarez Lázaro (ed.), *Librepensamiento y Secularización en la Europa Contemporânea*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1996.

- Ureña, Enrique M., *Krause, Educador de la Humanidad*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1991.
- Valle, Joaquim José Maria de Oliveira, “*Sendo muito diversos e deseguaes, de familia a familia, os onus, absolutamente necessarios, a que estão sujeitos os seus rendimentos, e por isso mui desigual tambem, d’uns a outros contribuintes, o pêzo das contradições: como deverá reformar-se a legislação financial, de modo que haja verdadeira egualdade no imposto?*”, *Theses ex Universo Jure*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1866.
- Vaz, Francisco Manuel, *Estudos Philosophicos*, Vol. II, Porto, Typographia José da Silva Mendonça, 1897.

Anexo

Obras de Ahrens e Tiberghien nas principais Bibliotecas portuguesas

A presença da filosofia de Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832)⁷⁸², no nosso país, ecoa fundamentalmente através das obras de dois dos seus discípulos, que exerceram o seu magistério na Bélgica, Heinrich Ahrens (1808-1874) e Guillaume Tiberghien (1819-1901).

No que respeita a Heinrich Ahrens a Biblioteca Nacional exhibe vários exemplares do *Cours de Droit Naturel ou de Philosophie du droit, fait d'après l'état actuel de cette science en Allemagne*⁷⁸³: dois da terceira edição revista e aumentada, Bruxelles et Livourne, Melines, Cans et Compagnie, Leipzig, J. P. Meline, 1848; dois exemplares também da quarta edição também revista e consideravelmente aumentada Bruxelles et Livourne, Melines, Cans et Compagnie, Leipzig, J. P. Meline, 1853; a mesma quantidade da quinta edição igualmente consideravelmente aumentada e revista Bruxelles, Bruylant-Christophe et Cie., éditeurs, 1860. São também propriedade da Biblioteca Nacional quatro exemplares da tradução, feita pelo estudante do primeiro ano de direito Francisco Cândido de Mendonça e Melo, da obra de Ahrens com o título de *Curso de Direito Natural ou de Philosophia do Direito segundo o estado actual da sciencia em Allemanha*, Lisboa, Typographia da Viúva Rodrigues, 1844. A Biblioteca

⁷⁸² Apenas na Biblioteca Pública Municipal do Porto encontrámos um exemplar do *Ideal de la Humanidad para la vida*, con introducción y comentarios por D. Julián Sanz del Río, 2ª ed., Madrid, Imprenta de F. Martínez García, 1871. Soubemos que houve, na Sala Joaquim de Carvalho da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, um exemplar da tradução de Julián Sanz del Río da obra de Krause – UCLE JC 5-2-30. O mencionado espécime encontra-se em lugar incerto. Como se sabe existe uma tradução em português da obra de Krause da autoria de J. A. Freitas, Buenos-Aires, Eduardo Perié, 1884. Na Biblioteca Nacional de Lisboa existe uma tradução em castellano, por Francisco Giner de los Ríos, do *Compendio de estetica*, Sevilla, Gironés y Orduña, 1874.

⁷⁸³ Atente-se na proximidade das datas das traduções do *Curso* de Ahrens em Espanha e Portugal: *Curso de derecho natural ó de filosofía del derecho formado con arreglo al estado de esta ciencia en Alemania*, por H. Ahrens. Traducido e aumentado con notas y una tabla analítica de materias por orden alfabético por D. Ruperto Navarro Zamorano, Madrid, Boix Editor, 1841 e *Curso de Direito Natural ou de de Philosophia do Direito segundo o estado actual da sciencia em Allemanha*, tradução de Francisco C. M. Melo, Lisboa, Typographia da Viúva Rodrigues, 1844.

Geral da Universidade de Coimbra tem em seu poder o volume primeiro, que contém a Antropologia Geral, do *Cours de Psychologie*, Paris, J.-A. Merklen Libraire, 1836⁷⁸⁴ e duas edições do *Cours de Droit Naturel*, 6ª ed., Leipzig, F. A. Brockhaus, 1868 e 7ª edição, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1875. Na Biblioteca Pública Municipal do Porto deparamos com a 7ª edição do *Cours de Droit Naturel ou de Philosophie du Droit*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1875 e dois exemplares da tradução portuguesa do mesmo Curso e, ainda, com a *Historia del Derecho*, tradução castelhana de Francisco Giner y Augusto G. de Linares, Buenos Aires, Editorial Impulso, 1945.

No que concerne a Guillaume Tiberghien, encontram-se as seguintes obras na Biblioteca Nacional: *Exposition du Système Philosophique de Krause*, Bruxelles, Imp. Th. Lesigne, 1844, *Introduction a la Philosophie et Préparation a la Métaphysique, Étude Analytique sur les objets fondamentaux de la Science, Critique du Positivisme*, Bruxelles et Liège, Librairie Polytechnique d'Aug. Deccq, 1868; *La Science de L'Ame dans les Limites de L'Observation*, Bruxelles et Liège, Librairie Polytechnique de Decq, 1868; *Les Commandements de L'Humanité ou La Vie Morale sous forme de catéchisme populaire d'après Krause*, Bruxelles, Gustave Mayolez, Libraire-Éditeur, Paris, Germer-Baillièrre, Leipzig, P. A. Brockhaus, Madrid, Carlos Bailly-Baillièrre, 1872; *Enseignement et Philosophie*, Bruxelles, Gustave Mayolez, Libraire-Éditeur, Paris, Germer-Baillièrre, Leipzig, P. A. Brockhaus, Madrid, Carlos Bailly-Baillièrre, 1873. Além destas obras, existe também, ao que parece elaborada por Albert Tiberghien⁷⁸⁵, uma *Bibliographie de L'œuvre de Guillaume Tiberghien (1819-1901)*, Bruxelles, 1928. Na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra deparamos com o *Esquisse de*

⁷⁸⁴ Uma nota curiosa aparece, escrita a lápis, junto à indicação primeiro volume (o 2º roubado). O que denuncia que o volume segundo teria sido propriedade da citada Biblioteca.

⁷⁸⁵ Neto de Guillaume Tiberghien, informação recolhida em Antolín C. Sánchez Cuervo, *El pensamiento krausista de G. Tiberghien*, p. 20.

Philosophie Morale précédée d'une Introduction a la Méthaphysique, Bruxelles, Imprimerie de Delevingne et Callewaert, 1854; *Enseignement et Philosophie*, Bruxelles, Gustave Magder Libraire-éditeur, 1875 e *Études sur la Religion*, Bruxelles, E. Guyot, 1857. Havendo também notícia duma outra obra que se encontraria na Biblioteca do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra⁷⁸⁶. Na Biblioteca Pública Municipal do Porto encontramos as seguintes obras: *La Science de L'Ame dans les limites de l'observation* Bruxelles, Librairie Polytechnique de Decq, 1862 e ainda outra edição de 1868; *Introduction a la Philosophie et Préparation a la Métaphysique. Étude Analytique sur les objets fondamentaux de la Science. Critique du Positivisme*, Bruxelles et Liège, Librairie Polytechnique d'Aug. Decq., 1868; *Logique. La Science de la Connaissance, Première Partie, Théorie Générale de la Connaissance, Ses origines, ses lois, sa légitimité* e *Deuxième Partie, Organisation de la Connaissance, ses formes, sa valeur, sa méthode. Théorie de la science*, Paris, Librairie Internationale, Bruxelles, Livourne et Leipzig, A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie Editeurs, 1865 (2 vols.) e os *Études sur la Religion*, que se encontram desaparecidos.

Por último, não queríamos deixar de fazer uma referência a Alfred Darimon, que Brito menciona nas *Lições de Direito Natural*. Deste autor, encontramos na Biblioteca Nacional de Lisboa dois exemplares da sua obra *Exposition Méthodique des Principes de L'Organisation Sociale – Théorie de Krause – précédée d'un Examen Historique et Critique du Socialisme*, Paris, Franck Éditeur, 1848.

⁷⁸⁶ Obra intitulada *La Théorie de la connaissance: ses origines, ses lois, sa légitimité*, Paris, Librairie Internationale, 1865, XXII-492 pp. – UCLE FI L-3-12. O livro está igualmente desaparecido, era a primeira parte da obra *Logique. La science de la connaissance*. O título original é ligeiramente diferente: *Théorie générale de la connaissance. Ses origines, ses lois, sa légitimité* (cf. [Albert Tiberghien], *Bibliographie de L'Oeuvre de Guillaume Tiberghien (1819-1901)*, p. 13). Gonzalo Capellán de Miguel, aludindo a Léon Leclère, fala de traduções portuguesas de Tiberghien (cf. *El Origen Alemán del Krausismo: Repercusiones sobre la Cultura Española del Siglo XIX*, nota 483 da p. 118). Confessamos que, desafortunadamente, não conseguimos compulsar nenhuma, pois nas principais bibliotecas do país não existiam. Também no Brasil, no sítio em que poderia haver um exemplar, a Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, não existe qualquer espécime de traduções portuguesas de Tiberghien.