

SEGUNDA PARTE.

Organização do conhecimento.

LOGICA FORMAL

LIVRO PRIMEIRO

Theoria das operações do entendimento

ou

Fórmulas organicas do pensamento.

Operações do entendimento são as fórmulas multiplas que o pensamento reveste nas suas relações com as cousas. São tres, de conformidade com os tres aspectos da realidade: unidade, variedade e harmonia. Ao objecto considerado em si mesmo, como unidade indivisa, corresponde a *noção*; ao objecto considerado na sua variedade, nas suas relações externas e internas, corresponde o *juizo* com os dous termos, sujeito e objecto; e, finalmente, o *raciocinio*, que combina juizos, como juizos combinam noções.

O fim da primeira operação, dado um objecto, substância ou propriedade, é formar d'elle uma noção; a segunda, dados dous objectos, perceber suas relações; a terceira, dadas duas ou mais relações, deduzir dellas uma nova relação. O entendimento é a faculdade de comprehender, de ajuizar e de raciocinar. As duas primeiras operações são puramente intuitivas, e consistem na percepção immediata de um objecto ou de uma re-

lação; a terceira é, em algum casos, intuitiva, noutros, discursiva: é discursiva, quando formulada regularmente, ou quando o pensamento passa successivamente de uma relação para outra, terminando numa conclusão, como no syllogismo; é intuitiva, quando percebe immediatamente a relação existente entre outras relações.

A terceira operação suppõe a segunda, e a segunda suppõe a primeira; porque o raciocinio compõe-se de juizos, e o juizo de noções. O pensamento manifesta-se na vida, por uma serie contínua de phenomenos, que se succedem, e constituem a vida intellectual. Os termos simples ou elementares desta serie são as noções, as intuições, as representações das cousas sensiveis e as ideas de objectos supra-sensiveis. A vida da intelligência, porém, seria muito fraccionada, si não disposessemos de meios para encadear estes termos, e para formar delles um todo. E' pelo juizo e pelo raciocinio que as noções e as relações ligam-se, e que a vida intellectual, conduzida pela vontade livre, organiza-se ou formula-se num vasto systema de noções, segundo as leis geraes da unidade, da variedade e da harmonia, que presidem á organização.

Considerada em todos os seus aspectos, a vida da alma exprime-se no exterior pela *linguagem*. A linguagem comprehende todas as manifestações do espirito, pela pantomima, pela palavra, pela escriptura, pela musica. A palavra, feita a abstracção de seus accidentes, organiza-se na grammatica, como o pensamento na logica. As noções moldam-se nas *palavras*, como partes do discurso ou elementos da linguagem; os *juizos*, nas *proposições*, onde as palavras combinam-se como as noções; os raciocinios, nos *periodos* ou phrases, continentes de muitas proposições (1).

(1) Psychologia, *Linguagem*.

Examinemos successivamente cada uma destas operações do entendimento que constituem a *logica formal*.

CAPÍTULO I.

Theoria da noção

§ 1.

Definição da noção.

Noção é o conhecimento intuitivo de um objecto considerado em si mesmo, feita a abstracção de qualquer relação; é a intuição ou percepção de uma cousa. Percebemos um objecto, sem affirmarmos suas relações externas ou internas; até mesmo não devemos afirmar a existencia d'elle, porque a existencia ja é uma propriedade: affirmamos o objecto, nada mais, nada menos. Sem objecto, não ha noção, mas um objecto basta. Si houver dous, estabelecemos uma relação, ajuizamos.

Tendo um unico objecto, a noção não contém, por consequencia, juizo algum. Exprime unicamente a presença de um objecto na consciencia: desde que o pensamento attento fixa-se numa cousa, a distingue, percebe-a, conhece-a ja de um modo qualquer: « notio, cognitio ». Assim, quando leio no frontespicio de um livro estas palavras: espirito, corpo, movimento, si tenho alguma cultura intellectual, comprehendo immediatamente o assumpto do livro. Estas noções, pois, despartam-se no meu espirito pela unica vista dos signaes que as representam. Affirmo os objectos dellas, mas não affirmo cousa alguma destes objectos, nem mesmo a existencia.

A noção, portanto, não suppõe, em regra geral, juizo algum. É a mais simples e a primeira das operações do pensamento, comtanto que seja tomada em accepção generica, como intuição de um objecto ou como idea, na significação vulgar deste termo. Porisso a noção assim entendida, é indifferente á verdade e ao erro. A verdade e o erro suppõem um juizo, uma affirmação conforme ou contrária á realidade; mas a noção não affirma cousa alguma, salvo um objecto real ou imaginario que está presente ao pensamento: a noção, pois, não é verdadeira nem falsa. Si digo, por exemplo: « os anjos... é verdade? Ninguem poderá responder-me, porque ignora-se o que eu quero dizer: exprimo uma noção, não ajuzo; mas si digo: « os anjos existem », poder-me-ão responder: é verdade ou não, porque então eu combino noções, estabeleço relações que são exactas ou não. Anjo e existencia são noções distinctas, cuja conveniencia ou desconveniencia, só o juizo pode exprimir.

As condições do conhecimento em geral são as mesmas da noção: um sujeito, um objecto, uma relação. O objecto varia; o sujeito é sempre o mesmo: é o eu, ser intelligente, effectuando um acto de pensamento com o auxilio das funcções intellectuaes. Estas funcções são a attenção, a percepção e a determinação. Sem attenção, não ha noção; não ha noção, sem percepção ou intuição: a noção é a propria percepção applicada, não a uma relação, mas a um objecto considerado isoladamente, na sua unidade indivisa. Sobrevem depois a determinação para completar a noção, isto é, para analysa-la e desenvolve-la.

Muitos são os nomes dados a esta operação do entendimento: sensação ou representação, conceito, concepção ou idea. É, porém, mais conveniente respeitar a significação especial destes termos. A *representação* designa ordinariamente uma especie particular de noções, as intuições sensiveis, cujos objectos são figurados na imaginação. Os *conceitos* são noções genericas, cuja exten-

são e comprehensão são definidas. As *ideas*, finalmente, na accepção platonica, restituída por Kant, exprimem as intuições intellectuaes da razão. Quanto á *sensação*, considerada pelo sensualismo e pelo materialismo, como origem dos conhecimentos, não é absolutamente uma noção, mas o intermediario entre o sujeito e o objecto, quando o pensamento applica-se ao mundo exterior.

Indiquemos summariamente a divisão das noções.

§ 2.

Divisão das noções.

As noções podem dividir-se, de conformidade com os seus objectos, com as categorias da essencia, com as origens do conhecimento, com as funcções do pensamento, com os elementos da extenção e da comprehensão.

1. Já sabemos que os objectos que conhecemos, subsistem em si mesmos ou noutra cousa: os primeiros, que teem existencia propria, são substâncias; os segundos, que teem existencia relativa, são propriedades ou manifestações da substância. Dahi as noções de *substâncias* e de *propriedades*, tambem chamadas *noções de ser* e *noções de essencia*, si por essencia entender-se tudo que é inherente a um ser. Umás exprimem-se na linguagem por termos concretos, outras, por termos abstractos (1). Assim como não ha seres sem propriedades, não ha, igualmente, propriedades sem um ser. Dahi as noções *combinadas*, cujo objecto é, algumas vezes, um ser considerado numa de suas propriedades, noutras, uma propriedade considerada como inherente a um ser.

2. O objecto de uma noção pode ser considerado na sua essencia individual, na sua essencia generica, ou,

(1). J. Stuart Mill, *Système de Logique*, Liv. I, ch. II.

si é existente acima de todo o genero, na sua essencia infinita e absoluta. Dahi as noções *individuaes* ou singulares, comprehensivas de um objecto completamente determinado no tempo; as noções *geraes*, que abraçam uma classe inteira de objectos nas suas propriedades communs e eternas; e as noções *absolutas*, abarcando um só objecto que não é determinado ou não faz parte de um genero.

3. As noções, conforme as origens do conhecimento, são sensiveis ou não sensiveis, se derivam da observação ou da razão. As *noções sensiveis* comprehendem todos os conhecimentos experimentaes adquiridos por nós mesmos ou por outrem, e transmittidos por via de testemunho. As *noções não sensiveis* comprehendem os conhecimentos que elevam-se acima das representações individuaes, ja pela generalização do entendimento, ja pela concepção da razão. Dahi as *noções abstractas* e as *noções racionaes* ou ideas absolutas.

4. Conforme as funções do pensamento, as noções são claras, precisas, completas, determinadas, em todas as relações ou obscuras, confusas, parciaes, indeterminadas. É *clara*, quando o objecto é facilmente comprehendido pelo espirito; *precisa*, quando os differentes elementos, são distinctos, e reconhecidos com exactidão, na sua ordem real de importancia; *completas* ou adequadas, quando exprimem o complexo das propriedades fundamentaes de um objecto; *parciaes*, quando não prestam attenção ou negam uma ou outra destas propriedades. As *noções indeterminadas* são oppostas, ao mesmo tempo, ás noções completas e parciaes, que são ambas analyticas, isto é, mais ou menos determinadas.

5. O grau de determinação de uma noção constitue a *comprehensão*, e o grau de indeterminação, a *extensão* della. Quanto mais comprehensiva é uma noção tanto mais determinada é, e quanto mais extensiva, tanto menos determinada. A *comprehensão*, com effeito, designa as propriedades ou os caracteres do objecto, e a *extensão* as especies delle. A isto chamam quanti-

dade intensiva e quantidade extensiva. Ambas applicam-se ás noções de especie e de genero, dependentes ou não da experiencia, isto é, ás noções abstractas.

Uma noção pode ser considerada, quanto á *comprehensão*, isoladamente ou nas suas relações com outra noção. Considerada em si mesma a noção é *simples* ou *composta*, conforme o número de elementos que contém. A noção simples tem um unico character, que basta para distingui-la de qualquer outra. Taes são as categorias: o ser, a essencia, a unidade, etc. As noções combinadas são sempre compostas. Comparadas entre si, duas noções são *identicas* ou *opostas*, si a comprehensão é a mesma ou differente. Noções identicas exprimem-se por termos synonymos; infinito, illimitado, sem começo e sem fim, totalidade, inteireza. Duas noções podem ser oppostas de muitas maneiras; a unica opposição, porém, que tem importancia na logica é a das noções incompativeis, que se dividem em *contrárias* e *contradictorias*. As noções são contrárias, quando a affirmação de uma equivale a negação de outra, sem que a negação de uma acarrete a affirmação de outra; exemplo, o amor e o odio, a virtude e o vício. As noções são contradictorias, quando não se pode affirmar uma, sem negar a outra, nem negar uma, sem affirmar a outra; exemplo, par e impar, sim e não, verdadeiro e falso.

6. Quanto a *extensão*, a noção pode igualmente ser considerada em si mesma ou nas suas relações com outra noção. Tomado isoladamente, todo o conceito é uma *especie* ou um *genero*; comparados, dous conceitos são *equivalentes* ou *opostos*. Noções equivalentes tem a mesma extensão, e como a extensão e a comprehensão determinam-se mutuamente, a equivalencia é tambem a identidade. A opposição offerece grande número de casos, mas a logica distingue especialmente dous: a opposição coordenativa e a opposição subordinativa: nesta a extensão de uma noção está compre-

hendida na de outra ; naquella, as duas extensões excluem-se completamente. Dahi as *noções subordinadas* e as *noções coordenadas*.

Estudemos agora a segunda operação do entendimento, o *juizo*.

CAPÍTULO II.

Theoria do Juizo

§ 1.

Noção do Juizo.

A realidade é multipla, e compõe-se de uma multidão de objectos, ora semelhantes, ora differentes. O pensamento percebe tambem esta variedade das cousas, compara um objecto com outro, e pronuncia-se sobre sua relação. Conceber uma relação ou referir, de qualquer modo, uma cousa á outra, é ajuizar. O juizo é, pois, como a noção, uma operação do entendimento, baseada na natureza das cousas. O fim desta operação é reproduzir todas as relações existentes, entre os seres, entre Deus e o mundo, entre os espiritos e os corpos, entre as substâncias e as propriedades, entre cousas da mesma natureza ou de natureza diversa, e exprimi-las na sciencia, taes quaes são na realidade.

O juizo é, pois, a percepção de uma relação entre duas cousas que então simultaneamente presentes ao pensamento, ou o conhecimento de uma relação entre

duas noções. Ajuizar é conhecer, é ter consciencia de uma relação, entre dous objectos, e como é impossivel conhecer, sem affirmar interiormente o que sabemos, como o proprio conhecimento é uma propriedade positiva do espirito, podemos dizer que ajuizar é affirmar esta relação, qualquer que seja, positiva ou negativa. Pode-se affirmar que o attributo convem ou não convem ao subjeito, mas affirma-se sempre alguma cousa. Ajuizar é affirmar, mas affirmar nem sempre é ajuizar. Quem affirma pura e simplesmente um objecto não ajuiza, mas ajuiza, desde que affirma alguma cousa do objecto. Ha então uma relação. Este conhecimento de relação, que constitue o juizo, é intuitivo e não discursivo: a relação é immediatamente percebida, e não derivada de outra relação ja conhecida. E' nisto que a segunda operação distingue-se da terceira.

O juizo exprime uma relação entre cousas, entre ideas ou noções, e não, entre palavras. As palavras teem seu officio na proposição, fórma do juizo na linguagem, mas não são indispensaveis para esta operação puramente intellectual, que chamamos juizo. Ajuiza-se, sem falar, e os juizos interiores serão verdadeiros ou falsos como aquelles que externamos. E' até necessario, si o pensamento é anterior á expressão, que pensemos interiormente no juizo, antes de formula-lo na proposição.

O juizo contém duas noções e uma relação, duas noções que são os termos ou a *materia* da proposição, uma relação que é a *fórma*. Sem noções, não ha juizo. O juizo pode, pois, reduzir-se, em todos os casos, a duas noções simples ou combinadas. Estas noções são noções quaesquer, noção de substância, de propriedade ou de fórma, concebidas a priori ou a posteriori, associadas isoladamente, ou em estado de combinação binaria ou terciaria. O subjeito pode ser tanto uma propriedade ou uma fórma, como uma substância, e o attributo, tanto uma substância como uma qualidade: « o espaço é contínuo; as pedras são mineraes; o justo é Deus. »

Dous termos, mesmo juxtapostos, não formam um juizo. Si leio « afinidade, alma, » tenho duas noções, é exacto; mas não as comparo, não examino si ha alguma relação, entre ellas: não ajuizo. Si, pelo contrario, eu digo « que a virtude é amavel, que a afinidade não é uma propriedade da alma, » estabeleço uma relação entre duas noções, vejo que dous termos conveem um ao outro, ou excluem-se de um modo qualquer, ajuizo. Considerados em separado, os termos são noções e não juizos; o juizo resulta da aproximação, da união delles no pensamento, de sua relação. Esta relação, parte essencial do juizo, chama-se o nexu ou a *cópula*, por exprimir que duas ideas estão ligadas ou indicadas entre si no juizo, em virtude da unidade da alma. A *cópula* de uma proposição é o verbo, entendido na sua mais lata accepção.

Esta relação é uma relação qualquer, que modifica-se infinitamente na phrase. Os verbos, numa lingua, indicam outras tantas relações conhecidas entre as cousas, e os juizos enunciam estas relações. Impossivel especificar todas; é sufficiente dizer, como definição completa: o juizo exprime uma *relação qualquer* entre *noções quaesquer*.

Nos termos do juizo, ha um que impõe a lei, e pelo qual regulam-se os outros: é o sujeito, *subjectum*, a noção principal que deve se determinar, no complexo da proposição, mas não é a noção unica. O outro recebe a lei, harmoniza-se com o sujeito, e serve para determina-lo: é o attributo, *predicatum*. Estas definições vulgares, em harmonia com a logica da linguagem, são as melhores. A determinação da relação, no juizo, faz-se pela *comparação*. A comparação não é uma faculdade distincta do espirito, como querem alguns auctores, mas um acto do entendimento que determina as relações dos termos de um juizo. Este acto exige que as duas noções sejam aproximadas uma da outra, e consideradas na sua similhaça e differença. Si, entre os dous termos, nada houvesse de *commun*, não offe-

receriam similitude alguma, e não poderiam unir-se ou desunir-se na mesma proposição: o juizo é a conjunção de duas noções. Os termos, por mais diferentes que sejam, teem sempre isso de commum, que são alguma cousa, que participam do ser, mesmo quando são puros pensamentos, sem valor objectivo. De outro lado, si, entre os termos, nada houvesse de distincto, não apresentariam differença alguma, e não poderiam servir como elementos de uma relação: o juizo é tambem a disjunção de duas noções. Qualquer juizo suppõe, pois, ao mesmo tempo, a distincção e a união de dous termos. Ajuizar é reduzir duas noções á unidade na consciencia.

§ 2.

A divisão do juizo considerado em si mesmo, de Kant e de Krause.

A *divisão* do juizo pode ser feita, sob dous pontos de vista. Devemos considera-lo em si mesmo ou isoladamente, e ver quaes são as especies possiveis do juizo em geral. Devemos depois comparar dous juizos entre si, e ver quaes são as fórmulas possiveis da opposição dos juizos.

Kant respondeu á primeira questão, estabelecendo doze especies de juizos, porque ha quatro categorias fundamentaes, contendo cada uma dellas tres outras: tres juizos de quantidade, tres juizos de qualidade, tres juizos de relação, tres juizos de modalidade. Esta divisão, ainda geralmente acceita, é simples e facil; mas não é methodica nem completa; não comprehende até os juizos analyticos e syntheticos, cuja importancia fora realçada na Crítica da razão pura.

O processo methodico, na indagação das fórmulas possiveis do juizo, deve partir da propria noção de juizo, e analysar as diversas noções que nelle se contém.

Estas são duas : os termos — sujeito e attributo — e a relação ; e podem ser encaradas isoladamente ou combinadas entre si. A divisão dos juizos, pois, deve ser feita, sob tres pontos de vista :

1. Conforme os termos considerados em si mesmos ;
2. Conforme a relação considerada em si mesma ;
3. Conforme os termos, quando estão em relação.

Os termos do juizo são noções. Ha, pois, tantas especies de juizos, falando só dos termos, quantas especies de noções. Ainda mais, cada divisão de noções dobra-se relativamente ao sujeito e ao attributo. Ha, por exemplo, noções individuaes, geraes e absolutas. Deixaremos de parte todas as combinações possiveis das noções, para tractar unicamente daquillo que é indispensavel á theoria do juizo e do raciocinio, e nesta, ao termo principal, o sujeito. Limitar-nos-emos, pois, a distinguir os termos em absolutos, geraes e individuaes, em affirmativos negativos e limitativos, e por este último entendemos uma affirmação restrictiva, misturada de negação.

A relação é o verbo, e o verbo é frequentemente acompanhado e modificado por uma negação ou por um adverbio. Cumpre, portanto, examinar a relação, segundo a posição, isto é, segundo a affirmação, e a negação ; cumpre ver, depois, si a relação é pura e simples, ou si é condicional ou disjunctiva ; cumpre indagar, finalmente, si é necessaria, real ou somente possivel.

No juizo, porém, os termos estão em presença, e determinam-se reciprocamente. Cumpre, portanto, examinar si o sujeito e o attributo são os mesmos ou differentes, si são alheios um ao outro, ou si estão contidos um no outro. Cumpre notar, finalmente, si o attributo affirma-se ou nega-se do sujeito, no todo ou em parte, ou qual a extensão dada ao sujeito relativamente ao attributo.

A divisão do juízo, estabelecida por Krause, nestes tres pontos de vista, pode formular-se no quadro seguinte :

O juízo é

I. Conforme os termos em si mesmos :

1. Absoluto.		4. Affirmativo.
2. Geral.		5. Negativo.
3. Individual.		6. Limitativo.

II. Conforme a relação em si mesma :

7. Affirmativo.		10. Categorico		13. Apodictico.
8. Negativo.		11. Hypothetico.		14. Assertorio.
9. Limitativo.		12. Disjunctivo.		15. Problematico.

III. Conforme os termos, quando estão em relação :

16. Identico.		19. Universal.
17. Synthetico.		20. Particular.
18. Analytico.		21. Universal-particular.

Neste quadro, temos sete principios de divisão, todos essenciaes, em vez das quatro categorias de Kant. Cada juízo tem necessariamente sete fórmulas ou é susceptivel de sete qualificações, das quaes uma, mas uma só, é devida a cada principio. Um juízo não pode ser, ao mesmo tempo, absoluto e individual, categorico e hypothetico, analytico e synthetico, mas, ao mesmo tempo que é absoluto, pode ser affirmativo ou negativo, conforme os termos ou conforme a relação, hypothetico ou disjunctivo, universal ou particular. Cada especie de uma classe pode combinar-se com cada especie de outra classe. Combinando as duas classes relativas aos termos, obtem-se nove especies differentes : absoluto-affirmativo, absoluto-negativo, absoluto-limitativo ; geral-affirmativo, geral-negativo, geral-limitativo ; individual-affirmativo, individual-negativo, individual-limitativo. Cada uma destas classes multiplica-se por tres, si acrescentarem-se os tres ter-

mos seguintes: dahi vinte e septe especies, e assim por deante. O número das especies possiveis do juizo considerado em si mesmo é, pois, de 3 elevado á septima potencia: 2187.

Tomemos alguns exemplos: « Deus não practica certamente o mal. » Este juizo, conforme os termos ou conforme o sujeito, é absoluto e affirmativo; conforme a relação, é negativo, categorico e apodictico; conforme os termos comparados entre si, é analytico e universal. « As leis não exequiveis são realmente inuteis ou prejudiciaes. » Neste segundo exemplo, o juizo é, quanto aos termos, geral e limitativo; quanto á relação affirmativo, disjunctivo e assertorio; quanto aos termos e á relação combinados é analytico e universal. « Alguns vegetaes não florescem no Brasil. » Neste terceiro exemplo, o juizo é, quanto aos termos, individual e affirmativo; quanto á relação, negativo, categorico e assertorio; quanto aos termos, quando estão em relação, analytico e particular.

1. Os juizos absolutos, geraes e individuaes dependem do valor do sujeito considerado como noção. Si o sujeito é uma pessoa, como Cesar ou Cicero, uma cousa individual, substância, fôrma ou propriedade, ou mesmo uma collecção, um certo número de objectos determinados, o juizo é *individual* ou singular. Os juizos individuaes são a posteriori, os outros a priori. Si o sujeito é uma especie ou um genero, tomado sem restricção, o juizo é *geral*. Si, finalmente, o sujeito é um objecto unico, dotado de propriedades infinitas, o juizo é *absoluto*.

2. Os juizos *affirmativos*, *negativos* e *limitativos*, quanto aos *termos*, dependem da fôrma ou da posição do sujeito, considerado como termo da linguagem. Esta distincção é importante, na theoria da conversão e da contra-posição dos juizos. O eu, o sensivel, o finito, o condicional são termos positivos; o não-eu, o não-sensivel, o infinito, o incondicional, são termos negativos ou noções expressas negativamente. Estas duas deter-

minações combinam-se, no mesmo termo: « o eu, emquanto immaterial, é espirito. »

3. Os juizos affirmativos, negativos e limitativos, quanto á *relação*, chamam-se juizos de *qualidade*. Kant, porém, determinou mal o juizo correspondente á categoria de limitação: chama-o infinito, e confunde-o com o juizo negativo da classe precedente.

4. Os juizos categoricos, hypotheticos e disjunctivos chamam-se juizos de *relação*. O juizo *categorico* exprime uma relação completa, inteira, uma relação pura e simples, que não tem divisão, nem deixa dúvida alguma. A proposição clara, precisa, sem equívoco, diz que o attributo pertence ou não pertence ao sujeito, nada mais, nada menos; a affirmação e a negação são absolutas. Exemplo: « o homem é livre. » O juizo *hypothetico* exprime um relação condicional; a relação, entre os dous termos, é affirmada sob condição, e não absolutamente. Exemplo: « si o homem é livre, é responsavel por seus actos. » O juizo *disjunctivo*, finalmente, exprime as relações de um todo com as partes ou das partes com o todo, e, em consequencia, das partes en si. Exemplo: « os angulos são agudos, rectos ou obtusos.

5. Os juizos apodicticos, assertorios e problematicos chamam-se juizos de *modalidade* ou proposições modaes, por exprimir os tres modos da existencia relativa, a necessidade, a realidade e a possibilidade. A relação entre os dous termos, pode existir de um só modo ou de muitos: no primeiro caso, é necessaria, no segundo, é possível. Quando, em qualquer das hypotheses, a relação existe, diz-se que ella é real. O juizo *apodictico* denota, pois, uma necessidade, uma relação necessaria e certa, um caso unico que não soffre alternativa, que é como deve ser, e não pode ser sinão o que é. Exemplo: « Deus é justo. » O juizo *problematico*, ao contrário, mostra uma simples possibilidade, uma relação contingente e fortuita, um caso, entre muitos, cousa que pode ser ou não ser, que pode ser de um

modo ou de modo differente. Exemplo: « Deus pode revelar-se á razão do homem. » A revelação divina, com effeito, não é contradictoria, entendida convenientemente, mas só pode ser concebida como um acto livre da Providência. O juizo *assertorio* denota uma cousa que existe, um facto ou um princípio real, sem se procurar saber si o objecto existe necessariamente, ou si era puramente possível, antes de se realizar. E', pois, uma asserção, uma verdade reconhecida de facto, a que pode recair, ja sobre factos contingentes, ja sobre principios absolutos, feita a abstracção dos modos da existencia, e affirmando apenas a propria existencia. Como: « pode chover, chove. » As tres modalidades da existencia podem se applicar tanto as cousas eternas, como ás temporaes. E' eterno tudo que é immutavel; é temporal tudo que muda. Uma cousa pode ser eterna, numa relação, na essencia, e temporal, noutra, nas suas mutações. Os juizos apodicticos assertorios e problematicos, no dominio da geometria e da philosophia pura, consideram a necessidade, a realidade e a possibilidade como eternas, ao passo que, no dominio da vida, as mesmas modalidades são consideradas temporaes.

6. A divisão do juizo não fica completa, sem que se comparem os termos com a relação, ou sem que se considerem o sujeito e o attributo estando em relação na phrase. Temos aqui dous novos aspectos, o da egualdade ou da desigualdade dos termos, e o da extensão ou da quantidade. Os termos comparados entre si são eguaes ou deseguaes. A egualdade não soffre divisão, e origina o juizo *identico*. « O homem é homem; eu sou eu. » Estes juizos, de evidencia absoluta, repousam no princípio de identidade. A desigualdade suppõe dous casos, os de ser o attributo completo, ou parcialmente differente do sujeito. O juizo *synthetico* exprime uma relação de differença ou de opposição, entre o sujeito e o attributo. Os dous termos são então noções transcendentés, uma relativamente a outra; o attributo não é dado com o sujeito,

mas ultrapassa-o, ou existe á parte, fóra do sujeito; o attributo não é uma propriedade simples do sujeito, obtida, por via de anályse, mas uma propriedade relativa, que suppõe outra cousa, ou uma substância extranha que se juncta ao sujeito na proposição, por uma operação synthetica da intelligência. « O espirito é unido ao corpo: o mundo tem uma causa. Cada vez que o attributo ultrapassa a esphera do sujeito, o juízo é synthetico. Donde segue-se que são syntheticas todas as proposições que teem Deus por sujeito, visto como a essencia divina é a essencia uma e inteira.

O juízo *analytico* exprime, entre o sujeito e o attributo, uma relação de identidade e de differença a um só tempo, e apresenta assim a combinação das duas especies precedentes. Os termos são os mesmos, visto como um é dado pelo outro, a noção do primeiro envolve a noção do segundo, ou o attributo resulta da decomposição do sujeito. Não são os mesmos, visto como um é apenas uma propriedade, uma parte ou determinação do outro. O juízo *analytico* é, pois, puramente explicativo: o attributo não é outra cousa mais do que o desenvolvimento do sujeito, sem adição alguma de elementos extranhos, ao passo que o juízo *synthetico* contribue para o augmento dos nossos conhecimentos, comparando entre si noções heterogeneas.

Tanto os juízos *analyticos* como os *syntheticos* são a priori e a posteriori. Kant não tem razão em limitar esta distincção aos juízos *syntheticos*. applica-se, pelo contrário, a todas as fórmulas do juízo, menos aos juízos absolutos, geraes e apodicticos, que, em virtude de sua propria natureza, vão além dos limites da experiencia, menos tambem aos juízos individuaes que versam exclusivamente sobre objectos de observação. Os outros são a priori ou a posteriori. Neste caso estão tambem os juízos concernentes aos termos comparados entre si, no poncto de vista da identidade. Dahi quatro combinações:

Juízo *analytico* a priori: « o espaço é infinito. »

Juizo analytico a posteriori: « o espirito tem consciencia de sua liberdade. »

Juizo synthetico a porteriori: « a terra gyra ao redor do sol; a influencia da lua é sensivel nas marés. »

Juizo synthetico a priori: « todo phenomeno tem uma causa. »

7. Os juizos universaes e particulares chamam-se juizos de *quantidade*, e referem-se á extensão do sujeito considerado, não em si proprio, mas com relação ao attributo. A extensão de um termo é a mesma, mas esta extensão pode ser affirmada, quer na totalidade, quer em parte, na presença de duas noções diferentes, caso estas noções sejam um genero superior ou uma especie inferior do sujeito, como neste exemplo: « todos os passaros são vertebrados; alguns passaros são rapaces. » Tracta-se, pois, da extensão do sujeito comparado com o attributo, ou antes, tracta-se da extensão da relação existente, entre os dous termos. O juizo é universal ou particular, caso o sujeito seja inteira ou parcialmente referido ao attributo, pouco importando a maneira pela qual o attributo deva ser referido ao sujeito. O juizo é universal-particular, si o sujeito é posto em relação com o attributo, não só como todo, de modo indiviso ou indeterminado, mas tambem no complexo de suas partes. Este principio de divisão é ordinariamente confundido com o que foi desenvolvido, por occasião dos termos considerados em seu objecto ou essencia. Em vez dos juizos absolutos, geraes e individuaes, segundo a natureza dos termos, e dos universaes, particulares e universaes-particulares, segundo a extensão da relação, dizem, confundindo as duas divisões, que os juizos são universaes, particulares e individuaes. Este grave erro, pode viciar a theoria do raciocinio.

As seis especies de juizo, de que acabamos de falar, combinam-se entre si pelos processos ordinarios. Um juizo absoluto pode ser universal, particular ou ambas as cousas, conforme a maneira pela qual o sujeito é

referido ao attributo: « Deus é infinito ; Deus, com sua sabedoria, governa o mundo ; Deus, com sua essencia e com todos os seus attributos, é a perfeição absoluta. » Do mesmo modo, um juizo geral pode ser universal, particular ou universal e particular ao mesmo tempo. « O homem pode cumprir os seus deveres ; alguns homens são viciosos ; o homem, como ser racional, livre e perfectivel, merece a estima do seu proximo. » A primeira proposição é, ao mesmo tempo, *geral* e *universal* ; estes dous termos são ordinariamente empregados como synonymos, porém um designa o character da noção, que representa um genero, expresso por nome commum, ao passo que o outro designa que a noção é tomada sem restricção. A segunda proposição tem por objecto a mesma noção geral, mas pondo-a parcialmente em relação com seu attributo. Um juizo particular, finalmente, pode, por sua vez, ser universal, particular ou universal-particular: « Esta arvore é util: esta arvore serve de alimentação ; esta arvore está san em todos os seus orgams. »

Portanto, juizo *universal* é aquelle que refere inteiramente o sujeito ao attributo, ou que considera o sujeito em toda a extensão, quando tracta-se de um conceito ou de uma noção geral: « os parallelogramos são quadrilateros ; aquillo que é material, é pesado. » Estas duas proposições merecem ser distinguidas entre si, como dous casos particulares. O sujeito, de um lado, tem menos extensão do que o attributo, um é uma especie do outro, as noções são *subordinadas*, e então, si todo o sujeito é referido ao attributo, o attributo, entretanto, só poderá ser em parte ao sujeito. Por esta razão a proposição não se presta a uma conversão. De outro lado, o sujeito e o attributo são noções *equivalentes*, com a mesma extensão, de sorte que ambos os termos se referem inteira e mutuamente um ao outro. A proposição é, pois, *reciproca*, e pode converter-se simplesmente nos seus termos: « aquillo que é material é extenso, aquillo que

é extenso é material. » A proposição recíproca é um juízo universal, cujos dous termos teem a mesma extensão. Mas, além dos casos da subordinação e da equivalencia, ha ainda um terceiro caso para o juízo universal, é o da *coordenação* ou da incompatibilidade, no qual o sujeito e o attributo referem-se completa e mutuamente um ao outro, porém de modo negativo, isto é, com exclusão recíproca: « o círculo não é ellipse, » e reciprocamente; « a ellipse não é círculo. »

Juízo *particular* é aquelle que refere parcialmente o sujeito ao attributo, ou que só considera o sujeito numa parte de sua extensão, quando tracta-se de um conceito: « algumas linhas curvas são circulos; alguns quadrilateros equiangulos são equilateraes. » Aquí ha, ainda, dous casos distinctos. Na primeira proposição, o sujeito é um genero do attributo, e então, posto que referido somente em parte ao attributo, comtudo, o attributo deve ser referido completamente ao sujeito; as noções são subordinadas, como num caso do juízo universal, mas a *subordinação* é *inversa*: o segundo é que acha-se subordinado ao primeiro, e não o primeiro ao segundo. A dupla relação delles pode exprimir-se assim: « algumas linhas curvas são circulos; todos os circulos são linhas curvas. » O segundo caso é o do *cruzamento*. As noções cruzadas pertencem á divisão dos conceitos relativos á extensão. Duas noções são cruzadas, quando não se acham subordinadas entre si, nem coordenadas sob o mesmo genero, mas quando teem junctas uma qualidade commum, que ambas affirmam, e em vista da qual podem tambem afirmar-se parcialmente uma a outra.

Ha, pois, cinco casos possiveis para os juízos universaes e particulares, conforme o modo pelo qual o sujeito é referido ao attributo e o attributo ao sujeito: equivalencia, subordinação, coordenação, subordinação inversa, cruzamento.

Os juízos universaes e particulares, nas suas relações com os juízos affirmativos e negativos, não considerando

a extensão dos attributos, formam quatro combinações, representadas pelas quatro primeiras vogaes, conforme estes versos technicos :

Assertit A, negat E, verum generaliter ambo.

Assertit I, negat O, sed particulariter ambo.

A representa um juízo *universal-affirmativo*, desta fórma : « tudo que é infinito é absoluto. »

E representa um juízo *universal-negativo*, desta fórma : « a noção não é raciocínio ; a pena não deve ser irreparavel. »

I representa um juízo *particular-affirmativo*, desta fórma : « alguns homens são soldados. »

O representa um juízo, *particular-negativo*, desta fórma : « algumas plantas não são cryptogamas. »

§ 3.

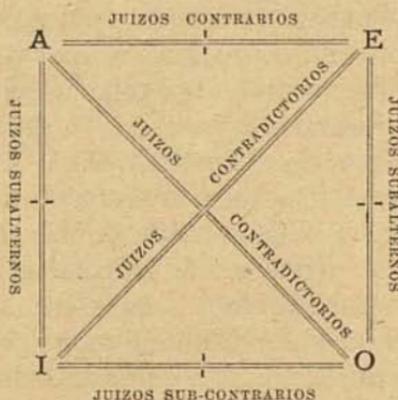
Divisão dos juízos comparados entre si.

Dous juízos comparados entre si dão occasião a uma nova divisão. A questão é de saber quaes são as fórmas possiveis da relação entre dous juízos, como elles se determinam, e as conclusões que se podem tirar, em caso de necessidade, de um relativamente a outro. Si bem que neste poncto a theoria do juízo se ingira com a do raciocínio, comtudo, podemos manter a distincção, apoiando-nos na comparação dos juízos para o lançamento das bases da operação subsequente.

Dous juízos confrontados, são *identicos*, quanto á substância, e quanto á fórma, ou então são *oppositos*. Si os juízos são identicos quanto á substância, sem se-lo na fórma da linguagem, compõem-se de noções equivalentes, e são, em si proprios, equivalentes : « Deus é o Ser só e unico, Deus é o Ser infinito e absoluto. »

Dous juízos podem ser *oppositos* de mil maneiras, conforme tractam de espiritos ou de corpos, de principios ou phenomenos, e conforme affirmam ou negam,

ja de modo categorico ou disjunctivo, ja de modo assertorio ou problematico. Basta dizer que estes juizos são distinctos. E' de nenhum proveito para a sciencia determinarem-se todas as fórmãs de distincção dos juizos. Basta considerar-se, na logica, a opposição entre dous juizos, cujos termos são os mesmos e que apenas differem, quanto á quantidade do sujeito, ou quanto á qualidade da relação. Tracta-se, pois, de juizos universaes e particulares, affirmativos e negativos, representados pelas letras A, E, I, O. Conforme as diversas especies de combinações possiveis entre estas vogaes, ou proposições por ellas expressas, os juizos são contrarios, sub-contrarios, subalternos ou contradictorios. Nos dous primeiros casos, a opposição é coordenativa ou directa; no terceiro, é subordinativa; no último, é obliqua ou diametral, isto é, coordenativa e subordinativa a um tempo, como o quadro seguinte mostra:



Cada linha cortada pelo meio mostra a união e distincção de dous termos e representa um juizo. As linhas são duplas, para designar os dous juizos comparados entre si. As linhas superiores unem dous juizos universaes; as linhas inferiores, dous juizos particulares; á direita, dous juizos negativos; á esquerda, dous juizos affirmativos; os diametros do quadro indicam uma dupla opposição quantitativa e qualitativa.

1. Dous juizos da fôrma A E ou E A são contrarios: teem a mesma quantidade, e differem de qualidade, mas ambos são particulares, em vez de ser universaes. Juizos contrarios são, pois, juizos universaes oppostos pela qualidade. Fica subentendido que os termos são os mesmos, e conservam a mesma posição: « todo o corpo é movel, nenhum corpo é movel; tudo é verdade, nada é verdade. »

2. Dous juizos da fôrma I O ou O I são *sub-contrarios*: conservam ainda a mesma quantidade, e differem de qualidade, mas ambos são particulares, em vez de ser universaes. Juizos sub-contrarios são, pois, juizos particulares oppostos pela qualidade: « alguns angulos são rectos, alguns angulos não são rectos. »

3. Dous juizos da fôrma A I, I A ou E O, O E, são *subalternos* ou subordinados: teem a mesma qualidade, mas differem de quantidade; ambos são positivos ou ambos negativos, porém um é universal, outro particular. Juizos subalternos são, pois, juizos oppostos pela quantidade. Tracta-se sempre da extensão do sujeito e não da do attributo: « toda a lei é justa, algumas leis são justas. »

4. Dous juizos da fôrma A O, O A ou E I, I E, são *contradictorios*: não teem a mesma quantidade, nem a mesma qualidade. Quando um é universal, o outro é particular; si o primeiro é affirmativo, o segundo é negativo, e reciprocamente. Juizos contradictorios são, pois, juizos oppostos ao mesmo tempo, pela quantidade e pela qualidade, isto, é, diametralmente oppostos: « toda a verdade é util, algumas verdades não são uteis; nenhuma obra é meritoria, algumas obras são meritorias. »

Estes casos esgottam as combinações possiveis, entre quatro lettras unidas duas a duas. Quando dous juizos são formados dos mesmos termos, e quando os termos occupam a mesma posição, si o primeiro é da fôrma A, o segundo deve ser da fôrma E, I ou O; dahi tres pares de juizos: contrarios, subalternos ou contradicto-

rios; si o primeiro é da fórma I, o segundo sera da fórma A, O ou E: dahi juizos subalternos, sub-contrarios e contradictorios, e os mesmos nomes se repetirão, si se combinar O com E, I ou A. De sorte que, a cada juizo dado, poder-se-á oppor um juizo contradictorio e um juizo subalterno, mudando, ja a quantidade e a qualidade, ja a qualidade só; mas o juizo contrário e o juizo sub-contrário só podem oppor-se ao universal e ao particular. Seja este juizo: « os raios de um círculo são eguaes. » Esta proposição não tem sub-contrária, mas tem por contrária: nem um raio é igual a outro (todos os raios não são eguaes); tem por contradictoria: alguns raios não são eguaes; tem, finalmente, por proposição subordinada: alguns raios são eguaes entre si, mas esta não tem contrária.

Não ha nisto difficuldade alguma, porque o juizo versa sobre uma noção geral ou um conceito. Mas dissemos, contra a opinião de muitos logicos, que a universalidade e a particularidade applicam-se tambem a noções absolutas e a noções individuaes. O juizo « Deus é justo, » por exemplo, é universal, porque o sujeito é totalmente referido ao attributo. O juizo contrário sera: « Deus não é justo, ou Deus é injusto; » o juizo subordinado: « Deus em algumas relações é justo; » e o juizo contrário: Deus em algumas relações não é justo. » Dous juizos individuaes podem egualmente ser contradictorios, com tanto que o sujeito seja referido ao attributo em totalidade, e depois em parte. A differença que se faz entre o que é infinito e o que é infinito em certos respeitos, entre o infinito absoluto e o infinito relativo, reduz-se a uma distincção analoga. Este exemplo é sufficiente para demonstrar que o campo de applicação desta parte da logica formal estende-se a todos os objectos do pensamento.

Podemos agora fixar as *regras* da opposição dos juizos, como introdução á theoria do raciocinio. Estas regras, como as das noções subordinadas, são as leis geraes do pensamento, adaptadas ás diversas especies de juizos.

1. De dous juizos contrarios, um é necessariamente falso, mas ambos podem ser falsos. Affirmar o primeiro é, pois, negar o segundo, mas negar um não é affirmar o outro. Com effeito, nos juizos contrarios, o sujeito é tomado em toda a extensão ou referido inteiramente ao attributo: o sujeito é, pois, o mesmo ou considerado sob a mesma relação nos dous juizos. Ora, o sujeito pode ser, quanto á extensão, superior, igual ou inferior; si é igual, as duas noções são equivalentes, e então, em virtude do princípio de contradicção, a mesma qualidade não poderá ser affirmada e negada, num só acto, do mesmo sujeito considerado sob a mesma relação: « todo o corpo é extenso, nenhum corpo é extenso. » Como as noções são equivalentes, o juizo affirmativo é necessariamente verdadeiro; mas, o negativo é falso, por ser a negação pura e simples do primeiro. O contrario teria logar, si as duas noções fossem coordenadas ou incompativeis, como os de cubo e de esphera; o juizo negativo seria verdadeiro, o outro falso. Em segundo logar, si o attributo é mais extenso que o sujeito, é um genero do qual faz parte o sujeito, e então convem ao sujeito na totalidade, porque o genero pertence á comprehensão da especie, em virtude das leis da subordinação das noções. Neste caso ainda, o juizo affirmativo sera verdadeiro e o negativo falso, pelo motivo ja allegado: « todo o drama é um poema, nenhum drama é poema. » Si, finalmente, no caso da subordinação inversa, o attributo é menor do que o sujeito, é uma especie do sujeito, convem-lhe unicamente em certas relações, poisque, é uma parte do genero. Neste caso, os dous juizos universaes serão falsos: o attributo não poderá ser negado, nem affirmado do sujeito sem restricção: « todo o poema é um drama, nenhum poema é drama. » O mesmo succederia no caso das noções cruzadas. Poder-se-ia dar uma razão mais geral desta regra, reduzindo os juizos contrarios a juizos contradictorios, pela mudança de um dos juizos universaes em juizo particular.

2. De dous juizos *sub-contrarios*, um é necessariamente verdadeiro, mas ambos podem ser verdadeiros. Negar um é, pois, afirmar o outro, mas afirmar o primeiro, não é negar o segundo. Com effeito, os juizos sub-contrarios são particulares; o sujeito é referido parcialmente ao attributo, e pode, por consequencia, ser considerado sob duas relações distinctas, nos dous juizos. O princípio de contradicção não fica, pois, lesado, quando o mesmo attributo é affirmado e negado do mesmo sujeito, encarado, ja numa das partes, ja na outra; em rigor, o sujeito muda, posto que tenha a mesma fórma. Pode se applicar aqui o raciocinio precedente, e indicar o resultado, quando as noções são equivalentes ou subordinadas, coordenadas ou cruzadas, no poneto de vista da extensão.

3. De dous juizos *contradictorios*, um é necessariamente verdadeiro, o outro necessariamente falso. Quem affirma o primeiro, nega, pois, o segundo, e reciprocamente, quem nega um, affirma o outro. Com effeito, o que convem ao sujeito em toda a sua extensão, ou sob todas as relações, não pode ser negado, sem contradicção, de nenhuma de suas especies; e o que não convem ao sujeito de modo algum, não pode ser affirmado de uma ou de outra de suas partes. Si, pois, o juizo universal é verdadeiro, o juizo particular sera falso, em virtude do princípio de contradicção: no primeiro, o sujeito é referido inteiramente ao attributo, e esta relação completa comprehende egualmente as relações parciaes do sujeito com o attributo; ora, o juizo particular é a negação pura e simples de uma destas relações: « os quadrados são polygonos, alguns quadrados não são polygonos; o homem não é perfeito, alguns homens são perfeitos. » O mesmo raciocinio tera applicação, si o juizo universal for falso.

4. De dous juizos *subalternos*, nenhum é necessariamente verdadeiro, nenhum necessariamente falso; ambos podem ser verdadeiros ou ambos falsos. Si o juizo universal é verdadeiro, o particular tambem o é;

porém, si o juizo universal é falso, o juizo particular pode ser falso ou verdadeiro, e si o juizo particular é verdadeiro, o juizo universal pode ser verdadeiro ou falso. Por outros termos, aquillo que é exacto do todo, é exacto da parte, aquillo que é falso da parte, é falso do todo, mas, as duas recíprocas não teem logar: aquillo que é falso do todo, pode ser exacto da parte, e aquillo que é exacto da parte, pode ser falso do todo. Com effeito, no juizo universal, o sujeito é considerado como genero ou como todo, e no juizo particular, como especie ou como parte. Ora, em virtude da subordinação das noções, aquillo que pode se affirmar do genero, deve se affirmar de cada especie, e aquillo que pode se negar da especie, deve se negar do genero. O attributo do genero, como o proprio genero, faz parte da comprehensão da especie. Ora, tudo que está no conteúdo, está tambem no continente. Mas, a comprehensão da especie é mais extensa que a do genero; os attributos que lhe faltam, não pedem pertencer ao genero: aquillo que está fóra do continente, está fóra do conteúdo. Si uma cousa é exacta em todos os respeitos, é tambem exacta em certos respeitos, e si não ha razão para affirmar ou negar em parte, muito menos para affirmar ou negar em totalidade. Mas, porque uma cousa é particularmente verdadeira, util ou justa, não segue-se que seja completamente conforme com a verdade, com a utilidade ou com a justiça. Exemplos para os diferentes casos; dous juizos verdadeiros, dous juizos falsos, um juizo verdadeiro e um juizo falso. « Todos os corpos são divisiveis, alguns corpos são divisiveis; alguns livros não são obra do homem, nenhum livro é obra do homem; todo o caminho é recto, alguns caminhos são rectos. »

As regras dos juizos oppostos são explicadas facilmente, como se vê, pelas regras das noções e leis dos conhecimentos. Podemos agora passar para a theoria do raciocinio.

CAPÍTULO III.

Theoria do raciocinio

§ 1.

Noção do raciocinio.

O pensamento caminha successivamente da noção ao juizo, do juizo ao raciocinio. As noções e os juizos, porém, são puras intuições e asserções, sem provas, que recebem do raciocinio o valor scientifico. A uma proposição affirmativa, pode-se oppor uma negativa. A theoria do juizo não tem sufficiencia, para resolver a questão da verdade e do erro, poisque apenas limita-se a indicar relações entre noções. Para decidir, pois, da legitimidade de uma affirmação, é necessario compara-la com outra ja reconhecida como certa, é necessario remontar aos principios, ligar os juizos entre si. Tal é o objecto do raciocinio. O raciocinio ainda não é uma demonstração, mas a fórmula desta, ensina como se deve fazer uso dos juizos, e, por consequencia, das noções.

A terceira operação do pensamento presuppõe as duas primeiras, e é, de certo modo, a combinação dellas. Uma noção indeterminada é possível sem juizo, e um juizo sem raciocinio; porém não se concebe um juizo

sem noções, e um raciocínio sem juízos. O raciocínio compõe-se de juízos ou relações, como o juízo compõe-se de noções. As noções são a materia de um juízo; os juízos, a materia do raciocínio. O raciocínio é, pois, a mesma operação que o juízo, feita sobre outros elementos: é uma combinação de juízos, uma relação percebida entre outras relações, uma relação elevada á segunda potencia. As duas primeiras operações estão, pois, reunidas na terceira. Raciocinar, é perceber a *relação de duas relações*, é ajuizar de juízos.

Tal é a definição mais geral do raciocínio. O raciocínio exprime uma relação entre juízos. Mas que relação? Uma relação qualquer. Si o juízo serve para atar relações entre duas noções, a função do raciocínio é de exprimir as relações possíveis entre as proposições. Ha tantas fórmulas de raciocínio, quantas as espécies de conjunções nas linguas.

O raciocínio, como pensam muitos, não se reduz á arte de concluir. A *conclusão* ou a relação de princípio á consequencia, é apenas um caso particular do raciocínio. Concluir é raciocinar, mas raciocinar nem sempre é concluir. O raciocínio apparece em todo periodo grammatical, qualquer que seja a fórmula. Comprehende, não só as relações de continencia, de razão ou de causa, expressas pelas conjunções que servem para a demonstração, como ainda todas as relações possíveis, expressas por uma conjunção qualquer. E', porém, verdade que, de todas as relações, a mais importante para a theoria do conhecimento, é a da continencia ou inclusão, em virtude da qual dous juízos são encerrados um no outro (*conclusi*), como princípio e consequencia. E' a unica que pode provar uma these. Quando esta relação se realiza, um dos juízos é fundado no outro, envolvido na essencia d'elle, posto que não apparente; estando em poder ou *virtualidade*, não em acto, como um effeito na causa; e então, com alguma attenção, pode ser tirado ou extrahido por uma operação do pensamento: isto é o que chama-se *concluir*;

e esta conclusão é, ao mesmo tempo, uma deducção, porque é sempre a relação inferior que sae da superior.

Pode acontecer, porém, que dous juizos sejam junctos o fundamento de um terceiro. Neste caso, é mister que os dous termos sejam successivamente comparados a um termo medio: « os corpos são destructiveis; ora, a terra é um corpo; logo a terra é destructivel. » Neste exemplo, vê-se que, das noções de que está composto o syllogismo, a terra é uma especie de corpo, e que os corpos são uma especie de cousas destructiveis, porque as obras do espirito, bem como a materia, são destructiveis. As tres noções são, pois, subordinadas, de tal sorte que a terra, a menos extensa, está toda comprehendida no complexo dos corpos, e que os corpos estão todos comprehendidos nas cousas destructiveis; a noção corpo tem uma extensão média, mais ampla que a da terra, mais fraca que a das cousas destructiveis: ella é o genero, relativamente ao sujeito da primeira, e especie, relativamente ao sujeito da segunda.

O raciocinio, em geral, exprime uma relação qualquer, entre juizos quaesquer. Porém, todos os raciocinios não são concludentes. O raciocinio concludente exprime uma relação determinada, uma relação de inclusão ou de consequencia, entre dous ou muitos juizos. Os juizos são a *materia* do raciocinio; a *relação* é a *fôrma*. Todo raciocinio tem, pois, fôrma e materia. Mas, distinguem a verdade formal, isto é, o encadeamento das noções e dos juizos, da verdade material das noções e dos juizos, considerados em si mesmos, como asserções. Um raciocinio pode ser exacto, quanto á fôrma (*vi formæ*), um ser exacto, quanto á materia (*vi materiæ*); ha então consequencia, mas os juizos são falsos ou contrarios á natureza real das cousas. A logica não occupa-se da materia; sinão, a metaphysica e as sciencias particulares seriam absorvidas por ella. A conclusão de um raciocinio só é válida, quando as premissas são verdadeiras. Si as premissas são falsas, a conclusão, qualquer que seja, nada prova. Neste caso,

está o raciocínio dos materialistas: « tudo que é finito é material; ora a alma é finita; logo, a alma é material. »

E' nisto que a *demonstração* differe do raciocínio. A demonstração enuncia-se, sob a fórma de raciocínio, mas exige tanto a verdade material como a verdade formal dos juizos e de suas relações. Toda demonstração é, pois, um raciocínio, mas nem todo raciocínio é uma demonstração. Si a conclusão, mesmo rigorosamente deduzida, apoia-se em falsas premissas, nada fica demonstrado. O valor da conclusão depende, pois, do valor das premissas que a contem. E', por este motivo, que o raciocínio deductivo não serve para a invenção, para a descoberta de verdades novas, mas unicamente para o desenvolvimento, encadeamento e demonstração de verdades adquiridas. Dahi o debate sobre o alcance scientifico do syllogismo e da preeminencia do processo inductivo. O syllogismo só serve para demonstrar, mas isto ja é alguma cousa; porque sem demonstração não ha nexos entre as noções e os juizos, não ha sciencia.

O raciocínio, nas suas fórmas complicadas, denota a *limitação* do entendimento humano. Ha, porém, duas restricções que fazer nesta maxima. De um lado, a marcha laboriosa que o espirito humano segue, não constitue de modo algum a essencia do raciocínio; é unicamente um preservativo contra o erro e as prevenções. De outro lado, o raciocínio é um apoio para o espirito, e tem por fim afastar os limites dos nossos conhecimentos scientificos. Graças ao raciocínio, podemos deduzir e generalizar, demonstrar e innovar, podemos, partindo de conhecimentos adquiridos, chegar a novas applicações ou a resultados imprevistos.

§ 2.

Raciocínio deductivo.

O raciocínio é duplo: *deductivo* e *inductivo*. Um, parte do geral para o particular, outro, do particular

para o geral. A conclusão do primeiro está contida nas premissas; a do segundo ultrapassa as premissas. Neste, o resultado é simplesmente provavel, é uma hypothese por verificar, a qual, porém, augmenta a somma dos nossos conhecimentos; naquelle, o resultado é tão certo como as proposições dadas, é uma verdade demonstrada, mas esta verdade ja estava implicitamente contida em conhecimentos anteriores. As vantagens e os inconvenientes equilibram-se de ambos os lados. O raciocinio deductivo applica-se a todos os objectos do pensamento, conhecidos a priori ou a posteriori, comtanto que dependam de um princípio geral: é regido pela lei da continencia ou da inclusão. A indução e a analogia, pelo contrário, limitam-se á observação dos factos, firmam-se no conhecimento sensivel, e elevam-se ainda mais pela lei da transcendencia, porém nunca podem ir além da verosimilhança.

Tractemos, em primeiro lugar, do *raciocinio deductivo*. Este contém duas especies, accomodadas ao número das proposições e dos termos de que se compõe. Algumas vezes ha nelle uma só premissa, outras vezes, duas. Si ha um só juizo dado, ha só duas noções conhecidas, e a conclusão não poderá fornecer uma terceira: neste caso o raciocinio é *de dous termos*, ou composto de dous juizos, uma premissa, e uma conclusão. A conclusão é tirada da premissa, sem a intervenção de um termo de comparação. Si forem dados dous juizos, tractar-se-á de extrahir delles um terceiro, e os dous termos da conclusão serão unidos em virtude de relações entre elles mantidas na premissa com um mesmo termo medio: neste caso o raciocinio é *de tres termos*, ou composto de tres proposições, de duas premissas e de uma conclusão. Exemplo do primeiro: « O vegetal não tem systema nervoso, logo, os seres dotados de nervos não são vegetaes. » Exemplo do segundo: « O vegetal não tem nervos; ora, todos os vegetaes são sensiveis; logo, alguns seres dotados de sensibilidade não tem nervos. » Este raciocinio é um

sylogismo. E' tambem chamado raciocinio *mediato*, porque os dous termos da conclusão ligam-se entre si indirectamente, de modo discursivo, em consequencia de suas relações ja conhecidas com um termo intermediario. O primeiro, pelo contrario, chama-se raciocinio *immediato*, porque a relação entre os termos da conclusão deduz-se directamente de outra relação dada entre os mesmos termos.

A theoria do raciocinio mediato é a *sylogistica*; a do raciocinio immediato pode se chamar *logistica*. Convem, porém, notar que, para distinguir um raciocinio immediato de um sylogismo, nos casos duvidosos, é preferivel considerar o número dos termos ao número das proposições. Por causa da rapidez do pensamento ou da elegancia da phrase, pode-se facilmente subentender uma proposição, como no enthymema de Descartes « penso, logo existo. » Si ha tres termos, é um sylogismo. O raciocinio immediato, ao contrario, pode ser formulado em tres proposições, si a primeira limita-se a indicar a relação que existe entre os dous termos, como em certos raciocinios hypotheticos ou disjunctivos: « si cae neve, faz frio; ora cae neve; logo, faz frio. » Havendo dous termos, é um raciocinio immediato.

Antes de expor estas duas sortes de raciocinios, vejamos as *regras geraes* que lhe são applicadas. Um raciocinio deductivo é um raciocinio concludente, cuja conclusão está contida nas premissas, e que só differe da demonstração pela incerteza a respeito do valor das proposições dadas. As leis do raciocinio deductivo serão, pois, conformes com o principio de continencia ou de razão, cuja applicação ja foi verificada nas noções subordinadas e nos juizos subalternos. A conclusão é uma relação ou um juizo, encerrado na outra relação ou na reunião de duas relações dadas, caso seja o raciocinio immediato ou mediato. São relações do conteúdo com o continente ou da parte com o todo que deverão se achar entre a conclusão e as premissas.

Vista por outro lado, a conclusão compõe-se de duas noções de extensão differente: o attributo é affirmado ou negado do sujeito no todo ou em parte, em consequencia da relação dada, ja entre os mesmos termos, ja entre estes termos e o termo medio. São, pois, as relações de extensão e de comprehensão que egualmente decidirão da fórma da conclusão. Aquillo que affirma-se do genero, affirma-se da especie; aquillo que nega-se da especie, nega-se do genero. Quanto á comprehensão, o genero é que está contido na especie.

1. A verdade das premissas garante a verdade da conclusão.

2. A falsidade da conclusão implica a falsidade das premissas.

As duas recíprocas, porém, não teem logar.

3. Si as premissas são falsas a conclusão pode ser verdadeira por accidente.

4. Da mesma sorte, si a conclusão é verdadeira, as premissas podem ser falsas.

§ 3.

Raciocinio immediato ou logistico.

O *raciocinio immediato* compõe-se de duas proposições, uma das quaes é a consequencia directa da outra, e tem os mesmos termos. Mas a relação dos termos deve mudar, e esta mudança deve produzir-se, de conformidade com o principio de continencia, de tal sorte que a conclusão fique contida nas premissas. A theoria do raciocinio immediato ou *logistica* tem, pois, por fim determinar todas as relações possiveis contidas numa relação dada entre dous termos; ou quaes os juizos que podem resultar de um juizo conhecido.

Convem primeiramente conhecer todos os casos, todas as variações que uma proposição pode soffrer nas condições dadas, tomando, por exemplo, o *juizo categorico*: S é P.

As variações recaem, já sobre a quantidade, sobre a qualidade ou posição dos termos, já sobre a posição da cópula, já sobre uma combinação destas duas sortes de mudanças.

1. Quanto aos *termos*, a quantidade ou a extensão pode variar: todo o S é P, logo algum S é P. Há então dous juízos subordinados, e a conclusão é feita por *subordinação*.

2. Mudança na posição dos termos; o attributo passa para o lugar do sujeito, e o sujeito para o do attributo. É a *conversão*: nenhum S é P, nenhum P é S. A conclusão é por conversão simples.

3. Combinação dos dous casos: mudança de quantidade ou conversão. É a chamada *conversão accidental*: todo o S é P, logo algum S é P.

4. Mudança na qualidade dos termos; o termo positivo torna-se negativo ou reciprocamente, sem modificação na cópula. É a *contraposição*. Debaixo desta fórma a conclusão é universal, quando as duas noções são equivalentes: todo o S é P, logo todo o não-S é não-P.

5. Combinação do segundo e do quarto caso: conversão e contraposição dos termos: todo o S é P, logo todo o não-P é não-S.

6. Quanto á *cópula*, a qualidade pode mudar; um juízo positivo torna-se negativo e reciprocamente. Aqui a *contraposição* affecta o verbo: algum S é P, logo algum S não é P. Conclusão por contraposição que é válida, quando as noções são cruzadas, quando o attributo se affirma do sujeito *somente* em parte: « alguns triangulos são equilateraes, logo alguns triangulos não são equilateraes. »

7. Combinação do segundo e do sexto caso: conversão e contraposição da cópula: algum S é P, logo algum P não é S. Conclusão válida no caso de cruzamento dos termos.

8. Combinação do quarto e do sexto caso: contraposição dos termos e da cópula: todo o S não é P, logo

todo o S não é não-P, ou nenhum S é não-P. As noções são equivalentes.

9. Combinação do segundo, do quarto e do sexto caso: conversão acompanhada de contraposição nos termos e na cópula: todo o S é P, logo todo o não-P não é S, ou nenhum não-P é S.

10. Combinação do terceiro, do quarto e do sexto caso: conversão accidental com contraposição dos termos e da cópula: todo o S é P, logo algum não-P não é S.

Não insistiremos individualmente sobre estes casos; limitamo-nos ao mais importante. Quaes as conclusões que podem tirar-se, em geral, de um juízo universal affirmativo por equivalencia ou subordinação, de um juízo universal negativo, de um juízo particular affirmativo ou negativo? Responderemos aos casos precedentes, não, porém, na mesma ordem das perguntas. Depois, quaes as conclusões de um juízo relativamente a um juízo opposto, subordinado, contrário, sub-contrário ou contradictorio? Finalmente, como concluir nas proposições modaes, e nos juízos hypotheticos e disjunctivos?

A. Todo o S é P. Quaes as consequencias immediatas contidas nesta proposição? Supponhamos primeiramente o caso de um juízo universal formado de *noções subordinadas*: « todos os carnivoros são mamiferos. » Este juízo significa que os carnivoros são uma especie do genero mamifero, mas não todos os mamiferos.

Do juízo *todo o S é algum P*, podemos concluir:

1. Por subordinação: algum S é P. O que é exacto do todo, é exacto da parte.

2. Por conversão accidental: algum P é S. O todo está tambem, em cada uma das partes.

3. Por conversão accidental e contraposição da cópula: algum P não é S. O que está no continente, não está, porisso, no conteudo.

4. Por conversão simples e contraposição dos termos:

todo o não-P é não-S. O que está fóra do continente está fóra do conteúdo.

5. Por conversão accidental e contraposição dos termos: algum não-P é não-S. A cousa affirmada do todo é affirmada de cada parte.

Si, porém, o juizo universal affirmativo é de fórma de equivalencia, deduzem-se algumas proposições novas. Seja esta: « tudo que é verdadeiro é racional. »

Do juizo *todo o S é todo o P*, concluiremos:

1. Por conversão simples: todo o S é todo o P; « tudo que é racional é verdadeiro. » As duas noções são equivalentes.

2. Por contraposição dos termos: todo o não-S é não-P; « toda a contra-verdade é irracional. »

3. Por subordinação e contraposição dos termos: algum não-S é não-P; « alguns erros são irracionaes. »

E. Todo o S não é P. E' um juizo universal negativo, cujos termos se excluem absolutamente. Seja a proposição: « toda a força não é materia. » A ser verdadeira, esta proposição significa que a força e a materia são cousas inteiramente distinctas, bem que possam unir-se, como a alma e o corpo, no homem.

Do juizo *todo o S não é P*, concluiremos:

1. Por conversão simples: todo o P não é S; « toda a materia não é força. »

2. Por subordinação: algum S não é P; « alguma força não é materia. » O que é exacto do todo, é exacto da parte.

3. Por conversão accidental: algum P não é S. Consequencia da primeira conclusão.

4. Por subordinação e contraposição do sujeito e da cópula: algum não-S é P; « alguma cousa que não é força, é materia. »

5. Por conversão accidental e contraposição dos termos e da cópula: algum não-P é S; « alguma cousa immaterial é força. »

I. Algum S é P. E' um juizo particular affirmativo. Este juizo, pouco determinado, pode ser achado

em muitos. Tomemos dous mais importantes: da subordinação inversa, onde algum S é todo o P, e o do cruzamento, onde algum S é somente algum P.

Do juizo *algum S é todo o P*, concluiremos:

1. Por conversão simples: algum P é S. Seja a proposição: « algumas plantas são cotyledoneas. » A recíproca é igualmente verdadeira. As outras conclusões, excepto a última, só se applicam ao caso particular em que o attributo é uma especie do sujeito.

2. Por conversão accidental: todo o P é S; « todas as cotyledoneas são plantas. »—Tudo que está no conteúdo, está também no continente;

3. Por contraposição da cópula: algum S não é P; « algumas plantas não são cotyledoneas. »—O que está no continente, não está no conteúdo;

4. Por conversão accidental e contraposição do attributo: algum não-P é S; « alguns seres desprovidos de cotyledões são plantas. »—As que não possuem aquella propriedade, as acotyledoneas;

5. Por subordinação e contraposição dos termos: todo o não-S é não-P; « aquillo que está fóra do reino vegetal não tem cotyledões. »—Todas as cotyledoneas são plantas;

6. Por contraposição dos termos: algum não-S é não-P; « alguns seres, fóra dos vegetaes, não são cotyledoneos. »

Tomemos o segundo caso, onde os termos são noções cruzadas, que conteem-se e excluem-se, mas em parte somente. « Algumas pedras são azues. »

Do juizo *algum S é P*, concluiremos:

1. Por conversão e contraposição da cópula: algum P não é S; « alguns objectos azues não são pedras; »

2. Por contraposição do sujeito: algum não-S é P; « alguns objectos que não são pedras são azues; »

3. Por conversão e contraposição dos dous termos: algum não-P é não-S; « alguns objectos que não são azues, são cousa diversa de pedra. » As arvores, por exemplo.

O. Algum S não é P. E' um juizo particular negativo. Este juizo, como o antecedente, é pouco determinado, tanto que ja o encontramos, como consequencia de um juizo universal negativo, e como consequencia de um juizo particular affirmativo. Si os termos são cruzados, poder-se-á tirar de um juizo particular negativo conclusões eguaes ás que se deduzem de um juizo particular affirmativo da mesma natureza; porque, si S e P conveem mutuamente só em parte, a affirmativa e a negativa são verdadeiras para a relação de S com P: « algumas flores não são odoríferas: logo algumas flores são odoríferas. Estas conclusões, porém, não serão válidas naquellas circumstâncias em que S e P forem noções coordenadas ou subordinadas: « alguns reptis não são peixes; alguns vertebrados não são passaros. E' unica a conclusão necessaria que decorre do juizo particular negativo.

Do juizo: *algum S não é P*, concluiremos, por conversão simples e contraposição do attributo e da cópula: « algum não-P é S; alguns animaes que não são peixes são reptis; alguns animaes, fóra da classe dos passaros, são vertebrados. »

Quaes as conclusões de um juizo a respeito de um *juizo opposto*?

Ja sabemos que dous juizos contrarios não podem ser ambos verdadeiros, que dous juizos sub-contrarios não podem ser ambos falsos, que dous juizos contradictorios não podem ambos ser verdadeiros, nem ambos falsos, que dous juizos subalternos podem ser ambos verdadeiros e ambos falsos. Dahi as seguintes regras de conclusão:

Concluir, *por subordinação*, da verdade de um juizo universal a verdade do juizo particular subordinado, e da falsidade de um juizo particular a falsidade do juizo superior. » Si é verdade que o homem é dotado de consciencia, isso é egualmente verdade de cada homem em particular. Si é falso que alguns animaes sejam perfectiveis, isso é egualmente falso do animal em ge-

ral. Não se pode, porém, concluir do particular para o geral, nem negativamente, do geral para o particular. Esta regra é muitas vezes esquecida na indução.

Concluir *a contrario* da verdade de um juízo universal a falsidade do juízo contrário; da falsidade de um juízo particular a verdade de um juízo sub-contrário; da verdade ou falsidade de um juízo qualquer a falsidade ou verdade de um juízo contradictorio. Estas e as conclusões precedentes, fundadas nos princípios de identidade, de contradicção e de continencia, são o mais poderoso recurso do espirito humano para a demonstração de uma these.

Temos ainda conclusões immediatas concernentes aos juízos de *modalidade*. Distinguiam, antigamente, quatro modos: o possível, o contingente ou real, o impossível, o necessario; e acrescentaram a estes modos, tomados num sentido positivo ou negativo, proposições da fórma A, E, I, O. Essas combinações são boas, e devem ser conservadas. Os modernos apenas guardaram as conclusões modaes que contem-se, como subordinadas, ou que excluem-se, como contrárias ou contradictorias.

O raciocinio immediato applica-se tambem aos juízos *hypotheticos* e *disjunctivos*, si bem que a maior parte dos auctores consideram os argumentos *hypotheticos* e *disjunctivos*, como *sylogismos*. Ha, porém, duas sortes de raciocinios *hypotheticos*: uns são compostos de tres proposições condicionaes, e tem tres termos; outros tem uma só proposição, a maior, e dous termos. Os primeiros são *sylogismos*; os segundos, raciocinios immediatos.

O *raciocinio hypothetico de dous termos* tem por maior um juízo *hypothetico* de uma destas fórmulas: Si S é, P é; si S é, P não é; si S não é, P é; si S não é, P não é. A menor é um juízo categorico, affirmando ou negando o antecedente S, ou o consequente P. A conclusão é egualmente categorica, e deve variar conforme a menor.

Exemplo :

Si S é, P é;

Ora S é:

Logo P é.

Apezar da apparencia de syllogismo, este raciocinio é um raciocinio immediato, porque tem só dous termos, um dos quaes é posto nas premissas, e o outro na conclusão.

Os argumentos *disjunctivos*, si se compozerem de tres proposições disjunctivas ou tres termos distinctos, são syllogismos; si só a maior é disjunctiva, e a menor limita-se a affirmar ou a negar um ou outro membro conhecido da disjunção, são raciocinios immediatos: « toda a substância é material ou espirital; esta dimensão chama-se comprimento, largura ou profundidade. » Aqui, apenas se estabelece uma relação entre o todo e o complexo das partes, ha realmente só dous termos, S e P ou não-P, não se affirmar cousa alguma do sujeito, sinão que deve ser um dos membros do attributo. A affirmação desta simples relação é um juizo. Porém, si, depois de experimentar ou reflectir, reconhecemos e affirmamos que a substância é espirital, que esta dimensão é um comprimento, formamos um segundo juizo, e podemos concluir. Mas, como o segundo juizo não contém termo algum novo, e a conclusão não pode recair sinão sobre os termos contidos nas premissas, o raciocinio não sera um syllogismo, por falta de um termo medio, sera um argumento immediato.

Tomemos o juizo disjunctivo mais importante, assinalado pela conjunção que exprime a exclusão reciproca dos termos; porque a proposição copulativa, affirmativa ou negativa, pouco uso tem no raciocinio immediato; a negativa (ninguem é virtuoso e vicioso a um tempo), fundada em termos contrarios e concluindo somente da affirmação de um para a negação de outro, apenas merece ser mencionada. O argumento disjunc-

tivo de dous termos se apresentará, numa destas duas fórmulas :

S é P ou P' ou P'';

Ora S é P:

Logo S não é P', nem P''.

S é P ou P' ou P'';

Ora S não é P:

Logo S é P ou P' ou P''.

O raciocinio disjunctivo tem unicamente dous modos, determinados pela qualidade da menor, donde resulta a qualidade contrária da conclusão, em virtude da relação de exclusão que existe, entre as especies do mesmo genero.

As regras do argumento disjunctivo se reduzem a duas :

Quando a menor affirma um dos membros da disjunção, a conclusão deve negar os outros ;

Quando a menor nega um dos membros da disjunção, a conclusão deve affirmar o outro, si restar apenas um, ou os outros disjunctivamente, si forem muitos.

Combinemos agora o argumento disjunctivo com o raciocinio condicional. Desta combinação nasce o *dilemma*, que é egualmente, na sua fórmula mais simples, um raciocinio de dous termos, si bem que os auctores o considerem como um syllogismo.

O juizo hypothetico, nas suas diversas fórmulas (si S é ou não é, P é ou não é), une-se facilmente ao juizo disjunctivo (S é P ou P'). Basta acrescentar um termo ao consequente. A proposição é então hypothetica numa das partes e disjunctiva na outra, ou o juizo disjunctivo é expresso de modo condicional. Cada proposição hypothetico-disjunctiva pode servir de base a um raciocinio, e dá logar a conclusões válidas, submettas ás regras do argumento hypothetico. Poder-se-á sempre concluir da affirmação do antecedente a do consequente, e da negação do consequente a do antecedente, quer sejam ambos positivos ou negativos.

De uma combinação deste genero nasceu o dilemma.

A fórma do dilemma é esta :

Si S é, elle é P ou P';
Ora não é P, nem P':

Logo S não é.

Si S é, não é P, nem P';
Ora elle é P ou P':

Logo S não é.

Estas duas fórmas satisfazem a definição do dilemma, como raciocinio hypothetico-disjunctivo que conclue a negação do antecedente pela negação dos dous casos postos no consequente. É evidentemente um raciocinio immediato. O argumento é ordinariamente desenvolvido nas suas diversas partes; torna-se então um raciocinio complexo; mas aqui não temos um syllogismo. Seja este dilemma: « si o mal fosse um princípio absoluto, existiria por si mesmo ou seria criado por Deus; ora o mal não existe por si mesmo, e não é creado por Deus; logo o mal não é absoluto. » Ha unicamente dous termos neste raciocinio; no antecedente acha-se a hypothese do mal como princípio absoluto; no consequente, as duas condições desta hypothese ou as duas circumstâncias que parecem dever conciliar-se com ella; a maior estabelece a relação dos dous termos; a menor nega o segundo; a conclusão, o primeiro; não ha termo medio, com o qual o antecedente e consequente sejam comparados.

As regras do dilemma referem-se ja á verdade formal, ja á real. No primeiro poncto de vista, o dilemma nada tem de particular: é um caso do raciocinio hypothetico. Mas, no poncto de vista material, o dilemma é uma arma perigosa de que se prevalecem os sophistas, e que por vezes fere áquelles que della se servem. Cumpre evitar o erro que a maior seja completamente disjunctiva no consequente, que os casos por ella enunciados sejam os unicos possiveis, e que ambos dependem realmente do antecedente. Cumpre que a menor rejeite inteiramente os membros da disjunção. Cumpre, finalmente, que os termos sejam bem determinados, afim de que a argumentação não

possa ser retorquida pelo adversario, que tomará os termos no outro sentido. Dahi o dilemma retorsivo, *dilemma crocodilinum*, attribuido ao estoico Chrisyppo.

§ 4.

Raciocinio mediato ou syllogistica.

O raciocinio mediato, de tres termos ou *syllogismo*, é a fôrma superior do raciocinio deductivo ou conclusivo, baseado no princípio de inclusão.

A theoria do raciocinio immediato patenteou-nos os recursos do espirito humano, que pode tirar de uma relação dada, categorica, condicional ou disjunctiva, apodictica, assertoria ou problematica, universal ou particular, uma numerosa serie de outras relações, variando somente a posição, a quantidade, a qualidade, a modalidade dos termos ou da cópula, sem recorrer a outro elemento extranho. A *syllogistica* expõe novos meios de demonstração sob fôrmas mais ricas e complicadas, pela introdução de um terceiro termo. O syllogismo é um raciocinio do segundo grau, como dizem, não porque tenha tres proposições, mas por conter tres termos. A virtude delle reside no termo medio.

O syllogismo não é o raciocinio em geral, mas uma especie do raciocinio deductivo: é um raciocinio mediato, cuja conclusão resulta da comparação de dous juizos dados. Os termos da conclusão são, pois, unidos de modo indirecto, em virtude das relações de cada um delles com o mesmo termo medio. As duas relações dadas devem conter uma terceira relação, que é a consequencia daquellas. A logica não é competente para indagar si as duas relações são exactas, mas si forem, a terceira tera o mesmo valor. Sejam estes dous juizos: « a instrucção primária é um direito do menor; todo direito deve ser garantido pela sociedade; » delles resultará uma nova relação entre a instrucção primária e a garantia social. De que modo as duas

noções estão unidas, ou como approxima-las numa proposição, em caso de dúvida? Procurando um termo medio que possa applicar-se a ambas. Ora, o que ha de commum entre a instrucção elementar e a garantia pública? Ha a noção de direito; porque, de um lado, a instrucção é um direito, tanto quanto o alimento de que a lei incumbé aos pais ou tutores: aqui está a relação entre o direito e a instrucção; e, de outro lado, o direito é uma necessidade social, cuja execução deve ser ladeada de garantia pública, sinão a justiça seria inefficaz: aqui está a relação entre o direito e a garantia. São estas, precisamente, as duas relações offerecidas no syllogismo. Desde então a conclusão é facil: si a instrucção primária é um direito, e si o direito deve ser garantido, a instrucção primária deve ser garantida egualmente. A conclusão tira-se, não de um só juizo, mas da combinação de dous juizos. A relação entre S e P, entre o sujeito e o attributo da conclusão, não pode se deduzir da relação de S ou de P com um novo termo M, mas da dupla relação de M com S e com P. Tal é a significação do syllogismo: unir dous termos de modo indirecto, comparando-os a um mesmo termo medio.

O syllogismo regular é composto de tres proposições combinadas de modo que não encerrem mais de tres termos. As duas primeiras proposições são as *premissas* ou o antecedente; a tereceira é a *conclusão* ou o consequente. As duas premissas constituem a materia do raciocinio. Dividem-se em termos extremos e *termo medio*. Os dous extremos são o *termo menor S* e o *termo maior P*. Segundo as relações ordinarias, entre o sujeito e o attributo de um juizo, relativamente á extensão e á comprehensão, os dous extremos figuram como sujeito e attributo na conclusão, depois de terem sido postos separadamente, o termo maior, na premissa chamada *maior*, e o termo menor, na *menor*. A maior, que muitas vezes enuncia um princípio geral, é ainda conhecida pelo nome de *Proposição* por excellen-

cia, e a menor, que então applica o princípio a um caso especial, pelo de *Assumpção*. O termo medio tem communmente extensão média entre os dous extremos: é maior que S e menor que P; mas o seu nome convem melhor á funcção que elle executa como intermediario ou termo de comparação, entre S e P nas duas premissas. A figura seguinte indica convenientemente todas as relações dos juizos universaes affirmativos, em que o sujeito é uma especie do attributo:

Maior: M é P;

Menor: S é M:

Conclusão: S é P.

Basta o aspecto desta figura para mostrar que, *vi formæ*, feita a abstracção do valor dos juizos, o termo medio M está comprehendido na extensão de P e que o termo menor S está comprehendido, por sua vez, na extensão de M. Donde resultará que S está em P, poisque está em M, o qual está em P.

A partir de Bacon, frequentemente tem sido criticado o valor do syllogismo, como meio de investigação scientifica, mas ninguem lhe contestou o valor demonstrativo. Os argumentos invocados para provar uma these, qualquer que seja a materia, são syllogismos, menos quando são raciocinios immediatos. Estas duas fórmas do raciocinio deductivo, que conclue do geral para o particular, estão na essencia de toda demonstração, e nella facilmente se descobrem, por pouco serrada que seja a argumentação.

O syllogismo é *regular* ou *irregular*, caso encerre formalmente as tres proposições, ou tenha mais ou menos de tres. A irregularidade não recae sobre a conclusão, mas sobre as premissas. A maior ou a menor pode ser subentendida ou envolvida por uma proposição subsidiária.

§ 5.

Syllogismo categorico.

Ha tres especies de syllogismo regular, conforme a natureza dos juizos que o compõem: categorico, hypothetico e disjunctivo. Destes, o categorico é o mais importante.

O syllogismo *categorico* é composto de tres juizos categoricos, em que a relação entre os dous termos é expressa pura e simplesmente, sem condição, nem divisão. Suas regras, figuras e modos merecem exame especial.

I. As *regras geraes* do syllogismo categorico, umas referem-se aos termos do raciocinio, outras, ás proposições. Estão resumidas nestes versos technicos:

Terminus esto triplex, medius majorque minorque.
 Latius hunc quam præmissæ conclusio non vult.
 Aut semel aut iterum medius generaliter esto.
 Nunquam contineat medium conclusio fas est.
 Utraque si præmissa neget, nil inde sequetur.
 Nil sequetur geminis ex particularibus unquam.
 Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.
 Pejorem sequitur semper conclusio partem.

1. Em todo o syllogismo deve haver só tres termos, nem mais, nem menos, como um triangulo exige tres lados: é um dos seus caracteres essenciaes. Si fossem só dous termos, o raciocinio seria immediato; e si mais de tres, o sujeito e o attributo deixariam de ser unidos, por um mesmo termo de comparação.

2. Os termos extremos não podem ter mais extensão na conclusão que nas premissas; sinão o mesmo termo seria tomado uma vez particularmente, como especie, e outra universalmente, como genero, e a conclusão seria mais extensa que as premissas, como neste exemplo: « Os passaros são vertebrados; alguns animaes alados são passaros: logo os animaes alados são

vertebrados. » As premissas são materialmente exactas, a conclusão é falsa, porque nella o termo menor não conserva o mesmo alcance, nem, por consequência, a mesma significação que na maior.—O que convem á especie ou á parte, não convem, porisso, ao todo. Não se conclue regular e affirmativamente do menos para o mais, porém do mais para o menos.

3. O meio termo deve tómar-se ao menos uma vez em toda a sua extensão ou generalidade. Sinão, o meio termo representaria duas especies distinctas do mesmo genero, e equivaleria á dous termos differentes. Os termos extremos deixariam então de estar unidos pelo intermediario de um mesmo termo: « Alguns homens são brancos; alguns homens são negros: logo alguns brancos são negros. » As premissas são ainda materialmente exactas, e a conclusão é falsa, porque não ha nexos ou consequencias nas ideas; o encadeamento formal não é attendido, porque o termo medio designa duas raças distinctas na maior e na menor.

4. O meio termo não deve entrar na conclusão; porque a função do meio termo é de servir de unidade ou termo de comparação entre os dous extremos. Na conclusão só os extremos figuram; sua relação é a these que se tem de estabelecer; mas esta relação é estabelecida indirectamente, por meio de duas outras relações dadas nas premissas: é a propria idea do syllogismo.

São estas as regras relativas aos *termos*: a primeira refere-se ao número das noções, a segunda, aos termos extremos, as duas últimas, ao termo medio. A primeira e a quarta bastam: é preciso haver tres termos, dous extremos e um medio, e que os termos sejam bem determinados. As outras duas regras são o desenvolvimento ou a applicação da primeira; o fim dellas é evitar o erro ou a fraude no raciocinio, pela confusão de termos identicos na realidade.

5. Duas premissas negativas não dão conclusão alguma necessaria. Porquanto, si os dous termos extre-

mos não estão unidos ao meio termo nas premissas, si não de modo negativo, é impossivel concluir que elles devam unir-se entre si. A negação recae, não sobre os termos, mas sobre a relação. Entre termos negativos pode haver uma relação positiva; a regra não se applica a este caso. Uma relação negativa indica que os termos extremos repugnam, no todo ou em parte, com o meio termo. Ora, noções incompativeis com uma terceira, podem ser incompatives entre si, e podem tambem ser equivalentes. A fórma nada decide nesta circumstância; é o valor real das noções que se deve consultar. E', por esta razão, que não se deve dizer que não ha conclusão possível, quando as premissas são negativas, mas que não ha conclusão necessaria. Si as noções são bem determinadas, como no caso do cruzamento, de juizos particulares negativos pode se concluir validamente. Exemplo: « alguns metaes não são elasticos; alguns corpos não são metaes: logo alguns corpos não são elasticos. » Pode-se até concluir regularmente de dous juizos universaes negativos, quando os termos applicam-se a especies coordenadas: « os passaros não são peixes; ora os reptis não são passaros: logo os reptis não são peixes. » Com maioria de razão obtem-se uma conclusão regular, sempre *vi formæ*, de duas premissas negativas, uma universal, outra particular: « os losangos não são quadrados; alguns quadrilateros não são losangos: logo alguns quadrilateros não são quadrados. »

6. Duas premissas particulares não dão conclusão necessaria. Porquanto, si o termo medio tem somente algum ponto commum com os dous extremos, nada indica que entre elles haja alguma relação. Uma estatua, por exemplo, pode ser semelhante a Cesar ou ao marmore, sem que se possa affirmar que Cesar seja marmore. Além disso, si as duas premissas são particulares, ha de muitas vezes succeder que o termo medio seja tomado duas vezes particularmente, contra uma das regras precedentes, como neste exemplo: « algumas

linhas curvas são círculos; algumas linhas curvas são ellipses. » E' impossivel concluir que algumas linhas curvas são círculos. Mas, si não ha conclusão necessaria, *vi formæ*, pode haver conclusões válidas *vi materiae*. A regra latina é muito absoluta: *nihil sequitur unquam*. A conclusão sera legítima, no caso das noções cruzadas; poderá mesmo ser tomada negativamente, e converter-se em todos os sentidos. Exemplo: « alguns triangulos são regulares; algumas figuras são triangulos: logo algumas figuras são regulares. »

7. Duas premissas affirmativas dão uma conclusão affirmativa. Porquanto, si o meio termo está positivamente unido a cada um dos extremos, é impossivel não concluir uma relação positiva entre os extremos. E' factível que entre elles exista tambem alguma relação negativa, si a conclusão é particular, mas esta relação não resulta do character affirmativo das premissas. Duas afirmações, quanto á fórma, não contem uma negação.

8. A conclusão segue sempre a premissa mais fraca. Expliquemos. A maior e a menor podem ser, como se viu, ou ambas affirmativas, ou uma affirmativa, e a outra negativa; podem ser, ou ambas universaes, ou uma universal, e a outra particular. Costuma-se reputar mais fraco o nexu negativo em relação ao positivo, e a parte em relação ao todo. Si, pois, as premissas differem na qualidade, a conclusão, segundo a regra, deve ser negativa, e si differem na quantidade, a conclusão deve ser particular. Isto quer dizer que a conclusão deve estar contida nas premissas, que o consequente, por outros termos, não pode conter mais, nem outra cousa, além do que está no antecedente. E' a applicação da segunda regra ás proposições; é a lei fundamental do syllogismo, como argumento deductivo, procedendo do todo para a parte.

As oito regras podem reduzir-se aos seguintes pontos: tres termos bem determinados, dous extremos e

um medio; tres proposições, a última das quaes resulte das outras duas.

II. Chamam-se figuras do syllogismo as diversas fórmulas do antecedente, determinadas pela posição do termo medio. O syllogismo é um raciocinio discursivo que percebe, por um desvio, a relação entre duas noções, S e P, em virtude de sua relação commum com uma terceira noção M. Um triangulo representa perfeitamente este desvio do pensamento, que deve ir de S para P, passando pelo cume de M. Os tres angulos são os termos; os tres lados os juizos. Ha quatro figuras possiveis: partindo de S, caminhar para M, e dahi para P, ou seguir caminho inverso, partindo de P; pode-se tambem partir das duas extremidades da base para o alto, por duas linhas convergentes. Conforme o methodo adoptado na indagação ou fixação do termo de comparação, este occupará nas premissas quatro posições differentes, representadas neste verso tecnico, onde *præ* e *sub* significam *prædicatum* e *subjectum*, e indicam o logar do termo medio na proposição:

Sub præ, tum præ, tum sub sub, denique præ sub.

<p>I figura. $\begin{array}{ccc} M & . & . & P \\ S & . & . & M \end{array}$</p> <hr style="width: 80%; margin: 0 auto;"/> <p style="text-align: center;">S . . P.</p>	<p>IV figura. $\begin{array}{ccc} P & . & . & M \\ M & . & . & S \end{array}$</p> <hr style="width: 80%; margin: 0 auto;"/> <p style="text-align: center;">S . . P.</p>
<p>II figura. $\begin{array}{ccc} P & . & . & M \\ S & . & . & M \end{array}$</p> <hr style="width: 80%; margin: 0 auto;"/> <p style="text-align: center;">S . . P.</p>	<p>III figura. $\begin{array}{ccc} M & . & . & P \\ M & . & . & S \end{array}$</p> <hr style="width: 80%; margin: 0 auto;"/> <p style="text-align: center;">S . . P.</p>

As tres primeiras figuras são de Aristoteles, a quarta é de Galiano. A opposição dellas é feita de duas a duas, na ordem indicada. Na primeira, a mais natural no puncto de vista formal, o meio termo é sujeito da maior e attributo da menor; na quarta, é o inverso, as duas primeiras são convertidas. Na segunda, o termo

medio é duas vezes attributo; na terceira, duas vezes sujeito pela conversão das premissas. Cada uma destas figuras tem sua utilidade, porque cada uma exprime uma fôrma original do processo discursivo do espirito; manifesta-se na vida da intelligência e proporeciona modos de concluir que não existem nas outras figuras.

Cada uma daquellas figuras pode convir a grande número de raciocinios. As premissas, com effeito, acham-se nellas completamente determinadas na quantidade e na qualidade. Que especie de juizo é M . . P? E' positivo ou negativo, universal ou particular? Convem fixar este poncto, para o uso que tem se de fazer do syllogismo.

III. Chamam-se *modos* do syllogismo as diversas fôrmas do antecedente, determinadas pela quantidade e pela qualidade das proposições nelle contidas. Os modos fornecem o conteudo das figuras que, sem elles, são quadros vasilos.

A maior e a menor podem ser juizos universaes ou particulares, affirmativos ou negativos, representados pelas vogaes A, E, I, O. A conclusão variará com as premissas. Em cada figura, pois, haverá tantas fôrmas quantas forem as combinações possiveis, entre as letras a, e, i, o, tomadas duas a duas :

aa.	ae.	ai.	ao.
ea.	ee.	ei.	eo.
ia.	ie.	ii.	io.
oa.	oe.	oi.	oo.

Ha 16 modos para cada figura, por consequencia 64 para o syllogismo categorico. Nem todos estes modos, porém, são concludentes. A mor parte peccam contra uma ou outra regra das geraes. Assim, as combinações ee, eo, oe, oo representam duas premissas negativas que não dão conclusão necessaria, bem que offereçam por vezes alguma conclusão possivel, *vi materiae*; no mesmo caso estão as combinações ii, io, oi,

que representam duas premissas particulares. Contam-se, desde o tempo de Aristoteles e Galiano, 19 modos necessariamente concludentes *vi formæ*, dos quaes 4 pertencem á primeira figura, 4 á segunda, 6 á terceira e 5 á quarta. O quadro é este :

I		<u>MaP</u>	<u>MeP</u>	<u>MaP</u>	<u>MeP</u>		
		<u>SaM:</u>	<u>SaM:</u>	<u>SiM:</u>	<u>SiM:</u>		
		SaP.	SeP.	SiP.	SoP.		
II		<u>PeM</u>	<u>PaM</u>	<u>PeM</u>	<u>PaM</u>		
		<u>SaM:</u>	<u>SeM:</u>	<u>SiM:</u>	<u>SoM:</u>		
		SeP.	SeP.	SoP.	SoP.		
III	<u>MaP</u>	<u>MeP</u>	<u>MiP</u>	<u>MaP</u>	<u>MoP</u>	<u>MeP</u>	
	<u>MaS:</u>	<u>MaS:</u>	<u>MaS:</u>	<u>MiS:</u>	<u>MaS:</u>	<u>MiS:</u>	
	SiP.	SoP.	SiP.	SiP.	SoP.	SoP.	
IV		<u>PaM</u>	<u>PaM</u>	<u>PiM</u>	<u>PeM</u>	<u>PeM</u>	
		<u>MeS:</u>	<u>MaS:</u>	<u>MaS:</u>	<u>MaS:</u>	<u>MiS:</u>	
		SeP.	SiP.	SiP.	SoP.	SoP.	

Destas fórmulas a primeira indica um syllogismo no qual o termo medio é sujeito da maior e attributo da menor, e cujas premissas e conclusão são proposições universaes affirmativas. A última indica um syllogismo, no qual o meio termo occupa posições inversas, cuja maior é um juizo universal negativo, a menor um juizo particular affirmativo, e a conclusão um juizo particular negativo, conforme a regra da mais fraca. Uma é da primeira figura, a outra da quarta. Exemplo: « os monumentos são respeitaveis; os templos são monumentos: os templos são respeitaveis. Os prazeres não são duraveis; alguns objectos duraveis são bens: alguns bens não são prazeres. »

A experiencia é que ensina quaes os modos necessariamente concludentes, e quaes os que não o são. A observação ou a violação de alguma regra geral do syllogismo não basta para decretar a priori os casos

possiveis e os impossiveis; porquanto, a combinação malograda numa figura, é productiva em outra. A combinação ea, por exemplo, dá uma conclusão sempre válida na primeira figura, mas não a combinação ae, a qual, entretanto, é legitima na segunda e na quarta.

Os 19 modos concludentes ou uteis, para melhor se gravarem na memória, foram representados por palavras ou reuniões de vogaes e consoantes, que figuram nos versos technicos attribuidos a um papa do seculo treze. Convem notar que quasi nada é arbitrario na composição destas palavras singulares. As vogaes a, e, i, o, indicam a quantidade e a qualidade das tres proposições do syllogismo. Os quatro primeiros modos ou modos da primeira figura, começam pelas quatro primeiras consoantes: b, c, d, f. Os outros modos regulam-se pela primeira figura. A lettra inicial destes indica o modo a que pode se *reduzir*, com o auxilio de alguma transformação. As lettras s, p, c, m, no corpo das palavras, indicam o processo adoptavel para operar a redução: s significa conversão simples; p, conversão por accidente, com mudança de quantidade; m, methasthese ou transposição das premissas; c, conversão accidental e transposição da cópula. As outras consoantes são insignificantes. As palavras em italico dão a classe da figura.

Barbara, Celarent *primæ* Darii Ferioque.
 Cesare, Camestres, Festino, Baroco *secundæ*.
Tertia grande sonans edit: Darapti, Felapton,
Adjungens: Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.
 Calemes, Bamalip, Dimatis, Fesapo, Fresiso.

Vejamos agora a redução do syllogismo aos quatro modos da primeira figura.

Barbara é o primeiro modo da primeira figura, onde as tres proposições são universaes affirmativas, segundo o valor da lettra a: todo o M é P, todo o S é M:

todo o S é P. E' o typo dos modos Baroco, Bocardo, Bamalip. *Celarent* é o segundo modo da primeira figura: todo o M não é P, todo o S é M: todo o S não é P. E' o typo dos modos Cesare, Camestres, Calemes, *Darii*, terceiro modo da primeira figura: todo o M é P, algum S é M: algum S é P. E' o typo dos modos Darapti, Disamis, Datisi, Dimatis. *Ferio*, quarto modo da primeira figura: todo o M não é P, algum S é M: algum S não é P. E' o typo dos modos Festino, Felapton, Ferison, Fesapo, Fresiso. Porém cada um dos termos das tres últimas figuras tem necessidade de soffrer algumas transformações antes de ser reductivel a um modo da primeira. Tomemos um exemplo de cada especie de reducção.

Sejam, em primeiro lugar, dous syllogismos em *Barbara* e em *Bamalip*, da primeira e da quarta figura.

1. Todo o M é P
Todo o S é M:
 Todo o S é P.

2. Todo o P é M
Todo o M é S:
 Algum S é P.

As duas conclusões são rigorosas. Quanto á primeira, si S está todo em M, e M todo em P, S está tambem todo em P: tudo aquillo que está no conteudo está tambem no continente. Quanto á segunda, si P está todo em M, e M todo em S, P está tambem todo em S. No primeiro caso, é P que tem mais extensão, no segundo, é S. Tracta-se, porém, de verificar, não a relação entre P e S, mas entre S e P. Na segunda figura, pode-se concluir: que algum S somente é P, ou que P é uma parte de S. — O que está no continente, não está, porisso, no conteudo. O segundo syllogismo differe do primeiro pela transposição das premissas e pela conversão accidental da conclusão.

E' o que denotavam as duas letras m e p do modo Bamalip, reduzido ao modo Barbara.

Comparemos com estes dous casos um syllogismo em *Baroco*, que comece pela mesma letra, porém que deve apresentar uma particularidade notavel, como indica a consoante c no corpo da palavra.

Este modo é da segunda figura :

Todo o P é M
<u>Algum S não é P:</u>
Algum S não é P.

Muitas figuras satisfazem ao enunciado do problema, porque nos juizos particulares e negativos, nada faz presentir a relação de extensão entre o sujeito e o attributo; mas a conclusão será sempre necessaria: si P está todo em M, e S em parte fóra de M, S está tambem em parte fóra de P: o que está fóra do continente, está tambem fóra do conteudo.

Passemos ao segundo typo, e tomemos os modos Celarent e Camestres da primeira e da segunda figura :

- | | |
|----|---|
| 1. | Todo o M não é S
<u>Todo o S é M:</u>
Todo o S não é M. |
| 2. | Todo o P é M
<u>Todo o P não é M:</u>
Todo o S não é P. |

Os dous syllogismos são da mesma familia, e só differem entre si, quanto ao meio termo, que, de um lado, é mais extenso que o termo S, e de outro lado, mais extenso que o termo P. As conclusões são claras: nenhum S é P, porque, na primeira figura, todo o S está em M, o qual está fóra de P, e que, na segunda, todo o P está em M, o qual está fóra de S. Aquillo que está fóra do todo, está igualmente fóra da parte: « O

homem não é perfeito; o escriptor é homem: o escriptor não é perfeito. O escriptor é homem; um ser perfeito não é homem: um ser perfeito não é escriptor.» Conversão simples do juizo universal negativo, e methasthese ou transposição das premissas, como indicam as letras m e s do modo Camestres.

Terceiro typo. Modos Darii e Darapti da primeira e da terceira figura:

1. $\frac{\text{Todo o M é P}}{\text{Algum S é M:}}{\text{Algum S é P.}}$
2. $\frac{\text{Todo o M é P}}{\text{Todo o M é S:}}{\text{Algum S é P.}}$

Conclusões necessarias. Si S está em parte em M e M todo em P, S está também em parte em P. Si M está todo em P e em S, S e P estão também em parte um no outro.— Aquillo que está no continente está no conteudo. « Todo o círculo tem um centro; algumas linhas curvas são circulos: algumas linhas curvas teem um centro. Todo o círculo tem um centro; todo o círculo é uma linha curva: algumas linhas curvas teem um centro. » O segundo syllogismo só differe do primeiro pela conversão accidental da menor. Tal é o valor da letra p em Darapti.

Quarto typo. Modos Ferio e Fresiso da primeira e da quarta figura:

1. $\frac{\text{Todo o M não é P}}{\text{Algum S é M:}}{\text{Algum S não é P.}}$
2. $\frac{\text{Todo P não é M}}{\text{Algum M é S:}}{\text{Algum S não é P.}}$

Porquanto, si M está fóra de P, e si S está em parte em M, esta parte de S que está em M, estara igual-

mente fóra de P.—O que está fóra do continente, está fóra do conteúdo. « A vingança não é virtude; alguns actos louvados são vingança: alguns actos louvados não são virtudes. A virtude não é vingança: algumas virtudes são actos louvados: alguns actos louvados não são virtudes. » O segundo syllogismo conclue como o primeiro, por meio da conversão simples das duas premissas. E' o que indica a letra s em Fresiso.

Estes exemplos bastam para justificar os modos concludentes e fazer comprehender a redução dos syllogismos.

O quadro seguinte mostra a distribuição das premissas e de suas conclusões, conforme as combinações binarias possiveis entre as letras a, e, i, o, com exclusão dos casos em que a maior e a menor sejam ambas particulares ou negativas:

	aa	ae	ai	ao	ea	ei	ia	ie	oa
I	a		i		e	o			
II		e		o	e	o			
III	i		i		o	o	i		o
IV	i	e			o	o	i		

Ha, pois, combinações communs ás quatro figuras, como ea e ei; outras são unicas, como ao e oa; outras, postoque possiveis, não se realizam, como ie. A, é oito vezes maior, e, oito vezes, i, duas vezes, o, uma vez; a, dez vezes menor, i, seis vezes, e, duas vezes, o, uma vez. Quanto á conclusão, as proposições particulares avultam: o, apresenta-se oito vezes, i, seis vezes, e, quatro vezes, a, uma vez. A primeira figura faculta a conclusão por todos os modos, em a, e, i e o; a segunda, só admitte conclusões negativas em e e o;

a quarta tem todas as conclusões da primeira, menos a. O syllogismo em Barbara é unico quanto á conclusão, assim como os em Baroco e Bocardo são unicos quanto ás premissas.

As regras particulares de cada figura foram deduzidas destas combinações. Na primeira, a maior é sempre universal, e a menor sempre affirmativa: aa, ai, ea, ei; na segunda, a maior é ainda universal, mas a menor pode ter todas as formas: ae, ao, ea, ei; na terceira, é a maior que toma todas as fórmãs, mas a menor é affirmativa: aa, ai, ea, ei, ia, oa; na quarta, finalmente, a maior e a menor teem todas as formas, menos o: aa, ae, ea, ei, ia.

Na questão dos modos do syllogismo, ha um poncto de vista tractado unicamente por Krause.

Ha dezenove modos necessariamente concludentes, quanto á fórmula, mas ha muitas outras conclusões accidentaes válidas, quanto ao valor material dos juizos. A experiencia fez conhecer os modos que são legitimos, em todos os casos. Porém pode se chegar ao mesmo resultado, de um modo racional ou deductivo, examinando as combinações possiveis, entre tres noções, S, M, P, consideradas quanto á extensão e á comprehensão. O syllogismo consiste na descoberta da relação de S com P, dadas relações entre S e M, entre M e P. As combinações possiveis entre estes termos, desenvolvidas em duas proposições, de modo que tenham por conclusão uma terceira proposição, S . . . P, são seis:

M P	M P	P M	P M	M S	S M
S M	M S	M S	S M	M P	P M

Duas destas fórmãs talvez sejam superfluas, porque apenas differem das duas outras pela transposição das premissas; mas a divisão é mathematica, e tracta-se de applica-la a um grande número de casos: é factivel

que uma fôrma seja bem succedida, sem a fôrma correspondente.

Dadas tres noções, quaes são as relações de extensão possíveis entre ellas. Ha onze casos:

1. Tres noções subordinadas, contidas a primeira na segunda e a segunda na terceira, e exprimindo-se por um juizo universal de subordinação: todo o S é algum M; todo o M é algum P. Exemplo « carnicheiro, mamifero, vertebrado. » Este caso contém relações completamente positivas da especie para o genero, e relações particulares do genero para a especie: toda a especie é o genero, uma parte do genero é a especie, uma outra não o é.

2. Duas noções cruzadas reunidas num genero superior, de modo que forneçam uma relação universal e uma relação particular, ambas positivas. Exemplo « pedra, vermelho, mineral. » Mineral é o attributo de todas as pedras, mas a qualidade vermelho só convem a alguns objectos, entre os quaes tambem acham-se pedras.

3. Duas noções coordenadas ou incompativeis, reunidas num genero superior, de modo que apresentem uma relação universal negativa e algumas outras relações, segundo a posição dos termos. Exemplos: « passar, peixe, vertebrado. . . O primeiro termo é negado do segundo, mas affirmado do terceiro de modo universal; o terceiro só pode ser parcialmente do subjeito dos dous outros.

4. Duas noções cruzadas, uma das quaes está inteiramente contida no genero superior, e a outra somente em parte. Aqui teremos uma relação particular negativa, ao mesmo tempo outras relações positivas universaes ou particulares, conforme a disposição dos termos. Exemplo: « quadrado, regular, quadrilatero. » Todo o quadrado é um quadrilatero, mas todo o quadrado não é regular.

* 5. Duas noções coordenadas ou incompativeis, das quaes uma está inteiramente contida numa noção su-

perior e a outra está fóra em parte. Dahi muitas sortes de relações, positivas e negativas, universaes e particulares. Exemplo: «mamifero, passaro, animaes alados.» Todos os passaros tem azas, mas ha tambem animaes voadores entre os mamiferos. O primeiro termo nega-se do segundo, e affirma-se parcialmente do terceiro; o terceiro affirma-se inteiramente do segundo, e affirma-se ou nega-se parcialmente do primeiro.

6. Duas noções coordenadas, uma das quaes está inteiramente contida numa noção superior e a outra totalmente excluida, ou uma especie e seu genero com o genero coordenado. Dominam as redações universaes affirmativas e negativas, mas ha tambem relações particulares para com a especie. Exemplo: «círculo, linha curva, linha recta.» O primeiro termo affirma-se ou nega-se parcialmente do segundo, e é negado inteiramente do terceiro; o segundo affirma-se inteiramente do primeiro.

7. Duas noções cruzadas, que tem uma especie commum. Caso analogo ao segundo, com esta differença que, de um lado, as noções cruzadas estão comprehendidas no mesmo genero, ao passo que, de outro, ellas comprehendem a mesma especie. Dahi duas relações universaes affirmativas, e grande número de relações particulares affirmativas e negativas. Exemplo: «quadrilatero equiangulo, quadrilatero equilateral, quadrado.» O último termo está contido nos dous primeiros, de sorte que estes podem ser affirmados daquelles universalmente, mas os dous primeiros affirmam-se ou negam-se parcialmente entre si.

Nos casos precedentes, ha pelo menos um genero com uma ou duas de suas especies. Existe, portanto, em cada caso uma relação positiva, universal da especie para o genero: todo o S é M; algum M é S. Nos casos seguintes, não ha genero superior, portanto, juizo universal affirmativo.

8. Duas noções coordenadas, cruzadas com uma terceira. Dahi uma relação universal de exclusão, de um lado, e de outro, uma serie de relações particu-

lares, affirmativas e negativas. Exemplo: « pachyderme, ruminante, quadrupede. » A primeira noção é negada inteiramente da segunda; a primeira e a segunda são affirmadas e negadas particularmente da terceira.

9. Tres noções cruzadas entre si. Este caso é o opposto do primeiro: naquelle todas as relações podem ser universaes; neste, são sempre particulares, já positivas, já negativas. Exemplo: « plantas herbaceas, dioicas, plantas de flores regulares. » Destes termos nenhum comprehende todas as plantas, e cada um é applicavel aos outros termos de modo particular e perfeitamente determinado. Algumas plantas herbaceas somente são dioicas, algumas flores somente são regulares. Dahi grande número de relações affirmativas e negativas, mas, todas particulares.

10. Duas noções cruzadas, excluindo uma terceira ou incompatíveis com uma terceira noção. Exemplo: « animal domestico, quadrupede, peixe. » Os dous primeiros termos estão com o terceiro numa relação completamente negativa, e entre si, numa relação particular, negativa e affirmativa a um tempo. Alguns quadrupedes somente são domesticos e reciprocamente.

11. Tres noções coordenadas. Neste caso, as relações que existem entre os tres termos são unicamente universaes de exclusão. Exemplo: « passaro, reptil, peixe. »

Tal é o complexo das combinações possiveis entre tres noções relativamente á extensão. Krause mostra depois como pode se concluir em cada uma destas circumstâncias, como a conclusão é necessaria, quanto á fórma, ou simplesmente accidental, quanto á materia, e quaes são os modos syllogisticos correspondentes á cada conclusão necessaria.

§ 6.

Syllogismo hypothetico.

O syllogismo categorico não é todo o syllogismo, mas somente uma especie de syllogismo regular. As espe-

cies coordenadas são o syllogismo hypothetico e o syllogismo disjunctivo.

O *syllogismo hypothetico* não deve ser confundido com o raciocinio hypothetico de dous termos. Si é regido pelas mesmas leis, tem, entretanto, um terceiro termo. Esta especie tem duas fórmas bem distinctas, uma das quaes é completamente differente do argumento condicional, que incluímos no número dos raciocinios immediatos.

Sob a primeira fórma, o syllogismo hypothetico é *puro*, ou compõe-se unicamente de proposições condicionaes. Então as suas figuras e modos são os mesmos do syllogismo categorico. Porquanto, um juizo hypothetico pode affirmar ou negar: Si M é, P é ou não é; e cada uma destas relações poderá ser universal ou particular: *sempre* quando M é, P é; quando M é, P não é *nunca*; *algumas vezes* quando M é, P é ou não é. Dahi quatro proposições hypotheticas que podem ser representadas pelas letras a, e, i, o, com sua significação recebida, e que darão logar a todas as combinações que foram reveladas pelo estudo do syllogismo categorico. Assim, o syllogismo hypothetico puro tera dezenove modos, distribuidos em quatro figuras, e só se differencará, sob esta fórma, do syllogismo categorico, pelo character condicional da relação verificada nas premissas e na conclusão.

Exemplo do modo *Barbara*:

$$\begin{array}{l} \text{Si S é, P é} \\ \text{Si S é, M é:} \\ \hline \text{Si S é, P é.} \end{array}$$

« Si o homem é livre, é sempre responsavel por seus actos.

Si existe ordem moral, o homem é livre.

Si, pois, existe ordem moral, o homem é responsavel por seus actos. »

Exemplo do modo *Cesare* :

Si P é, M não é nunca.

Si S é, M sempre é:

Si S é, P não é nunca.

« Si o homem fosse perfeito, não praticaria nunca o mal. Ora, quando ella entrega-se ás paixões practica sempre o mal. Logo, quando entrega-se ás paixões, o homem não é de modo algum perfeito. »

Exemplos do modo *Disamis* :

Algumas vezes si M é, P é.

Sempre si M é, S é:

Algumas vezes si S é, P é.

« Após a tempestade, ha por vezes um arco-iris. Após a tempestade o ar é sempre refrescado. Logo, quando o ar está refrescado, ha por vezes um arco-iris. »

Exemplo do modo *Fresiso* :

Si P é, M não é nunca.

Algumas vezes si M é, S é.

Algumas vezes si S é, P não é.

« Si o trabalhador for instruido, não lhe faltará nunca trabalho. Quando falta-lhe trabalho, é muitas vezes brutal. Logo, quando é brutal, elle tem a apparencia de não ser instruido. »

E' clara a semelhança entre o syllogismo categorico e o syllogismo hypothetico puro. Ambos são raciocinios deductivos e concludentes, cuja these está implicitamente contida nas premissas. Mas, um exprime a these de modo absoluto, o outro de modo condicional. O primeiro funda-se na relação geral do continente com o conteúdo ou do todo com a parte; o segundo firma-se

especialmente na relação do princípio com a consequencia, ou da condição com o condicionado.

O syllogismo hypothetico, sob a segunda fórma, é mais restricto nas suas combinações, figuras e modos, mas conclue categoricamente. E' a fórma geralmente adoptada, sob o nome de syllogismo hypothetico, e ordinariamente confundida com o argumento immediato de natureza egual. E' composto então de uma maior hypothetica e de uma menor categorica. A maior tem as quatro disposições possiveis do juizo condicional:

Si M é, P é,	Si M é, P não é
Si M não é, P é:	Si M não é, P não é;

A menor affirma ou nega, ja o antecedente, como na primeira figura do syllogismo categorico, ja o consequente, como na segunda:

S é M;	S não é M.
S é P;	S não é P.

A menor é uma applicação do principio posto na maior. A conclusão segue a sorte da menor. Si o antecedente é affirmado, ella affirmará o consequente; si o consequente é negado, negará o antecedente, na hypothese que o antecedente e o consequente estejam entre si numa relação de razão ou de conditionalidade. Quando o consequente apparece na menor, exerce a função de termo medio.

O syllogismo hypothetico desta fórma tem quatro modos determinados pelo menor: dous modos positivos, « *modi ponentes*, » e dous modos negativos, « *modi tolentes*. »

Mas ja sabemos que dous modos somente concluem legitimamente, que os outros dous só são legitimos num caso, quando os dous termos, o antecedente e o consequente, são equivalentes ou da mesma extensão, isto é, quando são unicos ou applicam-se somente um

ao outro. Os modos necessariamente legitimos *vi forma* são estes :

Si M é, P é;

Ora S é M:

Logo S é P.

Si M é, P é;

Ora S não é P:

Logo S não é M.

Assim, as duas regras do syllogismo hypothetico são: quem admitte o princípio, deve admittir a consequencia; quem rejeita a consequencia, deve rejeitar o princípio. Estas regras teem tanta applicação na vida moral e social, como na sciencia.

§ 7.

Syllogismo disjunctivo.

O *syllogismo disjunctivo* é a terceira especie, e a mais variada, do syllogismo regular. Pode, primeiramente, apresentar-se como syllogismo hypothetico puro, formado unicamente de juizos disjunctivos, debaixo de uma fórmula, ora alternativa, ora copulativa, ora negativa, expressas pelas conjunções *ou, e, nem*; presta-se, em segundo logar, a um grande número de combinações accessorias, quer pela mistura dessas fórmulas, quer pela adjunção de uma proposição hypothetica ou categorica.

Vejamos primeiramente o syllogismo disjunctivo puro.

Este syllogismo, com a fórmula *alternativa*, tem todas as figuras do syllogismo categorico. Pode se até dizer que tem todos os modos, porque o juizo disjunctivo é capaz de universalidade e de particularidade, de affirmação e de negação, como o condicional. Tomemos um exemplo em cada figura :

M é P ou P'

S ou S' é M:

S ou S' é P ou P'

« As caryophylleas teem flores hermaphroditas ou dioicas. Esta planta (melandro ou lychnis) é da familia das caryophylleas. Logo este melandro ou lychnis é uma planta hermaphrodita ou dioica. »

$$\begin{array}{l} P \text{ ou } P' \text{ é } M \\ S \text{ ou } S' \text{ é } M : \\ \hline S \text{ ou } S' \text{ é } P \text{ ou } P' \end{array}$$

« Um furto ou um assassinato foi commettido esta noite. Ou foi Paulo ou Pedro, não se sabe ainda qual delles o practicou. Um dos dous é um ladrão ou um assassino. »

$$\begin{array}{l} P \text{ é } P \text{ ou } P' \\ M \text{ é } S \text{ ou } S' : \\ \hline S \text{ ou } S' \text{ é } P \text{ ou } P' \end{array}$$

« O homem é anjo ou bruto. O homem é macho ou femea. E' o homem, ou é a mulher que é anjo ou bruto ? »

$$\begin{array}{l} P \text{ ou } P' \text{ é } M \\ M \text{ é } S \text{ ou } S' : \\ \hline S \text{ e } S' \text{ são } P \text{ e } P' \end{array}$$

« A serpente ou a vibora põe ovos que rebentam no corpo. Os animaes que teem esta propriedade são reptis ou peixes. E' a serpente ou a vibora que deve ser classificada entre os reptis ou entre os peixes ? »

Como se vê, o syllogismo disjunctivo, com esta fórma, convem apenas á conversação e ás vacillações da sciencia.

Vejamos a fórma *copulativa* do syllogismo disjunctivo :

$$\begin{array}{l} M \text{ é } P \text{ e } P' \\ S \text{ e } S' \text{ são } M : \\ \hline S \text{ e } S' \text{ são } P \text{ e } P' \end{array}$$

« Os seres finitos são affectados a um tempo de affirmação e de negação. O homem e o animal são seres

finitos. O homem e o animal são affectados a um tempo de affirmação e de negação. »

Um raciocinio não pode ser composto unicamente de relações negativas. Consequentemente, quando um juizo copulativo negativo passa para um syllogismo disjunctivo, é necessario que se combine com alguma proposição affirmativa, categorica, hypothetica ou disjunctiva. A conclusão sera naturalmente negativa.

$$\begin{array}{l} M \text{ não é } P, \text{ nem } P' \text{ nem } P'' \\ S, S' \text{ e } S'' \text{ são } P, P' \text{ e } P'' \\ \hline S, S' \text{ e } S'' \text{ não são } M. \end{array}$$

E' o modo Cesare do syllogismo disjunctivo com a fórma *copulativa* e *negativa*. Exemplo: « um ser infinito não é exposto ao mal, nem á paixão, nem ao erro. Os animaes, os homens e os anjos são expostos ao mal, ao erro e á paixão. Logo, os animaes, o homem e os anjos não são seres infinitos. »

Algumas outras combinações do syllogismo puramente disjunctivo :

$$\begin{array}{l} M \text{ é } P \text{ ou } P' \\ S, S' \text{ e } S'' \text{ são } M : \\ \hline S, S' \text{ e } S'' \text{ são } P' \text{ ou } P'' \end{array}$$

Modo Barbara do syllogismo *alternativo* e *copulativo*. « O mundo é eterno ou temporal. Os espiritos, os corpos e os seres formados pela união de um espirito e de um corpo constituem o mundo. Logo, estas tres sortes de substâncias são eternas ou temporaes. »

$$\begin{array}{l} M \text{ não é } P, \text{ nem } P', \text{ nem } P'' \\ M \text{ é } S \text{ ou } S' : \\ \hline S \text{ ou } S' \text{ não são as vezes } P, \text{ nem } P' \text{ nem } P''. \end{array}$$

Modo Felapton do syllogismo *alternativo* e *negativo*. « O poncto geometrico não tem comprimento, largura,

nem profundidade. Todo poncto geometrico é o começo ou o termo de uma linha. Logo, o poncto inicial ou o poncto final de uma linha não tem comprimento, nem largura, nem profundidade.»

Estes exemplos bastam para a explicação do syllogismo disjunctivo puro e de suas fórmulas diversas. Os outros modos formam-se facilmente por analogia, tendo-se estes por modelos.

Vejamos o syllogismo disjunctivo mixto, no qual acha-se uma proposição categorica ou hypothetica.

O juizo *categorico* pode, em primeiro logar, affirmar ou negar, no todo ou em parte, como maior ou menor, o termo isolado do juizo disjunctivo, isto é, o genero cuja divisão se apresenta. Dahi grande número de combinações, que esgottam de novo todos os modos do syllogismo categorico. A conclusão variará conforme o character copulativo, alternativo ou negativo da proposição disjunctiva ou conforme a qualidade e a quantidade da proposição categorica. Por exemplo:

M é P ou P'	M é P e P'
S é M:	Algum M é S:
—	—
S é P ou P'.	Algum S é P ou P'

Modo Barbara. «A agua é corrente ou estagnada. Um lago é uma porção de agua. Um lago é agua corrente ou estagnada.»

Modo Datisi. «A agua é composta de oxygenio e de hydrogeneo. Alguma agua é potavel. Alguma agua potavel é composta de oxygenio e de hydrogeneo.»

O juizo categorico pode, em segundo logar, affirmar ou negar como menor um dos membros da disjunção. Estes representam então, sob fórmula alternativa, copulativa ou negativa, as especies do mesmo genero ou as partes do mesmo todo, e sabe-se que especies, coordenadas excluem-se contradictoriamente, si são duas, ou contrariamente, si são mais de duas. Ha, pois, unicamente dous modos neste raciocinio, um positivo, outro negativo,

determinados pela qualidade da menor : S é P, S não é P. A conclusão tera necessariamente a qualidade contrária, em virtude da relação de exclusão existente entre os diversos membros da disjunção, qualquer que seja o número. E' porisso que o modo positivo chama-se *Modus tollendo ponens*. Tal é a fôrma habitual do syllogismo disjunctivo, isto é, a unica fôrma de que ordinariamente tractam os logicos.

A divisão das regras deste syllogismo disjunctivo são as mesmas do raciocinio immediato de igual nome. As divisões tiram-se do número da disjunção. As regras exigem, entre outras, que a disjunção seja completa, ao menos quanto ao modo negativo. O syllogismo disjunctivo é precisamente o syllogismo da divisão, que procede por eliminação successiva dos casos, e que torna-se assim o instrumento indirecto da demonstração.

Exemplo da *menor hypothetica* : « O conhecimento é verdadeiro ou falso. Ora, si ha verdade ou erro, 1.^o ha um sujeito intelligente ; 2.^o ha um sujeito e um objecto ; 3.^o ha uma relação adequada ou não, entre o sujeito e o objectos. Logo, si ha conhecimento, ha um sujeito intelligente, ha um sujeito e um objecto, ha uma relação adequada ou não entre o sujeito e o objecto. E ao contrário, si não ha sujeito intelligente, si não ha sujeito nem objecto, si não ha relação adequada ou não, entre o sujeito e o objecto, não ha conhecimento.

Seja a *maior* um juizo hypothetico : « Si ha erro, ha conhecimento. Ora, o conhecimento tem um objecto sensivel ou não. Logo, si ha erro, seu objecto é sensivel ou não. E ao contrário, si não ha objecto sensivel ou não sensivel, não ha erro. »

Omittindo as outras combinações possiveis, notemos um caso, é aquelle em que a maior é um juizo a um tempo hypothetico, numa de suas partes, e disjunctivo, sob fôrma alternativa ou negativa, na segunda, no consequente. Si se considera que num syllogismo hy-

pothetico, o antecedente da maior pode ser positivo, ou negativo, e que em cada circumstância a menor pode legitimamente, ora affirmar o antecedente, ora negar o consequente, comprehende-se que ha de novo oito fórmulas válidas para o syllogismo *hypothetico-disjunctivo*, quatro sob fórma alternativa, quatro sob fórma negativa.

Exemplos de algumas das fórmulas :

« Si uma substância for organizada, é vegetal ou animal. Ora, o lichen é uma substância organica. Logo, o lichen é vegetal ou animal. »

« Si um ser não for animal, não tem nervos nem sangue. Ora uma estatua não é animal. Logo uma estatua não tem nervos nem sangue.

« Si um ser organizado for animal, tem um systema nervoso simples ou duplo. Ora o lichen não tem systema nervoso simples ou duplo. Logo, o lichen não é um animal. »

« Si um triangulo for equilateral, não é isocetes nem escaleno. Ora o triangulo A B C é isocetes. Logo, não é equilateral. »

Os dous ultimos casos, sobretudo o primeiro, constituem o *dilemma*. Ja conhecemos o dilemma, como raciocinio immediato, e agora o encontramos, como raciocinio mediato, entre as combinações do syllogismo hypothetico e do syllogismo disjunctivo. O dilemma offerece um só caso dessas combinações. — Exige uma maior hypothetica e affirmativa, no antecedente, alternativa no consequente, e uma menor que rejeite os dous termos da disjunção : a conclusão deve então rejeitar o antecedente. Fóra destas circumstâncias não ha dilemma. Si a disjunção comprehende tres, quatro ou muitos termos, o raciocinio torna-se um trilemma, um tetralemma, um polylemma. Si a maior é negativa, na sua primeira parte, ou si a menor affirma o antecedente, é ainda um syllogismo hypothetico-disjunctivo, comtanto que haja tres termos, mas este raciocinio não é um dilemma.

A unica fórma do dilemma, auctorizada pelos logicos é, pois, esta :

Si M é, é P ou P'
 Ora S não é P nem P' :
 Logo S não é M.

« Si um ser finito for livre, pode merecer ou desmerecer. Ora o animal não pode merecer nem desmerecer. Logo o animal não é livre. »

Exemplo de um trilemma. « Si uma raça fórma um Estado, este Estado é monarchico, aristocratico ou democratico. Ora a raça judaica não está organizada como monarchia, nem como aristocracia, nem como democracia. Logo não fórma um Estado. »

Tetralemma. « Si um animal for vertebrado, é mamifero, passaro, peixe ou reptil. Ora os molluscos não pertencem á nenhuma destas classes. Logo os molluscos não são vertebrados. »

§ 8.

Raciocinios mediatos irregulares.

Acabamos de examinar os syllogismos categoricos, hypotheticos e disjunctivos, isto é, os raciocinios mediatos regulares. Em todos achamos tres termos e tres proposições que se desenvolvem conforme leis constantes e racionaes : a maior no começo, depois a menor, finalmente a conclusão, sem inversão nem lacuna. Mas, todos os syllogismos não teem egual character. Alguns ha que são irregulares na fórma, sem deixar de ser concludentes na substância. Provém esta irregularidade, não do número dos termos, que é essencial no syllogismo, mas de algum vício na argumentação ou no enunciado do raciocinio. Nesta categoria estão incluídos os polysyllogismos, isto é, os raciocinios complexos, nos quaes muitos syllogismos estão reunidos,

ora formando uma só cadeia, ora engrazando-se uns nos outros, como o sorites e o epicherema.

A argumentação ou fôrma externa do raciocinio mediato é simples ou composta, caso o raciocinio seja unico ou multiplo. Dahi o syllogismo e o polysyllogismo, o segundo e o terceiro grau desta operação do pensamento. Em ambos os casos, a irregularidade na argumentação pode produzir-se de dous modos: por lacuna ou por inversão. O raciocinio é truncado ou contrahido, caso lhe falte uma proposição que é subentendida, ou caso a ordem logica das proposições seja transtornada. O enthymema e o sorites são raciocinios truncados, um simples, outro complexo. O argumento causal e o epicherema são raciocinios contrahidos, o primeiro simples, o segundo complexo. O sorites é uma serie de enthymemas; o epicherema uma serie de proposições causaes. O sorites desenvolve-se sob a fôrma de cadeia sobre a mesma linha; o epicherema sob a fôrma de um systema de engrazamento em direções differentes. As relações e opposições estão resumidas no seguinte quadro:

Racocinios irregulares.

Argumentação simples (syllogismo)		truncada. Enthymema. contrahida. Argumento causal.
Argumentação composta (Polysyllogismo)		truncada. Sorites. contrahida. Epicherema.

O *enthymema* é um syllogismo simples e mutilado, isto é, privado, ja da maior, ja da menor. M é P: logo S é P; ou S é M: logo S é P. Não é raciocinio immediato, nem argumentação composta, porque ha tres termos: é um verdadeiro syllogismo, um syllogismo abreviado, em que uma premissa é subentendida para a rapidez ou para a elegancia do discurso. (syllogismus crypticus, enthymema in ore, syllogismus in mente.)

O enthymema, como o syllogismo, é categorico hypothetico e disjunctivo. E' a respeito deste raciocinio e do seguinte que se pode discutir este problema: dadas uma premissa e uma conclusão, achar a premissa que falta; problema analogo ao suscitado pelos antigos logicos: dada uma relação entre dous termos, achar o termo medio. A logica tem limites, poisque é a sciencia do conhecimento em geral, e não dos objectos dos conhecimentos. A logica não é possuidora de instrumento algum para descobrir termos medios, fornecidos por todos os dominios da realidade. Porém, si a relação dada entre dous termos está a nosso alcance, acharemos facilmente, na memória e sem auxilio de regra alguma, o termo que pode convir a um tempo ás duas noções propostas. Seja esta conclusão: « o ouro é um bom conductor do calorico; » quaes são as premissas ou qual o meio termo, com o auxilio do qual, as premissas serão construidas? Aquelles que ignoram completamente a physica não resolverão a questão; os outros considerando que a conclusão deve estar contida no antecedente, perguntarão naturalmente porque o ouro é um bom conductor do calorico: porque todos os metaes o são. E o que é ouro? um metal. Eis o termo medio e as premissas procuradas. A menor é a que contém o sujeito da conclusão, a maior a que tem o attributo. A unica difficuldade consiste, pois, em achar-se a razão da conclusão, e a logica não fornece meio algum para conhecer a razão das cousas. Inutil, pois, insistir sobre esta questão.

Quanto ao outro problema, concernente especialmente ao enthymema e á proposição causal, é da competencia da logica formal. Alguns exemplos bastarão para elucidá-lo. Seja este enthymema « toda esphera tem um centro, logo a terra tem um centro; qual é a proposição que falta? Vamos direito á conclusão, e sejam seus termos representados por S e P, a terra e o centro. Na outra proposição dada, encontra-se o meio termo M, a esphera; mas com que? com P, com o

centro; é, pois, a maior do syllogismo. Procuremos a menor. Ora, é necessario construi-la com S e M, com a terra e a esphera: « a terra é uma esphera. » Seja ainda este outro enthymema « a astronomia é uma sciencia, logo a astronomia não é inutil. » S não é P; S é M. Falta a maior, e a maior deve ser negativa, poisque a conclusão é negativa. Qual é, pois, a conclusão negativa que se vae construir com M e P, com as noções « sciencia » e « inutil? » A sciencia não é inutil.

Façamos applicação do precedente ás tres especies de enthymemas mencionados. Um exemplo notavel de enthymema *categoriao*, é a formula cartesiana: « penso, logo existo. Não ha dúvida que Descartes exprimiu a convicção de sua existencia por um raciocinio, e que este raciocinio é um syllogismo. Os tres termos são « o eu, a existencia e o pensamento: » S é M, como menor; S é P, como conclusão. A maior: será « tudo que pensa, existe. » Neste outro exemplo, é a menor que falta: « o corpo que projecta sombra circular sobre outro corpo, é redondo, logo a terra é redonda. » Subentende-se que a terra projecta sombra circular sobre a lua, no eclipse parcial deste astro.

« Deus é justo, logo a virtude sera recompensada. » Este enthymema não é categoriao, sinão haveria quatro termos, além do que falta. Sera hypothetico ou offercerá o antecedente e o consequente de um raciocinio hypothetico; como os dous juizos são positivos, temos a menor e a conclusão do modo positivo, que procede da affirmacão do antecedente para a affirmacão do consequente. A maior é, pois, « si Deus é justo, a virtude sera recompensada. » Neste outro exemplo, é a menor que falta: « si os motivos dos nossos actos não são causas determinantes, a vontade é livre, logo a vontade é livre.

« Este angulo não é recto, logo é agudo ou obtuso. » Enthymema *disjunctivo*, facil de se reconhecer; é o modo *tollendo ponens*. A maior será: « todo o angulo é

recto, agudo ou obtuso. O enthymema tirado do modo *ponendo tollens* sera: este angulo é recto, logo não é agudo, nem obtuso. »

A *proposição causal* ou o argumento causal é ainda um raciocinio mediato de tres termos, um verdadeiro syllogismo, mas defeituoso na fórma; é um raciocinio simples e contrahido, em que a conclusão precede a premissa, e no qual a maior ou a menor é supprimida: é, pois, um enthymema invertido. Esta inversão da ordem logica das proposições é expressa por uma conjuncção causal. Quando dizemos « a terra é redonda, porque sua sombra é circular, » começamos evidentemente por estabelecer a these ou a conclusão, e indicamos depois a razão sobre a qual a these se firma, isto é, uma das premissas do raciocinio deductivo.

Ha, portanto, tantas especies de proposições causaes, quantos os enthymemas; estes podem transformar-se em proposições causaes e reciprocamente, sendo o methodo, empregado para achar a premissa que falta, igual em ambos os casos.

« Existo, porque penso: » proposição causal categorica. S é P, porque S é M (e M é P).

« O crime, cedo ou tarde, sera punido, porque Deus é justo: » proposição causal hypothetica. P é, porque M é (e si M é, P é tambem).

« Este triangulo é rectangulo, porque não tem um angulo obtuso, nem tres angulos agudos: » proposição causal disjunctiva. S é P, porque não é P' nem P'' (e M é P, P' ou P'').

O *polysyllogismo* é um raciocinio complexo, sempre irregular na fórma, porque não é uma simples aggregação, mas um encadeamento de syllogismo, e o qual só se pode obter pela inversão ou pela suppressão de alguma parte do raciocinio. Ha, com effeito, duas especies de polysyllogismos, uma das quaes reduz-se ao typo do enthymema ou do raciocinio truncado, a outra ao typo do argumento causal ou do raciocinio contrahido. A primeira é o sorites, a segunda, o epicherema.

O *sorites* é uma accumulção de syllogismos ligados entre si subordinativamente. A simples coordenação de raciocínios, que chegassem por vias diferentes á commun conclusão, não constituiria um sorites. O polysyllogismo obedece á lei do raciocínio, e exige que a conclusão decorra das mesmas premissas; sinão, ter-se-iam syllogismos distinctos, sem nexa entre si. E', pois, com uma serie de noções genericas ou subordinadas que se constroe o sorites. Quando muitos raciocínios formam assim um só todo, o primeiro chama-se prosyllogismo e o último episyllogismo. O prosyllogismo contém o princípio ou a razão que serve de fundamento ás premissas do episyllogismo, e este contém a última conclusão das premissas postas no prosyllogismo.

Sejam estes dous raciocínios:

« Todos os corpos são impenetraveis. Ora a terra é um corpo. Logo a terra é impenetravel. »

« Todos os corpos são porosos. A terra é um corpo. Logo a terra é porosa. »

Estes dous syllogismos são independentes um do outro, e não formam uma cadeia, posto que tenham dous termos communs.

Sejam agora os seguintes:

« Todos os corpos são moveis. Os astros são corpos. Logo os astros são moveis. »

« Os ástros são moveis. Ora as estrellas fixas são astros. Logos as estrellas fixas são moveis. »

« As estrellas fixas são moveis. Ora o sol é uma estrella fixa. Logo o sol é movel. »

Aqui ha um polysyllogismo, que se mudará nun sorites. O primeiro raciocínio é um prosyllogismo. A conclusão serve de maior ao segundo, e a conclusão do segundo passa por sua vez como premissa no terceiro. O último raciocínio é um episyllogismo relativamente ao segundo, e o segundo relativamente ao primeiro. Supprimindo as proposições communs a dous syllogismos consecutivos, tem-se o sorites:

« Os corpos são moveis. Os astros são corpos. As

estrellas fixas são astros. O sol é uma estrella fixa. Logo o sol é movel. »

Ha duas especies de sorites, uma progressiva, *synthetica*, episyllogistica, que se desenvolve do geral para o particular, segundo a ordem da deducção; outra regressiva, *analytica*, prosyllogistica, que se desenvolve do particular para o geral, segundo a ordem da generalização.

O sorites analytico ou synthetico conclue como o syllogismo; delle tem os modos e figuras, e se apresenta tambem sob a fórma de um raciocinio categorico, hypothetico, disjunctivo ou mixto.

As regras dos sorites nada teem de particular. E' um syllogismo composto: está, pois, submettido a todas as regras do syllogismo, por consequencia, ás regras do syllogismo categorico, hypothetico ou disjunctivo.

O *epicherema* é, finalmente, um raciocinio composto e contrahido, isto é, um polysyllogismo, no qual a maior, a menor ou as duas premissas a um tempo são reforçadas por uma ou muitas proposições explicativas. A premissa assim completada torna-se uma proposição causal que substitue a um syllogismo. O *epicherema* é, pois, uma serie de proposições causaes, em que a ordem logica dos juizos é invertida em cada membro do polysyllogismo, sinão no conjuncto do raciocinio.

M é P, porque é R.
S é M, porque é N:

Logo S é P.

Vê-se que a maior e a menor são proposições causaes. Cada uma representa um syllogismo, cuja maior é subentendida, e que é submettida ás regras das proposições causaes.

O polysyllogismo se desenvolve assim:

R é P	N é M	M é P
M é R:	S é N:	S é M:
M é P.	S é M.	S é P.

Ha, pois, tres syllogismos num epicherema completo. O primeiro syllogismo tem por conclusão a maior do epicherema; o segundo tem por conclusão a menor; estas duas conclusões reunidas formam as premissas de um terceiro syllogismo.

Exemplo: » a sciencia é util, porque ensina a verdade. Ora a logica é uma sciencia, poisque expõe a verdade acerca do conhecimento. Logo a logica é util. »

Desenvolvimento do raciocinio. 1. « A verdade é util; ora a sciencia é verdade: logo a sciencia é util. »
 2. « Aquillo que expõe a verdade, é sciencia; ora a logica expõe a verdade: logo a logica é sciencia. »
 3. « A sciencia é util; ora a logica é uma sciencia: logo a logica é util. »

Este epicherema é o modo Barbara da primeira figura, reforçado por proposições explicativas. O epicherema, que é tão multiplo como o syllogismo categorico, pode, além disso, ser de fórmula hypothetica, disjunctiva, dilematica, simples ou composta, pura ou mixta.

O exemplo dado é categorico.

§ 9.

Raciocinio inductivo.

Nos raciocinios immediatos, simples ou compostos, estudamos as fórmulas organicas da *deducção*. Os argumentos de dous termos, os syllogismos, os sorites ou os epicheremas, raciocinios do primeiro, do segundo e do terceiro grau, compostos de juizos categoricos, hypotheticos ou disjunctivos, por mais variados que sejam, tem sempre conclusões menos extensas que as premissas. Procedem invariavelmente do todo para a parte, do mais para o menos, do principio para a consequencia, conforme as fórmulas da inclusão ou da razão sufficiente; e si taes fórmulas são exactas, si é verdade que o que está no conteudo, está tambem no continente, que o que está fóra do continente, está igual-

mente fóra do conteúdo, todos elles são instrumentos necessarios de qualquer *demonstração*.

Mas o raciocinio deductivo não esgotta a fecundidade do pensamento humano. Examinando-se o conjuncto das combinações possiveis entre o universal, o particular e o individual, indaga-se si tambem não se pode raciocinar, quer do individual para o individual, quer para o particular, quer para o universal. Destas operações uma só e deductiva, a que parte do individual para o individual; mas não é conforme com as leis do raciocinio deductivo, que exigem, pelo menos, uma premissa geral: de serem alguns homens pintores ou musicos, nada podemos deduzir relativamente á Pedro. Os outros raciocinios procedem, ou de igual para igual, isto é, de indivíduo a outro indivíduo, de uma parte á outra parte, ou do menos para o mais, isto é, de um indivíduo para alguns outros ou para todos os outros ou de alguns para todos. Estes ultimos desenvolvem-se em ordem absolutamente contrária á ordem das proposições num syllogismo. Não são deductivos mas inductivos; as conclusões estão contidas nas premissas, mas vão além: não é um processo de especificação, mas de generalização; o pensamento não desce do princípio á consequencia de modo synthetico, mas sobe da consequencia ao princípio, de conformidade com o methodo analytic. Não ha pois, demonstração; porque o que é verdade da parte não é verdade do todo, mas pode haver nelle invenção. Não attinge-se a certeza, mas a probabilidade ou a hypothese. Tal é a base, e taes são os caracteres dos argumentos inductivos, isto é, dos raciocinios por *inducção* e por *analogia*.

A legitimidade do syllogismo presuppõe o direito da razão de formular juizos universaes a priori, como premissas do raciocinio, e prova, em consequencia, que o homem possui conhecimentos racionaes, independentes da experiencia. A experiencia não dá o universal, e sem juizos universaes, não ha syllogismo. E', por esta razão, que os sensualistas, os positivistas, e em geral

todos aquelles que querem limitar o pensamento humano ás representações sensiveis, aos phenomenos, devem contestar o valor do syllogismo, e ver nelle uma petição de princípio. Senhor das premissas, o logico conclue com segurança, sob a garantia dos principios, sem precisar recorrer á observação. A conclusão bem deduzida, segundo as regras, não é menos certa que as premissas. A deducção é a unica auctoridade competente para confirmar ou verificar os resultados da inducção. O raciocinio, é verdade, não dá sinão o que está implicitamente contido nas premissas, mas certifica aquillo que é conhecido. A experiencia tem outro valor: indaga curiosamente as particularidades, perscruta attentamente os recantos e as obscuridades dos phenomenos, augmenta continuamente a somma dos conhecimentos, é, enfim, inventiva, e, baseada no processo da generalização, forja hypotheses que são uteis para a formação da sciencia, e que muitas vezes são verdades. A inducção, neste sentido, completa a deducção: de um lado, ella verifica si a conclusão de um syllogismo é conforme á realidade; de outro, fornece ao syllogismo um grande número de premissas que, sob a fôrma de proposições geraes, são suggeridas pela observação, sinão tiradas da experiencia.

Taes são as principaes relações e differenças entre a deducção e a inducção.

O syllogismo deve naturalmente succeder á inducção na elaboração das sciencias de observação. Nas epochas de indagação, a prioridade compete á inducção; nas epochas de construcção, ao syllogismo. Disto, porém, não se podede duzir que as premissas de um syllogismo sejam necessariamente fornecidas pela observação; sinão o raciocinio gyraria num círculo, exposto eternamente á dúvida. As conclusões da inducção e da analogia, pelo facto de ultrapassar as premissas, são apenas verosimeis; empregadas como premissas de um syllogismo, conduzirão a outras verosimilhanças. Impossível sair deste impasse, si não tivessemos conheci-

mentos a priori, com os quaes dilatamos as conclusões experimentaes, e damo-lhes o character da universalidade e da necessidade.

A indução e a analogia são completamente impotentes, sem a estabilidade das leis, e esta estabilidade é da competencia exclusiva da metaphysica, nunca da experiencia. Esta questão está subordinada á da existencia de Deus, como é facil provar. Mas, uma vez demonstrada ou aaccepta a permanencia das leis, nada impede considerarem-se as conclusões como legítimas, sob condições determinadas. A hypothese então torna-se verdade; a probabilidade muda-se em certeza, graças a uma deducção latente.

Tal é a relação logica, entre as induções e o syllogismo.

A indução não podia escapar ao genio organizador e experimental de Aristoteles; e este philosopho a definiu como um raciocinio que conclue do particular para o universal, opposto á demonstração, que conclue do universal para o particular. Ainda hoje, entretanto, alguns auctores confundem a indução e a analogia com o syllogismo ou com o enthymema; é identificar o processo da generalização com o processo da deducção, que são cousas absolutamente contrárias. Em conclusão, a indução e a analogia constituem uma especie de raciocinio que, fundada na observação e generalização, conclue da parte para o todo.

A nossa these não pode ser abalada pela indução perfeita, em que se conclue do conjuncto das partes para o todo, nem pelo argumento analogico, chamado exemplo. E sinão vejamos.

A *indução perfeita*, denominada syllogismo inductivo, é um argumento demonstrativo, um verdadeiro syllogismo, mas não uma indução. A indução procede do menos para o mais; o syllogismo, do mais para o menos ou do mesmo para o mesmo, si os termos são equivalentes. A indução perfeita é um raciocinio syllogistico, no qual se substitue o genero pelo complexo

das especies, segundo esta regra das noções subordinadas, que o que convem a todas as especies de um genero convem ao proprio genero, ou no qual se substitue a somma das partes pelo todo, conforme a regra da addição. O raciocinio *ab enumeratione partium* não deverá, pois, chamar-se inducção, visto como não repousa na observação.

A inducção tem em vista a enumeração das partes, mas não a pode attingir com certeza; sinão perderia a sua natureza, não seria mais uma generalização, porém um syllogismo. O syllogismo é o termo ou o fim da inducção. O começo della é o *exemplo*. Eis a razão porque o exemplo, como a enumeração das partes, foi confundido com a inducção. A inducção desenvolve-se entre estes dous limites: é mais concludente que o exemplo, menos concludente que o syllogismo. O exemplo não é um syllogismo ou um enthymema, como se diz, visto como não exprime relação alguma de inclusão, entre a premissa e a consequencia. É um argumento « sui generis » que conclue de um facto para um facto opposto, quando ambos pertencem ao mesmo genero.

Os limites da inducção fixam-se, entre o exemplo e a enumeração das partes. Estudemos agora mais de perto o raciocinio inductivo. É elle um processo especial, pelo qual affirma-se do genero inteiro aquillo que anteriormente fora só conhecido ou admittido para certo número de casos particulares, tomados neste genero. Consiste este processo em estabelecer uma proposição geral com o auxilio de muitas proposições individuaes nella contidas, como quando se affirma que todos os corpos são porosos ou pesados, porque todos aquelles até aqui observados tinham estes caracteres. A inducção é, pois, um processo de generalização, cujas raizes estão necessariamente na experiencia, e que caminha por abstracções e eliminações successivas. Tracta-se, em primeiro lugar, de observar-se o maior número possivel de corpos, de verificar uma de suas proprie-

dades, desprezando as outras, tracta-se, depois, de concluir daquillo que se sabe para o que ignora-se, isto é, dos corpos conhecidos para todos os corpos possiveis. Assim estuda a physica as propriedades geraes dos corpos, e a chimica, as propriedades especiaes, sob a garantia da estabilidade da ordem actual da natureza. O raciocinio inductivo deve, pois, limitar-se ao dominio das sciencias de observação. Mas neste dominio, onde está a sua razão de ser, cumpre partir dos factos para as leis. No mundo physico, as descobertas dependem desta condição necessaria. A inducção é, pois, um processo legítimo, indispensavel, baseado na natureza humana.

Emque, porém, a inducção se distingue da analogia ?

O processo da generalização é duplo : parte da extensão ou da comprehensão, isto é, de algumas especies ou de algumas propriedades, para concluir todas as especies ou todas as propriedades. O entendimento, diz Kant, procedendo do particular para o geral, afim de tirar da experiencia juizos universaes, conclue, quer de um objecto todos os objectos da mesma especie, quer de alguns characteres, nos quaes objectos de alguma especie se assimelham, outros characteres de igual valor. O primeiro raciocinio é a *inducção* ; o segundo, a *analogia*. A inducção conclue da parte o todo ; a analogia, de uma similhança parcial uma total. A inducção estende os conhecimentos experimentaes relativamente a um grande número de objectos ; a analogia, relativamente a um só, que recebe um accrescimo de propriedades. — Um em muitos, logo em todos : inducção ; muitos num, logo tambem o resto no mesmo : analogia. Estas conclusões experimentaes não tem uma necessidade logica, mas somente uma presumpção de verdade.

As applicações da inducção e da analogia são immensas. O processo da generalização comprehende todos os factos, espirituaes ou physicos nas sciencias de observação, mas não vae além das especies e dos generos.

Emprega-se na psychologia para julgarmos os outros por nós mesmos, para concluir dos actos as faculdades e das faculdades do eu individual, attestadas pelas consciencia, as faculdades de todos os seres racionaes.

Os limites da inducção e da analogia são traçados pela observação e pela generalização. Alcançam noções generalizadas, não verdadeiras noções geraes nem noções absolutas. Suas conclusões, qualquer que seja a fórma que revistam, são juizos problematicos ou assertorios, não juizos apodicticos. Não alcançam as leis, nem as causas, concebidas como principios immutaveis e universaes, que dominam, em todos os logares e tempos, os movimentos da materia e os actos do espirito.

A indagação das leis, das causas, dos principios é o objecto do processo dialectico, no fim da análise. A dialectica é um methodo de transcendencia, como a inducção e a analogia, mas recae sobre elementos supra-sensiveis, não sobre especies e generos, e conclue immediatamente de um facto a lei, de um phenomeno a causa, de um objecto determinado o principio. A conclusão ultrapassa as premissas, não é, pois, demonstrada, mas apenas verosimel. Esta verosimilhança sera certeza, quando as bases theoreticas que a sustentam forem confirmadas pela synthese. A dialectica firma-se no principio de causalidade, e em todas as leis do pensamento, mas não as justifica, como as mathematicas acceitam, sem demonstração, os principios da quantidade, do espaço, do tempo e do número.

LOGICA REAL

LIVRO SEGUNDO

Theoria dos fins do entendimento

Reconhecidas as fórmulas organicas do pensamento, convem determinar agora quaes os seus *fins* e *desvios*. A noção, o juizo e o raciocinio são conhecimentos de objectos ou de relações, isto é, são operações da intelligência. Ora, toda operação tem um fim: si ajuizamos, si raciocinamos é para conhecer ou expor a verdade, para adquirir ou communicar a certeza, isto é, para evitar o erro e a dúvida. A intelligência é organizada para a verdade, como o coração para a felicidade, e a vontade para o bem. Impossivel fazermos abstracção deste fim.

Assim, pois, a theoria das operações do pensamento deve ser completada pela theoria da verdade e da certeza e de seus contrarios, o erro e a dúvida. O conhecimento precisa transformar-se em sciencia, e este valor scientifico consiste na conformidade evidente do conhecimento com seu objecto, ou na verdade e na certeza. Passamos, pois, do sujeito ao objecto, do pen-

samento á realidade, das operações formaes do entendimento ao fim real do pensamento. Estas questões são da competencia da *Logica real*.

CAPÍTULO I.

Verdade

§ 1.

Noção da verdade.

A verdade e o erro são duas relações, uma affirmativa, outra negativa, entre o espirito e as cousas.

A verdade não é o ser puro, nem o pensamento puro, mas a relação entre elles. O ser, em si mesmo, é indifferente á verdade e ao erro; é verdadeiro ou falso somente para uma intelligência. Si existissem unicamente corpos, os astros gyrariam eternamente em suas orbitas, sem que no mundo houvesse uma verdade. A verdade suppõe, sem dúvida, seres, porém exige mais alguma cousa, exige espiritos para os comprehender. Sem intelligência, não ha conhecimento; sem conhecimento, não ha verdade. Mas a intelligência só não basta; a intelligência é o sujeito, que possui ou não a verdade; este sujeito necessita de um objecto. — A verdade é a relação exacta, entre o pensamento e o objecto. A verdade não é simplesmente o que é, porque então se confundiria com o ser, mas é o que é, — emquanto o ser é concebido, tal qual é, ou aquillo que é conhecido, conforme a sua essencia. A verdade applica-se a tudo que é, mas com a condição de haver um eu, finito ou infinito, que possa, pelo pensamento, unir-se com a realidade. A realidade entende-se aqui de todos os modos da existencia.

Em Deus, o conhecimento, a verdade e a certeza são eguaes e infinitos. — Deus está em relação íntima consigo mesmo: conhecimento; conhece a si proprio, e conhece tudo, tal qual é: verdade; sabe que é a verdade: certeza. No homem, porém, estes tres termos não são equivalentes: ha mais conhecimento que verdades, mais verdade que certeza. Por este motivo, o conhecimento é mais extensivo que a verdade, mas, em compensação, a verdade é mais comprehensiva que o conhecimento. — O conhecimento contém tres termos, o subjecto, o objecto e a relação, qualquer que seja ella; a verdade contém um quarto, a equação do subjecto e do objecto ou a perfeita harmonia entre o pensamento e a realidade. No conhecimento, a relação é arbitraria, — o objecto é muitas vezes transformado pelo subjecto; na verdade, a relação é exacta, e o subjecto regula-se pelo objecto. A verdade é, pois, um principio de ordem e de harmonia; tem sua razão na correspondencia existente, entre o mundo subjectivo e o mundo objectivo das cousas. Esta correspondencia, manifesta na união da alma e do corpo, é precisamente a idea fundamental que domina a constituição da humanidade, como ser de harmonia da criação. A metaphysica limita-se a confirmar o ensino da psychologia, demonstrando que o homem, semelhante a Deus, é organizado para conhecer a verdade.

§ 2.

Distineção entre a verdade e o conhecimento.

Si bem que a these supra facilmente se deduz a da noção da verdade, comtudo, esclareçamos este poncto, poisque, os dous termos teem sido tantas vezes confundidos.

Ha, entre a verdade e o conhecimento, relações e differenças, que claramente se discriminam.

1. A verdade é *absoluta*, o conhecimento é *relativo*.

A verdade não é o ser, mas a relação exacta do ser com a intelligência. Si Deus existe, esta relação existe, independentemente de nós, quer a conheçamos ou não. Assim entendida, a verdade é absoluta, e é, não o producto, mas o fim do pensamento humano. Deus, conhecendo a si proprio, é a verdade, e como Deus é identico a si mesmo em tudo que é, a verdade tem todas as propriedades divinas. Ella não depende dos individuos que a concebem, nem das interpretações que se lhe dão: existiria ainda para Deus no caso da humanidade deixar de existir. Não depende egualmente da prova que muitas vezes a acompanha: a demonstração não cria a verdade, mas a faz patente á nossa consciencia. A verdade ainda não descoberta, não é menos verdade.

O conhecimento, pelo contrario, sendo distincto da verdade, é relativo ao sujeito que o possui; depende da vontade, da attenção e da cultura intellectual. Cada conhecimento determinado está sujeito a um complexo de condições, ora inherentes ás funcções do pensamento e á capacidade individual, ora ás circumstancias exteriores e sociaes.

2. A verdade é *immutavel* e eterna; o conhecimento, variavel e temporal. O conhecimento, com effeito, muda, e desenvolve-se com o pensamento humano; varia relativamente ao mesmo objecto, segundo os tempos, lugares, individuos; modifica-se no mesmo individuo, segundo as edades e os graus de cultura. A verdade, pelo contrario, é eternamente a mesma: aquillo que é verdade em um ponto do espaço ou da duração, é verdadeiro por toda a parte e sempre; aquillo que é verdadeiro para um, é verdadeiro para todos; aquillo que é verdadeiro a respeito do homem, é ainda verdadeiro a respeito de Deus. Ha um unico principio de verdade, universal e superior ás latitudes e ás epochas.

3. A verdade é *necessaria*, o conhecimento é *contingente*. Portanto, cada conhecimento particular pode existir ou deixar de existir, existir de um modo ou

de outro, poisque, é variavel e relativo. O conhecimento está indissolúvelmente ligado á vontade. Erros e hypotheses, como taes, não captivam o espirito. A verdade, pelo contrário, é necessaria. Não está em nós que exista ou deixe de existir, que seja esta ou outra: é necessariamente aquillo que é; e quando a reconhecemos, sentimos tambem que ella é uma necessidade de nossa natureza intelligente: não podemos, na consciencia, contesta-la. Com tal título, a verdade é a *lei* do pensamento, isto é, deve ser o fim constante dos esforços, a regra dos juizos, a materia dos conhecimentos humanos.

4. Como relação necessaria, immutavel, absoluta, entre o espirito e as cousas, a verdade é um *princípio objectivo*, ao passo que o conhecimento é um facto subjectivo. Alguns conhecimentos, sem dúvida, exprimem-se por juizos categoricos, apodicticos e geraes, mas isso é um simples facto psychologico, resultante da anályse das concepções racionaes, como elementos independentes da experiencia, e que não dispensam a indagação da legitimidade destes characteres. Quanto á verdade, porém, a questão está resolvida, os characteres são objectivos, não é uma illusão, mas uma realidade; porque a verdade indica, entre o subjecto e o objecto, uma relação unica, com exclusão de outra, e a relação deste genero é absoluta e necessariamente a mesma para todos. Ha, pois, um princípio de verdade, e a verdade, como tal, não tem seu contrário. — A verdade é divina, o erro é humano.

§ 3.

Divisão da verdade.

Affirmemos, em primeiro logar, que a verdade é *uma*, em número e essencia; que ha uma só e mesma verdade, que a verdade é infinita, e comprehende a realidade inteira. Assim concebida, a verdade é uma

propriedade de Deus, e equivale a omnisciencia. Suppõe uma intelligência infinita, e não pode convir, em caso algum, ao homem. Porém, apesar de não saber tudo, o homem comprehende a omnisciencia.— Todo ser racional, que tem consciencia de seus conhecimentos, concebe egualmente um conhecimento sem limites, adequado á infinita realidade.

Mas a verdade, como todas as propriedades divinas, é organizada: fórma um organismo de verdades particulares correspondente ao organismo da realidade, conforme as leis da these, da antithese e da synthese; porque a sciencia applica-se a todas as determinações do ser, considerado em sua unidade, considerado no seu conteudo ou nas diversas partes do mundo, considerado, finalmente, nas suas relações harmonicas com o complexo das cousas. A verdade infinita envolve em sua plenitude uma infinidade de verdades especiaes, adaptadas á infinidade dos seres e das essências fundadas em Deus. Dahi a possibilidade de dividir-se a verdade ou de distribui-la em especies. Os principios da divisão são naturalmente os do conhecimento.

1. Quanto ao objecto, a verdade é *immanente* ou *transcendente*, psychologica ou ontologica, caso refira-se ao eu ou ao não-eu. Esta divisão mostra o homem procurando a verdade em si mesmo, ou no exterior; para Deus, porém, toda verdade é immanente, porque o ser infinito é seu proprio objecto, e sabe tudo sem sair de si mesmo. Conhecimentos transcendentés suppõem um eu limitado, e tem por objecto Deus, o mundo e a humanidade. Estas verdades são reaes; a verdade formal é a que concerne somente á relação de nossos pensamentos entre si, com a abstracção de nossos pensamentos entre si, com a abstracção de seu objecto. E' tambem chamada verdade logica ou de consequencia.

2. Quanto ao modo, pelo qual o objecto é concebido, a verdade é *completa* ou *parcial*, *certa* ou *duvidosa*, immediata ou mediata, intuitiva ou discursiva. Estas distincções são resultantes da fraqueza e da li-

mitação do espirito humano; para Deus, porém, toda verdade é certa, completa, immediata, intuitiva.

3. Quanto á relação do objecto com a vida, a verdade é *theorica* ou *práctica*, caso dirija-se mais particularmente á vida scientifica do homem, ou á vida moral e social.

4. Quanto á origem do conhecimento, a verdade é philosophica ou historica, *racional* ou *experimental*. A primeira tambem chama-se verdade metaphysica ou verdade de princípio; a segunda, verdade de facto ou de observação. Esta distincção é importante, e existe até para Deus. — Ha cousas eternas e cousas temporaes; umas são immutaveis e subsistem em todos os tempos, as outras, apparecem e desaparecem, como os actos da vida; para estas, temos o senso íntimo e os sentidos externos, para aquellas, a razão. Deus conhece a ambas como taes, como essencias eternas ou como phenomenos passageiros, e as conhece intuitivamente pela consciencia que tem de si proprio, como Ser eterno, e como vida infinita.

§ 4.

A verdade é possível para o homem.

A questão da possibilidade da verdade ja foi demonstrada na « legitimidade de nossos conhecimentos » pela certeza da existencia de Deus, princípio de todo o conhecimento e de toda a realidade. Si Deus existe, existe ordem ou harmonia no mundo, tudo está constituido de accordo com tudo, e, em consequencia, o pensamento pode tambem unir-se com a essencia das cousas. Dahi a possibilidade da verdade, e esta possibilidade é válida para o homem, bem como para Deus. Porquanto, Deus é causa e razão de tudo que é determinado no mundo, de conformidade com a essencia divina. Todos os seres que teem seu fundamento em Deus, são, pois, em certos graus, cada um, segundo

sua essência propria, semelhantes a Deus. As propriedades divinas ou as categorias da essência, da forma e da existência, que applicamos aos objectos do pensamento, tem, pois, um valor objectivo e universal, e as applicações transcendentés que fazemos dellas, são, desde então, legítimas.

Mas, além desta prova directá, fornecida pela metaphysica, podemos recorrer a uma demonstração indirecta, que repousa unicamente sobre o princípio logico da contradicção. Com effeito, de duas uma: « a verdade não é possível ou alguma verdade é possível para o homem. » Estas duas proposições, uma universal e negativa, a outra affirmativa e particular, são contradictorias: uma dellas é, pois, necessariamente verdadeira e a outra falsa. Para demonstrar a proposição affirmativa, basta provar que a negativa é falsa ou conduz ao absurdo. Ora, a proposição negativa é verdadeira ou falsa: si é falsa, a affirmativa é verdadeira, « alguma verdade é possível; » si é verdadeira, existe ao menos uma verdade, e poder-se-á, pois, dizer « alguma verdade é possível. » A proposição negativa, caso seja admittida, destroe-se, pois, a si propria, implica contradicção. Logo, em qualquer caso, a affirmativa é que é a verdadeira.

A verdade é, pois, possível para o homem, e, por consequencia, a doutrina que rejeita toda verdade, é absurda.

CAPÍTULO II.

Certeza

§ 1.

Noção da certeza.

E' a certeza que dá valor á verdade. E' pela certeza que a verdade fixa-se no espirito, enraiza-se na intelligência, constitue uma força da vida, e transforma-se em convicção. Sem ella, uma simples negação faria desaparecer a verdade.

A certeza é a verdade reconhecida como tal na consciencia, ou mais simplesmente, é a *consciencia da verdade*. Esta definição convem a toda especie de certeza, immediata ou mediata, e somente á certeza.

O fundamento da certeza é a *consciencia*: sem consciencia não ha certeza. Esta qualidade scientifica é exclusiva nos seres racionaes que podem explicar seus actos. Para obter a certeza, é necessario que o espirito, tendo percebido a verdade, concentre-se em si proprio, e interrogue si aquillo que considera como verdadeiro é realmente verdadeiro, si pode verifica-lo sem receio de ser desmentido ou de encontrar objecções invenciveis, si cada homem, em egual posição, teria a mesma convicção. A certeza, portanto, suppõe um trabalho interior de reflexão, pelo qual o pensamento exa-

mina o seu proprio resultado, e decide se conseguiu o termo de suas indagações, si pode repousar tranquillo na posse da verdade. Sem exame de consciencia, o conhecimento pode ser verdadeiro por effeito de feliz inspiração, ou de bons habitos intellectuaes, mas não é certo. Falta-lhe a verificação da consciencia, que deve consolida-lo ou abala-lo: é uma opinião fluctuante e variavel, não uma opinião raciocinada e definitiva.

O homem, portanto, pode ter certeza real daquellas verdades perscrutaveis pela consciencia e accessiveis á razão. A doutrina que impõe-se ao espirito, e não lhe concede o direito de reconhecer a verdade por si mesmo, e de adopta-la espontaneamente, todo o dogmatismo, numa palavra, philosophico ou religioso, viola aquella condição de livre exame, e não pode, por consequencia, inspirar certeza alguma legitima. A certeza que repousar em auctoridade exterior, alheia á consciencia, não é certeza. Neste caso, está o que chamam *certeza sobrenatural*. — Dar este nome a uma adhesão cega, sem a participação da consciencia, é querer a todo o custo illudir-se a si proprio. As faculdades humanas são naturaes, e o homem ignora tudo quanto passa por fóra do seu círculo de actividade.

O fundamento objectivo da certeza é Deus, considerado como a verdade consciente ou o pensamento do pensamento, segundo a expressão de Aristoteles. A intimidade de Deus é a razão última de nossa propria intimidade em todas as suas manifestações.

O character proprio da certeza é a clareza ou a *evidência*. « Devemos adoptar como regra geral, diz Descartes, que as cousas que concebemos muito clara e muito distinctamente são verdadeiras; a difficuldade, porém, está em saber quaes as cousas que concebemos distinctamente. » A verdade é evidente, quando apresenta-se á consciencia de modo necessario, sob a fórma de um juizo apodictico, ou quando impossibilita a dúvida, isto é, quando ja não temos liberdade de acceta-la ou não, porém somos moralmente obrigados a

subescreve-la, em virtude das proprias leis da intelligência. E' pela evidência e só pela evidência que se reconhece a verdade. Não é mister outro signal ou medida no mundo material; porque a verdade é absoluta, e se compara consigo mesma. Porisso a verdade tem brilho proprio, — esclarece, illumina, é o sol das intelligências, dissipa as trevas da vida espiritual. A evidência é esta luz interior que espalha-se na alma, quando concentramos a attenção sobre a verdade. A evidência está no espirito, não nas cousas. — Como sabemos que o todo é maior que as partes em todos os casos imaginaveis? Porque vemos, desde que conhecemos o valor dos termos. Esta verdade impõe-se irresistivelmente ao pensamento, e sem má fé, não pode ser negada. Assim acontece com a existencia de Deus. A evidência não manifesta-se num só instante para todos; depende do grau de attenção e da facilidade da percepção; é adquirida, como a certeza, ja immediatamente, por via de intuição, ja lentamente, por via de raciocinio.

A consciencia, porém, não é infallivel; pode afirmar como evidente aquillo que na realidade não o é. A evidência puramente individual não constitue, pois, uma garantia sufficiente da certeza. E' mister uma auctoridade superior que seja o juiz da certeza. Esta auctoridade é a da razão: para ser legítima a certeza, deve ser *racional*. A razão, na verdade, é o soberano poder dos seres racionais, ou o criterium irrecusavel do valor dos actos delles. Si caímos no erro, é porque não seguimos a razão, porque a verdade só é conforme com a razão, e aquillo que é racional é verdadeiro. A evidência racional é, pois, o unico e verdadeiro character da certeza: aquillo que é evidente não somente para a consciencia, mas tambem para a razão, isto é, para todo o ser racional, é, porisso mesmo, verdadeiro e certo. A evidência racional é universal e permanente: encontramos-la em nós, sempre a mesma, e de accordo com todas as outras nossas convicções, cada vez

que meditamos o mesmo assumpto, e todos os nossos semelhantes, em estado de razão e de consciencia, devem em tempo e logar chegar á egual conclusão.

Mas, quem decidirá si a certeza é racional ou não? Não pode ser a razão, faculdade muda, que invocamos como a Deus, e que nos deixa entregues aos nossos proprios conselhos; sera, pois, o entendimento, faculdade discursiva da alma. Entre a consciencia e a razão, o entendimanto sera o juiz e examinará si aquillo que é evidente para uma, é egualmente para outra. Ora, tal é a condição humana, o entendimento é sujeito ao erro: pode tomar a apparencia pela realidade, e o racional pelo absurdo. Dahi as declamações dos theologos e dos scepticos contra os erros da razão individual. A fé, menos ainda que a dúvida, pode se prevalecer desta situação, — a menos que não se queira separar a fé da consciencia e da razão. Si o erro e a verdade apparecem-nos, ás vezes, como semelhantes, não nos achamos, por essa razão, desprovidos de recursos para dissipar essa illusão. A questão muda, pois, de face; tracta-se de saber, não mais qual o character da verdade, mas como se distingue aquillo que é conforme daquillo que é contrário á razão. A logica inteira serve de resposta a esta questão. Em virtude do que ficou exposto, pode-se perguntar si a proposição que parece evidente, não offende alguma verdade scientifica, e si é geralmente admitida pelos homens competentes; mas como o número não faz a verdade, é sempre preciso, em caso de dúvida, recorrer ao methodo philosophico. O emprego judicioso do methodo, com o duplo processo intuitivo e deductivo, que analysa as cousas em si, taes quaes nos apparecem, e as reconhece depois no seu principio, taes como devem ser, é sempre o meio mais seguro de achar a verdade nas materias litigiosas. — Uma proposição é necessariamente conforme com a razão, si a deducção corresponde á intuição, isto é, si o objecto supporta a prova de um debate contradictorio por analyse e por synthese.

A certeza, finalmente, applica-se só á *verdade*. E' da verdade que podemos estar legitimamente certos. Entretanto acontece muitas vezes considerarmos como certo aquillo que é falso, e que mais tarde reconhecemos como tal. Neste caso, tomamos por evidente e racional cousa que não o é; a consciencia não estava com a razão; enganamo-nos ou abusamos da linguagem, empregando impropriamente o termo « certeza. » Esta certeza apparente chama-se illegítima.

A certeza presuppõe o conhecimento e a verdade.— Si o *conhecimento* contém tres termos e a *verdade* quatro, a *certeza* encerra um quinto: sujeito, objecto, relação, exactidão desta relação entre o pensamento e a realidade, e a consciencia desta exactidão. O conhecimento é principalmente determinado no poncto de vista do objecto, e apenas tem, como opinião, o valor pessoal; a verdade é sobretudo determinada no poncto de vista do objecto, e possui um valor universal; a certeza é determinada pelo equilibrio da actividade subjectiva e da realidade objectiva: tendo ao principio valor unicamente individual, communica-se depois pela sciencia, e adquire, por esta fórma, um valor universal.

O conhecimento é o primeiro resultado do pensamento; a verdade é o fim, a certeza o termo final. O conhecimento pode ser verdadeiro ou falso; a verdade, certa ou duvidosa; a certeza completa o círculo da actividade intellectual.

§ 2.

Divisão e origens da certeza. 1.º Certeza sensível.

A certeza, quanto ás origens do conhecimento, é sensível e não sensível. Quanto aos graus da evidencia, é completa ou parcial. Quanto ao modo pelo qual o objecto é concebido, é immediata ou mediata, intuitiva ou discursiva.— Elucidemos estas differentes questões.

As *origens da certeza* são as mesmas do conhecimento, visto como a certeza é o conhecimento evidente da verdade. A consciencia é o fundamento de toda e qualquer certeza; mas o objecto pode ser dado para a consciencia, ja directamente pelos sentidos e pela razão, ja indirectamente pelas operações do entendimento. Pode-se, portanto, distinguir entre a certeza *sensível*, a certeza *reflectida* e a certeza *racional*, bem que a consciencia, a reflexão e a razão intervenham em todo o acto de conhecimento.

A sensibilidade, a reflexão e a razão são as origens especiaes dos diversos generos de certeza. Estas faculdades particulares terão então os motivos da adhesão que prestamos aos conhecimentos que nos fornecem, e, com este título, são os *criteria* especiaes da certeza. A consciencia não é um *criterium* especial, mas geral, poisque toda a certeza repousa, em definitivo, neste motivo, que nos é impossivel em consciencia repellirmos aquillo que percebemos com evidência. Qualquer que seja o meio transmissor, é preciso sempre termos consciencia da verdade, para obtermos a certeza, é preciso termos motivos legitimos para crermos na fidelidade das faculdades que no-la transmittiram. A certeza immediata da consciencia é a base das outras. Entretanto, considera-se tambem o senso íntimo como origem especial de certeza,—da certeza que temos dos factos de consciencia, objecto da psychologia experimental.

A certeza, quanto á origem, pode, pois, dividir-se assim:

Certeza sensível		Interna	Consciencia.
		Externa	Directa . . . Sentidos. Indirecta . . Testimunho.
Certeza não sensível		Reflectida	Entendimento.
		Racional	Práctica . . . Senso commum.
			Theorica . . Razão.

E' sensível a certeza dos *factos de consciencia*, porque tem por objecto exclusivo factos ou phenomenos, e interna, porque estes phenomenos só se produzem

em nós. Fôrma-se pelo concurso da imaginação e da consciencia.

Estes factos são objecto de certeza immediata, constante, universal, como nos provou o estudo do conhecimento immanente.—O sujeito que percebe e o objecto percebido são uma e a mesma cousa.

A *certeza dos sentidos* não é tão completa, tão absoluta como a da consciencia. Tracta-se de factos externos que são, é verdade, percebidos intuitivamente, mas com o concurso dos orgams sensorios. Similhantes factos são-nos conhecidos, ora por observação propria, ora por observação de outrem, com o auxilio do testemunho. No primeiro caso, a certeza é directa; no segundo, indirecta.—Os erros e illusões dos sentidos são conhecidos. Os homens, mesmo os mais conscienciosos, enganam-se a respeito dos factos que se passam deante delles. Entretanto, a incredulidade não deve ser levada ao poncto de inutilizar completamente esta origem de certeza. Com effeito, a certeza dos sentidos é válida, desde que o observador se colloque em posição de bem ver as cousas, como ellas são.—Os sentidos, em si, nada sabem, são puros instrumentos ao serviço do pensamento; mas, si é verdade que ha ordem no mundo, que o pensamento está constituido de conformidade com a realidade, e que os orgams sensorios correspondem aos processos da natureza, a verdade pode manifestar-se pelos sentidos, tanto quanto pela razão. Esta possibilidade funda-se particularmente no facto de serem as impressões sensiveis independentes da vontade, e de se realizarem em virtude de leis fataes.

A *certeza do testemunho* repousa em base identica a dos sentidos, mas exige novas condições. Uma resulta de nossa propria observação, a outra, da observação de outrem. — Podemos estar certos daquillo que vemos, sem estarmos certos daquillo que os nossos similhantes viram ou declaram ter visto. Si, porém, os sentidos constituem legitima origem de conhecimentos, a informação de outrem, que tem a mesma origem, pode egualmente se-lo.

Chama-se testemunho a deposição de uma pessoa sobre um facto por ella observado. Tracta-se, pois, de um facto e não de um princípio. O testemunho, na verdade, supprime os nossos meios proprios de conhecer, e deve ser rejeitado todas as vezes que for inutil. Não temos necessidade de ser informados sobre aquillo que ja sabemos, sobre aquillo que qualquer homem pode saber, consultando a razão. Tal é o caso das verdades geraes ou questões de princípio, por exemplo, a existencia de Deus, as leis do mundo, a crítica das doutrinas. A *auctoridade* da razão em taes materias é exclusiva.

O testemunho é essencialmente historico e seu objecto circumscripto aos factos. Mas que factos? Em geral, factos exteriores, submettidos aos sentidos; porque a respeito dos factos internos, temos a consciencia, menos si o phenomeno psychologico se realiza numa situação anormal da alma. A restricção ainda é válida em todos os casos a respeito do mundo exterior. — É necessario que o facto seja susceptivel de ser observado, e que não seja ou não possa ser observado por todos, por causa das circumstâncias de tempo e de logar, ou mesmo por causa da delicadeza dos instrumentos nas experiencias scientificas. O testemunho é precioso, quanto aos factos passados ou remotos, quanto á história e á geographia, mas é superfluo quanto á maior parte dos factos physicos e chimicos, que cada um pode observar por si mesmo.

O testemunho, em virtude de sua noção e objecto, fórma, pois, uma origem de conhecimentos, não philosophicos, mas historicos, na mais ampla significação da palavra. — Tal é o estricto limite da auctoridade em materia scintífica. Por consequencia o testemunho supõe o conhecimento sensível do lado da testemunha, e fica sujeito ás condições de certeza exigidas pelos sentidos. Além disso, o testemunho communica-se por modo sensível, por meio da palavra ou da escriptura, isto é, por meio de signaes perceptíveis ao ouvido e á vista. O testemunho é, pois, duas vezes sensível, e

deve, por essa razão, achar-se ladeado de poderosas *garantias*, para que constitua uma regra de confiança na informação de terceiro. A testemunha pode, sem sabermos, por causa de um interesse qualquer, pecuniario ou moral, claudicar nas suas declarações; si está de boa fé, talvez lhe faltem as qualidades precisas para proceder a uma observação rigorosa; si tem reputação sufficiente de capacidade e de probidade, pode ainda, em virtude do livre arbitrio, por vingança, por complacencia, e até por dedicação a uma cousa que lhe é cara, trair pela primeira vez os interesses da verdade; si reúne, finalmente, estas diversas condições pode explicar-se mal, ou não ser bem comprehendida por aquelles a quem se dirige. A possibilidade de uma destas circumstâncias, priva, á primeira vista, o testemunho do valor de uma certeza legítima, e parece lhe deixar unicamente a *verosimilhança*.

Entretanto qualquer destas garantias pode se realizar; porque nenhuma está em contradicção com a natureza intellectual e moral do homem. O testemunho, pois, pode ser válido.

O testemunho é sempre, para quem recorre a elle, uma origem indirecta de conhecimento. Mas ha graus nesta mediação. O testemunho é *immediato* ou *mediato*, caso provenha de testemunha que assistiu ao facto, ou que não o observou por si mesma. Um é do primeiro grau; outro, do segundo. Estas expressões, mas sem razão, confundem-se ordinariamente com as de testemunha *ocular* e de testemunha *auricular*; sem razão, porque pode-se assistir a um facto actual, tanto pelo ouvido como pela vista, escutando, por exemplo, uma conspiração que é tramada nas trevas, ou um crime practicado num aposento visinho; bem como se pode tomar conhecimento pelos olhos de um facto anterior, por exemplo, lendo o documento em que é feita a menção d'elle. Assim, pois, o testemunho immediato nem sempre é ocular, e o mediato, auricular. O mediato é contemporaneo ou posterior ao facto por elle

transmittido. Ambos conservam-se, ja por tradição oral, ja por um monumento qualquer. Mas o mediato, contemporaneo ou não, deve sempre firmar-se, sob pena de nullidade, na relação de uma testemunha ocular ou immediata.

As *condições* de um perfeito testemunho immediato são de tres sortes: umas concernentes á testemunha, como sujeito do conhecimento; outras, ao objecto ou ao facto; as últimas, á relação existente entre a testemunha e aquelles a quem a narração é dirigida. A *Heuristica*, como methodo de descoberta da verdade, discute estas diversas condições.

A primeira qualidade exigida na testemunha é a *veracidade*, que resulta da consideração do estado intellectual e moral da pessoa que dispõe, isto é, sua capacidade e lealdade. Esta *capacidade*, mesmo como cultura das faculdades intellectuaes, não basta, requer-se *competencia*, a qual deve existir no momento em que o facto se reproduziu.

Além da capacidade, a testemunha deve ter ainda *sinceridade*. E esta condição é tal que, a não existir, toda e qualquer deposição é suspeita, — e, entretanto, cousa difficil é a descoberta dos motivos que inspiram os actos e as palavras dos homens.

Quanto ao *objecto* do testemunho, é necessario que o facto de que se fala seja, pelo menos, *possivel* e *real*. O extraordinario pode se manifestar, mas o impossivel não entra na serie dos factos da experiencia. E' impossivel tudo aquillo que é contrário ás leis do espirito ou da materia, tudo que está em contradicção com a natureza das cousas. Si, pois, a testemunha disser que viu um triangulo com um lado igual á somma dos dous outros, um círculo cujos raios eram deseguaes, um juizo com um só termo, um raciocinio cuja conclusão era falsa, mesmo sendo exactas as premissas, um cadaver erguendo-se e falando, quaesquer que sejam sua sciencia e moralidade, podemos lhe responder que ella acreditou ver, mas não viu effectivamente taes cousas.

Resta a terceira ordem de condições requeridas para a validade do testemunho immediato. — A testemunha é capaz e sincera; o facto é possível e provavel; mas deve ser interpretado. Foi ella bem comprehendida? E' ironica ou séria a sua linguagem? Fala em sentido proprio ou figurado? Quando a testemunha pode ser interrogada, estas dúvidas, em parte, se dissipam; mas, quando a testemunha é um auctor antigo?

O primeiro poncto que fixa a attenção é a *authenticidade* do escripto, do edificio, da moeda, da estatua, do monumento qualquer, que serve de transmissão ao testemunho. Destes documentos, o mais importante para a história, é incontestavelmente o escripto, sob a fórma de inscripção, de manuscripto, de carta ou de impresso. Os outros ficam submettidos ás mesmas regras da crítica, apenas modificadas pelas propriedades particulares de cada especie. O escripto foi reproduzido por inteiro pelos escriptores contemporaneos, sem dar logar a suspeitar-se alguma interpolação? O auctor, em razão do tempo e do logar em que viveu, podia saber os factos que relata? O estylo, as opiniões, os sentimentos são os da epocha? Estas questões difficeis devem ser cuidadosamente discutidas com referencia á história e a philologia.

Firmada a authenticidade da obra, cumpre ainda interpreta-la, conforme os principios da *Hermeneutica*, distinguindo sempre os factos e a opinião ou juizo do auctor a respeito delles. As opiniões do escriptor podem ser exclusivas ou parciaes, sem que prejudiquem os factos.

Taes são, em resumo, as condições de um testemunho unico e immediato. A's vezes, a discussão destas condições arca com taes difficuldades, que o partido mais prudente é não concluir uma certeza absoluta. A verosimilhança, porém, cresce, e pode se transformar em verdadeira certeza, na presença de grande número de testemunhos. Distingamos dous casos:

Si os testemunhos são *concordantes*, reforçam-se mutuamente, em razão de sua importancia. Si proveem

de fontes originaes, immediatas, independentes umas das outras, si os auctores differem entre si de nacionalidade, posição social, character, cultura, si pertencem, além disso, a uma epocha em que os factos podem ser verificados e contestados, sua concordancia origina uma certeza absoluta. E' deste modo que estamos legitimamente certos da maior parte dos factos geographicos e historicos pertencentes aos tempos modernos.

Si, no segundo caso, muitos testemunhos são *discordantes*, convem ver desde logo si a opposição é negativa ou positiva, isto é, si consiste puramente na omisão de um facto ou numa affirmação contrária. O silencio de um auctor a respeito de um facto é muitas vezes significativo, e deve ser interpretado, segundo as circumstâncias. Si o mesmo facto é, ao mesmo tempo, affirmado e negado por duas ou muitas testemunhas, os depoimentos se enfraquecem mutuamente, até neutralizarem-se inteiramente.

O *testimunho mediato* é ainda mais incerto que o primeiro. Além de reunir as condições de um testemunho ocular a respeito da veracidade, da possibilidade e da authenticidade, o mediato deve citar seu auctor, e justificar a narração que lhe attribue. Em regra geral, este testemunho de segundo grau, pode supprir unicamente a insufficiencia de um testemunho immediato, provando a existencia e o conteudo d'elle, principalmente habilitando o juizo entre as affirmações contrárias, e por vezes interessadas das testemunhas oculares.

Dous ponctos chamam a attenção: quaes as relações entre a testemunha mediata e a immediata; de que modo a primeira fez uso das *fontes* de que dispunha?

Cumpra saber si a testemunha refere um facto que sabe, por ouvir dizer ou pela leitura dos historiadores; si o facto lhe vem de primeira, segunda, ou terceira pessoa; si esta é contemporanea do facto, ou si ja não existe testemunha ocular que a possa desmentir; si as palavras citadas são as proprias do auctor ou interpre-

tadas por ella; si possui algum monumento ou documento official em apoio de sua informação; qual o valor das fontes de que se serve. E' claro que a legitimidade do testemunho depende da solução destas questões. Quando perdeu-se a obra original, que contém as opiniões de um auctor, um testemunho posterior, reunindo as condições desejaveis, pode substitui-la no todo ou em parte. E' assim que alguns pontos das doutrinas dos philosophos da Grecia nos foram conservados pelos biographos e os auctores subsequentes, no tempo em que as citações ainda podiam ser contestadas por discipulos delles. A' proporção que o número dos intermediarios augmenta entre a testimunha mediata e a testimunha ocular, o testemunho torna-se mais incerto, sobre tudo si o intervallo for occupado em parte unicamente pela tradição oral, sempre disposta a transformar os factos em legendas, como acontece com as narrações dos historiadores latinos, a respeito dos primeiros seculos de Roma.

§ 3.

2.^o *Certeza não sensivel.*

A certeza que se funda no testemunho dos sentidos e da consciencia, não ultrapassa os limites do conhecimento sensivel e da observação. Mas o homem possui conhecimentos não sensiveis formados pela reflexão e pela razão. Examinemos os motivos de certeza que residem nestas faculdades.

Sabemos que a *reflexão* ou entendimento é a faculdade de ajuizar e de raciocinar, isto é, de combinar noções e relações. Si a verdade em geral nos é possível, as combinações do pensamento são igualmente legítimas, comtanto que se executem, de conformidade com a natureza das cousas, e com as leis do conhecimento. O juizo, nestas circumstâncias, transforma-se em definição e divisão, e o raciocinio em demonstração.

O *raciocinio* é a fonte de uma certeza constante e universal, baseada na natureza intelligente do homem. Qualquer trabalho scientifico exige raciocinio, quer generalizando os objectos da experiencia, quer deduzindo as consequencias de um theorema, e qualquer homem, nos tempos e logares, julga-se auctorizado a acceitar, como verdadeiro, aquillo que resulta claramente de uma premissa certa.

Distingamos ainda, a respeito da certeza, entre o raciocinio deductivo e o raciocinio inductivo. Um não dá o mesmo grau de evidência que o outro. A indução e a analogia referem-se á observação, mas não vão além, e a conclusão que originam é unicamente verosimil e provisoria, subordinada a uma verificação ulterior. O syllogismo, pelo contrario, fornece uma conclusão, cuja certeza é completa, comtanto que as premissas sejam exactas e as leis formaes do pensamento observadas.

A *razão*, por sua vez, é origem de uma certeza universal e permanente, a respeito dos conhecimentos supra-sensiveis. Aqui ainda a dúvida está em contradicção, porque é impossivel a um ser racional o viver e desenvolver-se, sem affirmar as leis da razão. Os motivos da certeza racional podem resumir-se nos pontos seguintes :

Sem a certeza da razão, não existiria genero algum de certeza, poisque a razão intervem necessariamente, por meio das categorias, em cada acto de conhecimento. Sem juizos não ha raciocinios; sem noções não ha juizos; sem as ideas geraes e necessarias de ser, de unidade, de identidade, de todo e de parte, não ha noções. E' nestes elementos racionaes que o pensamento encontra as leis de sua actividade.

A razão é ainda a origem do conhecimento de Deus e das leis do mundo moral. A vida racional é o distinctivo do homem entre os seres infinitos. E' pela razão que adherimos a Deus, ao bello, ao bem, ao verdadeiro. Sem ella são impossiveis as convicções moraes e religiosas.

A certeza da razão é completada pela do *senso communum*. Porquanto, diz Ad. Franck, « o *senso communum* não é outra cousa mais do que a razão humana considerada nas suas applicações mais genericas e mais frequentes, retida nos limites em que pode ser comprehendida por todos. » Assim entendido, o *senso communum* é evidentemente a origem de uma certeza constante e universal. — Aquillo que é perpetuamente verdadeiro aos olhos de todos, é legitimamente certo. Mas convem não confundir esta adhesão universal, ja com o bom senso, ainda em *minoría*, ja com as opiniões admittidas pela *maioría* dos homens numa epocha determinada. O bom senso é uma face da reflexão, e suppõe certa cultura da intelligência.

§ 4.

Graus da certeza.

Terminemos considerando a certeza quanto aos graus da evidência.

A evidência é indivisivel; uma cousa é evidente ou não é: no primeiro caso, ha certeza, no segundo ha dúvida; impossivel meio termo entre a dúvida e a certeza. Mas na dúvida e na certeza, ha graus e variedades; uma cousa pode ser mais clara ou mais obscura que outra. A evidência manifesta-se em occasião opportuna no espirito que observa ou que medita, illumina-o quando está preparado para a verdade, isto é, em estado de commungar com Deus. Entretanto nada muda nas cousas, quando passamos da ignorancia para a sciencia; a realidade é a mesma para todos, quer a conheçamos ou não; mas o veu que nos occultava a essencia das cousas, rompeu-se. Ora esta luz interior cresce em intensidade na proporção de nossa actividade; existe num poncto, não em outro, segundo os objectos que fixaram a attenção, e, quando existe, vae augmentando, á medida que penetramos mais na scien-

cia. — Para a criança recém-nascida tudo é confuso; para Deus tudo é claro; para o homem ha uma mistura de sombras e de luz. As cousas sensiveis são claras para os espiritos habituados á observação; as cousas supra-sensiveis, para os espiritos especulativos. Affirmemos estas differenças, e não neguemos que as cousas sejam egualmente evidentes. Collocando os graus da evidência no desenvolvimento da consciencia, convencemo-nos cada vez mais do absurdo de se procurar fóra um criterium visivel que faça apreciar mechanicamente o verdadeiro e o falso, como um thermometro indica o calor e o frio.

Entre as variedades da dúvida ou da incerteza, estão a opinião, a conjectura, a hypothese, a probabilidade. Estes termos são synonymos em certos respeitos, posto-que diffiram nas suas applicações usuaes.

A *opinião* é um conhecimento imperfeito ou uma convicção irreflectida que não repousa em principio algum certo. Cada homem, na vida intellectual, começa por opiniões para chegar a sciencia; a sciencia que ainda não está organizada, é uma collecção de opiniões. As opiniões teem apenas valor subjectivo. São essencialmente variaveis e relativas.

Costumam estabelecer opposição entre as opiniões *individuaes* e a opinião *pública* ou opinião da maioria num estado social. Na logica não se pode sustentar que a voz do povo é a voz de Deus. — A verdade é independente do número, e o melhor serviço que se pode prestar á maioria é fazer-lhe comprehender que o poder, qualquer que seja, deve estar sempre subordinado á soberania da razão. A proposição que se affasta das opiniões recebidas, é um *paradoxo*. O paradoxo nem sempre é um *paralogismo*: o que é contrario á opinião, pode ser conforme á razão.

A *probabilidade* não occupa o meio entre a dúvida e a certeza, como costumam dizer; é em si uma fórma da dúvida, mas podendo se approximar indefinidamente da certeza, sem nunca attingi-la. A opinião chamada

provavel é uma presumpção de verdade; porém, por mais verosimil que seja, não equivale a uma convicção apodictica.

As variedades da certeza resumem-se na crença e na sciencia, na fé e na razão. A *sciencia* ou o saber, exprime a certeza legítima, absoluta, apodictica, a certeza baseada em principios reconheciveis por qualquer ser racional, e que se transmitem de geração em geração pelo ensino. A *crença* designa muitas vezes um estado da consciencia opposto á sciencia; como quando dizem que é preciso não crer, mas saber; neste sentido, a convicção que é inspirada pela fé cega, é illegitima. Mas a crença pode ser entendida tambem numa accepção superior, como adhesão do espirito e do coração a certas verdades de facto que a observação não dá, e que, entretanto, são conformes com a razão, de sorte que funda-se em motivos de certeza puramente individuaes, e que não podem communicar-se pelo ensino. Com o auxilio desta noção, ha lugar para a crença na philosophia; ha uma fé philosophica, racional, que é uma origem de conhecimentos como a sciencia, como os sentidos, como o testemunho, a respeito de uma nova ordem de factos, e que caracteriza uma variedade da certeza subordinada á sciencia.

A *fé*, como o pensamento, ora se entende por uma faculdade, ora por um acto do espirito. No primeiro caso, ella é uma manifestação particular e natural da intelligência, considerada nas suas relações com o objecto: é a propria intelligência encarada numa de suas applicações, referindo-se aos factos da vida não susceptiveis de uma determinação rigorosa na sciencia. No segundo caso, a fé é o producto desta mesma intelligência, denota um acto de assentimento a certos factos, cuja causa é conhecida, mas cujas circumstâncias e limites são ignorados, isto é, cuja possibilidade pode ser verificada, mas cuja realidade só é sufficientemente garantida pela consciencia individual.

O *dominio* da fé é, ora a vida religiosa, ora a vida

social, isto é, a união íntima do homem, já com Deus, já com seus semelhantes. O *fundamento* da fé, sobretudo da fé religiosa, deve ser procurado na metaphysica. Desenvolvida com methodo, esta sciencia demonstra que Deus não é somente o Eterno, mas tambem a Vida, a vida uma e inteira, na qual estão contidos todos os circulos particulares da vida do espirito, da natureza, da humanidade, e de todos os individuos espalhados no mundo.

In Deo vivimus.

CAPÍTULO III.

Erro e dúvida

§ 1.

Noção do erro.

O *erro* explica-se pela verdade, e é em si proprio uma *contra-verdade*. — A verdade é a affirmação do que é; o erro é a affirmação contrária, a affirmação do que não é. A primeira exprime uma relação exacta entre o pensamento e a essencia propria das cousas: o segundo, uma relação inexacta, imperfeita, na qual as cousas não se nos apresentam como são em si mesmas. Esta falta de equilibrio entre o pensamento e a realidade, pode dar-se de dous modos, ja attribuindo a um objecto propriedades que elle não possui, ja desconhecendo propriedades que lhe conveem, isto é, affirmando que o que não é, é, ou que o que é, não é. Em ambos os casos, porém, ha no pensamento uma affirmação, uma conforme, outra contrária á natureza das cousas. — A verdade affirma o que deve ser affirmado, e nega o que deve ser negado; o erro affirma o que deve ser negado, e nega o que deve ser affirmado. No segundo caso o subjecto e o objecto são divergentes, ou affectados de signaes contrarios; no primeiro, são convergentes ou

affectedos de identico signal. O erro affirma sempre uma *relação negativa* entre o pensamento e a realidade. — A relação harmonica ou normal, é a verdade.

Toda relação entre o pensamento e seu objecto é um conhecimento. — O erro é, pois, um conhecimento, mas um conhecimento inexacto, incompleto, exclusivo, que não corresponde ao fim do pensamento, e nem é conforme com a essencia d'elle. Aquelle que erra, sabe, mas sabe mal. Esta é a differença entre o erro e a ignorancia. Aqui o objecto está ausente; no erro, está presente, porém desfigurado.

O erro, pois, pode achar-se em todas as operações do entendimento. Seu objecto é, ora uma cousa, — substância ou propriedade, ora uma relação entre as cousas ou uma relação entre as relações. — Ha falsas noções, falsos juizos, falsos raciocinios. Mas, quando se diz que uma noção é erronea, subentende-se que ella contém uma affirmação ou negação, isto é, um juizo. Tal é o caso das noções analyticas, cujo objecto é encarado numa das suas propriedades. Com as outras noções, o caso é differente, poisque não determinam cousa alguma do objecto. Assim, o erro poderá sempre exprimir-se sob a fórmula de juizo ou de proposição. « O homem não é livre. Deus practica o mal. » O erro está, então, na relação viciosa, estabelecida entre o sujeito e o attributo do juizo. O erro é, pois, neste ponto de vista formal, a affirmação de uma combinação inexacta entre um objecto e suas propriedades, ou entre quaesquer termos que possam figurar numa proposição. Esta definição é identica a primeira; porque si se enuncia num juizo uma falsa relação entre o sujeito e o attributo, o pensamento acha-se necessariamente numa falsa relação com as cousas.

Dahí consequencias importantes.

O erro, em primeiro logar, não constitue um principio absoluto ou uma relação necessaria, como a verdade, mas somente um facto contingente, ou uma relação possivel entre o espirito e a realidade. Não

existe, no homem, como indício da corrupção de sua natureza, um principio de erro que o desvie invencivelmente da verdade e do bem, quando entregue aos seus proprios recursos. Mas esta possibilidade é realmente fundada na natureza do homem, como *ser finito*, limitado na intelligência e affectado de negação. O erro só é possível para os seres individuaes e intelligentes, cujo pensamento sustenta uma dupla relação, positiva e negativa, com a essencia propria das cousas. Em Deus, a unica relação que existe é a positiva, expressa pela verdade. Deus não se engana, e não pode nos enganar.

A limitação do pensamento humano é o *fundamento* do erro, ou faz com que o erro seja possível; mas para que o erro constitua uma realidade na vida, faz-se mister, além disso, um acto de *espontaneidade*. Si o espirito é a causa de seus conhecimentos, é igualmente a causa de um erro. O erro designa a má direcção impressa ao pensamento pela vontade. É um acto espontaneo e voluntario, não fatal, o que não quer dizer que seja culpado ou produzido com intenção, com conhecimento de causa. É elle, pois, uma prova da espontaneidade do homem, propriedade desconhecida pelo pantheismo e pelo sensualismo.

Mas, além daquelle fundamento, podemos ir mais longe na indagação da causa psychologica do erro. — O pensamento espontaneo, o pensamento que opera pela direcção da vontade, que observa ou generaliza, que ajuiza ou raciocina, é o *entendimento*. A sensibilidade e a razão, pelo contrario, fornecem a materia da actividade intellectual. O erro, como combinação defeituosa devida á iniciativa da intelligência, somente se refere, pois, á faculdade combinatoria da alma ou entendimento. Portanto, os sentidos e a razão não enganam, quando bem estudados em si mesmos ou separados do entendimento que, apossando-se dos dados daquellas faculdades, os interpreta e fórma delles conhecimentos. Os sentidos e a razão estão abertos so-

bre a natureza e sobre Deus, recebem por este contacto sensações e ideas, mas não ajuizam dellas, não as analysam, entregam-n-as á reflexão, que as affirma ou as nega. As sensações e as ideas, em tal estado, não contem erro algum, porque não são conhecimentos. — A idea é o ser, é a unidade, é o infinito, e estas cousas são objecto de conhecimento para o entendimento, incumbido de defini-las, de transforma-las em noções.

Por consequencia, aquellas doutrinas que desconhecem o sentimento, que só admittem no espirito a sensibilidade e a razão, como o sensualismo puro e o pantheismo idealista, não podem de modo algum firmar a base do erro.

Si o erro só é affirmado de uma intelligência limitada, affectada de negação, segue-se que elle não é absoluto, como a verdade, mas *relativo* e *limitado*, como a intelligência humana. O erro existe unicamente com referencia á verdade que elle nega, e nunca pode negar a verdade inteira. — Erro absoluto não tem acesso na intelligência, e nem pode ser concebido; seria uma negação absoluta, um nada absoluto, excluindo toda affirmação, e por consequencia, contradictorio, porque o erro é alguma cousa de real, — uma relação viciosa na ordem intellectual. A intelligência foi creada para a verdade, como a vontade para o bem; tanto uma como a outra não podem separar-se completamente do seu objecto. Todo erro está unido á alguma verdade. — Não ha *doutrina* alguma, philosophica ou religiosa, que seja absolutamente falsa. Dá-se o nome de doutrina a um systema de proposições, algumas das quaes são sempre materialmente verdadeiras, e as outras, em maior número, ligadas entre si pelas leis da verdade logica.

Si o erro não é absoluto, qual o seu logar na ordem intellectual, cujo princípio é a verdade? Não sendo um princípio coordenado com a verdade, o erro lhe é subordinado, e a metaphysica deverá, cousa que parece extraordinaria, deduzi-lo da propria verdade. Entre-

tanto o erro não está contido na verdade, bem como a verdade não está contida no erro, porque cada cousa é o que é, e não outra cousa. — O erro pede unir-se á verdade numa mesma proporção, como os contrarios unem-se, mas um não pode ser a razão do outro. Além disso o erro e a verdade são termos contradictorios, por consequencia coordenados, porque afirmar ou negar o primeiro é afirmar ou negar a segunda. Como conciliar estas difficuldades? Sem uma resposta, a theoria do erro fica incompleta. — As premissas são exactas: de um lado, o erro não é um princípio, como a verdade, que é um attributo de Deus, e, entretanto, elle pertence á mesma ordem de cousas, é do dominio da intelligência, é, pois, subordinado á verdade; de outro lado, o erro está a par da verdade, é a negação pura e simples da verdade, é a relação anormal do pensamento com as cousas, como a verdade é a relação normal. A questão é identica á das relações do mal com o bem, do finito com o infinito, da negação com a affirmação. A solução está implicitamente contida no que precede: o erro é uma contra-verdade, não a contra-verdade; o erro é relativo, não absoluto. Cumpre, pois, distinguir entre a verdade, uma e inteira, e cada verdade particular contida na verdade completa. O erro oppõe-se contradictoriamente a uma, não a outra: não é a negação da verdade inteira, mas a negação de alguma verdade particular; é subordinado á primeira, e da qual pode ser deduzido, graças ao elemento da determinação, da limitação ou da negação, que se combina com cada categoria, mas é coordenado com a segunda.

Dahi duas novas consequencias. A primeira é que o erro não destroe toda a verdade, mas somente alguma verdade. A segunda é que o erro é ainda submettido ás leis da verdade, e se desenvolve como ella.

Os erros, com effeito, nascem e madurecem, como os verdadeiros conhecimentos; alimentam-se e encadeiam-se, como as proposições no raciocinio; mas, por causa de

sua subordinação á verdade, morrem, ao passo que a verdade é immortal.

§ 2.

Divisão e origens do erro.

Pode ser *objecto* do erro, ja uma cousa considerada em si mesma, ja uma relação simples ou complexa. Neste caso, o erro consiste, em geral, na substituição ou na confusão e indeterminação das cousas, ou de suas relações, que apparecem ao pensamento, sob a fórma de noção, de juizo e de raciocinio. Estes erros commettidos por engano e inadvertencia, são muito frequentes na conversação e na litteratura, como por exemplo, a troca de uma propriedade, de um nome, de uma data, de um logar. Ninguem está exempto de taes erros. Mais graves são aquelles que resultam, em trabalhos scientificos, da indeterminação dos termos, por falta de anályse. Ha nos dominios da sciencia tantas especies de erros, quantas as combinações possiveis entre os objectos do pensamento. Os mais frequentes, em materia philosophica, são aquelles que dão a parte pelo todo, a propriedade pela substância, o effeito pela causa, a causa pela condição, a essencia pela fórma, o signal pela cousa significada, a imagem pela realidade, o indefinido pelo infinito, o relativo pelo absoluto, o bem pelo mal, e reciprocamente. Dahi erros de linguagem, ou para melhor dizer, operações viciosas exercitadas na imperfeição da linguagem, que inveteram-se, e constituem, ja noções parciaes, exclusivas, confusas, ja juizos indeterminados ou incompletos, ja finalmente, inconsequencias ou parologismos. Quando á falta logica juncta-se o mal moral ou a intenção de enganar, o erro converte-se em mentira, e o falso raciocinio em sophisma.

Quanto á *origem*, o erro é sempre um producto do entendimento, mas pode resultar, umas vezes, directa-

mente, da intelligência, outras, indirectamente de uma influencia anormal do sentimento ou da vontade sobre o pensamento. Balmes indica, como origem do erro, os pretendidos axiomas, as proposições excessivamente geraes, as definições incompletas, as expressões vagas, as supposições gratuitas, os prejuizos. Locke elucidou melhor esta materia. Na opinião d'elle, quatro são as origens do erro: carencia de provas, falta de habilitade no emprego dellas, falta de vontade para faze-las prevalecer e as falsas regras de probabilidade, que servem de poncto de partida na indagação do verdadeiro; estas regras comprehendem os prejuizos, as hypotheses, as paixões e a auctoridade. Esta enumeração pode ser facilmente completada, e reduzida a uma divisão methodica.

Os erros que nascem directamente da *intelligência* são devidos, em geral, quer á desidia do pensamento, quer a uma perturbação permanente ou momentanea das faculdades intellectuaes. Estas influências combinam-se, no poncto de vista objectivo, com as diversidades do erro. A perturbação ou ausencia de equilibrio nas forças espirituaes se manifesta particularmente nos excessos da imaginação, dos quaes proveem as illusões, as ficções, as hallucinações, como variedade das enfermidades mentaes. A desidia ou atrophia do pensamento se observa, ja na actividade da consciencia propria, como falta de memória ou de previsão, ja na actividade do sentimento, como falta de attenção, de percepção ou de determinação. Sabemos que essas tres funcções são a condição de qualquer conhecimento, e que exercem-se no duplo dominio dos factos e dos principios que nos são dados pelos sentidos e pela razão: sua ausencia ou enfraquecimento é, pois, a origem mais abundante de erros.

Temos a *precipitação* que origina prevenções ou opiniões antecipadas, e os *prejuizos*, que são juizos feitos com anticipação ou recebidos por desidia sem exame anterior. Locke vê, no prejuizo, uma falta de prova

ou um abuso de auctoridade. A auctoridade, só por si conserva em erro maior número de pessoas, que todas as outras origens reunidas. E' ella que nos faz adoptar, como regra de assentimento, as opiniões communmente admittidas por nossos amigos ou nosso partido, por nossos vizinhos ou nosso paiz.

Bacon ja tinha esboçado magistralmente a theoria dos prejuizos ou *phantasmas* que obcecam o espirito humano, vedando-lhe a presença da verdade. Ao « *jurare in verba magistra* » pode-se oppor a maxima « *amicus Plato, amicus Socrates, sed magis amica veritas.* »

Os erros que proveem indirectamente do *sentimento* são devidos em geral á indifferença ou á paixão. O sentimento não é origem de conhecimento, mas pode obstar a acção da intelligência, ja por inercia, não a sustentando, ja por excesso de vitalidade, sobrecarregando-a, peando os movimentos da liberdade. A indifferença impede-nos de avaliar a verdade, e desvia-nos dos labores da sciencias. A paixão rouba-nos a imparcialidade e a calma necessarias para uma boa appreciação das cousas.

A *vontade* não é tambem faculdade de conhecer, mas dirige o pensamento, e os erros recaem sobre ella, como o effeito sobre a causa. Os erros nascidos desta fonte são devidos ou á fraqueza, ou á desordem da vontade. Neste caso está a vontade caprichosa, balouçada pelas circumstâncias, e incapaz de guiar o pensamento pelo caminho da sciencia. A vontade obstinada, que não quer ouvir a razão, que só ouve as inspirações do egoismo, é um grande obstaculo á diffusão da verdade.

Em resumo, as causas psychologicas do erro são duas, uma negativa, outra positiva, a carencia e o excesso, a atrophia e a hypertrophia, que applicam-se ao pensamento; ao sentimento e á vontade. A causa que actua sobre uma faculdade, reage sobre as outras.

§ 3.

Pathologia e therapeutica logicas.

Si compararmos o erro com o mal, ou mesmo com uma enfermidade do espirito, os termos *Pathologia logica* e *Therapeutica logica*, teem muito cabimento, quando applicados á descripção dos erros e dos remedios que devem cura-los.

Si *mal* é aquillo que se realiza na vida contrariamente á natureza e destino de um ser, não ha dúvida que erro é um especie de mal, contrário á essencia e ao destino do espirito, considerado como pensamento. O erro é o mal que affecta a intelligência, como a dor é o mal que une-se ao sentimento, e o peccado o mal que ataca a vontade. Pelo contrário, a verdade é o bem do pensamento, e a felicidade, o bem do coração. A verdade tem todos os characteres do bem, o erro, os do mal. O erro está para a verdade, como o mal para o bem. Ora, a philosophia moral preceitua que o homem deve combater o mal com o bem. Destruir um mal, para erguer um mal opposto, é uma falta, porque é substituir a desordem pela desordem, menos quando ha certeza de eliminar o segundo pela eliminação do primeiro. — A regra consiste em destruir o erro, e affirmar a verdade, mas não em combater um erro ou um excesso por meio de outro, uma proposição pela proposição contrária; é necessario que o espirito eleve-se acima dos contrarios, e ponha a verdade completa em confronto com o erro. A exposição completa da verdade, eis o unico meio racional de extirpar o erro, sobretudo em materia politica e religiosa.

Em questões scientificas, o processo só diverge na simplicidade da fórma, porque dirige-se a espiritos superiores, que conhecem o valor da sciencia. Para curar radicalmente um erro, é necessario sempre mostrar suas relações com a verdade inteira, mas devemos tambem encara-lo em si, e assignalar claramente as causas ou

as circunstâncias que o favoreceram. Assim aconselhado, cada homem pode tractar-se a si proprio, e desembaraçar-se não só de um erro, mas de uma fonte de erro, destruindo a causa. — Si a falta provém da linguagem, corrigirá ou definirá melhor os termos; si reside na fraqueza ou desordem do pensamento, fortalecerá pelo exercicio, ou reparará pela logica a faculdade enferma; si resulta da influencia anormal do sentimento e da vontade sobre a intelligência, restabelecerá a harmonia entre as faculdades discordantes. A harmonia é o indício da saude, tanto para o espirito, como para o corpo. A prescripção fundamental da hygiene mental, consiste em desenvolver todas as forças da alma em união umas com as outras, submettendo sua actividade á razão, e especialmente em dirigir com methodo as funcções e operações do pensamento, observando as leis que as regem. O fim da therapeutica logica consiste em restaurar estas condições naturaes, quando estão criadas pelo erro.

§ 4.

Noção de dúvida.

A verdade e a certeza correspondem ao destino do pensamento: o erro e a dúvida são desvios deste fim.

O erro não é a dúvida. Quem se engana não tem consciencia do erro proprio, e o toma sinceramente por verdade. Quem duvida, nega a verdade, e não consente que a distingam do erro, ou a considerem como uma illusão. O primeiro tem confiança na verdade, mas desvia-se sem saber, porque é preciso suppor a boa fé; o segundo desconfia de sua consciencia, sinão de sua razão, convencido que a negação da verdade é a condição necessaria do espirito humano. Na dúvida o desenvolvimento do senso íntimo é mais extenso que no erro. Os homens enganam-se, qua'quer que seja a cultura intellectual; alguns somente duvidam, e não

são os espiritos incultos. Para duvidar, é preciso ter procurado a verdade. Esta situação da consciencia não existe em todas as edades, nem em todas as epochas da philosophia. « O ignorante, diz Carlos Renouvier, duvida pouco, o idiota menos, o louco nunca. » A dúvida não é, pois, o ponto inicial do pensamento.

Ha duas sortes de dúvidas. Ha uma que é eminentemente favoravel á sciencia, é a *dúvida provisoria*, a *dúvida methodica*, a *dúvida de Socrates e de Descartes*, que aconselha ao homem a suspender seu juizo, antes de estar compenetrado da verdade, ou de ter adquirido a certeza. Assim concebida, a dúvida é uma garantia da fidelidade da anályse, e recebe o nome de *critica*. Ha, depois, a *dúvida definitiva*, que manifesta o desánimo do pensamento, após infructiferos esforços para conseguir a verdade, que é para alguns espiritos a conclusão forçada de toda a especulação philosophica, e que formulada em systema, recebe o nome de *scepticismo*.

A *dúvida methodica* reserva a questão da certeza, até obter mais amplas informações; a *dúvida dos scepticos* contesta a possibilidade de resolver o problema, e como o que confere valor á verdade, é a certeza, negando a certeza, nega, ao mesmo tempo, a verdade. O *sceptico* consequente é, pois, aquelle que não affirma cousa alguma com certeza.

O *scepticismo* começa por affectar a intelligéncia, e acaba por invadir todas as manifestações da actividade humana, esforçando-se por seccar as origens do conhecimento, das affeições e dos deveres. A razão determinante da dúvida está, pois, como a do erro, na intelligéncia humana que, sendo limitada ou affectada de negação, pode não conseguir seu fim, relativamente á certeza. A esta causa juntam-se outras deduzidas do sentimento e da vontade.

Entre as *origens directas* da dúvida está, em primeiro lugar, o desánimo, que apodera-se dos homens, quando percebem o seu insuccesso, e o poder dos prejuizos

contra os quaes luctam. Dahi um scepticismo incompleto e muito vulgarizado. Uma causa mais séria reside nos erros a que o homem está exposto, e que acaba por faze-lo considerar a dúvida como uma necessidade da natureza humana, ignorando a origem della. As *origens indirectas* da dúvida residem no imperio que o sentimento e a vontade exercem sobre as opiniões. O scepticismo pode resultar de um estudo improficuo da verdade, mas uma vez senhor do espirito, torna-se infallivelmente uma doutrina de relaxação. Não havendo uma regra para a actividade da consciencia, desenfream-se os movimentos do coração e os appetites da sensibilidade.

§ 5.

Divisão do scepticismo.

O scepticismo é absoluto e completo, parcial e relativo, caso rejeite todas as origens da certeza, ou somente algumas.

E' principalmente na antiguidade que se manifesta o scepticismo absoluto, na eschola de Pyrrho, que succede aos sophistas, e continua a se desenvolver depois da Nova Academia. Os sophistas contentavam-se em negar a verdade, como principio universal, affirmando dogmaticamente que o homem com suas impressões individuaes é a medida de todas as cousas, ou que cada um é juiz da verdade. A Nova Academia vae adiante: nega a certeza sem atacar a verdade, pretendendo que o homem não pode distinguir o verdadeiro do falso, conseguindo unicamente a probabilidade; é a doutrina de Arcesilau, de Carneades, de Cicero. Mas estas negações equivalem ainda a affirmações, e repousam em principios reputados certos. O verdadeiro fundador do scepticismo foi Pyrrho de Elis, em 340 antes J. C., cuja eschola foi successivamente representada por Timão, Enesidemo, Agrippa, Menodotes, até Sexto Empirico, que escreveu a história della no principio do seculo

trese da nossa era. Na média-idade, o scepticismo não podia ser discutido. Esta doutrina reaparece depois do Renascimento, mas não na mesma altura em que os antigos a tinham collocado. Os principaes representantes nos tempos modernos são: Montaigne, Charron, Lamothe de Vayer, Huet, arcebispo de Avranches, Bayle e sobretudo David Hume. A partir de Kant, o scepticismo transforma-se em crítica, restringindo-se a uma parte do conhecimento.

O *scepticismo parcial* é dogmatico, em certa relação, negativo, em outra. Conserva algumas origens de certeza, ja a observação, ja a razão ou a fé, e exclue as outras. Comprehende, entre outras, as doutrinas empiricas ou sensualistas, que hoje se desenvolvem com o nome de positivismo, e sustentam que somente os phenomenos teem o character da certeza; comprehende mais o idealismo sceptico, que contesta o valor da experiencia externa e o supernaturalismo, considerado como systema exclusivo da revelação.

Os argumentos dos scepticos antigos e modernos podem resumir-se nos sette pontos seguintes:

1. As contradicções dos sentidos ou a impossibilidade de adquirir-se um conhecimento certo do mundo exterior;

2. As contradicções da *razão* ou a impossibilidade de adquirir-se um conhecimento certo das cousas que ultrapassam a esphera dos sentidos;

3. As contradicções dos *sentidos* e da *razão* ou da experiencia e da especulação;

4. A variabilidade do *objecto* do conhecimento;

5. A variabilidade do *subjecto* do conhecimento;

6. A impossibilidade de se conhecer os *principios* das cousas, como o absoluto, o infinito, a causa, a substância;

7. A impossibilidade de se achar um primeiro principio para a *sciencia*.

A theoria geral do conhecimento nos dispensa de repetirmos a refutação destes differentes motivos de dúvida.

Hoje, como theoria pura, o scepticismo não tem mais importancia. Porquanto, a dúvida universal é essencialmente contradictoria, e não pode manifestar-se, sem destruir-se a si propria.

THEORIA DA SCIENCIA

LIVRO TERCEIRO

A logica é a *sciencia* do *conhecimento*. Explicamos as fórmas subjectivas e o fim real do conhecimento, mas não determinamos a sciencia, o primeiro termo da definição. — O que é, pois, uma sciencia? E' a parte essencial do conhecimento, é o conhecimento legítimo e perfeito ou o conhecimento organizado. A sciencia assim concebida é, por consequencia, em si mesma, objecto da logica. — A logica é a sciencia da sciencia.

Uma sciencia está constituida, disse Jouffroy, quando o seu objecto, quadro e methodo estão fixados. Estas são, com effeito, as condições do complexo da sciencia, considerada como corpo de doutrina. Mas a sciencia tem partes, resolve-se em conhecimentos particuláres. — Quaes são as condições scientíficas destes conhecimentos diversos, contidos no todo? Quem diz sciencia, diz conhecimentos verdadeiros e certos. A sciencia é, pois, o complexo das operações legítimas do pensamento sobre um objecto dado: a *sciencia é um systema de conhecimentos verdadeiros e certos* (1).

Desta definição deduzem-se as *condições* da sciencia. O systema é a condição formal da sciencia, encarada no seu conjuncto. Faz da sciencia um todo organico, no qual tudo liga-se e encadeia-se, como num corpo animado. Indica o objecto e limites, portanto o principio e o quadro da sciencia. A verdade e a certeza

(1) Introducção.

são as condições materiaes, applicadas á materia da sciencia, isto é, ao conhecimento, ás obras do pensamento, expressas como noções, juizos e raciocinios. O methodo é o meio de chegar á verdade e á certeza, que são os fins da sciencia, é o instrumento ou organ da sciencia.

Duas são, pois, as bases da theoria da sciencia : uma é a logica formal, outra a logica real. Da combinação dellas resultam as fórmas scientificas do conhecimento, a definição, a divisão e a demonstração. A primeira e a segunda representam noções precisas, exactas, completas, e formulam-se em juizos determinados em cada uma de suas partes ; a demonstração representa um raciocinio syllogistico que une a verdade real das premissas ao encadeamento regular dos termos e das proposições. Esta combinação deve ser completada pela systematização e pelo methodo, que referem-se á sciencia inteira, como organismo.

Dahi a divisão logica da theoria da sciencia, considerada successivamente no seu conjuncto, partes e na relação methodica das partes com o todo :

1. Theoria da sciencia, como determinação das *fórmas scientificas* dos conhecimentos.

2. Theoria da sciencia, como determinação da noção de *systema*.

3. Theoria da sciencia, como determinação da noção de *methodo*.

CAPÍTULO I.

Fórmas scientificas do conhecimento

§ 1.

Definição.

A *definição* é uma proposição que determina a comprehensão de um objecto. Por outros termos, definir

um objecto, é expor o complexo de suas qualidades ou propriedades, isto é, exprimir sua natureza ou essência própria.

Determinando a comprehensão, a definição fixa, ao mesmo tempo, de maneira indirecta, a extensão do objecto, isto é, o dominio, o quadro, os limites do objecto. A noção assim delimitada torna-se clara, precisa, distincta; dividi-la é então cousa facil. Vê-se ja qual o alcance da logica e do juizo, quando incluem-se nelles a definição. Propriamente falando, a sciencia não é outra cousa mais que o desenvolvimento da definição de seu objecto.

A definição exprime-se num juizo, e este juizo, quanto á fórma, é affirmativo, categorico, apodictico, identico, universal. O sujeito e o attributo, o objecto que se quer definir e os membros da definição conveem entre si completa e necessariamente, e são eguaes ou adequados. Um é exactamente o que é o outro, nem mais nem menos, e pode, em qualquer caso, ser substituido pelo outro. Os termos «logica» e «sciencia do conhecimento» são synonymos. E', por este motivo, que a definição é uma proposição universal por equivalencia, que se converte nos seus proprios termos: «A sciencia do conhecimento é a logica.» Mas na definição, além da equação formal entre o sujeito e o attributo, ha tambem equação real entre a relação concebida pelo pensamento e a relação existente entre as cousas. A definição tem valor objectivo necessario.

A definição applica-se a todos os objectos ou noção complexa, que tem alguma comprehensão, e cuja comprehensão pode ser assignada. Definir é analysar, é decompor, é reduzir uma cousa a seus elementos mais simples. Dahi segue-se que as noções simples, as ideas, as categorias mais geraes da essencia e da fórma, extensivas a todos os objectos do pensamento, e que não possuem outras propriedades, além das que as caracterizam, não são susceptiveis de definição. Não se define o ser; a essencia, a fórma, a unidade, a relação, são

empregadas como instrumentos de outras definições. Ha muitas sortes de essencias, de fórmãs, de qualidades, de relações que se definem com o auxilio das categorias, mas as proprias categorias, como elementos primarios e irreductiveis da intelligência, são indefiniveis. O espaço e o tempo são fórmãs, a causa e a condição são relações; mas o que são a relação e a fórmula? Estas cousas são comprehendidas, explicadas, em caso de necessidade, mas não logicamente definidas, pela deficiencia de noções mais simples e mais elevadas ou de comprehensão sufficiente. O mesmo acontece, pela razão inversa, com os objectos, cuja comprehensão é inesgottavel. Taes são os individuos.

A definição não é, pois, uma fórmula universal do conhecimento. Mas, na falta della, temos fórmãs correspondentes que a substituem. A *designação* faz as vezes da definição, nas noções simples, cuja comprehensão é muito fraca; a *descripção*, nas noções individuaes cuja comprehensão é illimitada.

A designação serve para caracterizar o objecto, dando-lhe um signal distinctivo que lhe seja proprio, e que baste para o fazer reconhecivel. É assim que designamos « o ser », dizendo que é o genero supremo. A descripção é o desenvolvimento de uma cousa individual, de um paiz, de um Estado, de um factó historico, de um animal. Applicada a uma pessoa, é um retrato.

A definição é em todas as cousas um dos ultimos resultados das indagações scientificas, poisque suppõe o conhecimento exacto e adequado do objecto. As sciencias experimentaes, nesta relação, são menos privilegiadas que as sciencias racionaes e mathematicas, porque estas determinam mais facilmente a comprehensão de seus respectivos objectos.

A definição, quer seja obtida por indução, quer por deducção, deve ser feita pela indicação do genero proximo do objecto e das differenças proprias, isto é, dos attributos que o caracterizam, e o distinguem das

especies vizinhas ou coordenadas. «Fiat definitio per genus proximum et differentiam ultimam.» E, pela lei das noções subordinadas, que as noções científicas são possíveis. O genero e a diferença específica bastam para fixar a comprehensão de um objecto.

As regras da definição podem reduzir-se a quatro:

1. A definição deve ser adequada, nem muito lata, nem muito estreita, convindo a todo o objecto e só ao objecto: *omni et soli*.

2. A definição deve ser positiva, menos quando o proprio objecto é negativo, como o nada, o vacuo, o atomo, as trevas.

3. A definição deve ser precisa e concisa, isto é, clara no pensamento e nos termos, nem muito extensa, nem muito curta.

4. A definição deve ser clara. E' confusa ou sem clareza, não quando é científica, e não está ao alcance de todas as intelligências, mas quando contém termos obscuros, vagos, metaphóricos, ou um círculo. «O direito é a vida, é a alma da sociedade.»

Ha diversas *especies* de definições.

A definição é primária ou secundaria. Aquella define o objecto pelo genero proximo; esta define o genero proximo, para fazer comprehender a definição primária.

A definição é, *theorica* ou *generica*. A primeira define o objecto por meio das propriedades, a segunda, por meio da causa ou origem.

A definição é, finalmente, nominal ou real, caso dê a significação de uma palavra ou a comprehensão de uma cousa.

§ 2.

Divisão.

A *divisão* completa a definição. Uma delimita o objecto, mostra seus contornos, a diferença de todos o objectos vizinhos, e o faz conhecido em si mesmo,

mencionando tudo que é inherente á sua essencia; a outra indica a classe do objecto no conjuncto das noções superiores e inferiores, o decompõe, e faz conhecido em tudo que está contido *na* sua essencia. Ambas são necessarias para a conclusão do conhecimento.

A divisão é a proposição que expõe a extensão de uma noção. Por outros termos, dividir um objecto é determinar o complexo de suas propriedades, é enumerar tudo que elle comprehende, e póde affirmar num juizo. A divisão distribue um genero em especies; si se quer definir uma dellas, é preciso mencionar o genero. A divisão dá o primeiro termo da definição de cada uma de suas partes; mas não faz conhecidos os caracteres proprios das especies, nem a natureza do genero.

A divisão é expressa por um juizo disjunctivo, cujos dous termos são identicos ou equivalentes; porque um representa o todo, e o outro a somma das partes. Cada parte tomada em separaço é subordinada ao todo, mas sua reunião esgotta o todo, e lhe é igual. Este juizo é necessariamente affirmativo e universal, e pode converter-se em seus termos, como uma definição. A esta verdade formal juncta elle a verdade real, porque a relação enunciada é conforme com a natureza das cousas ou adequada á realidade. Si a proposição não for rigorosamente exacta, não é uma divisão.

E' *objecto* da divisão tudo aquillo que tem alguma extensão, ou comprehende algumas especies, consequentemente tudo que é geral. A divisão, bem como a definição, encerra-se na esphera dos conceitos ou das noções de generos, com exclusão das noções absolutas e das noções individuaes. Dividir é ainda analysar e decompor, mas pela determinação dos elementos da extensão. Ora, o absoluto e o individual não se distribuem em especies: um é superior e exterior a qualquer genero, o outro, a manifestação última da especie. A concepção geral do ser, como genero supremo, divide-se, porque existem seres finitos e infinitos, espiri-

tuas e materiaes; porém a idea absoluta do ser puro e simples é indivisivel. Tudo que é só e unico, é rigorosamente indivisivel. Pode-se dizer que o mundo tem dous aspectos, um physico, outro moral, porém a natureza é uma parte, não uma especie do mundo. Assim tambem o espaço e o tempo tem partes similares, como tudo que é contínuo, mas não especies. Um seculo e um dia não são especies do tempo. Os pontos, os comprimentos e os planos não são especies do espaço.

A divisão logica não se applica, pois, ao infinito, nem ao individual. applica-se unicamente ás noções abstractas e geraes, obtidas por analogia ou por deducção. Quando a divisão em especies não pode ter logar, substitue-se-lhe pela partição ou análise. A *analyse*, neste sentido, é applicavel a todo o objecto que se determina na sciencia, e comprehende ao mesmo tempo a divisão e a definição. A partição é a distribuição de um todo em suas partes. Entre ellas, distinguem communmente partes integrantes, partes constituintes, partes essenciaes.

Taes são a noção e os limites da divisão logica.

Quanto mais extenso for um objecto, mais divisivel é elle. Os membros da divisão são as especies, quaesquer que sejam os nomes que se lhes deem. As especies logicas são noções coordenadas entre si, que excluem-se mutuamente, e adoptam o nome do genero. A especie torna-se genero, quando por sua vez é dividida. Dahi divisões primárias e secundarias, codivisões e subdivisões, cujo complexo fórma uma classificação. Alguns auctores ensinam que a divisão puramente logica deve ser dichotomica, isto é, deve consistir em termos contradictorios ou antitheticos. Porém é melhor dizer-se que o objecto deve ser dividido como é, em dous termos, si for duplo, em tres, si for triplice, e assim por deante.

As regras da divisão podem se reduzir a cinco:

1. A divisão deve ser adequada ou completa.

2. A divisão deve ser positiva.
3. A divisão deve ter um princípio fundamental e natural, deduzido da definição do objecto.
4. A divisão deve ser immediata, graduada ou contínua.
5. A divisão deve ser clara.

§ 3.

Demonstração.

A definição e a divisão determinam o valor scientifico de uma noção pela análise das propriedades e especies, e exprimem-se sob a fórma de um juizo categorico ou disjunctivo. Este juizo deve ser verdadeiro em si mesmo ou enunciar a relação que existe realmente entre os termos contidos. Mas como saber si a relação é exacta? Remontando aos principios, isto é, racionando e demonstrando.

Entre a demonstração e o raciocinio, encontra-se a mesma relação que entre a definição ou a divisão e o juizo. A sciencia não é uma collecção de aphorismos isolados, mas um complexo de proposições encadeadas entre si. Este encadeamento repousa na demonstração, e formula-se no raciocinio. O raciocinio refere-se ao nexo formal dos juizos; a demonstração refere-se á materia, ou combina a verdade real com a verdade formal. A demonstração, como fórma scientifica do conhecimento, exige verdade e certeza: é, pois, um raciocinio formal e materialmente incensuravel.

Distinguem-se tres cousas na demonstração: a these, o argumento e sua relação.

A *these* ou a questão, é a proposição particular que se vae demonstrar « quod est demonstrandum. »

O *argumento* é a proposição geral que serve para demonstrar a these. E' o principio da demonstração ou a premissa ja conhecida do raciocinio. O argumento deve ser certo para que a these por sua vez o seja;

sinão a demonstração é balda de forças e o argumento não passa de uma *hypothese*. A demonstração e a sciencia exigem, pois, principios ou verdades geraes. A certeza destes principios, ora é immediata, ora mediata. Si é mediata, o argumento é um *theoremata*, resultante de uma demonstração anterior, e servindo de fundamento a novas demonstrações. Si é immediata, é um *axioma* ou um *postulado*, um principio theorico admittido por todos, ou um principio práctico, concedido como condição da demonstração. Os axiomas e os postulados, são, pois, verdades intuitivas, intuições intellectuaes, que servem á demonstração, sem que sejam demonstrados, ou porque não careçam de provas, ou porque não possam ser provados. Os theoremas, pelo contrario, são verdades discursivas, que se tornam evidentes pelo effeito da demonstração.

A relação entre o argumento e a these é uma relação de inclusão ou de *continencia*. A these deve estar estrictamente contida no argumento, e o fim da demonstração consiste em mostrar como uma proposição geral, que é evidente, contém outra, e lhe communica sua propria clareza. Esta relação é identica á existente entre as premissas e a conclusão no raciocinio deductivo: é, antes, a relação de razão, de principio a consequencia, do que a de causa. Toda demonstração é, pois, uma deducção, e não pode ser outra cousa. Não ha demonstração ascendente, por via de indução ou de analogia, do particular para o geral.

A demonstração applica-se a tudo aquillo que pode ser deduzido, isto é, a tudo aquillo que tem uma razão superior de existencia, e que deve ser como é, em virtude de sua causa. A demonstração, entretanto, tem limites e é menos extensa que a sciencia, porque a sciencia comprehende as proprias cousas que não podem ser demonstradas, como o infinito e o absoluto.

Esta fórmula de Aristoteles, a respeito dos limites da demonstração, é muito lata, porque não attende aos recursos da metaphysica; mas é exacta a respeito do

ser infinito e absoluto. A segunda restricção na demonstração diz respeito aos factos. Os factos mostram-se, mas não demonstram-se. Esta maxima é exacta, quanto aos factos contingentes e variaveis; mas os necessarios e immutaveis podem ser demonstrados.

Ha muitas *especies* de demonstração ou de provas. Deduzem-se todas da propria definição de demonstração, como raciocinio exacto na fórma e no enunciado.

Quanto á fórma, a demonstração é simples ou composta, directa ou indirecta. A primeira recebe a fórma do syllogismo; a segunda, a do polysyllogismo.

A demonstração directa differe da demonstração indirecta pela maneira segundo a qual prende a relação entre os dous termos da conclusão.

Quanto á materia, a demonstração é racional ou experimental, a priori ou a posteriori, caso os argumentos provenham da razão, como os principios e os axiomas, ou da observação interna ou externa, como as propriedades da alma ou da materia.

Distinguem ainda, conforme a força probatoria dos argumentos, entre demonstração absoluta, que é universalmente acceita, e demonstração relativa, que é admittida pelo adversario, segundo concessões por elle feitas ou opiniões sustentadas.

A tres podem se reduzir as regras da demonstração:

1. E' necessario estabelecer claramente o estado da questão, afim de não se sair della; é necessario, por outros termos, que a these seja adequada á conclusão. Sair da questão é um paralogismo.

2. O argumento deve ser evidentemente verdadeiro e legitimamente certo. Si tiver o valor de uma hypothese, qualquer que seja o grau de probabilidade, a these tera egual valor, e consequentemente não houvera demonstração. Querer demonstrar cousa incerta, por meio de outra igualmente incerta ou mais incerta, é tambem um paralogismo, é uma petição de principio.

3. O encadeamento formal das proposições deve ser

conforme ás leis do pensamento e ás regras do raciocínio deductivo, immediato ou mediato.

Impossível qualquer demonstração fóra destas condições. A primeira regra refere-se á demonstração em geral: cumpre provar a these, toda a these, só a these. A segunda e a terceira referem-se á materia e á fórma da demonstração, e são um desenvolvimento da primeira: cumpre que a demonstração juncte a verdade formal á verdade real, sob pena de não ter um processo scientifico.

§ 4.

Paralogismos.

As violações das regras da demonstração tomam o nome de *paralogismos* ou de *sophismas*, caso o erro seja involuntario ou de boa fé, ou voluntario e de má fé. Ha, pois, tantas classes de paralogismos quantas as leis da demonstração, e geralmente tantos *sophismas* quantos os erros possiveis no raciocínio. Indiquemos as especies principaes.

1. O primeiro grupo de paralogismos comprehende os raciocinios que se affastam da these. Pode-se *sair da questão* por tres modos: provando cousa diversa, provando mais, provando menos.

« Provar cousa diversa, » é mudar o estado da questão. Este paralogismo é muito frequente nas controversias philosophicas ou scientificas e em todos os generos de discussão. O materialismo querendo provar que o espirito é um effeito do organismo physico, confunde a idea de condição com a idea de causa, e prova que o espirito depende do corpo, nas suas respectivas manifestações exteriores.

« Provar de menos, » é demonstrar uma parte da these e não a these inteira. Assim, para se refutar uma theoria, não allega-se o facto de não ter sido comprehendida e de ser ella incomprehensivel. Os positi-

vistas raciocinam deste modo a respeito da metaphysica, de Deus, do ideal.

« Provar de mais, » é querer demonstrar mais que a these, é tomar premissas muito extensas que envolvem não só a these, como ainda outras consequencias, algumas visivelmente falsas. « Qui nimium probat nihil probat. » Seja a these « a pena de morte é justa. » Si fundarem-se neste argumento « tudo aquillo que inspira salutar temor aos futuros delinquentes, é justo, » não conseguem o fim, o raciocinio não tem força; porque o argumento faz abstracção da personalidade do culpado, da natureza moral da pena, e refere-se a innocentes, tentados de commetter crimes.

2. A segunda classe de paralogismos comprehende os raciocinios designados pelo nome de petição de principio, *petitio principii*: « Incertum per incertum vel incertius probare. » O argumento é incerto de tres modos, ou fazendo um círculo, tomando por premissas a propria these que se pretende demonstrar, ou fundando-se num principio que em si é uma consequencia da these, ou caindo em outro qualquer erro não denominado.

O círculo vicioso consiste em demonstrar a questão pela questão com uma fórmula diversa: « Idem per idem probare. » E' assim que os positivistas demonstram que nada é absoluto, porque tudo é relativo, e os materialistas, que a alma não existe, porque não cae na jurisdicção dos sentidos.

O paralogismo em que se toma a consequencia pelo principio, consiste em se estabelecer como principio uma proposição que só pode ser demonstrada pela these. Tal é a demonstração da liberdade moral pela responsabilidade.

A terceira especie de petição de principio é aquella que acceita por premissas uma *hypothese* qualquer independente da these. O raciocinio, neste caso, pode ser perfeitamente conforme com as leis formaes do pensamento, mas repousa em erro material, ou pelo menos

em verdade carecedora de demonstração. Todos os « sophismas materiaes » indicados por Aristoteles pertencem a esta classe. Umas vezes toma-se por causa, o que não é causa, mas simples condição, meio ou instrumento, coincidência ou successão; outras vezes, confundem-se o relativo com o absoluto, o contingente com o necessario, dá-se como verdadeiro em todos os respeitos, aquillo que só o é em parte.

3. A terceira e última classe de paralogismos comprehende aquelles que conteem algum *vício de raciocinio*. Ha tres especies principaes: violação por indeterminação dos termos, por falta de encadeamento nas proposições, ou quando as premissas teem mais extensão que a conclusão.

Estes vicios ja nos são conhecidos.

CAPÍTULO II.

Systema

§ 1.

Noção de systema.

A sciencia deve formular-se no systema ou exprimir-se debaixo de uma fôrma systematica. Sem esta condição, ella não é completa no todo e nas partes, não é constituida como corpo de doutrina, não tem princípio e um quadro. O systema é a fôrma organica de sciencia constituida, ou a fôrma da sciencia, como organismo do conhecimento.

A sciencia é uma, tem unidade que resulta do encadeamento do seu conteúdo, como num corpo animado. A idea de systema é precisamente a de organização: é um todo composto de partes, não só aggregadas ou juxtapostas, como numa máchina, mas unidas cada uma a cada uma, e cada uma com o todo, como num organismo. As partes de um systema são distinctas, mas não separadas ou separaveis; estão unidas, mas não confundidas ou absorvidas umas pelas outras. Sem distincção não ha variedade, não ha partes; sem união não ha unidade, não ha todo: os dous elementos conciliam-se e completam-se.

Este encadeamento organico que faz da sciencia um systema, é conforme com as leis geraes do pensamento, com as prescripções do methodo e com as fórmulas scientificas do conhecimento. As condições do systema, como as do organismo, são a unidade, a variedade e a harmonia, que são identicas ás da these, da antithese e da synthese, e que exprimem-se pela definição, pela divisão e pela demonstração.

As leis da variedade são igualmente as leis da belleza. O bello consiste na harmonia, no accordo perfeito de tudo com tudo; o bello é o « esplendor do verdadeiro. » Não ha belleza numa obra de arte ou da natureza sem unidade: unidade de assumpto, unidade de composição, unidade de tempo ou de lugar. Não ha belleza, igualmente, sem opposição ou contraste; variedade de linhas, de movimentos, de cores, de grupos, independencia de cada parte no todo, elegancia. Finalmente, não ha belleza sem harmonia, sem união dos elementos da variedade entre si e com o todo: a mais rica diversidade na mais alta unidade, com as condições da ordem e da proporção, eis a harmonia e eis tambem o organismo, com plenitude e perfeição.

Assim, pois, a sciencia tem igualmente a sua belleza, e esta belleza puramente intellectual brilha na disposição e no equilibrio dos elementos do systema.

Quaes são as relações do systema com o methodo, com as leis do pensamento, e com as fórmulas scientificas do conhecimento? Sabe-se que o methodo exige que o objecto seja, em primeiro lugar, considerado em si mesmo, na sua essencia, como todo: a unidade é a primeira condição do systema; é a primeira lei do pensamento, a these; é a função da primeira fórmula scientifica do conhecimento, a definição; em segundo lugar, que o objecto seja considerado no seu conteudo, partes, especies, na multiplicidade de seus aspectos: é a segunda condição do systema, a variedade; é a segunda lei do pensamento, a antithese; é a segunda fórmula

scientificamente do conhecimento, a divisão; finalmente, que o objecto seja considerado na relação das partes entre si e com o todo: é a terceira condição do systema, a harmonia; é a terceira lei do pensamento, a synthese; é a terceira forma científica do conhecimento, a demonstração. Assim o systema satisfaz a todas as exigencias do pensamento, da sciencia e do methodo. E' verdadeiramente a cupula do edificio. Dahi o nome de *architectonica* dado a arte de construir um systema.

Desta noção deprehende-se facilmente a utilidade dos systemas, comtanto que elles se conformem com a realidade, ou que sejam o que deve ser.

§ 2.

Condições do systema.

A primeira condição do systema é a *unidade*. A sciencia existe, quando os diversos conhecimentos de seu dominio, deixando de ser fragmentos ou rapsodias, formam um só e mesmo todo, quando acharam e determinaram seu respectivo centro de gravitação, quando são, finalmente, a irradiação de um só e mesmo pensamento fundamental. Este pensamento é o do objecto total da sciencia, que destaca-se claramente do complexo dos objectos da intelligência, e que está circumscripto em seu contorno ou limites.—O que constitue uma sciencia é a idea de seu objecto. Cada sciencia, pois, tem um objecto, e a unidade della consiste na unidade deste objecto. Esta unidade, porém, exprime-se ainda de outra maneira: cada sciencia deve ter um *princípio*, principium, fundamentum, ratio. O princípio de uma sciencia é precisamente o objecto desta sciencia, emquanto este objecto, considerado em sua essencia uma e inteira, contém em si e sob si todas as determinações ultteriores reservadas á análise, e que deverão ser explicadas e determinadas pela propria essencia do objecto. O princípio é assim, em qualquer

ordem scientifica, o primeiro objecto do pensamento e a razão de todos os outros. Quem conhece exactamente o principio pode obter o resto pela determinação analytica; porque tudo está no principio, sob o principio, pelo principio em cada divisão das cousas.

Cada sciencia deve ter um só objecto, um só principio, para que possa formar um só todo ou um systema de verdades. Desta unidade resulta como consequencia a *união* de tudo com tudo no complexo dos conhecimentos pertencentes á sciencia. Esta primeira condição coincide com a noção exacta e completa, isto é, com a definição do principio. Cada sciencia está implicitamente contida na definição de seu principio, poisque a definição expõe a comprehensão ou dá a essencia do objecto que a sciencia tem de determinar. A metaphysica, por exemplo, desenvolve a idea do ser, do ser puro e simples, nos seus tres aspectos.

A *variedade* é a segunda condição do systema. O objecto da sciencia não é uma abstracção sem realidade, uma unidade vazia sem conteudo, mas um todo constituido de diversas partes, ou susceptivel de ser analysado por diversas faces. Dahi diversas ordens de verdades particulares, materia de outros tantos capitulos ou theorias especiaes subordinadas á unidade do principio, mas oppostas entre si, conforme a lei da antithese. A variedade é o objecto decomposto nas partes ou nos elementos internos. Sem variedade não ha partes; orgams, portanto, não ha systema. Da variedade nasce a distincção, como a união nasce da unidade. Esta segunda condição do systema resume-se na *divisão* do principio da sciencia. Si em si proprio o principio é simples e indivisivel, o conhecimento do principio se dividirá conforme os aspectos em que é offerecido á anályse. Não ha unidade sem variedade, e a divisão que a substitue tem justamente por função indicar o multiplo contido na unidade do objecto.

A terceira e última condição do systema é a *harmonia* ou a variedade plenamente desenvolvida em seus

elementos e justas relações entre si e com a unidade. Quando o objecto foi definido conforme a sua essencia, e dividido conforme suas partes, resta ainda referir as partes ao todo, e ligar as partes umas com as outras, isto é, reduzir a multiplicidade á unidade, segundo a lei da synthese. A relação das partes entre si é em geral uma relação de condicionalidade ou de influencia recíproca. A relação das partes com o todo é, pelo contrário, uma relação de continencia, de subordinação e de razão, que suppõe ao mesmo tempo a distincção dos dous termos. A distincção impede a confusão; a união impede a separação. Não ha systema sem harmonia. Esta condição do systema corresponde á *demonstração*. A demonstração é o nexa da sciencia. Repousa precisamente naquellas mesmas relações existentes entre o todo e as partes. Sua função, pois, consiste em unir as partes da sciencia ao seu princípio commum, e mostrar que ellas devem ser o que são na realidade. E' pelo princípio que tudo se demonstra na sciencia, porque as partes teem as mesmas propriedades que o todo, e é, por meio deste e neste, que ellas são comprehendidas.

Tal é a idea geral de um systema scientifico.

§ 3.

O panentheismo reúne as condições de um systema scientifico.

Cada sciencia em particular deve formar um systema de verdades. Esta obrigação existe tanto para as sciencias experimentaes, como para as sciencias racionais e mathematicas. Ainda mais. As sciencias reunidas formam um só todo, que é a sciencia, a sciencia uma e inteira. A sciencia assim concebida é um dos fins fundamentaes da humanidade, essencialmente distincto dos outros fins da vida, como a arte, a indústria, a moralidade, o direito, a religião, bem que possa se associar a todos elles. Vista por este lado, a sciencia

tem unidade: é o complexo dos conhecimentos verdadeiros e certos, adquiridos pelo homem; portanto, a sciencia deve se formular em *systema geral do conhecimento*.

Como realizar esta obra de systematização? O problema é de facil entendimento. Cada sciencia particular tem seu princípio, que é a expressão pura da unidade desta sciencia. Ora a sciencia dos principios em geral, a sciencia dos principios de todas as sciencias, é a *philosophia*. A *philosophia* é uma parte da sciencia, mas esta parte tem por objecto o complexo das verdades geraes e necessarias que pertencem a todas as ordens de cousas e nas quaes resume-se toda a realidade; a *philosophia*, como sciencia, é o *systema* dos principios que dominam todos os generos de phenomenos. E', pois, pela *philosophia* e na *philosophia* que a sciencia eleva-se á unidade. Sem a *philosophia* os principios das sciencias particulares seriam puras hypotheses, poisque nenhuma sciencia demonstra seu respectivo objecto. A *philosophia*, reconduzindo estes principios ao princípio absoluto da sciencia, muda-lhes o character hypothetico. Mas ha sempre um princípio que é indemonstravel, é o proprio princípio da *philosophia*. Dahi a contingencia em que está a *philosophia* de preparar convenientemente o conhecimento do princípio absoluto, por uma marcha ascendente e progressiva que, partindo de uma primeira verdade certa, remonta de causa em causa até o ser infinito, objecto necessario do pensamento, elucida gradualmente os elementos racionais do conhecimento, e eleva-se, enfim, á certeza da existencia de Deus. Tal é o objecto da parte preparatoria da *philosophia*, que começa pela observação, e assim as sciencias historicas e experimentaes na construcção systematica ou architectonica da sciencia. Desde então, o *systema* da *philosophia* manifesta-se, como a natureza humana, pela fôrma de uma dualidade fundamental: contém duas partes complementares ou dous *systemas* parciaes, correspondentes

aos dous processos do methodo, anályse e synthese. A parte analytica é o systema das verdades intuitivas, que facilitam o conhecimento do princípio da sciencia; a parte synthetica é o systema das verdades discursivas, que se deduzem do princípio, pela força do raciocinio. — Tal é o systema harmonico de Krause. Este systema liga-se, como se vê, ao systema de sciencia inteira: recebe da observação interna e externa o indispensavel para a aquisição de uma noção exacta do eu, do universo; deduz os principios fundamentaes das sciencias particulares, deixando ao cuidado de cada uma o desenvolvimento completo de seus respectivos objectos.

Em todas as epochas de cultura intellectual, appareceram ensaios de uma constituição da philosophia nas suas relações com o systema inteiro da sciencia. Era um indício de que o fim supremo do pensamento scientifico havia sido comprehendido. Mas, si a systematização é uma necessidade da razão, todavia, é certo que nem todas as doutrinas philosophicas satisfazem egualmente as condições de um systema. O valor dos systemas decorre do valor da sciencia; elles progridem proporcionalmente com as sciencias.

Os systemas que encontramos no quadro da história da philosophia, oscillam em geral entre duas tendencias contrárias, isto é, entre dous elementos oppostos que se reúnem na harmonia, mas cuja conciliação não é operada. Destes systemas, um sacrifica a variedade á unidade, outro, a unidade á variedade. O primeiro é o da unidade absoluta, conhecido pelo nome de *pantheismo*; o segundo é o systema da variedade absoluta, que se reduz em sua mais simples expressão ao *dualismo*. Nenhum delles realiza a fórmula da harmonia: unir sem confundir, distinguir sem separar: um confunde a cousa que é preciso distinguir, outro separa o que é preciso unir. Mas cada um delles tem sua parte de verdade, poisque affirma exactamente um dos principios da organização.

O dualismo e o pantheismo não realizam as condi-

ções de um systema scientifico, no qual tudo une-se e apparece como distincto. Um carece de encadeamento, outro, de distincção, ambos de character organico. O pantheismo apenas attinge o pensamento indeterminado do todo, mas não pode deduzir as partes contidas na essencia, e que formam a plenitude do todo; o dualismo so percebe partes, generos, os dous membros de uma opposição, sem poder reuni-los num todo. Que fazer nestas circumstâncias? Adoptar do pantheismo e do dualismo os seus elementos de força, a unidade e a variedade, o todo e as partes, e completa-los um pelo outro, determinando as relações existentes entre o todo e as partes. O todo, como tal: unidade; as partes, como taes: variedade; mas não basta. Num todo organico ou animado, o todo não é a somma das partes, porque as partes não estão unicamente aggregadas ou juxtapostas, mas intimamente unidas em si.—O homem não é um espirito, nem um corpo, porém um ser de união de um espirito e de um corpo. E' mister, pois, distinguir o todo, como tal, das partes, como taes, e conceber as partes junctas como estando no todo, sob o todo, pelo todo, e, por consequencia, o todo como estando acima das partes.

O nome que mais se adapta ao systema da philosophia, nestas condições, é o de *panentheismo*: «*omnia non sunt Deus, sed in Deo.*» O panentheismo differe essencialmente do pantheismo, affirmando que o mundo não é equivalente a Deus, mas que está em Deus, distincto de Deus, ou que Deus está acima do mundo, como Ser supremo. Differe essencialmente do dualismo, affirmando que não ha antithese entre Deus e o mundo, porque Deus não é um genero de realidade, mas que a antithese existe em Deus entre o mundo physico e o mundo espirital. Affirma, finalmente contra o dualismo e o pantheismo, que, em virtude da unidade da essencia divina, todas as partes do universo estão em relação entre si e com Deus: o espirito e a natureza harmonizam-se na humanidade, e cada um destes ge-

neros está intimamente unido ao Ser supremo. Em summa, o panentheismo affirma ao mesmo tempo a distincção e a união entre Deus e o mundo, ao passo que o pantheismo e o dualismo affirmam, um a confusão, o outro a separação. Aquelle systema desenvolve-se logicamente, segundo os principios da these, da antithese e da synthese, ao passo que o pantheismo não passa da these, e o dualismo da antithese.

1. *Pantheismo*: systema da unidade absoluta ou da confusão. Equivalencia entre Deus e o mundo.

2. *Dualismo*: systema da variedade absoluta ou da separação. Coordenação de Deus e do mundo.

3. *Panentheismo*: systema da harmonia. União e distincção entre Deus e o mundo.

CAPÍTULO III.

Methodo em geral

A methodologia é a parte mais obscura da sciencia. Os auctores enumeram muitos methodos distinctos, — a anályse, a synthese, a construcção, a hypothese, a heurística, a dialectica, a experiencia, a inducção, a deducção, mas não concordam sobre o valor e relações destes processos diversos. A methodologia ainda não está organizada. Esboçaremos neste capítulo apenas os traços principaes do seu desenvolvimento organico.

O methodo está para a sciencia exactamente na mesma relação em que o meio está para o fim. — O methodo é a marcha que o pensamento deve seguir para construir a sciencia. Guia, ampara, fortifica o entendimento na indagação da verdade; o conduz directa e certamente ao seu alvo, fazendo-lhe evitar divagações e desperdicio de forças.

O methodo é a direcção que convem dar ao pensamento, para que este consiga o seu destino. Seu fim é o mesmo fim do pensamento: libertar a alma do scepticismo, dar-lhe o goso da verdade, deixa-la repousar na posse da certeza. Em qualquer materia, a dúvida resulta da possibilidade de uma opposição entre o sujeito e o objecto do pensamento. O meio de resolver esta difficuldade é instituir um processo regular

que, de um lado, determine o objecto tal como nos apparece, sob o imperio das leis da razão, e que, de outro, exponha o que o objecto deve ser, em virtude de seu principio. No intento de resolver este problema trabalharam os logicos, porém é certo que foram os trabalhos de Krause que liquidaram a questão.

O methodo exige um preparo conveniente, poisque tem por missão conduzir o espirito de verdade em verdade ou reunir os conhecimentos scientificos em fórma de systema. Este preparo é a crítica, a disposição para a dúvida, e para o exame que precede o movimento avançado da intelligência. Consiste aquelle preparo na abstenção de affirmações que não forem reconhecidas certas, e produz o effeito de libertar o espirito do jugo de seus prejuizos. Dahi a divisão do methodo em duas partes, uma *crítica* ou negativa, outra *dogmatica* ou positiva.

O methodo dogmatico, o methodo propriamente dito, desenvolve-se entre dous limites, entre o poncto de partida e o principio da sciencia, ja subindo, ja descendo. O poncto de partida é a primeira verdade immediata e universalmente certa que nos dá entrada para a sciencia: esta verdade exprime-se pelo pensamento *eu*. O principio é a última verdade certa que sustenta todas as outras, e completa a sciencia: esta verdade é *Deus*. O methodo une o eu a Deus, ja pela dialectica, ja pela deducção. Nada conhecemos aquem do eu, nada além de Deus.

Comprehende-se desde então a *razão* ou o fundamento do methodo. O conhecimento e a sciencia são cousas distinctas para o homem, ao passo que são identicas para Deus; mas a missão do homem, conformando sua actividade intellectual com as leis da razão, consiste em imitar a Deus, e em transformar os conhecimentos em verdades certas. Entretanto a limitação do espirito humano impede-lhe de poder abraçar de uma só vez, sem esforço, o conjuncto dos objectos que tem de conhecer. A verdade é infinita; o eu, o mundo e Deus

são determinaveis ao infinito na sciencia. Deus conhece tudo, a um tempo, por intuição immediata; o homem, porém, precisa recorrer ao methodo, que vem supprir a sua incapacidade nativa.

O methodo é duplo ou contém duas partes oppostas e distinctas, porque o espirito humano possui dous meios fundamentaes de conhecer a verdade, a intuição e a deducção. Dahi a *anályse* e a *synthese*, o processo intuitivo, applicado ao conhecimento da realidade em si, ou como se nos offerece, feita a abstracção de sua causa, e o processo deductivo, applicado ao conhecimento das cousas, como ellas devem ser, tiradas de sua causa ou princípio.

A *anályse* e a *synthese* resultam da determinação daquelle conhecimento, e delle recebem valor scientifico. A *anályse* é um methodo intuitivo que registra os factos, que descreve as propriedades, as partes e as relações dos objectos, taes como se offerecem immediatamente aos sentidos e á razão; a *synthese* é um methodo deductivo ou demonstrativo que liga os objectos ao seu princípio por meio de algum termo medio, como no syllogismo. Como a intuição e a deducção podem ser empregadas isoladamente, a *anályse* e a *synthese* são independentes uma da outra; mas como a intuição e a deducção podem tambem applicar-se ao mesmo objecto, a *anályse* e a *synthese*, combinadas, verificam-se mutuamente; finalmente, como não dispomos de nenhum outro meio de conhecimento, além da intuição e da deducção, a *anályse* e a *synthese*, si coincidem exactamente nos resultados, satisfazem ao espirito e revestem a verdade com o character da certeza.

A *anályse* e a *synthese* são independentes, e podem ser empregadas isoladamente. Isto faculta a observação dos factos de consciencia e a descripção dos phenomenos da natureza physica, sem o trabalho de coordena-los num só princípio ou reduzi-los á systema; faculta, em compensação, a exposição philosophica do systema em geral da natureza e a deducção das diver-

sas ordens de factos, sem examinar si as consequencias se harmonizam com a realidade. Entretanto, a analyse e a synthese, bem que distinctas, não devem ser separadas; unem-se na construcção, e tornam-se assim partes complementares de um só e mesmo methodo. — Um objecto, substância ou propriedade, pode ser, ao mesmo tempo, observado em si, e deduzido de um princípio superior.

As *regras geraes* do methodo deduzem-se da propria noção de methodo, como meio de chegar á sciencia. — Consistem ellas na estricta observação das leis da razão e das condições a que estão submettidas as operações do entendimento em suas fórmãs scientificas. Seguir marcha methodica, por intuição e deducção, é satisfazer ás exigencias da sciencia e do systema; é, portanto, desenvolver um assumpto na unidade de sua essencia, na distincção de suas partes, na união de tudo com tudo; é ainda proceder severamente por definição, por divisão e por demonstração. Os preceitos do methodo resumem-se, pois, nos pontos seguintes, que encerram e completam tudo quanto ha de essencial nas regras estabelecidas por Descartes, Malebranche e outros auctores:

Lei da these. — Determinar o objecto da sciencia em sua essencia, uma e inteira, na sua *unidade* indivisa ou no todo, antes de encetar as particularidades, afim de poder o espirito abraçar e dominar todas as questões especiaes que se prendem ao objecto; dar uma *definição* ou noção precisa, exacta, tão completa quanto foi possível, deste objecto e de suas propriedades fundamentais; não empregar termos numa accepção nova sem explicação; evitar a precipitação e a prevenção, procurar a evidência, affastando as auctoridades, e seguir a razão para onde nos conduzir.

Lei da antithese. — Determinar o objecto da sciencia na *variedade* de suas partes ou na opposição das especies; *dividi-lo* do modo mais natural e profundo, de conformidade com seus characteres especiaes, affastando

do assumpto tudo que for inutil, sem omittir o que for importante; fazer enumerações completas e revisões geraes sufficientes, afim de se comprehender a extensão de cada questão.

Lei da synthese. — Determinar o objecto da sciencia na *união* das partes entre si e com o todo, de conformidade com a *theoria mathematica* das combinações; conduzir os pensamentos com ordem e encadeamento, respeitando as relações reaes existentes entre as cousas, e caminhando progressivamente do conhecido ao desconhecido; ligar cada verdade parcial ao princípio della, *demonstrar* tudo que poder ser demonstrado, aponctando sempre o estado da questão, sem sair della, nem deixar lacunas na argumentação.

Estas regras são communs ás sciencias experimentaes e racionais, seja qual for o methodo por ellas adoptado. E' cousa facil o estabelece-las, impossivel o contesta-las; mas o estado actual das sciencias prova sufficientemente que a execução dellas acha-se rodeada de sérias difficuldades.

§ 1.

Anályse.

O objecto da *anályse* é a intuição ou percepção das cousas, consideradas - directamente em si, na propria essencia, feita a abstracção do princípio dellas. *Analy*sar é decompor, dividir, abstrahir, resolver um todo nos seus elementos. Perceber um ser em particular no complexo dos seres, ja é um acto de *anályse*; porque o universo inteiro fórma um só todo, do qual cada ser é um fragmento. E' ainda *analysar* o examinar successivamente, uma por uma, as propriedades, partes, relações de um objecto, quer tracte-se do espirito, quer de um corpo, como na *psychologia* e na *physica*.

A possibilidade do methodo *analytico* funda-se neste princípio: — que cada ser existe por si mesmo, é distincto de todos os outros ou tem essencia propria.

Tudo aquillo que tem essencia propria, pode ser considerado como tal, na sua essencia, e é nisso que consiste a anályse.

A anályse é um methodo de *descobertas*; faz-nos observar e experimentar, ensina-nos a generalizar e a combinar, fornece-nos successivamente os attributos, os elementos, as relações das cousas, e inicia-nos no mysterio da origem, formação e natureza dellas. E' prodigiosa a riqueza de variedades offerecidas pela natureza, pela terra, pelo mundo vegetal e animal, pela materia e pela alma; ora, tudo isso fórma o dominio das descobertas da anályse.

A anályse desenvolve-se livremente, guiada unicamente pela evidência, desembaraçada da synthese, exempta de dogmas e opiniões preconcebidas, sem uma conclusão predeterminada.

A primeira parte da sciencia é *analytica*, ao menos em relação á contingencia terrestre do espirito humano. Si, desde o primeiro marco da vida, fossemos possuidores de uma noção exacta e completa de Deus, isto é, do Ser infinito e absoluto, que é a verdade inteira ou o princípio de todas as verdades parciaes, bastava determinar esta noção, desenvolve-la no seu conteudo ou consequencias, para fazer sair della o cyclo de todas as verdades que comprehende o complexo dos seres; estaríamos em circumstância de conhecer tudo, justamente porque conhecemos a Deus, absolutamente como Deus conhece tudo, pela consciencia que tem de si proprio. Outra é, porém, a condição do homem; e o conhecimento que lhe é proprio, e pelo qual enceta a vida intellectual, é o de anályse.

No *conteudo* da anályse está o trabalho que o espirito humano executa sobre si mesmo, e sobre o complexo dos seres com os quaes se relaciona, desde o poncto de partida até ao princípio. Este trabalho, por mais extenso e complicado que seja, é composto de intuições sensiveis ou intellectuaes, sem mistura de deducções: tracta-se de ver, com o auxílio da conscien-

cia, o que o eu individual é, quaes as suas propriedades, conhecimentos e relações com o exterior; tracta-se de ver, com o auxílio dos sentidos e da imaginação, o que são os corpos, os espiritos e os homens, os diversos generos da realidade e a natureza de cada um delles; tracta-se de ver, com o auxílio da razão, as cousas que ultrapassam o alcance dos sentidos, o que é o universo, como mundo espiritual, physico e como humanidade; tracta-se, finalmente, quando o pensamento está sufficientemente exercido pelo estudo e preparado pela elaboração das ideas racionaes, de attingir o Ser infinito e absoluto, a essencia uma e inteira.

Vê-se então que a marcha da anályse é *ascendente*. O movimento analytico, bem conduzido até ao seu termo, é uma elevação a Deus, um acto de fé e de esperança, a prece da razão que se approxima da origem de toda a verdade. O pensamento remonta do eu ao mundo e do mundo a Deus, isto é, do individual ao geral e do geral ao absoluto.

Tal é o valor, taes são os limites da anályse. Vejamos agora quaes são as suas *partes* essenciaes. Encarada em toda a sua extensão, como methodo philosophico, a anályse contém tres partes distinctas e successivas: a observação, a generalização, sob a fórma de indução e de analogia, e a dialectica. — A observação ou a experiencia comprehende os conhecimentos sensiveis, internos ou externos, isto é, a phenomenologia do espirito e da natureza. A generalização comprehende os conhecimentos abstratos que elevam-se dos individuos ás especies e aos generos. A dialectica comprehende os conhecimentos racionaes, que remontam do finito ao infinito, do relativo ao absoluto, do multiplo á unidade, da parte ao todo ou do effeito á causa.

Ja fizemos funcionar cada um destes ramos do methodo analytico na Theoria geral do conhecimento; acabamos de classifica-los no organismo do methodo, assignalemos agora, em poucas palavras, o valor de cada um delles.

1. A *observação* é o conhecimento intuitivo dos objectos individuaes ou phenomenos em sua completa determinação. Observar é estudar os factos em si mesmos, e em todas as suas faces e particularidades. A observação applica-se a todos os generos de factos, internos ou externos, mas não vae além dos factos ou manifestações actuaes da natureza das cousas.

As *regras* de uma boa observação reduzem-se ás condições geraes do conhecimento. Consistem, quando o espirito está predisposto pela critica ou alliviado do peso dos prejuizos, no exercicio conveniente das tres funções do pensamento, a attenção, a percepção e a determinação.

Deve haver na observação attenção constante e applicação prolongada ;

Percepção exacta e precisa que atinja rigorosamente as menores differenças nos phenomenos semelhantes, ou as mais delicadas analogias entre phenomenos differentes ;

Determinação completa ou minuciosa descripção do objecto com o quadro de suas propriedades, enumeração das partes, designação das relações, comparação e combinação dos elementos entre si.

A observação convém juntar a *experiencia*, quando for possivel, sobretudo no dominio das sciencias naturaes. A physica, a chimica, a physiologia, exigem mais : os homens competentes nestas materias criam factos ; depois de prepara-los e de provoca-los, fazem-nos apparecer á sua vontade, num momento, numa occasião opportuna, em circumstâncias escolhidas, afim de melhor examinar cada phenomeno, e de estudar seus caracteres proprios em escala mais vasta. O *Novum organum* de Bacon contém as *regras geraes* desta parte da análise : variedade da experiencia, prolongação da experiencia, translação da experiencia, inversão da experiencia, compulsão da experiencia, applicação, compulsão da experiencia e causalidade da experiencia.

A variedade da experiencia tem lugar, ja em relação

á materia, ja em relação á causa, quando ellas substituem as ja experimentadas.

A prolongação tem logar pela repetição ou pela extensão, caso se execute simplesmente dous graus sobre o mesmo producto, como a distillação, ou va adeante.

A translação tem logar de tres modos, ou da natureza para a arte, ou de uma arte para outra, ou de uma parte para uma parte differente da mesma arte.

A inversão da experiencia tem logar quando, verificado um facto, procura-se egualmente a prova do contrario.

A compulsão tem logar, quando a experiencia é levada aos seus ultimos extremos, onde o effeito cessa.

A applicação não passa de uma engenhosa translação pela qual a experiencia é transportada para alguma cousa util.

A copulação da experiencia é uma reunião de circumstâncias que devem concorrer para o mesmo fim.

A última regra, as causalidades da experiencia, em si, é uma regra irracional; entretanto, como os segredos da natureza estão fóra dos meios conhecidos, por vezes as descobertas são devidas ao acaso.

Estas regras applicam-se tambem aos factos internos, considerados em toda a sua extensão.

A observação e a experiencia teem prestado incontestaveis serviços á sciencia e á cultura geral do espirito. Mas a observação tem limites, e não pode supprir os outros processos do espirito.

2. Assim, na evolução methodica do pensamento, a *generalização* succede á observação. Generalização é a marcha do espirito, elevando-se acima dos factos particulares fornecidos pela sensibilidade, e remontando á especie, ao genero, á classe, que comprehende os factos na sua extensão. A especie ja não é um objecto de intuição sensivel, mas os attributos que a constituem são dados pela experiencia. E' um conjuncto de propriedades que se manifestam nos individuos, mas separadas do sujeito por via de abstracção, e reunidas

numa noção superior. As noções de especie e de genero, nas sciencias naturaes, são noções abstractas que resultam de um processo analytic do entendimento, operado sobre uma categoria de objectos, eliminando suas qualidades individuaes e formando um todo com as qualidades communs.

A generalização tem regras, vantagens, limites, como a observação que lhe serve de base. Para bem generalizar, cumpre estudar os factos, todos os factos, unicamente os factos, e compara-los exactamente entre si, de conformidade com o número e importancia de suas propriedades, apontando as similhanças e differenças. O valor da generalização depende do valor da observação. As vantagens da generalização consistem na *classificação*, a que ella conduz. Os objectos da observação são innumerous e sempre novos. Si fosse impossivel agrupa-los em especies, em generos, em classes, não existiria entre elles um nexo, e o conhecimento da natureza limitar-se-ia á percepção momentanea de algumas particularidades, sem proveito para a sciencia. O interesse das sciencias experimentaes concentra-se na generalização, pela qual vemos num individuo dado o representante de uma especie, e pela qual referimos os attributos da especie a todos os individuos que podermos encontrar. Em virtude deste processo o mundo cessa de ser um chaos para o pensamento, e toma o aspecto de ordem permanente, submettida a regras fixas. E' sufficiente applicar-se á classificação as regras das noções subordinadas: cada individuo tem os caracteres de sua especie, além daquelles que lhe são proprios, e cada especie, os caracteres do genero além dos seus proprios; desde então a comparação é facil entre dous membros quaesquer da divisão.

Mas, por outro lado, a generalização tem difficuldades, inconvenientes e limites. A legitimidade da generalização consiste em abraçar ella todos os casos, o que não podemos fazer pela observação, além de que esta não se estende ao futuro. Depois, as conclusões

da generalização são puramente verosímeis ; seu resultado é uma *hypothese* dependente de verificação ulterior. Ora a sciencia suppõe a verdade e a certeza. Assim, as sciencias que admittem *hypotheses*, ainda não estão constituidas, porque a *hypothese* é uma das fórmas da dúvida, sinão do erro. Tal é o estado das sciencias experimentaes e da dialectica, relativamente a um grande número de problemas.

Ha dous modos de generalizar ou de passar, com o soccorro da abstracção e da comparação, de uma noção inferior a uma superior, nos limites da comprehensão e da extensão dos conceitos : a *inducção* e a *analogia*.

A inducção eleva-se de algumas especies a todas as especies, e determina a comprehensão do genero, como conjuncto das propriedades communs a todas as especies. A analogia remonta de algumas similhanças a uma similhança total, e determina a extensão do genero, augmentando o número das especies. Da comprehensão deduz-se a definição, da extensão, a divisão. A extensão e a comprehensão são os unicos elementos de uma noção ; a definição e a divisão, as unicas fórmas scientificas de um conceito considerado isoladamente. A inducção e a analogia são, pois, os unicos modos possiveis do processo da abstracção e da generalização.

O uso da inducção e da analogia é uma necessidade nas sciencias experimentaes. Os phenomenos não bastam ; é preciso generalizar para se obter uma concepção que abrace o conjuncto das cousas, sem se desviar da realidade ou da verosimilhança. Ora a generalização é feita, em condições scientificas, só pela inducção ou pela analogia.

E', á inducção e á analogia, baseadas na observação, que devemos o conhecimento das divisões geraes do mundo, que pertencem ao dominio das sciencias historicas, por opposição á philosophia, como sciencia dos principios. O progresso maravilhoso das sciencias naturaes, a partir de Bacon, proveem deste methodo.

As *regras* da inducção e da analogia podem resumir-se nos seguintes :

Quanto á inducção : é necessario que os factos observados sejam similares ou façam parte do mesmo genero ;

Quanto á analogia : é necessario que as similhanças verificadas recáiam sobre attributos essenciaes e positivos ;

Quanto á inducção e á analogia : é necessario multiplicar as observações. — A probabilidade da descoberta está na razão directa do número dos factos e dos caracteres submettidos á anályse.

Uma excepção devidamente estabelecida é quanto basta para invalidar os resultados obtidos, por via de inducção e de analogia.

3. A observação e a experiencia, a inducção e a analogia, que constituem, unindo-se, o methodo experimental, abarcam grande parte de nossos conhecimentos analyticos, mas não esgottam a anályse. — A observação é a intuição dos phenomenos, dos objectos individuaes, susceptiveis de uma representação sensível, e dos quaes temos uma imagem. A generalização é a intuição de uma classe ou de um complexo de objectos. Ambas movem-se nos limites da intuição sensível pelo concurso dos sentidos e da imaginação, com esta differença que a intuição recae, ja num objecto concreto, ja num objecto abstracto, ja numa especie, ja num genero.

Além das representações sensíveis, possuímos intuições intellectuaes ou racionaes ; além das noções geraes, concepções geraes e absolutas. Si estas não proveem daquellas, como demonstramos na theoria do conhecimento, devemos ter tambem, além dos processos a posteriori, um methodo a priori ; além da observação, a especulação. Ora, esta parte superior da anályse, que recae nos objectos supra-sensíveis do pensamento, que discute as leis, as causas, os principios, constitue propriamente a *dialectica*.

Os auctores que tractaram da dialectica concordam todos em fazer della um methodo racional, independente

da experiencia. A unica modificação que fazemos a esta noção é restringir o uso da dialectica a uma só parte do methodo racional, áquelle que se eleva do finito ao infinito, do relativo ao absoluto, que discute e combina analyticamente os principios, com exclusão da outra parte que desce do infinito ao finito, que procede por deducção, que se chama synthese, e não tem necessidade de outro nome. A dialectica desde então tem limites e regras, como a observação e a generalização. Na marcha analytica do espirito que remonta do ponto de partida ao principio, para constituir o systema geral do conhecimento humano, a dialectica succede á inducção e á analogia, e prepara a synthese, discutindo as leis da intelligência, elucidando os elementos racionais do pensamento, agitando a questão de causa em relação ás diversas ordens do mundo. E' assim, e só assim que podemos adquirir a certeza da existencia de Deus. Os esforços dialecticos tendem a dilatar gradualmente o círculo do pensamento ou a conduzir lentamente o espirito até a presença do ser infinito e absoluto. A dialectica de Krause premune-se primeiramente dos instrumentos de que vae usar e orienta-se, depois, com prudencia nos campos da especulação.

Os objectos mais elevados da dialectica são as fórmulas geraes do mundo, o tempo, o espaço, o movimento, e os attributos ontologicos de Deus, o infinito, o absoluto, o immutavel, o necessario, o eterno, isto é, cousas unicas, superiores a todo e qualquer genero. Dahi uma serie de regras ou axiomas destinados a guiar o pensamento na discussão dos problemas da razão.

§ 2.

Synthese.

A análise, com a triplice fórma de observação, de generalização e de dialectica, não esgota o methodo;

faltam-lhe os principios para, por si só, constituir a sciencia. Esta defficiencia é supprida pela *synthese*, que vem completar o methodo analytico.

A *synthese* é o methodo *objectivo*, que muda o estado da questão para verificar, no poncto de vista objectivo, o valor dos juizos humanos sobre as cousas sensiveis e supra-sensiveis. A *synthese*, com effeito, procede de modo diverso da *análise*; tracta-se agora de raciocinar, não de ver; não do que é ou parece ser, mas do que deve ser; não dos factos ou propriedades *phenomenaes*, mas de principios.

A *análise* remonta das partes ao todo; a *synthese* desce do todo para as partes. Aquella vae do particular para o geral; esta, do geral para o particular. O primeiro destes processos é inductivo ou generalizador, a conclusão é mais extensa que as premissas; o segundo é deductivo, a conclusão está implicitamente contida nas premissas. Esta é a noção exacta da *synthese*.—Apezar da opinião auctorizada de alguns escriptores, sustentamos que a *synthese* é um methodo geral, um dos caminhos que o espirito percorre para constituir a sciencia, e que a especialidade deste methodo é a deducção, de conformidade com as regras do *sylogismo* (1).

A *synthese* desenvolve-se pela força do raciocinio. Ella precisa de premissas, de proposições geraes, de *principios*. Si os principios são certos, as conclusões serão certas; si os principios são *hypotheticos*, as conclusões serão *hypotheticas*, e a *synthese* sera então uma *hypothese*. Assim é que as *mathematicas* teem por principios a quantidade, o espaço, o movimento; a *physica* racional, as leis da natureza; as sciencias *mo-raes* e *politicas*, as ideas absolutas do bem, do bello, do verdadeiro, do justo.—A *synthese* parte de Deus,

(1) Entre outros: Stuart Mill, *Système de Logique*, ch. XI, De la Methode déductive. Jules Simon, *Manuel de phil.*, Logique, partie II, 4.

como a anályse parte do eu. Os resultados da synthese deduzem-se de Deus. Si o pensamento de Deus, convenientemente elucidado pela dialectica, adquiriu valor objectivo e certo, tudo aquillo que logicamente deriva d'elle, participa de egual character de verdade. E' assim que a synthese é um methodo objectivo, que transporta o espirito do pensamento para a realidade.

O *conteudo* da synthese, nos seus traços principaes, é identico ao da anályse, mas em ordem diversa.—A synthese desce de Deus até o mundo e do mundo até o eu. Dahi a dupla serie de proposições que versam sobre os mesmos objectos, mas que são obtidas, umas por intuição, outras por deducção. A synthese abarca, pois, o trabalho inteiro de raciocinio que o pensamento pôde executar sobre o complexo das cousas, fundando-se no principio infinito e absoluto da sciencia.

Vê-se, portanto, que o valor da synthese reside na *demonstração*. Não ha sciencia sem demonstração, e sem synthese não ha demonstração completa. A synthese é o unico processo que demonstra a priori. As provas experimentaes são provisórias, subordinadas a principios que a razão pura tem de descobrir. E', por esta razão, que a synthese é composta de uma serie de *theoremas*, como a geometria, como foi exposta por Spinoso na *Ethica*.

As *regras* da deducção ja nos são conhecidas. São as do raciocinio concludente ou da demonstração. Com tudo a synthese, sem anályse anterior, applicada ao systema geral da sciencia, é duas vezes insufficiente: primeiramente, ella não fornece proposições universaes e necessarias; em segundo lugar, a fórmula que dá a estas proposições, é vaga e indeterminada. As conclusões da synthese, postoque menos extensas que as premissas, conservam sempre um character de generalidade e de necessidade: são principios, como a *these* de um theorema, e não factos, como o resultado da observação. A synthese faz conhecer o que deve ser, sempre e em todos os logares, não o que é accidental e local.

Si, pois, o pensamento dispusesse unicamente do processo deductivo, o homem ficaria privado do conhecimento das cousas contingentes e determinadas em todas as relações, ou do que é puramente individual e livre; o universo lhe apparecia como a inflexivel fatalidade, em que tudo é predeterminado. A razão deste limite deduz-se da propria synthese. Aquillo que é deduzido de um princípio ou demonstrado, é apodictico ou deve ser como é. Em consequencia, a demonstração só pode recair em verdades necessarias, e não em factos contingentes ou livres. Ora, a propria synthese, bem dirigida, prova que existe um princípio de contingencia no mundo e um princípio de liberdade nos seres racionais.

Aquillo que é geral é mais ou menos indeterminado. Por esta razão, as proposições da synthese trazem o character da indeterminação. Neste caso recorre-se á análise, e pela combinação regular dos dous methods determina-se o sentido da proposição.

§ 3.

Construcção.

A *construcção* é a combinação regular da análise e da synthese. A *construcção* é o último esforço do methodo; resulta da comparação dos dous processos da intuição e da deducção a respeito de uma noção, verificando-se um pelo outro.

A análise e a synthese desenvolvem-se em sentido inverso, e differem uma da outra, ja quanto ao ponto inicial, ja quanto á marcha e termo. Uma, parte do eu, e vae até Deus; a outra, parte de Deus, e vem até ao eu. A primeira tem um movimento ascencional, e gravita para o princípio da realidade; a outra desce, e volta ao sujeito do conhecimento. Ambas percorrem a mesma serie de objectos, e os determinam em dous pontos de vista distinctos e independentes um

do outro. Porém, considerados isoladamente, cada um destes methodos é insufficiente para a construcção da sciencia. Cada um tem limites proprios, e apenas attingem uma face das cousas, collocadas dentro de sua esphera de acção.

E' necessario, pois, para achar-se a verdade, completar a anályse pela synthese, combinar as vantagens de uma com as da outra. A anályse é preservativo contra os perigos da especulação; a synthese remedeia as lacunas da observação e as hesitações da dialectica. Sem synthese, a anályse é uma rapsodia; mas é bastante um princípio para ligar, coordenar, reduzir á unidade os elementos esparsos.

A anályse e a synthese são, pois, indispensaveis uma para a outra, e completam-se mutuamente. Este accordo é o unico meio competente para a resolução do problema da verdade transcendente, e para a constituição do systema completo da sciencia. Os erros em philosophia, explicam-se facilmente pela ausencia deste accordo: os pantheistas peccam por falta de observação; os sensualistas e idealistas, por falta de principios.

A união da anályse com a synthese é a *construcção*. A construcção tem tres regras, ou é composta de tres operações distinctas: comparação, applicação e verificação.— A anályse exercita as funcções, dando uma serie de noções a respeito dos objectos fundamentaes do pensamento. Então a synthese deduz as consequencias do princípio, e produz, por sua vez, uma serie de noções. Em seguida a cada deducção, deve-se comparar a resultado da synthese com os resultados da anályse, afim de se saber si existe alguma noção *analytica* correspondente á noção deduzida; depois deve-se applicar a intuição achada na deducção obtida; finalmente, deve-se verificar si a coincidencia é exacta, e completa em todos os respeitos. Nada impede que estes actos sejam simultaneos, quando a materia não offerece difficuldade.

Estas são as regras da construcção. Mas a construcção offerece difficuldades e tem limites. Estes são os

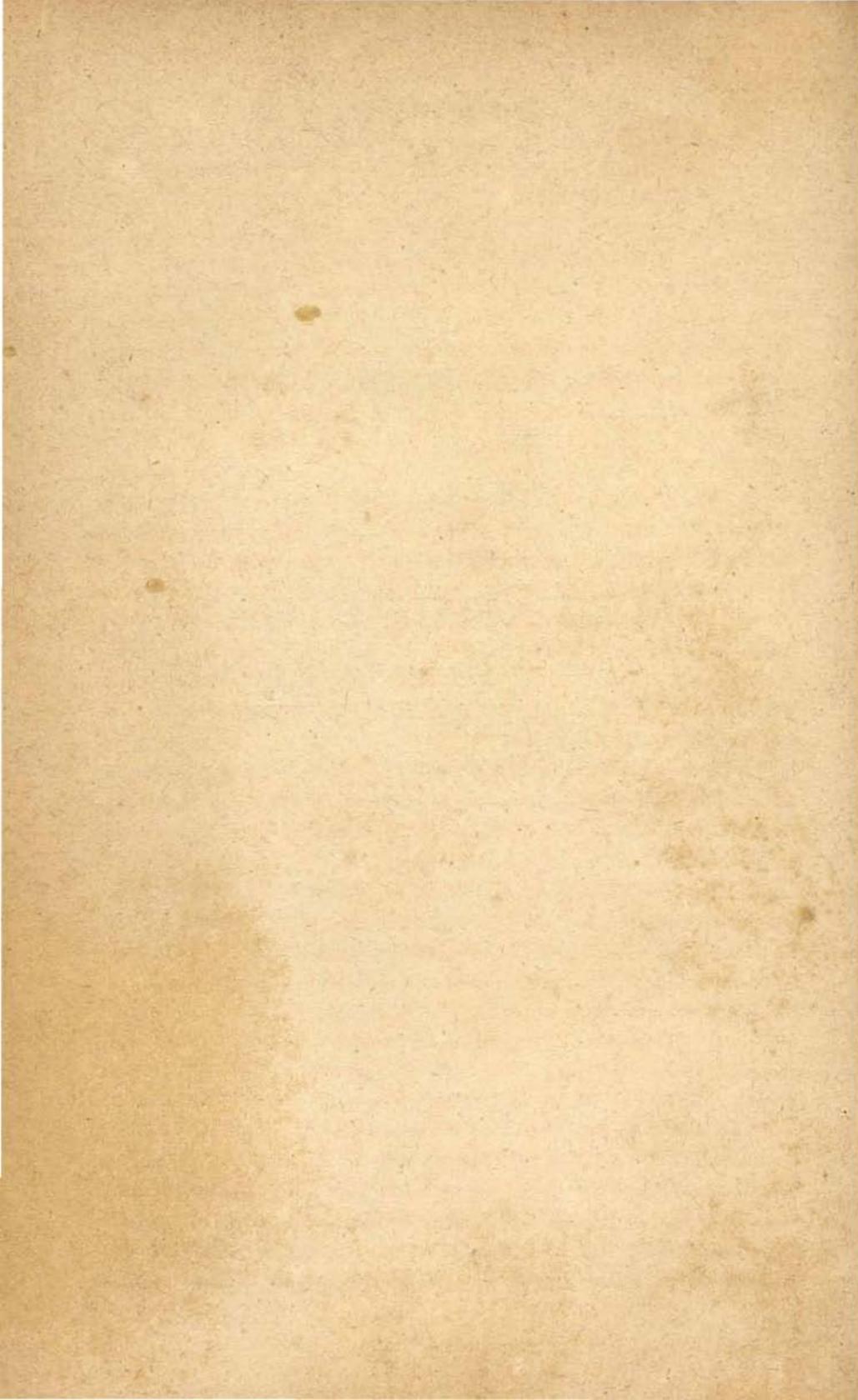
da synthese. — Deduzem-se verdades necessarias, não factos contingentes e actos livres. Não tracta-se, portanto, de construir os phenomenos da consciencia, nem os acontecimentos da história; mas sim, de construir o systema geral do mundo, as leis da vida espirital ou physica, a philosophia da história. — A sociedade humana, com suas vicissitudes e accidentes infinitamente variados, é um livre producto do homem, obdecedo aos seus instinctos e leis moraes de sua actividade. As difficuldades da construcção são as da analyse e da synthese. Si aquellas duas partes da sciencia forem bem tractadas, a applicação é facil; porém si uma ou a outra encerrar inexactidões, é quasi impossivel a combinação da intuição com a deducção.

O meio de se evitarem as illusões e erros na construcção consiste na determinação methodica das cousas, indicando por uma definição clara e categorica aquillo que constitue a essencia propria de cada objecto, e que o distingue de todos os outros. Nisto está o valor de um bom systema de *categorias*. Na opinião dos proprios adversarios, o systema de Krause é perfeito nesta parte.

FIM DA LOGICA.

METAPHYSICA

PARTE SYNTHETICA DA SCIENCIA



METAPHYSICA

Noção geral da metaphysica

O objecto unico da philosophia é Deus, princípio dos principios, Ser, um e inteiro, que é tudo, e tudo contém na sua essencia. Deus é a unidade das cousas: conhecer a unidade, da qual tudo decorre, é saber tudo. Deus conhece-se a si mesmo, e tem a omnisciencia; e para o homem approximar-se deste ideal, deve profundar a natureza divina, determinando o Ser successivamente em si, no seu conteudo e nas relações com os seres que nelle vivem.

Dahi a divisão da philosophia accomodada aos seus objectos. A parte da philosophia que tem por objecto o *Ser*, a essencia uma e indivisa, immanente em todas as cousas, é a metaphysica.

A *Metaphysica* é a philosophia fundamental ou a philosophia primeira. É a sciencia do Ser, considerado como ser, a *ontologia* propriamente dicta; e como o Ser indeterminado é Deus, é ainda a *theologia* racional, a *theognosia*, ou a philosophia do absoluto, si por absoluto entender-se o princípio primario das cousas. A metaphysica occupa-se do Ser antes de qualquer opposição interior, acima de qualquer antithese ou synthese, isto é, do Ser um e inteiro, que não é alguma cousa determinada, mas que contém em si todos os generos de determinações: é o ponto de vista da these ou da unidade indivisa da essencia, objecto do conhecimento indeterminado. Ella corresponde á parte synthetica da philosophia, completiva da parte analytica. Bem com-

prehendida e desenvolvida com methodo, a metaphysica contém os principios de todas as sciencias. Estas diversas deducções são algumas vezes designadas, sem motivo serio, pelo nome de metaphysica especial.

A sciencia philosophica de Deus, como *Ser supremo*, refere-se á primeira determinação da essencia uma e inteira. Então seu objecto não é mais a unidade indivisa, mas a unidade superior da essencia; não é mais o todo com suas partes, mas o todo distincto das partes. A metaphysica inteira está resumida nesta proposição: « Deus é o Ser. » Mas, neste caso o Ser não é um ser particular, nem uma collecção de generos; é todo o ser, superior aos generos, fóra do universo. E' o aspecto transcendente que succede ao immanente. Desde então Deus é, ao mesmo tempo, distincto do mundo e unido ao mundo. A sciencia de Deus, assim considerada, está resumida nesta proposição nova: « Deus é o *Ser supremo*. » Deus tem consciencia desta distincção e de sua união com o mundo, poisque elle é a personalidade infinita e absoluta, e porque a intimidade divina applica-se a todas as determinações da essencia. Em consequencia, todos os attributos moraes de Deus, — a sabedoria, a bondade, a justiça, a caridade, conveem egualmente ao Ser, como Ser Supremo. O pantheismo, confundindo Deus com o universo, desconheceu este aspecto da natureza divina. A *providência* então torna-se inexplicavel. Com effeito, a providência suppõe a transcendência de Deus, dominando a vida universal, e governando segundo as leis da essencia para maior bem de todos e de cada um, nos limites da liberdade e da espontaneidade dos seres finitos. A providência é a actividade pessoal de Deus, como Ser supremo, oppondo-se e unindo-se á actividade do mundo. Nesta acção, Deus depara com o bem e o mal, com a felicidade e com a infelicidade, em suas multiplas fórmas, e tira delles o melhor partido, relativamente á situação geral do mundo. Esta parte da theologia racional recebe communmente o nome de *Theodicea*. A

theodicea é a sciencia da providência divina em suas relações com o mal.

Dividiremos esta parte da philosophia em quatro capitulos, contendo o primeiro a *existencia de Deus*; o segundo, a *doutrina de Deus*; o terceiro, a *doutrina do mundo*; o quarto, a *sciencia da vida*.

Nesta parte encontraremos os fundamentos metaphysicos da *Moral*, quarta e última parte da Philosophia.

CAPÍTULO I.

Existencia de Deus

O homem tem o *pensamento* do Ser infinito e absoluto, em todos os respeitos, chamado *Deus*. Não pensa unicamente em seres particulares e finitos; não tem unicamente a noção do mundo physico, do mundo espiritual e da humanidade; tem ainda o pensamento do proprio Ser, do Ser, um e inteiro, do Ser de toda a realidade, só e unico de modo infinito e absoluto. Este pensamento presuppõe que o Ser é, no espirito do homem, *tudo que é*. Porque se podessemos conceber alguma cousa fóra ou a par do Ser, um e inteiro, negariamos a noção deste ser, como Ser um, infinito e absoluto, o que é contradictorio. Porquanto, o ser não seria um, si collocassemos, no pensamento, a par d'elle, outro ser, que lhe seria, desde então, opposto; não seria infinito, poisque a realidade se dividiria em duas partes ou entre dous seres oppostos, limitando-se mutuamente; não seria absoluto, poisque deixou de ser inteiro em si, por si e para si, sem relação com outrem qualquer. Dous generos de seres, coexistindo, estão em relação entre si, em dependencia recíproca, e deixam conceber-se uma razão superior de sua existencia; seriam infinitos e absolutos, unicamente em seu genero,

de uma maneira parcial. O Ser um, infinito e absoluto, em todos os respeitos, não pode, pois, ser concebido sinão como sendo, ao mesmo tempo, tudo o que é, todo o ser, toda a propriedade ou toda a essencia.

Entre as propriedades distingue-se a *existencia*. Assim, pois, não podemos, egualmente, pensar no Ser, um e inteiro, sem concebe-lo como existente, e até como sendo a existencia infinita e absoluta. Porque recusar-lhe a existencia seria tirar-lhe alguma cousa, despoja-lo de uma propriedade real, que faz parte da essencia, isto é, diminui-lo, limita-lo. Conceder-lhe unicamente uma existencia particular e relativa, seria ainda limita-lo quanto á esta propriedade, contrariamente á supposição segundo a qual o concebemos como inteiramente infinito e absoluto. E', pois, logicamente impossivel ou contradictorio, formar no espirito a noção de Deus, sem affirmar ao mesmo tempo, como conteudo desta noção, que Deus sendo tudo o que é, existe. — Pensar no Ser de toda a realidade, e não pensar na existencia, como contida nelle, é não pensar no Ser de toda a realidade. Tal é a noção, uma e inteira, a *noção-princípio*, que contém em si todas as noções (1).

O raciocinio precedente foi apresentado, sob diversas fórmãs, por S. Anselmo, Descartes, Malebranche, Fernelon, Spinoza e outros. E' conhecido na sciencia com o nome de *prova ontologica* da existencia de Deus. Entretanto, o argumento prova unicamente uma cousa, é que nos é impossivel conceber a Deus, sem concebe-lo ao mesmo tempo como existente, ou que a noção de Deus contém tambem a de existencia.

Mas o pensamento do Ser ou de Deus tem um *valor* objectivo? E' cousa que se não pode *demonstrar*. Tudo que é finito, pode se demonstrar por um princípio superior; mas o princípio último é indemonstravel. Não podemos até conceber a possibilidade de uma demons-

(1) Logica, Conhecimento transcendente.

tração da existencia de Deus. Porquanto, si alguma cousa podesse servir para demonstrar o ser infinito e absoluto, esta cousa seria mais elevada que este ser. Ora, si semelhante cousa existisse, o pensamento do Ser de toda a realidade seria negado. Acima de Deus nada se pode collocar, sem destruir a propria noção de Deus, e entretanto a demonstração exige um principio superior, como argumento da these por demonstrar. Si se podesse demonstrar Deus, Deus não seria infinito nem absoluto. A demonstração é, pois, absolutamente impossivel a respeito de Deus. Mas tambem a demonstração é inutil.—A existencia objectiva de Deus resulta unicamente da necessidade de uma razão superior, como fundamento da these em questão. Ora, não se pode, sem cair-se no absurdo, perguntar qual é a razão de ser do Ser infinito e absoluto, poisque elle só é infinito e absoluto com a condição de ser tudo e de ser tudo por si mesmo. Procurar a razão da existencia de Deus é um contra-senso.

Si a existencia de Deus não pode ser reconhecida por via discursiva de demonstração, deve, pois, ser reconhecida de modo *immediato*, por via directa da intuição, precedendo exame e preparação do espirito. A existencia de Deus é objecto de uma certeza immediata, independente e superior a toda a demonstração, porisso mesmo que Deus é o Ser de toda a realidade, que não está contido, nem pode ser deduzido de cousa alguma. E' por este motivo, que Deus é, e só elle, o *principio* de todas as cousas, portanto o principio de todo o conhecimento e de toda a demonstração, o principio da sciencia inteira. Porque principio é aquillo que serve de razão para outras cousas. O principio é Deus, e si Deus não existisse, nenhuma demonstração seria possivel.

A certeza é *individual*. Resulta dos esforços espontaneos do espirito na indagação da verdade. Communica-se unicamente áquelles que a procuram, e que querem percebe-la. O mesmo acontece com a certeza immediata e absoluta da existencia de Deus. Quem a qui-

zer, deve procura-la em si proprio, por si mesmo, pelo trabalho de seu proprio pensamento, seguindo marcha progressiva, pela qual se eleve progressivamente á noção precisa do Ser de toda a realidade, e reconhecendo então á luz da certeza a existencia de Deus. Aquelle que attingir este poncto da anályse tera resolvido, no que lhe diz respeito, a questão da *possibilidade da sciencia*, como systema de todas as verdades certas. A sciencia lhe é possível, poisque possui com evidência o princípio infinito e absoluto da sciencia, e esta certeza espalha-se depois sobre a existencia do mundo, dos seres finitos e de nós mesmos.

O conhecimento de Deus, pois, deve ser immediato para cada um. Supponhamos este trabalho executado, e consideremos Deus em si mesmo, no seu conteudo e nas relações com o seu conteudo.

CAPÍTULO II.

Deus considerado em si mesmo

Deus é o *Ser*, não um ser particular, opposto a outros seres, mas o proprio *Ser*. O *Ser* é *essencia*: a *essencia* designa o que o ser é. A *essencia* de Deus exprime-se pela divindade, pelo divino. A *essencia* é uma ou Deus é um, a *Unidade*. O *Ser* é um na *essencia* e no número. A *essencia* do *Ser* é divina, sem desigualdade, sem differença, sem mistura, sem divisão; é pura, simples, identica, porque é uma. Ha uma só *essencia*, e não muitas, um só Deus, e não muitos. Tal é a base do *monotheismo*.

A *essencia* unica é, de um lado, a *omni-essencia*, a *essencia* uma e *inteira*, fóra da qual não existe outra. O *Ser* é tudo o que é. Não é um todo, formado de partes, no sentido vulgar da palavra, mas o *Ser* inteiro, a realidade uma e indivisa, que subsiste, como tal, antes e acima de toda distincção interior. E' assim que concebemos o espaço na sua *essencia* inteira, sem pensarmos ainda nas partes que elle pode conter, sabendo que o espaço inteiro não é reunião de espaços limitados. Da mesma fórmula, mas, sem limitação alguma, Deus é a *omni-realidade*, de modo puro e simples, isto é, a unidade indivisa da realidade inteira. De outro lado, a *essencia* unica é a *mesma* *essencia* de Deus, ou a *essencia propria* do *Ser*. Deus mesmo e

por si mesmo é o que é; só elle é Deus. — As duas propriedades, encontradas por nós na unidade da essencia, correpondem aos attributos do infinito e do absoluto, que todos concedem a Deus. Com effeito, o *infinito* designa aquillo que não é uma parte da realidade, que não está contido num genero de ser, ou circumscripto a uma ordem determinada de cousas, isto é, a realidade inteira ou todo o ser, *ens omne, omneitas*. Deus, como omni-realidade, é, pois, infinito. O *absoluto* designa aquillo que não existe com outro, que não tem em outrem as suas condições de existencia, isto é, que existe por si, que existe de si, *ens a se, aseitas*. Deus, sendo só e de si mesmo tudo que é, é absoluto. Estas duas propriedades estão tambem em *harmonia* na essencia uma e identica. — O Ser um é absolutamente infinito e infinitamente absoluto.

Como Ser absoluto, Deus subsiste em si e por si, e pode se chamar substância, *substância* uma e inteira. A fôrma, ou o como da substância é a *posição*, a *these*. A essencia divina é posta, não em opposição com outra cousa, em antithese com um contrário, mas só e unica, de modo infinito e absoluto. A *essencia* combinada com a *fôrma* constitue a *existencia*. Uma cousa existe quando sua essencia é posta. Podemos conceber, pela imaginação, seres, cuja essencia não é posta fóra de nós; taes seres teem então uma existencia meramente imaginária. Mas a essencia uma e inteira é necessariamente posta de maneira infinita e absoluta: Deus existe.

O Ser está em relação com a sua essencia. Deus dirige-se sobre si mesmo. Esta propriedade se chama *intimidade*. Deus está, pois, na posse íntima de si mesmo; tem a intimidade de toda a sua essencia; é Deus por si mesmo. E como a essencia divina é uma, egual, identica, a intimidade propria de Deus deve tambem se manifestar segundo as propriedades da essencia. Deus possuindo-se intimamente, sob o character do absoluto, isto é, sendo o proprio Deus e subsistindo,

como tal, na sua propria essencia, por si mesmo, Deus distingue-se, vê a si mesmo ou se *conhece*. Tem consciencia de sua essencia infinita e absoluta, como tal, como é em si mesma; tem a omnisciencia, é a *verdade*, uma e inteira. Deus, possuindo-se intimamente, sob o character do infinito, isto é, sendo tudo por si mesmo, *sente-se*. Tem o sentimento de sua essencia infinita e absoluta; sente tudo, de modo puro e completo, é a *felicidade*, uma e inteira. A consciencia e o sentimento de si são, pois, duas direcções interiores ou duas manifestações da intimidade, opposta entre si como o absoluto e o infinito, como a essencia propria e a essencia inteira. Cousa que cada um pode reconhecer na sua propria intimidade.

Ja vemos aqui como a *deducção* das propriedades divinas precisa ser esclarecida pala *intuição* directa da realidade, na anályse. A deducção dá-nos este resultado: Deus está necessariamente em relação consigo mesmo, poisque, é o Ser unico; está em relação consigo mesmo, segundo a sua essencia inteira, de modo egualmente necessario, por consequencia, sob os characteres da unidade, do infinito, do absoluto e da harmonia. Mas o que são estas propriedades? A anályse nos explica. Com effeito, o homem está em relação consigo mesmo, e esta relação chama-se intimidade. O homem está em relação consigo mesmo, sob o character da unidade: tem a intimidade uma e simples de sua essencia; está em relação consigo mesmo sob os characteres do absoluto e do infinito, da essencia propria e da essencia inteira: é por si mesmo *tal* qual é, e *tudo* que elle é, e estas relações chamam-se consciencia e sentimento de si; finalmente, o homem está em relação consigo mesmo sob o character de harmonia, e esta relação se chama união da consciencia e do sentimento de si: consciencia do sentimento e sentimento da consciencia.

Vemos, além disso, que os *attributos moraes* de Deus ligam-se aos seus *attributos ontologicos* e derivam delles.

A demonstração destes attributos não tem sido feita até então por nenhum systema philosophico ou theologico. Contentaram-se em refirir a Deus as perfeições das creaturas, processo facil, é verdade, mas perigoso e pouco concludente. Foram estas concepções anthropomophicas que deram occasião a que algumas escholas modernas, na Allemanha e em França, sustentassem que o homem faz Deus á sua imagem, ou que Deus é um mero producto do pensamento humano. .

Deus é a *razão* de tudo que está para elle e nelle. E' a *plenitude* infinita e a *perfeição* absoluta, sendo em unidade, como essencia e como fórma, a variedade de suas propriedades infinitas. Não basta dizer que Deus é o ser mais perfeito ; é a propria perfeição, a relidade plena e inteira.

Deus não está no último grau da escala dos seres, como grau superior ; é o proprio Ser, e não pode, nesta qualidade, entrar em comparação com cousa alguma finita.

CAPÍTULO III.

Deus considerado no seu conteudo

O mundo é o complexo de todas as ordens da realidade, generos de seres, cousas finitas. Reconhecemos, neste complexo, como generos superiores, a *Natureza*, o *Espirito* e a *humanidade*. Distinguimos, pois, a noção de mundo da noção de Deus. Mas, como é impossivel conceber cousa alguma fóra de Deus, sem negar o Ser um, infinito, absoluto, o mundo não pode existir sinão em Deus. A essencia de mundo está, pois, contida na essencia divina ou na essencia, uma e inteira. E como o Ser inteiro está acima de toda realidade parcial, sendo como é a razão de tudo o que existe na sua essencia, deve-se dizer que o mundo tambem existe sob Deus e por Deus. Reunindo estas tres affirmacões, e lembrando-nos que Deus é a essencia inteira, podemos dizer—que *Deus é tambem em si, sob si e por si o mundo*. Note-se, porém, que esta proposição indeterminada não é identica a esta: *Deus é o mundo*, nem a esta outra: *o mundo é Deus*, porque o mundo, como synthese das cousas finitas, não é egual ao Ser infinito e absoluto, e não pode ser comprehendido sinão como estando em Deus, sob Deus e por Deus. A verdadeira doutrina de Deus não é o *pantheismo*, a divinização das cousas, a confusão de Deus com o mundo e

do Ser infinito com os seres finitos, porque o mundo não é Deus, sob qualquer ponto de vista.

Mas afirmando que Deus não é o mundo, não afirmamos que o mundo esteja separado de Deus. O *dualismo* é igualmente uma doutrina falsa. A opposição, entre Deus e o mundo, é uma opposição subordinativa, como a do infinito e do finito, do todo e da parte, e não uma opposição coordenativa, como a de dous generos ou de duas partes comparadas entre si. O mundo não é um *outro* para Deus, posto a par de Deus e fóra de Deus, mas uma determinação interior da essencia divina. O mundo, finalmente, não é opposto á essencia inteira, mas está *na* essencia divina, distincto de Deus, como Ser, um e inteiro. Esta opposição interior e subordinada não destroe, pois, a unidade infinita da essencia, e não exclue os termos oppostos. — Deus é essencialmente unido ao mundo; e os seres são unidos entre si na essencia divina.

Concebemos em Deus e sob Deus seres oppostos entre si que, em seu todo, formam o mundo. Mas, como a essencia divina é infinitamente igual ou identica a si mesma, a opposição dos seres no mundo não pode deixar de ser conforme com a sua essencia uma e inteira. Depois, tudo que está na essencia, tem sua *razão* em Deus: tudo que existe, existe por Deus, segundo a essencia divina. Daqui segue-se que Deus não é somente a razão do mundo, porque o contém, é ainda a *causa do mundo* e de todos os seres, determinando-os como os determina, segundo a sua propria essencia, que é a essencia uma e inteira. Porque a causa é a razão determinante de uma cousa, de tal sorte que o determinante e o determinado, a causa e o effeito causado, teem uma e mesma essencia. O mundo, pois, é o effeito de Deus, e a essencia do mundo é essencia divina. *Ex ipsa summa essentia et per ipsam et in ipsa sunt omnia*, diz Santo Anselmo. Aqui, porém, não se tracta ainda do tempo, por consequencia de causa temporal. Deus é a causa uma e inteira, infinita e abso-

luta, a causa de todos os seres do mundo, considerados em todas as suas relações, na sua essência imutável e manifestações temporaes. E si *eterno* é o que não muda, o que está fóra e acima do tempo, Deus é, primeiro que tudo, a causa eterna do mundo, e o mundo, a obra eterna de Deus.

Os seres do mundo são a propria essência de Deus, considerada na sua opposição interior. Ora, a essência divina é inteira e propria, infinita e absoluta. São estas as duas propriedades oppostas que se acham na unidade da essência. Os seres superiores do mundo devem, pois, ser oppostos entre si, segundo estas mesmas propriedades. Um manifestará a essência divina sob o character do absoluto; outro, sob o character do infinito. E como Deus é tambem a harmonia da essência, os dous seres superiores do mundo devem estar unidos entre si numa essência harmonica, que possua, em unidade, esses characteres oppostos. Deus, pois, contém em si, sob si e por si dous seres oppostos, que teem, ambos, toda a sua essência, mas um dos quaes é determinado no poncto de vista do absoluto, o outro, do infinito, e que unem-se, como ser de harmonia do mundo. Tal é a pura *deducção* dos seres superiores do mundo. E si compararmos estes seres determinados com Deus, como Ser, um e inteiro, achamos que Deus, como tal, está acima de todas as determinações interiores e particulares de sua essência. Deus é egualmente o *Ser supremo*, acima do mundo e dos generos de seres, mas unido ao mundo pela unidade da essência. O Ser supremo não é o Ser, um e inteiro, mas o Ser considerado numa de suas manifestações,—na sua opposição com o mundo, não sendo o mundo, nem parte alguma do mundo, mas o Ser inteiro. Quando o mundo é assim concebido, como distincto e abaixo do Ser supremo, é tambem concebido como estando fóra do Ser supremo, mas não fóra de Deus, como tal, como Ser de toda a realidade. Vemos então em que relação se pode dizer que Deus é ou não é um *ser ex-*

tramundano, questão controvertida entre a theologia e a philosophia.

Procuremos agora verificar a deducção do mundo, completando-a pela *intuição*. — Quaes são os seres superiores do mundo, encontrados por nós na pura noção do Ser infinito e absoluto? Correspondem elles a objectos reaes de nossos conhecimentos, a seres que conhecemos pela experiencia? — Conhecemo-nos como *espirito*, e temos a noção de outros espiritos, que reunimos no pensamento de um mundo espiritual; conhecemo-nos como *corpo*, e temos a noção de outros corpos, que reunimos no pensamento de um mundo corporeo, chamado Natureza; conhecemo-nos como homem, e temos a noção de outros homens que reunimos no pensamento de humanidade. O nosso conhecimento do mundo resume-se na noção de Natureza, de Espirito e de humanidade. Serão estes, sem dúvida, os seres superiores do mundo, representados por fórma ideal na deducção, com esta distincção, porém, que a experiencia nos faculta conhece-los somente em parte, em algumas de suas manifestações, ao passo que pela deducção os entrevemos em sua pureza e universalidade de essencia.

Com effeito, no espirito e no mundo espiritual, em geral, deparamos com o character predominante do absoluto, da substancialidade propria (*propriedade, aseitas*), que reconhecemos como character fundamental de um dos seres superiores do mundo. Cada espirito tem uma actividade propria, espontanea, livre, e vive livremente em si e por si. Une-se a outros seres, mas permanece livre, e conserva suas propriedades nesta união. Seus pensamentos, sentimentos, desejos, são seus, decorrem d'elle, e reflectem sua propria individualidade.

Na *Natureza*, pelo contrario, deparamos com o character predominante do infinito, da totalidade (*inteireza, omneitas*). A Natureza manifesta-se no espaço, no tempo e no movimento, como um todo contínuo, onde tudo está ligado com tudo, sem interrupção nem

solução. Os corpos nella contidos não existem principalmente em si e por si, mas, são formados no todo, e desenvolvem-se com o todo, em união com tudo. Perdem seus characteres proprios, unindo-se, na acção chimica. Cada obra é completa em todas as particularidades e relações, segundo as leis physicas, applicando-se a um conjuncto em circumstâncias dadas. A Natureza não se engana, e não pode, como o espirito na arte, crear uma fôrma sem substância, produzir uma parte sem o todo, combinar caprichosamente os elementos. A *fatalidade* é este encadeamento necessario, esta continuidade de acção, esta regularidade na vida, este desenvolvimento, sempre e por toda a parte, conforme com as leis.

A *humanidade*, finalmente, apresenta-se ao pensamento, como ser de união e de harmonia perfeita, entre o espirito e o corpo, entre o mundo espirital e o mundo physico, e possuindo tambem em unidade os characteres oppostos que predominam na vida da Natureza e na do Espirito. Na vida do homem, a liberdade do espirito une-se á necessidade do desenvolvimento do corpo. E' porisso que o homem, como espirito, pode actuar sobre a materia e produzir na Natureza obras de arte que a Natureza, por si só, nunca teria produzido, e que lhe dão a apparencia da liberdade ideal do espirito. E' ainda porisso que a vida inteira da Natureza pode ser acolhida na vida interior do espirito e da imaginação, representada livremente na poesia e fixada de modo eterno e supra-sensivel na sciencia. O Espirito e a Natureza penetram-se assim na humanidade, e vivem um no outro e um para o outro, completando-se mutuamente nos dominios da vida.

Como se vê, a intuição corresponde á deducção. Os seres superiores do mundo são realmente o Espirito, a Natureza e a humanidade, unidos com Deus, como Ser supremo. E como a essencia inteira de Deus acha-se aqui manifestada em sua unidade (Ser supremo), na opposição interior do infinito e do absoluto (Natureza e

Espirito), e na harmonia dos dous (humanidade), é certo também que não existe outro termo, que o Espirito, a Natureza e a humanidade formam o mundo inteiro.

O Espirito e a Natureza são oppostos e coordenados entre si. Por esta razão, são elles *limitados e negativos* de maneira relativa, um em referencia ao outro. O que a Natureza é, como Natureza, o Espirito, como tal, não é, e reciprocamente. Aquillo que não pertence á essencia de um, pertence á de outra. Cada um delles é affectado de negação: é um genero de ser, não o ser inteiro; é uma determinação da essencia, não a essencia inteira. Estas negações, porém, não existem em relação a Deus. O Ser, um e inteiro, é infinito e absolutamente positivo; é a affirmação uma e inteira, sem negação nem limite algum. Si o Ser é em si tudo o que o Espirito é, não limita-se, entretanto, a este genero ser; é também em si tudo o que a Natureza é. Não é puro Espirito, nem pura Natureza, mas ambos, ao mesmo tempo, e mais que ambos.—E', como Ser supremo, acima do Espirito e da Natureza, o sobre-natural e o sobre-espiritual a um tempo.

Dizendo que Deus é em si, sob si e por si, o Espirito, a Natureza e a humanidade, não sustentamos que Deus é limitado e negativo em nenhum poncto de vista, porque a negação é uma contra-affirmação, uma affirmação determinada, opposta á uma outra affirmação egualmente determinada. A negação só affecta a um genero particular. Mas Deus, como Ser, um e inteiro, não é um genero, e não tem seu contrário. Affirmamos antes que a essencia divina, contendo em si a essencia universal, é plena, sem lacuna, sem vacuo ou nada, que é a plenitude da essencia. O finito enche o infinito. Pondo o mundo fóra de Deus, e o finito a par do infinito, é que se traça um limite, é que se concebe uma negação em Deus; porque, desde então, existe alguma causa,—o mundo inteiro, que Deus não é. O infinito deixa de ser infinito, si for coordenado ao finito.

Os seres do mundo são de essencia divina, mas ne-

nhum delles, em sua determinação, é a essencia inteira de Deus. Daqui segue-se que os seres do mundo são tambem, como seres limitados em seu genero, semelhantes á essencia divina, por outros termos, que *o mundo, e todos os seres são semelhantes a Deus*. Não são o proprio Deus, poisque são limitados, mas Deus é a causa e a razão da essencia delles; são determinados por Deus, conforme a essencia divina, que é uma, igual, identica a si mesma em sua infinita plenitude; não são, em sua determinação, identicos, mas semelhantes a Deus. Assim as propriedades divinas (as categorias), segundo havemos reconhecido, pertencem num grau qualquer, a todos os seres do mundo, segundo a essencia propria de cada um. O Espirito é um em essencia e número: é o ser unico do seu genero; é infinito e possui a essencia espiritual inteira; é absoluto, existindo em si e por si; é pleno e perfeito em sua determinação. O mesmo succede com a Natureza, encarada sob outro aspecto. O mundo inteiro é um, infinito, perfeito, como mundo ou obra de Deus. Impossivel outro mundo, além do mundo real. A humanidade, como ser de harmonia do Espirito e da Natureza na infinidade do mundo, é plenamente semelhante a Deus. E' igualmente uma, infinita, absoluta, perfeita em seu genero. Existe, pois, uma humanidade universal, da qual a humanidade terrestre faz parte. Cada ser finito, em sua individualidade limitada, possui ainda uma essencia propria, que é uma e inteira, simples, identica, immutavel, perfeita, conforme a sua especie, e determinavel ao infinito na sciencia. Não ha cousa alguma que seja exclusivamente finita, negativa, imperfeita, porque não ha cousa alguma separada de Deus, porque todas as cousas teem em Deus sua causa e razão. O signal fulgurante desta similhaça dos seres finitos com Deus é a *belleza*. O bello é o divino no finito, é a unidade plena ou a harmonia das cousas determinadas, reproduzindo a harmonia da essencia divina, e trazendo a harmonia á nossa alma. O mundo é bello na união do Espirito e da

Natureza; o espirito é bello na união do pensamento e do sentimento, da imaginação e da razão; a Natureza é bella na harmonia de suas espheras, de suas forças, de seus reinos, de seus elementos, em cada uma de suas obras; todos os seres são bellos num grau qualquer, cada um na sua especie. Mas Deus só é a belleza infinita e absoluta, sendo como Ser supremo tambem semelhante a si mesmo, como Ser, um e inteiro.

Deus tem a *consciencia* e o *sentimento* de si proprio, de sua essencia infinita e absoluta. E si *pessoa* é o ser dotado de consciencia e de sentimento de si, pode-se dizer, neste sentido, que Deus é a *Personalidade*, uma e inteira. Mas, convem não dar a esta propriedade divina intelligência alguma anthropomorphica, determinando o Ser infinito por analogia com os seres finitos. Poisque Deus tem o conhecimento e o sentimento de si mesmo, como Ser, um e inteiro, Deus se conhece e sente-se tambem, sendo e contendo em si o mundo e os seres finitos. Deus tem o sentimento e a intuição do universo inteiro. De tudo sabe, tudo vê, tudo sente; conhece e sente nossos proprios pensamentos e sentimentos; vê tudo na plenitude de sua essencia, por intuição directa e inteira; de tudo sabe e sente tudo com verdade, de modo puro e completo. Impossivel a dúvida, o erro, os limites para o pensamento do Ser que pensa em si mesmo sem fim.

CAPÍTULO IV.

Relações entre Deus e o seu conteudo

As proposições precedentes referem-se á sciencia de Deus, como Ser eterno. Mas Deus não é somente o *Eterno*, é tambem o *Deus vivo*. Si só fosse o Eterno, Deus seria uma pura generalidade, sem movimento e sem vida; seria determinado ou limitado a um modo da existencia, quando elle é a existencia uma e inteira, da qual a eternidade e a vida são apenas faces particulares. Assim, Deus é tambem a vida infinita e absoluta, e tudo que se liga á vida, — bondade, justiça, sabedoria, amor, providência. Esta é a qualidade pela qual Deus torna-se o ideal de nossa propria vida, como vida religiosa, como vida moral e como vida de direito. Tal é o objecto da Biologia geral.

Deus é a *identidade absoluta* da essencia. E' identico a si mesmo em todas as suas propriedades; por outros termos, cada propriedade divina applica-se a todas as outras, a unidade ao infinito, a existencia ao absoluto, a perfeição á intimidade, etc., e reciprocamente. Dahi uma serie numerosa de proposições novas, que devem ser desenvolvidas, segundo os principios da arte combinatoria. A identidade da essencia penetra, pois, igualmente as propriedades do *infinito* e do *finito*.

Deus é infinito em todas ás relações. Mas elle é, e contém em si, sob si, seres relativamente determinados

ou finitos, — o Espirito, a Natureza e a humanidade. Deus é, pois, também infinito, sendo como é, e contendo cousas finitas. O Espirito, a Natureza e a humanidade são, pois, infinitos e finitos a um tempo; são finitos em sua infinidade, e infinitos em sua finidade. A infinidade da Natureza, por exemplo, é finita, poisque expira no genero Natureza, com exclusão de outro qualquer; e sua finidade é infinita, poisque o genero Natureza é sem limites, e possui a seu modo a plenitude da essencia. A proposição é egualmente exacta em relação ao Espirito e á humanidade.

Cada um destes seres é, por via de similitude, infinito e finito a um tempo no seu *interior*. É infinitamente finito no seu conteúdo; por outras palavras, contém em si seres que são *infinitamente finitos*, que são finitos em todas as relações, de modo completo, por qualquer lado que sejam considerados, que são, finalmente, determinados ou acabados no seu estado, desenvolvimento e forças, fórma, grandeza e qualidade, no complexo de suas relações. Estes seres infinitamente finitos, que devem em todo o rigor estar contidos nos seres superiores do mundo, correspondem ao que chamamos, na experiencia, *individuos*, — espiritos, corpos, homens. Existe, pois, na essencia do Espirito, da Natureza e da humanidade, um *princípio eterno de individualidade*. Não são criações arbitrárias, nem manifestações passageiras do Ser, como na intelligência do pantheismo; são immorredoras, indestructiveis na sua essencia; existem e persistem, porque devem existir. Esta proposição é o fundamento da immortalidade da alma.

Cada indivíduo é *similhante* ao todo, no qual está contido, e, desta fórma, similhante a Deus. Os corpos teem toda a essencia da Natureza; os espiritos, toda a essencia do Espirito universal; os homens, toda a essencia da humanidade, mas de modo individual ou determinado em todas as relações. Cada homem representa, pois, no seu ponto de vista, a humanidade in-

teira; é a imagem da harmonia do mundo, o *microcosmo*; deve realizar tudo que é humano no círculo de sua vida individual.

Em cada genero, os individuos são *infinitos em número*. Porque o infinito deve tambem ser applicado ao finito, na relação formal do número, como demonstram, alias, as mathematicas. O Espirito, a Natureza e a humanidade são infinitas e finitas na posição, como na essencia. Fixando-se em individualidades finitas, postas a par umas das outras ou oppostas entre si, os individuos se manifestam nellas tambem de modo infinito. A variedade, que enche a unidade, torna-se porisso infinita como ella. E' pela infinidade dos seres infinitamente finitos que o mundo tem a plenitude que deve ter, em virtude do princípio da similhaça. Si apenas existisse um número determinado de homens, a humanidade não seria plenamente desenvolvida no seu interior. Porque, além disso, preferir um número a outro?

Cada indivíduo é infinito na sua determinação. Esta infinita determinação manifesta-se no *estado*, na situação em que elle se acha. Este estado é inteiramente finalizado, em todas as relações; é unica e exclue qualquer outro estado; é o proprio estado, tem alguma cousa de caracteristico; é completo em todos os respeitos; reflecte o complexo das propriedades divinas. Cada situação é, pois, original, e nella o ser manifesta todas as suas propriedades de modo infinitamente determinado. Dahi o princípio da differença das cousas simillhantes, ou da desigualdade das cousas eguaes. E' desse facto que cada cousa recebe valor, por consequencia tambem cada vida, cada edade, cada instante. A vida presente não é, pois, sem valor, como repetem; ella é, com todas as suas edades, cheia da essencia divina, e a manifesta de modo unico. Tem belleza, frescura e dignidade propria. O desprezo do seculo, como se exprimem os theologos, quando não é contido pelo sentimento da realidade, traz como consequencia o mys-

ticismo e o ascetismo, isto é, o esquecimento dos deveres do homem relativos á vida presente.

Em virtude do princípio da similhaça, cada individuo possui a plenitude da essencia, de modo finito e relativo; para o que é necessario que a sua essencia envolva uma infinidade de estados infinitamente finitos. E' só por esta fórma que o individuo tem a plenitude que deve ter.

Mas de que maneira o individuo pode conter em si uma infinidade de estados particulares, si cada estado determinado, como tal, exclue os outros? Esta contradicção resolve-se com a idea de tempo. Como as duas proposições que lhe servem de base são igualmente verdadeiras, é forçoso concluir-se que os estados do mesmo ser, que se excluem, estão realmente junctos, uns *com* os outros e *a par* dos outros; mas, como é impossivel existirem a um tempo no mesmo momento, elles *se succedem*, formam uma serie contínua e successiva. A propriedade que tem um ser de passar de um estado a outro, necessariamente differente, chama-se *mudança*. Os estados de um ser, em número infinito, estão, pois, no *tempo*, que é a fórma da mudança, mas em instantes differentes, e não cessam de se excluir. E' o tempo, e somente pelo tempo, que conhecemos existir no mesmo ser uma infinidade de relações que se repellem mutuamente. O tempo é a propria fórma desta propriedade.

O *tempo* une-se a tudo que muda, só ao que muda, enquanto muda: indica que a mudança executa-se de modo successivo e contínuo. O tempo não é a mudança, nem a cousa que muda: são os estados de um ser que mudam, escoando-se uns após outros; o proprio tempo não muda, é a fórma invariavel da passagem de um estado para os estados consecutivos. O tempo é, pois, uma propriedade formal, contida na essencia do ser finito. Mas o tempo não affecta a essencia inteira: esta essencia, em si, não muda: o ser permanece e conserva suas propriedades. Aquillo que não

muda, que não se apresenta sob a fôrma do tempo, que é permanente e invariavel, chama-se *eterno*. Todo ser é, pois, eterno em sua essencia inteira. Cada essencia não começa nem acaba no tempo, porque está fóra e acima do tempo. O tempo só concerne á essencia considerada em suas modificações interiores. E como estas modificações são infinitas em número, succeder-se-ão tambem sem fim. O tempo é infinito para cada ser, como os estados cuja transição é por elle expressa. Uma infinidade de estados precisa de um tempo infinito para se manifestar.

Deus, como Ser um e inteiro, está fóra e acima do tempo, não sendo finito em poncto de vista algum. Deus não muda; é immutavel como ser, como essencia, em todas as suas propriedades; é o Eterno. Mas Deus é tambem em si, sob si e por si, em unidade e em harmonia, toda a infinidade das determinações infinitamente finitas que se excluem. Nesta relação, o tempo é egualmente uma propriedade interior e subordinada de Deus. E como Deus é identico a si mesmo em todas as suas propriedades, o tempo é um, infinito, absoluto. Ha um só e mesmo tempo, que comprehende todos os tempos e no qual estão unidos todos os seres. Este tempo é infinito, sem principio e sem fim, infinito no passado, infinito no futuro, divisivel ao infinito em cada uma de suas partes. E si por presente entende-se uma porção determinada de tempo, na qual acha-se o poncto de passagem ou o instante actual, e que encerra em si mesma os instantes que foram e os que ainda não são, si se estende, depois, esta noção do presente, vê-se que o tempo inteiro é para Deus a *presença infinita*, e que a presença infinita contém duas metades sempre eguaes, o passado infinito e o futuro infinito. Como propriedade divina, o proprio tempo é eterno, permanente, immutavel. Deus não é, de modo algum, o tempo; mas o tempo está eternamente em Deus.

Portanto o tempo não é uma pura fôrma de nossa sensibilidade, como na hypothese de Kant, tem valor

objectivo, é infinito e absoluto; por outro lado, o tempo não é uma substância, um ser produzido pelos acontecimentos, mas uma propriedade, um attributo formal. Vê-se ainda que o tempo infinito não é a eternidade de Deus, como sustentaram Newton, Clarke e outros, confundindo a ordem temporal com a ordem eterna das cousas; vê-se finalmente, que o tempo não é alguma cousa relativa, como quer Leibnitz, mas que, como propriedade divina, elle tem essencia, posição e existencia proprias.

Com referencia ao tempo, o mundo e todos os seres finitos são semelhantes a Deus. O mundo é eterno em sua essencia inteira. Não foi creado no tempo, nem com o tempo. Deus não cria suas propriedades. Mas o mundo, no seu interior, modifica-se constantemente e sem fim. É sempre outro, sempre novo, sempre moço para Deus. Em cada instante a situação do mundo tem completamente mudado; em cada instante, na infinidade do tempo, nasce e morre em estado unico, original, infinitamente determinado, abrangendo os estados actuaes de toda a infinidade dos seres finitos. O mesmo acontece com o homem, na esphera de sua existencia individual. O homem é eterno na sua essencia inteira, e temporal somente nos estados infinitamente multiplos, contidos na sua essencia. O homem é, pois, susceptivel de desenvolvimento no tempo infinito, e, em virtude do principio de individualidade, a immortalidade lhe é possivel.—O homem sera sempre homem, qualquer que seja a sua união com o Espirito e com a Natureza. A *metempsychose* é um erro.—A questão da *preexistencia das almas* repousa no mesmo argumento que a da *immortalidade*.

Dissemos que o que é finito deve tambem ser infinito; mas que o *tempo* dava solução desta contradicção. Com effeito, da necessidade que existe, para todos os seres determinados, de manifestar effectivamente a essencia infinita dos seres superiores que os conteeem em identidade de essencia, resulta o *tempo* que torna pos-

sível pelo modo de *successão* aquillo que não pode ter logar *de uma só vez*, e que faz com que um ser completamente finito possa ainda ser infinito, não de *uma só vez*, ao mesmo tempo, mas por uma mudança sem fim no tempo. Na verdade, os seres finitos são sempre, em cada momento, determinados em todas as relações de sua *actualidade*; acham-se sempre num estado bem determinado por uma infinidade de cousas, e é nisso que consiste sua individualidade de cada momento; mas estes estados individuaes não absorvem, e não esgottam sua essencia inteira; o Espirito e a Natureza acham-se nelles de um modo completo, posto que inteiramente particular, e fórma a substância infinita, inesgottavel de sua essencia. A deducção, portanto, confirma a anályse. Deus não *começa a ser*, é; é de modo immutavel, sem alteração, nem augmento, considerado na sua essencia e nas suas propriedades. As mesmas proposições se applicam, em virtude do princípio de similhaça, ao mundo e aos seres finitos. O mundo não começou a ser, bem como Deus: é, foi e sera sempre o mundo.

Deus é a razão e a causa da successão no tempo infinito, como *causalidade temporal*. E como cada ser é semelhante a Deus, cada ser em Deus é tambem a razão e a causa de suas modificações, dentro dos limites de sua essencia. Mas os seres finitos são causas de uma maneira subordinada; concorrem com Deus para a realização da essencia divina; a causalidade, bem como a essencia delles, tem em si mesma sua causa na causa uma e inteira. Os seres finitos unem-se, pois, a Deus, considerado como uma causa temporal de seus actos, e devem mostrar em sua successão uma imagem da successão infinita. Esta proposição explica-se por nós mesmos.—O homem é a razão de todas as mudanças que se realizam, e podem se realizar nelle, é a causa temporal de seus pensamentos, sentimentos e relações. O homem tambem pode, como razão, realizar o divino ou a essencia divina, de concurso com Deus. Conhe-

cendo a verdade, por exemplo, estamos de accordo com Deus, que é a verdade inteira. Mas, conhecendo que somos a propria causa de nossos actos, sabemos egualmente que não somos a causa unica e exclusiva delles. Sabemos que estamos sob a dependencia da Natureza e da sociedade humana, e quando em nós vive o sentimento esclarecido de Deus, adquirimos a consciencia de que Deus mesmo actua em nós commosco. Esta proposição, certamente, não se absorve em Deus, e não destroe a nossa causalidade. Deus não actua em nós contra a nossa vontade, predeterminando-nos a fazer o bem e o mal; porque a nossa propria causalidade está firmada, de modo eterno, na propria essencia de Deus, e para existir no tempo hade ser com determinação propria.

A propriedade de manifestar, como causa, sua propria essencia no tempo, de maneira infinitamente determinada, por uma serie contínua de estados sempre differentes chama-se a *Vida*. Deus, sendo a causa da successão na presença infinita, é, pois, egualmente a vida, a vida uma e inteira, infinita e absoluta. O Ser é o Deus vivo que realiza o divino, ou manifesta sua divindade na infinidade do tempo.

A vida, como o tempo e a successão, é uma propriedade interior e subordinada de Deus, eterna e immutavel. Em virtude do princípio de similhaça, a Natureza, o Espirito e a humanidade teem tambem vida, e unem-se á vida superior de Deus, como Ser supremo. São os quatro dominios fundamentaes da vida, contidos na vida uma e inteira de Deus. A vida se apresenta assim como que organizada. Ora, no organismo, tudo está em relação com tudo e existe no todo; as partes estão junctas, cada uma com todas, e suppondo-se mutuamente. Esta propriedade chama-se *condicionalidade*. Deus, é, pois, a condicionalidade uma e inteira da vida. O Espirito não vive sem a Natureza e a Natureza sem o Espirito. A humanidade realiza a sua vida na união do Espirito com a Natureza. O Espirito, a Natureza

e a humanidade teem todas as condições de vida na vida do Ser supremo.

Os seres finitos, semelhantes a Deus, desenvolvem-se tambem como seres vivos, nos limites de sua essencia. A vida propria dos seres finitos está em união com a vida divina. Deus é a causa de toda vida nos domínios da realidade inteira. A vida, uma e inteira, não é a negação da vida propria dos seres finitos; contém-na e serve-lhe de fundamento. Tudo se desenvolve livremente no mundo, porque tudo é perfeitamente *organizado* em Deus.

Deus mesmo revela ou manifesta sua propria essencia na vida. E como a essencia inteira é o conjuncto das propriedades divinas, Deus expõe tambem na presença infinita o complexo de seus attributos. A propria vida divina é a manifestação temporal de tudo que é divino: é uma, infinita, absoluta, harmonica. Todos os attributos de Deus applicam-se á vida divina. O mesmo acontece, por via de analogia, com a Natureza, com o Espirito, com a humanidade e com todos os seres viventes no mundo. A vida dos seres finitos é semelhante á vida de Deus, nos limites e nas condições da vida individual: é uma, propria, inteira, harmonica. A vida do homem, como ser de harmonia completa entre o Espirito e a Natureza, é plenamente semelhante á vida divina. Estas propriedades eternas são independentes da vontade. Não se tracta por emquanto do character moral da vida, dos estados que devem ser realizados pela vontade só. Nesta relação, a vida divina é o ideal de nossa propria vida.

O conteúdo da vida, uma e inteira, na presença infinita, é o divino, a essencia divina. E' a propria essencia do Ser que se manifesta, ou se realiza na vida divina. Ora o divino que se realiza na vida, ou a essencia que passa para a realidade temporal, chama-se *Bem*. Deus é, pois, o *bem um e inteiro*, ou manifesta sua essencia na vida, como bem infinito e absoluto. Comparado a um bem determinado, Deus é o *soberano*

bem. E si *bondade* é a propriedade de um Ser que realiza por si mesmo o bem no tempo. Deus é também a *bondade infinita* e *absoluta*; Deus é infinita e soberanamente bom.

Em virtude do princípio de similhaça, cada ser finito realiza igualmente sua essencia, como seu bem, na vida. Cada ser tem seu bem proprio, como sua essencia propria. O bem do ser finito está contido no bem, um e inteiro, como a essencia d'elle é fundada na essencia divina. Cada ser manifesta, pois, de um modo que lhe é proprio, e segundo a especie a que pertence, alguma cousa divina, no círculo da vida individual.

A essencia divina manifesta-se plena e perfeitamente no tempo infinito e em cada parte do tempo, como bem. O bem é, pois, permanente e necessario na vida. Está sempre presente em todos os momentos; e subsiste no tempo inteiro. Ora, aquillo que é assim permanente na vida, que é commum a uma serie inteira, chama-se *Lei*. E', pois, uma lei da vida divina, ou antes, é a lei, uma e inteira, da vida de Deus, o manifestar plenamente a sua essencia, como bem em cada parte do tempo, e manifesta-la em cada instante de um modo proprio ou unico. E' também, por consequencia, a lei, uma e inteira, da vida de cada ser finito, nos limites e condições da individualidade. E, si *fim* é o que cumpre attingir, o que deve se realizar depois, o bem, subsistindo para a vida inteira, é também o fim unico ou o *destino* inteiro da vida. Deus, sendo o bem unico e inteiro, é, pois, em si mesmo e por si mesmo, o só e unico fim da vida infinita. Da mesma sorte, cada ser finito tem por fim e por missão realizar toda a sua essencia, como seu bem inteiro, na infinidade do tempo. Este fim está subordinado ao fim divino, e deve se harmonizar com elle.

Deus é a causa temporal da successão no tempo infinito. E' causa por si mesmo, determina-se espontaneamente a manifestar sua essencia na vida; sua causa-

lidade é absolutamente independente de qualquer influência exterior, poisque é uma e inteira, só e unica. Ora, a fôrma da causalidade propria na vida é a *Liberdade*. A liberdade infinita e absoluta é, pois, a fôrma na qual Deus realiza a sua essencia, como bem, no tempo inteiro, de conformidade com o fim e com a lei da vida. A liberdade divina está de harmonia com as outras propriedades de Deus; exprime o modo ou o como de sua manifestação na presença infinita; suppõe por sua vez a lei e o fim da vida; é a fôrma da realização do fim conforme com a lei. Não é, pois, opposta contradictoriamente á lei, como *necessidade* da vida; indica, pelo contrário, como Deus realiza temporalmente o que é necessario. Não é igualmente destruidora da liberdade dos seres finitos: é a causa e a razão daquella liberdade. Nós somos livres, porque Deus é livre. A nossa é semelhante á liberdade divina, nos limites e condicionalidades da nossa vida. E como a liberdade é uma propriedade eterna de Deus, nossa liberdade é tambem baseada, como principio eterno, na essencia divina, e conforme com a lei e com o fim da vida inteira. A nossa liberdade, porém, é relativa, coordenada com a dos nossos semelhantes, subordinada á liberdade infinita e absoluta de Deus.

Como causa temporal da serie contínua dos estados determinados ou dos actos da vida, Deus é *Actividade infinita*. No poncto de vista da quantidade ou da totalidade, a actividade chama-se *força*; no poncto de vista da qualidade ou do absoluto, chama-se *poder*. A actividade divina é, pois, a Força e o Poder infinitos e absolutos. Deus tem a força e o poder, para realizar sua essencia inteira, segundo o fim e a lei da vida. Ora, na intuição analytica da vida, chamamos *vontade* a actividade que dirige, e determina as forças e os poderes particulares de um ser. O homem é activo, por exemplo, no pensamento e no sentimento, e é tambem a causa temporal do movimento e da fixação de seus pensamentos e sentimentos; actua para entrar numa

situação activã completamente determinada. E' nesta relação que o homem tem vontade. A deducção da propriedade divina, segundo a qual, o proprio Ser é no tempo a causa livre e determinante de sua actiyidade determinada, corresponde, pois, á vontade. Fica desde então demonstrado que Deus é tambem a *vontade infinita e absoluta*. A *sanctidade* é a fôrma da vontade de Deus, como vontade pura do bem.

O que é *eterno*, é, como tal, independente da vontade. Não é, por um effeito de sua vontade, que Deus existe, que é infinito e absoluto, que é a vida, a actividade e a vontade sancta. As leis, as essencias, os principios, como eternos, não são productos da vontade divina. A vontade é unicamente a causalidade determinante da realização no *tempo*, daquillo que é eterno. Tem por objecto o bem, mas o bem inteiro. A vontade divina é, nesta relação, immutavel. Mas, como Deus manifesta a sua essencia inteira a cada iustante, debaixo de uma fôrma inteiramente determinada ou individual, sua vontade immutavel do bem manifesta-se tambem a cada instante, como vontade *individual* ou determinada, abrangendo a vida actual inteira em sua determinação infinita, e no complexo de suas relações com o passado e com o futuro. São estes os chamados *decretos* de Deus. Estes decretos nunca estão em opposição com a vontade geral e sancta de Deus; manifestam-n-a de um modo particular, em harmonia com todas as circumstâncias do momento, na infinidade do mundo. Em Deus, o arbitrario e o capricho são impossiveis.

A vida divina, quando Deus realiza o bem por sua vontade livre e sancta, manifesta-se, como *vida moral*, a lei da vida, como *lei moral*, a ordem da vida, como *ordem moral*, e o fim da vida, como *fim moral*.

Deus quer e faz o bem, de modo absoluto, só por ser o bem, porque o divino deve-se realizar na vida. Não realiza-se na vida, uma e inteira, *mal* algum pela vontade de Deus. Não pode entrar no pensamento nem na vontade de Deus cousa alguma alheia ao bem.

Deus faz o bem, só o bem, e quer o bem de todos, pura e simplesmente. Tem igualmente o sentimento do bem que faz, e este sentimento puro e completo está incluído, como parte, na sua felicidade, uma e inteira. O pensamento, o sentimento e a vontade de Deus, são, pois, unicamente dirigidos na vida para a realização do bem. E' nesta relação que a vida divina é a vida moral.

A essência imutável que se manifesta plenamente, como bem, a cada instante, é a lei permanente da vida. Esta lei eterna é também a lei da vontade divina, não como producto, mas como regra da vontade. Deus não tem lei fóra nem acima de si; elle mesmo é sua própria lei; quer-se a si mesmo; manifesta sua divindade; seu pensamento, sentimento e vontade estão necessariamente em harmonia com sua essência inteira. Deus quer, pois, unicamente o divino, como lei da vida; cumpre de modo livre e sancto a sua própria lei, e nesta relação a lei da vida é também a lei moral.

O cumprimento da lei acarreta a ordem da vida. A vida divina é ordenada, regulada ou regular em todas as suas partes, porque é, a cada instante, a expressão plena e inteira da essência ou da lei de Deus. Esta ordem, sendo obra da vontade sancta de Deus, é a ordem moral da vida divina. Muitos auctores a presentiram como ordem moral do mundo.

Deus é também seu proprio fim. Pensa em si, sente-se, e quer a si mesmo sem fim. E' o fim ou a conclusão da vida. E este fim, sendo também o fim da vontade sancta de Deus, é o fim moral, ou o destino da vida, uma e inteira.

Em virtude do princípio de similhaça, os seres viventes acham também na realização de sua essência, como seu bem, a lei, a ordem, e o fim de sua vida determinada. Todo ser dotado de consciencia, pensa, sente, e quer o bem que lhe é proprio, isto é, uma parte do bem, um e inteiro, num dominio limitado da vida. Mas os seres finitos privados de razão, cuja na-

tureza só representa o mundo de um modo parcial, exclusivo ou predominante, não podem, por essa razão, attingir a harmonia das cousas, comprehender e sentir a Deus, como Ser um e inteiro, querer o bem pelo proprio bem, de modo puro e sancto. A vida para elles não se manifesta como vida moral na significação precisa do termo. O homem só, como ser racional, no qual o Espirito e a Natureza unem-se sob o character completo da harmonia, na unidade e variedade de todos os seus elementos, o homem só, como ser plenamente semelhante a Deus, possui o conhecimento do Ser, um e inteiro, e da vida, uma e inteira. Esta é a base absoluta e a dignidade infinita da vida do homem, como ser moral, capaz de moralidade e de virtude. No círculo limitado de sua vida o homem deve, como Deus, fazer o bem, pura e simplesmente, sem outro motivo além do de bem fazer, com a só e unica intenção de realizar alguma cousa divina. Tanto para elle, como para Deus, a lei da vida moral é: *Sede a causa livre e pura do bem*; por outros termos: *Fazei o bem pelo proprio bem*. Em obedecendo a esta lei, na medida de sua actividade e de suas forças, o homem trabalha com Deus numa obra commum, num fim commum, e dá testemunho de sua plena similhaça com Deus na vida. Mas, como a vida humana está submettida á direcção de uma vontade limitada, muito fraca e caprichosa, esta cooperação e similhaça são tambem puramente voluntarias. Constituem para o homem um dever, uma necessidade moral ou livre, que só se completa com a participação expressa de sua propria causalidade.

Ao principio absoluto do bem ligam-se intimamente os principios absolutos da justiça e do amor, fundamentos da vida de direito e da vida religiosa. Façamos ainda a deducção destes principios.

Assim como Deus, como Ser infinito e absoluto, é, e contém em si, sob si e por si, todo o organismo dos seres, assim tambem a vida uma e inteira de Deus é, e contém a vida de todos os seres do mundo.

A vida divina é a successão contínua da essencia causada pela vontade livre de Deus, com uma actividade infinita na infinidade do tempo. Os membros interiores deste todo contínuo são reciprocamente ligados entre si e cada um com o todo, na unidade simples e indivisa da vida. Dahi a *condicionalidade*. Tudo quanto a vida inteira contém está, ao mesmo tempo, um com o outro, um no outro e um pelo outro. Esta condicionalidade interior da vida é a um tempo eterna e temporal. Relativamente ao tempo, os estados determinados de todos os seres vivos estão tambem reciprocamente uns com outros, nos outros e pelos outros. E como Deus, na vida inteira, e os seres finitos, no dominio de sua vida, actuam livremente, esta condicionalidade interior da vida é tambem dependente da liberdade; nesta relação ella é livre ou voluntaria. Deus é, pois, em si, sob si e por si, a condicionalidade *voluntaria* e *temporal*; é uma das propriedades de Deus como Ser vivo. E como Deus realiza plenamente na vida sua essencia inteira ou o complexo de suas propriedades, manifesta tambem a condicionalidade livre no tempo infinito; por outros termos, Deus realiza completamente, no tempo inteiro, e em cada parte do tempo, para o complexo dos seres, e para cada ser em particular, todas as condições necessarias da vida sem as quaes ser algum finito poderia conseguir seu destino: Deus concede livre e infallivelmente a todos, as condições necessarias da vida. Ora, o complexo das condições dependentes da liberdade e necessarias á realização do fim da vida, é o *Direito*. Deus é, pois, o direito, um e inteiro, e cada ser tem seu direito em Deus.

O direito é a condição da realização do bem na vida. Sem o direito o fim da vida não seria conseguido. O direito mesmo é, pois, uma parte do *bem*, quando se manifesta na vida. E como o fim da vida consiste na realização do bem um e inteiro, o direito é tambem uma parte do fim completo da vida, tanto para Deus, como para os seres viventes. Deus quer, e completa

o direito de modo pleno e inteiro, por sua vontade imutavel, na presença infinita; de uma maneira infinitamente determinada, por sua vontade individual, para todos os seres, em cada parte do tempo e em cada instante. Ha, pois, para todos os seres viventes um *estado de direito*, fundado em Deus. Mas querer e cumprir o direito, é ser justo. Deus é, pois, a *Justiça* infinita e absoluta. Deus faz justiça a todos, e nada de injusto. A injustiça e o mal são impossiveis para aquelle que é a omni-justiça e a omni-bondade. A justiça divina está em accordo pleno com o complexo das propriedades divinas, em virtude da identidade da essencia. E', pois, absolutamente certo que aquillo que não é moralmente bom, bello, verdadeiro, não pode ser justo.

Os seres finitos, dotados de razão, são tambem semelhantes a Deus no direito e na justiça. E' necessario que elles cumpram com o direito livre e moralmente, na vida individual e na vida commum ou na vida social. E' necessario que elles organizem o direito de um modo igual para todos, e que a organização do direito se harmonize plenamente com todas as propriedades do homem, — com a liberdade, com a sociabilidade, com a moralidade, com a religiosidade, com a perfectibilidade, nas sciencias e nas artes, na industria, no proprio direito. A realização do direito é tambem para o homem um bem e um fim da vida, comprehendida no seu destino, um e inteiro. Cada ser racional deve, no limite de sua actividade e de suas forças, imitar a Deus na vida, como ser de direito. Este dever, porém, só pode ser cumprido pela vontade livre.

A vida de direito e a vida moral completam-se pela vida religiosa.

Os seres finitos são unidos, na vida, entre si e com Deus, como Ser supremo. Como vida, uma e inteira, contendo os diversos dominios da vida de todos os seres no mundo, Deus é tambem a *União* na vida ou a vida harmonica. Isto resulta da combinação das proprieda-

des divinas da vida e da harmonia. Mas Deus não é unicamente a *harmonia da vida*, é também a *intimidade da vida*: tem consciencia e sentimento da vida inteira na presença infinita e em cada parte do tempo, de modo puro e completo. O conhecimento e o sentimento da vida infinita, no seu complexo e nas suas particularidades, formam uma parte da omnisciencia e da omnifelicidade de Deus. Considerado como intimidade da vida, uma e inteira, Deus é ainda a intimidade da União na vida; porque a harmonia da vida é apenas uma face da vida. Deus é, pois, a *união íntima na vida*. Esta propriedade divina, dada pela deducção, corresponde ao que chamamos *Religião*, na intuição da vida. Deus é, pois, neste sentido, a religião, uma e inteira: une-se intimamente na vida á vida de todos os seres, da humanidade inteira, por consequencia também da humanidade terrestre, — de todas as raças, de todos os povos, de todos os individuos, no tempo. Tal é a idea de religião universal.

A união íntima na vida, como propriedade divina, deve também se realizar no tempo. É, pois, em si mesma uma parte do bem, um fim da vida. A actividade infinita de Deus dirige-se, pois, também para a união íntima na vida. Ora, a actividade dirigida para um fim, para um objecto querido que deve-se conseguir ao depois, chama-se *inclinação*; e a inclinação, quando tem por fim ou por objecto a união íntima na vida, chama-se *amor* e *caridade*. Deus é, pois, o Amor infinito e absoluto, a Caridade, uma e inteira.

Em virtude do princípio de similhaça, os seres dotados de razão teem igualmente a propriedade de unir-se intimamente na vida, pelo conhecimento e pelo sentimento, á vida de outros seres e á vida de Deus, como Ser supremo. Nesta relação elles são religiosos, e teem ainda a propriedade de realizar a idea de religião, como um bem particular, e como um fim determinado da vida.

Deus é a vida e a união íntima na vida; mas está

tambem, como Ser, um e inteiro, acima da vida e de todas as propriedades particulares, a elle subordinadas, como Ser supremo. Deus abraça a vida inteira no pensamento, no sentimento e na vontade. Determina, guia, dirige, com sabedoria, com justiça, com amor, o organismo da vida de todos os seres, no mundo inteiro e na infinita presença. Vê o passado na realidade, e prevê o futuro, na serie infinita dos possíveis. Donde segue-se que o *decreto* da vontade divina está, a cada momento, em perfeita harmonia com a plenitude absoluta da vida, uma e inteira, na infinidade do tempo, e com a plenitude determinada da vida em todos os instantes que precedem e seguem o momento actual, isto é, este decreto é bom, sabio, justo. Esta propriedade, pela qual Deus, em seus decretos, governa a vida, uma e inteira, com sabedoria, com justiça e com amor, e dirige a vida dos seres na união de todas as partes no tempo, para a realização completa do bem, prevendo tudo, a tudo provendo, tudo coordenando, esta propriedade é a *Providência*. Deus é, pois, a providência infinita e absoluta.

A providência está de accordo com todas as propriedades divinas, por consequencia tambem com a lei e com a ordem da vida.

Deus é ainda a plenitude e a perfeição da vida. Deus attinge plena e perfeitamente o fim da vida. E como a vida, uma e inteira, contém a vida dos seres finitos, Deus attinge plenamente o fim da vida em sua vida propria, como Ser supremo, e na vida propria de todos os seres que vivem nelle. Daqui segue-se que todos os seres no mundo, por sua actividade livre e pelo concurso da providência, devem realizar toda a sua essencia, no tempo infinito, e conseguir o seu *destino*. A realização plena e inteira da essencia, como bem e como fim da vida, acarreta tambem para cada ser a salvação final ou a emancipação do mal e da desgraça. E poisque cada ser sente seu bem, e como o sentimento puro e completo do bem é a *felicidade*, cada ser con-

segue a felicidade pela realização de seu fim na vida. A ordem e o plano da vida, uma e inteira, abrange, pois, a felicidade de todos os seres, unidos entre si e com Deus, na felicidade divina. Nesta relação Deus é a *Salvação*, a salvação infinita e absoluta, a salvação de todos. A ordem da vida é uma ordem de salvação para os seres. Todos, pois, são *predestinados* para o bem e para a felicidade; ninguém para o mal, de maneira positiva nem negativa, isto é, ninguém é reprobado por toda a vida.

Estas verdades fortificantes e religiosas, que aqui encontramos á luz da certeza, como consequencias necessarias da verdade infinita e absoluta, princípio da sciencia, foram muitas vezes presentidas no seio da Igreja christã. São Clemente de Alexandria, Origenes, São Gregorio de Nyssa, São Gregorio de Naziança, falam neste sentido.

A perfeição e a finalidade dos seres são absolutamente incompatíveis com o mal. O mundo de Deus não pode ter outro fim, além da harmonia em todas as cousas, harmonia que exclue a dissonancia, a divisão, a contradicção. A objecção tirada da justiça divina não tem valor; a justiça é uma virtude e identifica-se com o bem. Todos os seres racionais foram creados para o bem. O mal reside unicamente na vontade finita. Quando a vontade de Deus reinar sobre todos, o mal cessará de existir, e os homens, sem excepção, reunir-se-ão no mesmo banquete, e reconhecerão ao Senhor.

Como se vê, a *synthese* é concebida no systema de Krause de uma maneira que lhe dá a alta importancia que não podia ter nos systemas menos completos que o precederam. Neste, a *synthese* não é a pura reunião ou combinação nova de elementos, de factos, de verdades, cuja existencia ja tinha sido verificada pela análise; não é um methodo que parte de um princípio

geral, como do primeiro dado, e deduz delle as consequencias contidas; a synthese não é o opposto da anályse: é o terceiro methodo, como estudamos na Logica, que *reune* os methodos oppostos da *anályse* experimental, interna ou externa, e da *deducção* metaphysica.

Esclareçamos o systema pelo quadro seguinte, feito conforme a deducção dos diversos Seres principaes, que formam o mundo contido em Deus (1).

DEUS,

como Ser absoluto, comprehendendo *tudo*;

Deus,

concebido, por sua *unidade*, como *superior* ao mundo:

Providência.

Natureza,

Espirito,

predominancia da *totalidade*.

predominancia da *espontaneidade*.

Organismo; sentimento,
sensibilidade.

Liberdade; pensamento,
intelligência.

Humanidade,

como a mais íntima harmonia, contendo o

sexo Feminino,

sexo Masculino,

representando de modo predomi-
nante os characteres da

representando de modo predo-
minante os characteres do

Natureza.

Espirito.

União

do homem e da mulher.

(1) Ahrens, *Cours de Psychol.* Partie générale. De la Metaphys.

MORAL

Noções preliminares

§ 1.

Noção da Philosophia moral.

A philosophia moral é um ramo da *Biologia* geral ou sciencia da vida, cujos principios fundamentaes foram reconhecidos na *Metaphysica*. É a sciencia que expõe as leis da vida moral, da actividade consciente e livre dos seres racionaes, isto é, que expõe os *principios* que o espirito humano, considerado como *vontade*, deve seguir na realização do bem, de modo puro e completo, e na aquisição da *virtude*. A vontade do homem, como ser finito e perfectivel, pode desencaminhar-se, não tendo um conhecimento sufficiente e profundo sentimento do bem e do mal. Esta imperfeição é supprida pela philosophia moral, que traça ao espirito a linha do desenvolvimento ideal ou racional, na esphera da vontade. Constitue a regra e a disciplina da vontade humana, como a Logica constitue a disciplina do entendimento, na indagação e na posse da certeza. Indica o fim do homem, como agente moral, os meios de consegui-lo, o methodo que deve ser adoptado, os obstaculos que devem ser transpostos. É, numa palavra, a sciencia da vida humana, como vida voluntaria, a sciencia da conducta ou da direcção na vida práctica, a sciencia da *arte de viver*, segundo a razão.

Em si mesma, a philosophia moral não é uma arte, uma actividade pura, mas o conhecimento desta activi-

dade, considerada em seus principios. Não é a sciencia historica dos costumes, dos factos ou phenomenos da vida moral, observados no tempo, que passam e modificam-se com os climas e epochas de civilização, mas a sciencia racional dos deveres, da propria vida moral, analysada na sua essencia immutavel e leis eternas.

A analyse psychologica mostrou-nos a vontade humana desenvolvendo-se successivamente, e sempre de harmonia com a consciencia e com a razão. Os graus deste desenvolvimento são a *moralidade* e o *bem*. A moralidade é a actividade voluntaria; si é conforme á consciencia individual, é moral; si é conforme á razão commum, é boa. O bem é o fim, a *virtude*, o termo final da vida. A virtude é a prática consciente e habitual do bem. A theoria da moralidade, a theoria do bem, a theoria da virtude, tal é o objecto especial da philosophia moral.

Desde então vê-se que esta sciencia tem seus fundamentos na Metaphysica e na Anthropologia. Aquella fornece os principios que a sciencia moral applica, depois, á actividade livre e voluntaria do homem, que, pela razão, pela liberdade, pela consciencia e sentimento de si, pela harmonia de sua natureza, é plenamente semelhante a Deus, a quem deve imitar na vida. A vida moral do homem é a realização pura e livre da sua essencia inteira, como um bem determinado, em vista da ordem geral, fundada em Deus, e de conformidade com as leis da vida.

A philosophia moral, a religião e o direito são tres sciencias distinctas, mas não separadas, isoladas umas das outras. A religião (racional) exprime a união íntima e completa de Deus com o homem; a moral e o direito referem-se especialmente á face voluntaria da actividade humana, em sua relação com Deus e com o complexo dos seres finitos. Deve haver, pois, entre a religião, a moral e o direito relações harmonicas, tanto na prática como na theoria; mas, como sciencias independentes, convem distingui-las.

§ 2.

A Moral e a Religião.

Religat religio nos ei, a quo sumus, per quem sumus, et in quo sumus. A religião é uma relação de intimidade completa entre Deus e o homem na vida.—De um lado, o homem na sua consciencia conhece, sente e quer a Deus; de outro lado Deus, como Ser supremo, distincto do mundo e dos seres finitos, tem conhecimento e sentimento íntimo dos actos do homem, e pode unir-se a elle na vida.—Por consequencia, o deismo e o pantheismo, doutrinas de separação e de confusão entre Deus e a humanidade, são hostis á idea de religião.

Como união íntima e pessoal, a religião, primeiro que tudo, entende-se com a consciencia. O culto interno ou a adoração de Deus *em pensamento e em verdade*, no dizer do apóstolo, é, pois, a parte essencial do culto religioso. A actividade dirigida para a união íntima ou consciente na vida é o *amor*. O amor é, pois, a base da religião. O amor, porém, tem por objecto exclusivo o *bem*. Não concebemos que se ame o mal pelo mal. E' pois a Deus que o homem ama, poisque Deus é, e quer o bem de todos os seres. Um Deus arbitrario, invejoso, vingativo não é objecto de amor, mas de esperanza ou de temor.

A religião deve reconhecer a Deus como *ben* de todos, por consequencia, como *salvação* de todos, como *Providência*, que afugenta o mal e a desgraça do mundo, que concede a todos os seres a realização de seus respectivos destinos, ou o gozo da felicidade. A acção providencial, pela qual Deus intervem na vida dos seres finitos, chama-se *graça*. Esta intervenção, cujo principio nos é conhecido, mas cujo modo e limites ainda ignoramos, é um objecto de *fé* para cada um. A fé refere-se unicamente aos factos da vida, e nisto distingue-se da razão, que refere-se tambem aos principios.

As diversas relações do homem com a Natureza, com a sociedade, consigo mesmo, podem e devem manifestar-se por uma face religiosa, como subordinadas á união fundamental do homem com o Ser, um e inteiro, no qual existem, vivem e movem-se todos os seres. *In Deo sumus, vivimus et movemur.* A arte e a sciencia, cultivadas em vista de Deus, como manifestação do divino, tendo por fôrma o verdadeiro e o bello, são elementos da vida religiosa.—A sciencia não é uma impiedade, mas uma oração, uma exaltação a Deus. Este character da actividade humana, quando esta é pura, simples, fundada na imitação de Deus na vida, chama-se *religiosidade*.

Portanto, a actividade moral ou voluntaria pertence tambem á religião, quando o homem practica o bem com piedade, com o sentimento íntimo de realizar alguma cousa divina na vida.

A moral não refere-se especialmente ás relações do homem com Deus, mas geralmente as relações do homem com os seres e consigo mesmo. Nestas relações o que ella considera é a vontade livre. E' mais extensiva e menos comprehensiva que a idea de religião. Firma-se na boa intenção de realizar a lei, como necessidade da vida moral. E' mais imperativa, mais práctica, menos íntima e menos pessoal.

E como o homem deve desenvolver todas as faces de sua natureza,—na sciencia, na arte, no Estado, por consequencia tambem como ser religioso, as duas sciencias, a moral e a religião, unem-se, e sustentam-se no organismo da sciencia, sem que percam seus characteres distinctivos.

§ 3.

A Moral e o Direito Natural.

A Moral e o Direito são dous ramos distinctos da *Ethica* ou sciencia do bem em geral, que realiza-se na vida sob todas as fôrmas.

A Moral e o Direito differem nos seguintes pontos: no princípio, base subjectiva, prescripções, sanção, qualidade, fórma ou modo de realização.

1. O Direito tem por princípio a *Justiça*; a Moral, o Bem, e especialmente o *Bem moral*.—O bem geral consiste na realização da essencia, de conformidade com as leis da vida; o bem moral, na realização pura e livre da essencia, com intenção de bem fazer; a justiça, no complexo das condições voluntarias, necessarias á realização da essencia como bem da vida.

A vida dos seres finitos está submettida a condições. O homem é um ser receptivo e espontaneo, ao mesmo tempo. Sua vida physica depende da Natureza. Sua vida espirital depende, em parte, da união do espirito com o corpo, e pelo corpo, com a Natureza, por meio da sensibilidade, e em parte, da união do espirito com Deus, por meio da razão. Estas condições, independentes da vontade humana, não se recusam a ninguém. Mas a vida do homem, além disso, está submettida a condições dependentes da vontade de outrem, as quaes lhe facilitam maior desenvolvimento e aperfeiçoamento na sociedade. Ora, o *complexo das condições dependentes da vontade de outrem, e necessarias á realização do fim integral assignado ao homem por sua natureza*, formam o objecto de uma sciencia especial, a *sciencia do direito* ou da justiça. Vê-se que é do *direito social* que falamos aqui.

Entre o direito natural e o direito positivo, ha distincção.—O *Direito natural* ou *Philosophia do direito*, é a sciencia do direito ideal, racional, determinavel *a priori*, feita a abstracção do desenvolvimento historico e do seu estado actual. Em virtude do princípio absoluto da justiça, cada homem tem direito áquillo que é uma condição voluntaria de seu aperfeiçoamento, como ser racional. Mas este direito ideal não pode ser immediato, nem completamente realizado na vida social. E' o termo último para o qual se encaminha a sociedade, e que ella deve proseguir progressivamente. O *Direito*

positivo é aquella parte do direito que passou para as leis e instituições actuaes. Pode estar em opposição com o direito natural, mas deve harmonizar-se com elle successivamente. A *Politica* tem por missão apontar as reformas realizaveis, como meios de transição, entre o direito actual e o direito ideal.

2. A moral firma-se na vontade *livre*, independente ou absoluta; o direito, na vontade ligada á condições exteriores, *dependente* ou relativa. A moral refere-se, pois, ao lado absoluto da vida humana. Expõe o *fim* que o homem deve alcançar por si mesmo, espontaneamente, por determinação propria. O direito refere-se ao lado condicional da vida. Expõe os *meios* que cada um pode pretender, para realizar seu destino. Uma desenvolve-se, como systema dos *deveres*; o outro, como systema dos *direitos* do homem.

3. A moral *prescreve* a dedicação, o sacrificio dos interesses ao bem geral. O direito não impõe sacrificio completo a ninguém. Prescreve, positiva ou negativamente, o respeito aos direitos de todos, e em certos limites, o auxilio ou assistencia, mas não sem compensação. Uma repousa na abnegação propria; outro, na egualdade, que é de estricta necessidade.

4. A vida moral depende da *consciencia*, que é a sua unica sanção nesta vida. A vida de direito depende de uma *auctoridade pública*, e tem por sanção a instituição da *justiça*. A lei, como expressão do direito, está acima das vontades individuaes. Dahi a legitimidade do *direito de punir*.

5. O unico *modo de realização* da lei moral é a *liberdade*. O acto sem liberdade não tem valor moral. O principio da justiça, pelo contrario, *pode* tambem ser realizado, em qualquer estado social, por via de *coerção*. As obrigações de direito são coercitivas, porque são uma condição da vida e devem ser, nesta qualidade, independentes da boa ou má vontade. A moralidade de um acto reside na intenção; a justiça delle, no proprio acto, qualquer que fosse o motivo de sua prática.

6. A vida moral tem o seu *fim* em si mesma. O homem deve fazer o bem, ou realizar o divino, porque é o divino. Esta é a condição do *valor absoluto* dos actos moraes. Os actos de direito teem *valor* meramente *relativo* ou condicional. O fim está fóra delles. São *meios* para a realização do destino humano. Quando o homem cumpre o direito pelo direito, a actividade reveste um character moral, e o proprio direito faz parte do bem.

Logo:

7. A moral e o direito natural teem *dominio* distincto. A moral é mais *extensa* que o direito, ja porque abraça todas as relações do homem, ao passo que o direito social restringe-se ás relações do homem com seus semelhantes; ja porque a actividade voluntaria está completamente sujeita á liberdade moral, ao passo que não está completamente submettida a condições exteriores, dependentes da vontade de outrem.

8. Mas estas duas sciencias estão intimamente *unidas*. Ambas referem-se, sinão a todos os actos, pelo menos, a todas as espheras da actividade humana. Aquillo que o direito natural ordena ou prohiibe, é tambem ordenado e prohibido pela moral; mas aquillo que a moral ordena e prohiibe não é, porisso, ordenado e prohibido pelo direito.

§ 4.

O methodo na philosophia moral.

Esta questão é de grande importancia na *philosophia* moral. Tracta-se de saber si a lei moral, na theoria, é dependente ou independente da experiencia. No primeiro caso, si devemos *induzi-la* dos factos da vida moral, conformando-nos com a tradição, e regulando-nos pelo exemplo de outrem; no segundo caso, si a conhecemos *a priori*, si devemos obrar espontaneamente, de conformidade com um princípio absoluto.

As sciencias moraes são independentes da experiencia. A prova da these é facil.

Em primeiro logar, o homem conhece directamente a sua *consciencia*, o seu eu, ser e essencia, que deve realizar, de modo permanente, como lei da vida moral, pela vontade propria.

Em segundo logar, o homem é *livre*. Pode fazer o bem ou o mal, obrar de conformidade ou contra a sua natureza racional, em harmonia ou em opposição com as leis de sua actividade.

Em terceiro logar, o homem é *perfectivel*, e a perfectibilidade suppõe o progresso na vida.

Em último logar, as sciencias moraes consideram a *essencia* ou a actividade livre do homem, não no que ella é, mas no que *deve* ser.

Ora, com as leis da Natureza, o processo é outro: a marcha do espirito é necessariamente *inductiva*.

A *philosophia moral*, pois, repousa sobre principios eternos, applicaveis a todos os tempos e logares. O principio do bem ou realização da essencia, como lei da vida moral, é universal, necessario, absoluto.

§ 5.

Divisão da Philosophia moral.

A *Philosophia moral* divide-se naturalmente em tres partes: o sujeito, o objecto e a relação.

1. O *sujeito* da Moral é o homem.

2. O objecto da Moral é o bem.

3. A relação do sujeito com o objecto é o *dever*.

Ha tres problemas geraes resolvidos pela sciencia moral:

1. A demonstração da *lei moral*, como lei independente da vontade do homem.

2. Conhecimento e realização da lei moral.

3. O modo pelo qual o homem deve cumprir com seus deveres, ou qual o melhor systema de deveres.

O primeiro problema é objectivo ou metaphysico; o segundo, subjectivo ou psychologico; o último, a combinação dos dous.

PRIMEIRA PARTE

BASE ANALYTICA OU SUBJETIVA DA PHILOSOPHIA MORAL.

CAPÍTULO I.

Conhecimento e sentimento da lei moral

Duas são as fontes ou origens do conhecimento da lei moral: a *razão*, faculdade intuitiva, pela qual os homens estão em relação com o absoluto, e a *consciencia*, manifestação subjectiva e pessoal da razão.

§ 1.

Consciencia moral.

A *consciencia* ou *senso moral* é uma manifestação distincta do *senso íntimo* ou da *intimidade* geral do espirito: é a intimidade do espirito, quando tem por objecto os actos e a lei da vida moral. Esta intimidade reveste um duplo aspecto que lhe dão o *pensamento* e o *sentimento*. Pelo pensamento, o espirito discrimina, e ajuiza dos actos voluntarios, approvando ou censurando. Pelo sentimento, o espirito, é affectado pelos actos, positiva ou negativamente, sente prazer ou

dor. Dahi os phenomenos moraes do arrependimento, do pezar, do remorso, ou da satisfacção, felicidade e serenidade da consciencia, quando os actos são proprios; e da indignação, desprezo, aversão, ou de estima e admiração, quando os actos são de outrem.

A consciencia moral manifesta-se, pois, como *juizo moral* e como *sentimento moral*. Está, portanto, dependente da situação actual do espirito, razão porque os juizos da consciencia teem um valor meramente individual ou relativo. A noção mais ou menos exacta do bem e do mal é a medida da acção e da appreciação de cada homem. Havendo um conhecimento e um sentimento quaesquer do bem, do mal e de sua differença, fica satisfeita a exigencia da consciencia moral.

Dos seres finitos é o homem o unico que possui consciencia moral, mas o homem no gozo da razão. Porquanto, neste estado, um ser racional, e todo ser racional, tem a idea do bem e do mal; é porisso que tem consciencia, dirige o pensamento e o sentimento sobre seus proprios actos e sobre os actos de outrem. Esta regra estende-se, fundada na observação; não faz distincção de sexos, raças, graus de cultura, condições sociaes.

A consciencia moral, como todas as faculdades do homem, é susceptivel de educação. Esta educação é parallela á do espirito, portanto, refere-se ás tres phases do espirito: infancia, mocidade e maturidade. No primeiro estado, o homem concebe o bem, como *bem sensivel*, prazer egoista ou pessoal. No segundo, eleva, generaliza e combina o bem pessoal com o da familia, da sociedade, da humanidade; reconhece o bem como *utilidade* da vida. No terceiro, o espirito eleva-se, além da humanidade e do mundo até Deus, concebido como Ser, um e inteiro. Então attinge a noção organica e completa do bem, como bem infinito e absoluto, contendo os bens particulares, e conferindo-lhes sua propria dignidade. Obedece ao dever de desenvolver sua vida moral na união íntima com Deus.

§ 2.

Conteúdo da consciencia moral.

A base subjectiva do desenvolvimento moral do homem é a consciencia moral, que contém:

1. O *conhecimento do bem e do mal*.—Para ajuizar e para sentir, é necessario conhecer.

2. A *liberdade*.—O louvor e a censura só recaem sobre agentes livres.

3. O *dever*.—Louvar ou censurar um acto, é ajuizar deste acto que é ou não é como deve ser.

4. O *merito* e o *demerito*.—Merecer, é fazer o bem, quando o agente *pode* fazer o mal. Desmerecer, é fazer o mal, quando o agente *deve* fazer o bem.

5. A possibilidade de uma opposição entre o *poder* arbitrario e o *dever* da vontade.

6. A idea de uma *lei* ou de um princípio objectivo, dominando permanente e necessariamente a vida moral.

Com effeito, a lei moral impõe-se á consciencia, sob a fórma de um preceito, com *título imperativo*, como se exprime Kant. Cada homem considera-se obrigado a fazer o bem, e a abster-se do mal, como os comprehende, postoque possa praticar o contrário daquillo que deve. É exactamente por causa desta opposição, entre o *poder* e o *dever*, que a lei é imperativa. O imperativo, portanto, suppõe vontade arbitraria e limitada, que pode desencaminhar-se, mas que deve subjeitar-se a um princípio superior. Designa, pois, uma *necessidade* que conserva a *liberdade* de acção, isto é, uma *neccessidade moral*, e não uma coacção. A lei moral é, pois, necessaria, necessidade que o homem reconhece no *dever*, na *voz imperativa* ou *dictame* da consciencia.

Em segundo logar, a lei moral impõe-se á consciencia, sob a fórma de um preceito absoluto, com *título imperativo categorico*, segundo o mesmo escriptor. A obrigação da consciencia é sem condições nem reservas.

—Faze o bem; cumpre com teus deveres. A consciencia exige que a lei moral seja cumprida por si mesma, de modo absoluto. Assim é que ella destingue, entre a auctoridade da lei moral e a auctoridade de um conselho, de um *contracto*, e até mesmo da *lei positiva*. Nestes casos, a auctoridade é limitada.—Seguimos ou não o conselho; executamos o *contracto*, si a boa fé não foi grosseiramente illudida; e quanto á lei civil, si bem que mais imperativa, não liga a vontade sem condição. As convenções e as leis humanas, pois, não teem valor de um imperativo categorico, mas somente hypothetico ou condicional. A lei moral é independente de condições: obriga pura e simplesmente.

§ 3.

Divisão da consciencia moral.

A *divisão* da consciencia moral pode ser feita, ja quanto ao tempo e á qualidade, ja quanto á verdade e á certeza.

Quanto ao *tempo*, a consciencia é *antecedente* e *consequente*. Precede e segue a realização do acto. Prescreve, no primeiro caso; ajuiza e sente, no segundo.

Quanto á *qualidade*, a consciencia é *larga* ou *delicada*. A primeira designa, ja a consciencia grosseira, sem cultura, ja e principalmente a *ma fé*.

Quanto á *verdade*, a consciencia é *erronea* ou *recta*. A primeira exprime o estado em que o espirito obra com ignorancia, sem saber, de *boa fé*. Neste estado, perguntam, a consciencia é obrigatoria? Cada um deve proceder, segundo a sua consciencia; esta é a condição do agente moral, sinão o homem não estaria ligado á obrigação alguma; o que elle deve é desenvolver a consciencia de harmonia com a razão.

Quanto á *certeza*, a consciencia é incerta, *escrupulosa* ou *perplexa* e *certa*. A primeira caracteriza o estado em que o espirito hesita sobre a natureza licita ou illi-

cita da acção que vae praticar. A consciencia incerta não obriga. — Antes de executar, o homem deve esclarecer-se. No caso de dúvida, o mais prudente é abster-se do acto, examinar e consultar, e a abstenção é sempre possível. Mas, si alguém estiver convencido que obrar em um sentido qualquer, é preferível á abstenção, então deverá obedecer á consciencia, e seguir a lei presumida.

§ 4.

Razão.

A razão é a segunda *fonte* de conhecimento da lei moral. Já sabemos que a razão é a faculdade superior pela qual o homem está em relação com as cousas eternas e supra-sensíveis, com Deus, com o infinito, o absoluto, o immutavel, com o bem, o bello, o verdadeiro, o justo, com os principios, as leis, as ideas das cousas. Sabemos que a observação sensível não ultrapassa os limites dos factos individuaes da vida; que a generalização, com a indução e a analogia, não vae além das ideas abstractas. Logo, é a razão, como sentido do absoluto ou organ da divindade, a unica faculdade competente para dar-nos o conhecimento da vida moral, considerada na sua essencia, leis eternas e principios immutaveis. Não ha negar esta origem de conhecimentos superiores aos sentidos.

Os sentidos estão incumbidos de fornecer impressões das cousas exteriores ou do mundo sensível: a razão, faculdade igualmente receptiva, porém de character universal, fornece a impressão das cousas eternas ou do mundo supra-sensível. Por aquelles, pela intuição sensível, vemos as cousas como se passam: por esta, pela intuição intellectual ou racional, vemos as cousas como são eternamente. — A idea é alguma cousa divina, uma revelação permanente de Deus á razão humana, como os sentidos revelam a Natureza.

E, pois, a razão que nos dá a idea do *bem*; e si a

consciencia se manifesta no homem em relação com o bem e com o mal, é porque o homem tem consciencia de um elemento racional, superior a sua individualidade determinada. A consciencia moral é inseparavel da razão. A idea racional do bem é a materia da noção mais ou menos exacta que temos do bem na nossa intimidade, a regra para apreciarmos os nossos juizos e sentimentos moraes, a base objectiva da nossa actidade moral.

Por outro lado, é pela razão que a vontade emancipa-se das influências sensiveis, e mune-se de motivos de acção superiores, em virtude dos quaes se manifesta a liberdade moral. Sem ella, a abnegação, o merito, o dever, a virtude, não teriam explicação. E, finalmente, a razão que completa a moralidade subjectiva pela lei moral objectiva e universal, e faculta ao homem o conhecimento de alguma cousa que lhe é superior, como regra invariavel de sua actividade temporal.

CAPÍTULO II.

Execução da lei moral

A execução da lei moral depende da vontade livre. *Querer*, é determinar-se, resolver-se a fazer ou não fazer alguma cousa. A liberdade manifesta-se no homem como *livre arbitrio* e como *liberdade racional*, isto é, como faculdade de escolher entre o bem e o mal, e como faculdade pela qual o agente cumpre espontaneamente os seus deveres. O livre arbitrio é já liberdade moral, susceptível de imputação, e pode encontrar na vida *obstáculos* que destruam ou *attenuem* a *imputabilidade*. E' neste sentido que vamos considerar o livre arbitrio na moral.

§ 1.

Causas que impedem o exercicio do livre arbitrio.

Destas causas, umas impedem o discernimento moral do agente, outras, a escolha dos motivos. Em qualquer dos casos, o acto practicado influe proporcionalmente no exercicio do livre arbitrio ou nas condições do acto moralmente livre. As condições do acto moralmente livre são duas :

1. *Consciencia actual de si*. Porquanto, no momento de executar, o agente deve ter o discernimento moral,

a intenção formal, para que a acção seja practicada com conhecimento de causa ;

2. *Autonomia propria.* Porquanto, esta condição supõe a possibilidade da escolha entre os motivos, a determinação propria ou independencia da vontade.

A divisão logica das causas que impedem ou suspendem o discernimento moral são :

1. *A alienação mental.* Com a perda do uso da razão, perde o homem igualmente a consciencia do bem e do mal. Ignora seus actos. Si practica mal, não pode ser culpado. A unica difficuldade desta questão consiste em saber-se onde começa a alienação mental. Mas esta these é da competencia da Anthropologia, que estabelece os principios theoreticos da loucura : a consciencia individual limita-se á applicação delles.

2. *Emoções.* A emoção é uma alienação momentanea, ou um estado de exaltação subita e violenta, em que o espirito perde involuntariamente o uso das faculdades e a consciencia dos actos que practica. Não é a *paixão*, porque na paixão, estado mais prolongado de servidão voluntaria, o espirito reflecte, e permanece senhor de si. A emoção é incompativel com a liberdade ; causas e effeitos são involuntarios. A difficuldade está na apreciação da vivacidade da emoção e do grau de influencia exercida no espirito. Assim, a questão depende das circumstâncias e do estado intellectual do agente. A regra scientifica limita-se a indagar— *si a emoção podia ser prevista e vencida, então ha responsabilidade*, e si— *a responsabilidade deve ser proportional á resistencia que podia ser opposta.* Nestas emoções, costumam distinguir a *cholera* e o *terror*. A cholera pode ser uma escusa, para certas pessoas, por occasião de factos criminosos que transtornam completamente a ordem moral. O terror pode resultar da ameaça de um perigo real ou imaginario, presente ou futuro. A gravidade, do temor depende menos do objecto que da impressionabilidade do agente. Não destruindo sempre a liberdade, não destrua tambem a responsabilidade.

Constitue, no maior número de casos, uma circumstância attenuante.

3. *Ignorancia.* A ignorancia, o erro e a inadvertencia destroem o livre arbitrio. Practicar o mal por ignorancia não é crime. A inadvertencia é ignorancia momentanea, o erro, ignorancia completa.

Quanto ao *objecto*, a ignorancia pode ser *geral* ou *especial*, isto é, ignorancia de *Direito* ou de *facto*. A primeira affecta a lei, pelo menos um dos preceitos della. Quem ignora a lei, não pecca. A segunda recae sobre factos particulares incluídos na applicação da lei. Quem conhece a lei, pode, entretanto, sem saber, practicar um acto que lhe seja contrário.— Caso muito frequente.

Quanto ao *subjecto*, a ignorancia é *invencivel* ou *vencivel*. Aquella é involuntaria, e resulta de situação em que é impossivel agir com discernimento; neste caso estão as crianças, os velhos decrepitos. Neste caso ella tem toda a extensão, e remove toda a responsabilidade. A ignorancia vencivel é mais ou menos voluntaria, e resulta, em geral, da falta de instrucção, da precipitação do acto, falta de esclarecimento em caso de dúvida. A responsabilidade é proporcional á participação da vontade.

Entre as causas que impedem a escolha dos motivos, mencionaremos duas:

1. *Violencia.* A violencia ou constrangimento faz com que o agente obre contra a propria vontade. Os effeitos recaem sobre aquelle que a emprega. A violencia physica manifesta-se muito variadamente: estupro, tortura, sequestro, filtros, meios chimicos e magneticos.

2. *Constrangimento moral.*—E' a compressão exercida sobre o espirito por pessoa ou auctoridade extranha. O constrangimento pode ser exercido directamente sobre o sentimento, sobre o pensamento ou sobre o vontade, mas tende sempre a impedir que a vontade escolha os motivos, imprimindo-lhe direcção exclusiva ou deter-

minada, como por exemplo, a ordem emanada de paes ou de superiores. A coacção moral, em virtude da inviolabilidade do espirito, apenas enfraquece a autonomia do agente; e porisso ha responsabilidade proporcional á energia da vontade.

§ 2.

Imputabilidade dos actos.

Como agente livre, o espirito é a causa primária de seus proprios actos. Estes actos devem, pois, recair sobre o agente, como o effeito sobre a causa. Dahi a *responsabilidade* do homem ou a *imputabilidade* dos actos. E' a consequencia directa da liberdade moral. *A responsabilidade é, pois, proporcional ao grau da liberdade. E' aggravada ou attenuada, caso a liberdade do agente seja mais ou menos completa.*

Na applicação desta regra, devem-se distinguir tres casos :

1. *Acção boa ou má.* Tanto o acto bom, como o acto mau é imputavel. O primeiro é *meritorio* e digno de recompensa; o segundo é *culpado* e digno de castigo. O acto é meritorio, quando a sua execução é *livre*, e *conforme* á lei moral. A combinação destas duas condições suppõe a intuição formal de fazer o bem, isto é, a *moralidade*. O acto é culpado, quando a sua execução é *livre*, e *contrária* á lei moral. A combinação destas duas condições suppõe a intuição formal de fazer o mal, isto é, a *immoralidade*.

O merito e o demerito derivam, pois, da *liberdade*, sem a qual não ha imputabilidade. Mas um acto culpado é egualmente livre, e o merito é inherente á pratica do *bem*; como exclusão do *mal*. Portanto, acto meritorio é o acto livre e bom.

Mas, quando o agente faz o bem intencionalmente, cumpre um *dever*. As *condições* do merito, pois, resumem-se no cumprimento do dever; as do demerito, na

violação do dever. E o merecimento da realização do dever sobe de valor, quanto maior for a abnegação do agente. A prática do bem é, pois, em geral, mais meritoria que a do mal. Em geral, dizemos, e não em absoluto, porque na vida presente ha circumstâncias em que a resistencia opposta ao mal, bem que de direito, é muito meritoria.

Os *graus* do merito e da culpabilidade medem-se pelos graus do bem e da liberdade. Portanto o acto mais meritorio ou mais culpado é o mais livre e o melhor ou o mais livre e o peor.

A perda mais ou menos completa da liberdade constitue, tanto no bem como no mal, as *circumstâncias attenuantes* ou *aggravantes*, que diminuem ou augmentam o grau da imputabilidade.

A *premeditação*, seguida de execução, é, quanto ao agente, o grau mais elevado de culpabilidade; porque suppõe a integridade do livre arbitrio. O *heroismo moral*, grau mais subido do merito, consiste no acto pelo qual o homem obedece á lei, com o sacrificio de sua propria vida; porque este acto suppõe vontade plenamente livre, vencendo todos os obstaculos para executar a lei. Os actos desta categoria constituem o elemento *sublime* da vida moral.

2. *Acção directa ou indirecta*. A imputabilidade applica-se não só aos nossos proprios actos, como ainda aos actos de outrem, nos quaes tivemos participação. Esta participação ou concurso chama-se *cumplicidade* (quando o acto é mau). O cumplice ou co-auctor distingue-se do auctor directo ou material do acto, o executor. O cumplice pode ser menos culpado que o auctor directo, quando for causa secundaria do acto; tão culpado, si for causa concomitante, ou mais culpado, si for causa principal. Nestes casos, pois, a regra da imputabilidade deve ser applicada, segundo as circumstâncias e principalmente segundo a liberdade dos agentes. E' até possível que um delles obre sem discernimento ou por temor, e que a responsabilidade recáia intacta sobre o outro.

A responsabilidade das faltas e o merito das boas acções são pessoaes, nunca hereditarios.

3. *Acto e effeito.* O agente é responsavel por seus *actos*, mas não por todos os *effeitos* possiveis destes *actos*. Ha consequencias ordinarias, que o agente podia prever e querer, e ha consequencias extraordinarias, fóra de toda previsão humana. As primeiras, em virtude da liberdade, regem-se pelo princípio da responsabilidade, as outras, constituem uma excepção, por serem independentes da vontade. Mas, na applicação desta regra, surgem innumeradas difficuldades, provenientes da contingencia das cousas finitas e da variedade dos casos.

Para determinar a questão de um modo completo, estabeleçamos as seguintes distincções :

1. São imputaveis as *boas consequencias* de um *acto meritorio*. Porquanto, fazendo o bem com boa intenção, o agente quer tambem os *effeitos* naturaes do bem ; não quer o mal. Exemplo : perder a vida ou a fortuna para salvar as de outrem ; *effeitos* do *acto*.

2. São imputaveis as *más consequencias* de um *acto culpado*. Exemplo : salvar a vida ou ganhar fortuna por um crime ; *effeitos* do *acto*.

3. Não são imputaveis as *boas consequencias* da *omissão* de um *acto meritorio*. As *más* podem ser, conforme as circumstâncias. Exemplo : recusar um serviço em caso de necessidade.

4. Não são imputaveis as *más consequencias* da *não execução* de um projecto culpado. As boas podem ser imputaveis, si houve algum merito na abstenção do mal. Exemplo : recusar um duello ; resistir a uma paixão.

CAPÍTULO III.

Moralidade e motivos dos actos humanos

§ 1.

Noção de moralidade.

A moralidade, ora designa o valor moral de uma acção qualquer, conforme ou contrária á consciencia, ora o *valor stricto* de um acto positivo por opposição a um de moralidade negativa ou *immoralidade*.

A estricta moralidade consiste na *bondade dos motivos* que acompanham a vontade. A acção moral é a acção practicada em vista da lei, em vista do bem, e tendo por inspiração unica o respeito da lei. Mas a bondade de que falamos, é a bondade *subjectiva* do motivo, que consiste na moralidade do motivo que o agente julga bom, conforme a lei, isto é, consiste na *boa intenção* que dictou a escolha, e não a bondade *objectiva*, isto é, do bem ou da propria lei. É a intenção que differença a moralidade da immoralidade.

A boa intenção exprime a direcção da vontade harmonizada com a *consciencia*, ou aquelle movimento do espirito determinado pelo conhecimento e pelo sentimento do bem. Outros dizem que a moralidade é a *fôrma subjectiva do bem*, isto é, a fôrma pela qual o

bem se manifesta á consciencia. Esta fórma suppõe o *desinteresse*, o respeito absoluto da lei.

A boa intenção que origina a moralidade, é um movimento determinado pelo estado actual da consciencia, não arbitrario da vontade. Não depende do agente que a intenção seja boa ou má. É boa, si tiver por fim, não por effeito, o cumprimento da lei.

Com estas noções ficam indicadas as relações da moralidade com a liberdade. O livre arbitrio suppõe a intenção formal de bem ou de mal fazer. Contém, pois, a moralidade em sentido lato: todo acto livre tem valor moral. Mas como a vontade deve se harmonizar com a consciencia, o agente deve practicar o bem, tal como o comprehende. A estrieta moralidade é, pois, fim relativamente ao livre arbitrio.

A intenção moral ou immoral é susceptivel de diferentes graus de energia, ja como intenção vaga, movimento passageiro da vontade, phenomeno sem consciencia, ja como intenção reflectida, deliberada, projecto amadurecido, mas simples projecto, ja, finalmente, como intenção decidida, resolução firme, seguida de execução. A execução completa a intenção, e a faz irrevogavel.

§ 2.

Divisão dos motivos.

Motivo é um excitante que estimula ou provoca a vontade, uma condição da actividade espontanea do espirito. A divisão logica dos motivos assenta nas faculdades receptivas, nas quaes estão contidas as condições primárias de nossa actividade. Dahi duas especies de motivos: *sensíveis* e *rationaes*. O motivo racional ou excitante da razão na ordem moral é a idea do *bem* ou da lei. O excitante dos sentidos é a impressão do *prazer*. O motivo sensível se manifesta em dous graus, como prazer do momento, e como interesse da natureza sensível em geral. Este interesse, que decorre da generalização do prazer, é o *util*.

O motivo racional ou supra-sensível é *desinteresseiro*, porque tende á realização pura e simples do bem, só pelo bem, sem consideração pessoal. Os motivos sensíveis, o prazer e o util, são *interesseiros*, porque tendem á satisfação pessoal do agente no passado e no presente, sem respeitar a lei.

O prazer e o interesse correspondem aos tres graus do desenvolvimento intellectual. A vontade, com effeito, determina-se, de conformidade com certas noções. A *sensibilidade* fornece os motivos sensíveis propriamente ditos, o prazer, o sentimento do agradável. A *reflexão*, applicada ás cousas sensíveis, fornece os *motivos pessoais*, o interesse, o sentimento do util. A *razão*, fornece os *motivos supra-sensíveis*, a lei, o sentimento do dever.

Entretanto, estes motivos não são egualmente moraes ou conformes á consciencia. O motivo racional ou desinteresseiro é o unico que se harmoniza com a consciencia, e constitue a estricta moralidade; porque a lei só pode ser considerada absoluta com a condição de ser o motivo de sua execução a propria lei. Ora, esta condição não se realiza nos dous primeiros motivos. Além disso, como ja ficou provado, a lei moral impõe-se á consciencia com a força de um preceito categorico e imperativo, ao passo que o prazer e o interesse revestem a simples fórma de um *conselho*.

Apezar desta razão houve, e ainda hoje ha muitos auctores que consideram o prazer e o interesse como os unicos moveis possiveis da actividade humana. Sobre as tres especies de motivos expostos assentam tres systemas de moral, que se desenvolvem com exclusão uns dos outros :

1. *Sensualismo moral* ou philosophia do prazer;
2. *Utilitarismo* ou philosophia do interesse pessoal;
3. *Racionalismo moral* ou philosophia do dever.

Os dous primeiros são *systemas interesseiros*. Concordam quanto á base e quanto aos resultados. São duas variedades distinctas do *egoismo*. A terceira dou-

trina é o *systema desinteresseiro*. Servem-lhe de fundamento principios objectivos e transcendentos, superiores á individualidade. Reconhece a legitimidade do prazer e do interesse, unicamente quando estes estão de accordo com a lei superior da actividade humana. O *sentimentalismo* ou doutrina dos instinctos e sentimentos moraes pode ser considerado como uma fórma particular do egoismo ou do racionalismo.

Façamos a exposição destes systemas conforme a ordem dos motivos em que se fundam.

§ 3.

1. *Sensualismo moral. Theoria do prazer.*

O ponto capital desta doutrina consiste em considerar o homem como um ser puramente sensível, e, por consequencia, em não admittir outros motivos, além dos fornecidos pelos sentidos. A história distingue duas variedades de systemas sensualistas: o *sensualismo puro* ou *exclusivo*, que consiste no goso do momento, e o *sensualismo com tendencia utilitaria*, que consiste no cálculo, na combinação de gosos, tendo em vista os proprios gosos, na preferencia das alegrias permanentes ás impressões passageiras, o sacrificio de um prazer presente para fruir prazer futuro mais intenso. Estes systemas teem seus representantes ou fundadores nos tempos antigos e modernos: Aristippo e Epicuro, Hobbes, Helvecio, S. Lambert, Volney, e tantos outros.

Hobbes não reconhece outro fim para a actividade humana, além do bem-estar physico, outro movel, além do desejo do bem-estar, isto é, que o agente deve procurar o prazer e fugir da dor. Bem, é aquillo que o homem deseja, mal, aquillo que evita. A conservação propria é o maior dos bens; a morte o maior dos males. A si proprio devem convergir os esforços do homem. Cada homem tem naturalmente um direito absoluto a todas as cousas; pode fazer tudo que aprou-

ver, e julgar favoravel á conservação e satisfacção de sua natureza sensivel. Esta é a base do seu poder e liberdade. Em si as cousas são indifferentes, são boas ou justas, somente em relação ao individuo: não ha differença essencial entre o bem e o mal, entre o justo e o injusto. A doutrina que concede a cada um o conhecimento do bem e do mal, é doutrina altamente sediciosa. Foi a lei civil, não a natural, que estabeleceu similhantes distincções, em proveito dos homens reunidos em sociedade. Deve-se fazer tudo que a lei ordena, e abster-se de tudo que ella prohibe. Nem o homem tem outros deveres, e sua responsabilidade limita-se á da lei civil.

§ 4.

Juizo critico.

Esta doutrina, como se vê, é contrária á natureza do homem, aos principios da sciencia moral, á theoria da consciencia, da liberdade, da moralidade. Examine-mos a base do sensualismo moral.

Esta base consiste na *identidade do prazer e do bem*, do mal e da dor.—O *prazer* e a *dor* são phenomenos da vida affectiva, da vida do espirito considerado como sentimento ou como coração. No sentimento o espirito inteiro é affectado, segundo toda a sua maneira de ser e toda a sua situação presente. A affecção é positiva ou negativa, caso o objecto seja sentido como conforme ao estado actual e á vida do homem: dahi o prazer e a dor. O prazer é a impressão agradavel do objecto que é sentido pelo espirito comô se harmonizando com a sua natureza. E si o bem é tudo que é conforme á natureza de um ser, o prazer sera o sentimento de um bem determinado, ou o gozo interior de uma cousa sentida como boa. A dor é a impressão contrária, o sentimento de uma cousa reconhecida má, isto é, em opposição com a natureza do homem. O prazer e a dor referem-se unicamente a objectos sensiveis: ha tantas especies de pra-

zeres e de dores, quantas são as de bens e de males. A sciencia, a arte, a religião a vida moral e social são fontes de gosos, bem assim os sentidos e os appetites do corpo. O sentimento do homem tem a mesma vastidão e universalidade do pensamento. Mas, em virtude da natureza do sentimento, o bem nem sempre é sentido como bem, nem o mal como mal. Não é ao prazer e á dor que se deve consultar a respeito do que é bom ou mau; porque o sentimento pode ser desencaminhado ou pervertido. Uma cousa não é boa; porque proporciona gosos, nem má, porque produz a dor. O prazer não é a regra do bem; mas o bem deve ser para cada um a medida do prazer.

Dahi as seguintes consequencias:

1. O *prazer*, como sentimento do bem em harmonia com a essencia do homem, é em si mesmo um *bem*; e a *dor*, como sentimento do mal, em opposição com a natureza do homem, é em si mesma um mal.— Neste poncto, não é o sensualismo que está em erro, mas o ascetismo.

2. O prazer é unicamente um *bem particular*, parte do bem, um e inteiro, do homem; porque o prazer refere-se apenas ao sentimento, ao passo que o bem refere-se a toda a essencia humana. Ora, a parte deve estar subordinada ao todo. Dahi a idea de *sacrificio*.

3. O prazer considerado quanto ao objecto nem sempre é *legítimo*, porque pode-se applicar ao mal, e, em consequencia, o prazer não é objectivamente bem.

4. O prazer é um dos *moveis* da actividade, mas não é o unico. Sustentar que o homem se determina, e unicamente se pode determinar pelo prazer, é desconhecer a realidade e os principios, é ignorar a história e mutilar a natureza humana. O animal é que obedece unicamente a influências sensiveis.

5. O prazer e a dor são sentimentos puramente *individuaes* para aquelles que os experimentam. Cada um é o juiz de seus prazeres e dores. A se acceitar, com Hobbes, a legitimidade deste motivo, as consequencias

são estas: negação de todo princípio; o indivíduo é o arbitro do bem e do justo, tem o direito absoluto de sacrificar tudo aos seus prazeres; guerra permanente de todos contra todos; a força é o unico laço social.

6. O prazer e a dor, como motivos exclusivos, são incompatíveis com a *liberdade*. O livre arbitrio exige contra-peso ás influências sensíveis. Si no goso consistisse a integridade do destino humano, o homem seria, como o animal, escravo das impressões proprias, e sem meios de emancipar-se dellas.

§ 5.

2. Utilitarismo. *Theoria do interesse.*

A philosophia de Locke é o fundamento da doutrina utilitaria. E' superior ao sensualismo puro, porque introduz na natureza e na actividade do homem uma nova faculdade, o entendimento ou a reflexão. O homem ja não é considerado como um ser puramente sensível. Mas, como o utilitarismo desconhece a razão, a reflexão exerce-se exclusivamente sobre dados e impressões dos sentidos. Dahi a idea de *calcular os gosos*. A vida moral, portanto, tem por base a fruição do prazer e o temor da dor, com esta differença, porém, que o prazer eleva-se a um poncto superior, como interesse geral da natureza humana. A vida é um cálculo, e cada um deve se esforçar para que a balança dos prazeres penda para o seu lado. Não ha homens honestos ou viciosos, porém sagazes, destros, astutos, de um lado, e do outro lado, credulos e parvos. O elemento subjectivo do prazer, generalizando-se, parece transformar-se em elemento objectivo, com o nome de *princípio de utilidade*. Mas este princípio não é necessario nem absoluto: é relativo ao indivíduo, e mede-se pelo número e valor dos gosos. A razão só é que pode estabelecer verdadeiros principios, superiores á individualidade e com força obrigatoria para a consciencia, como leis da actividade.

Muitas são as variedades de doutrinas utilitarias, entre as quaes sobresaem as do *interesse pessoal*, muito proximas do sensualismo, e a do *interesse bem entendido*, com tendencias para a doutrina racional. *Jeremias Bentham* a expos de um modo completo.

O homem, diz Bentham, procura o prazer, e evita a dor. Seus actos são sempre dictados pela propriedade que os objectos tem de affecta-lo agradável ou desagradavelmente, isto é, pela *utilidade*. A acção, em si, não é boa ou má, mas o é pelas consequencias uteis ou prejudiciaes, pelos prazeres ou dores que proporcionam. Todo *prazer* é, á primeira vista, um *bem*, e toda *dor*, um *mal*. O acto que produz prazer sem resultado penoso, é um lucro líquido; o acto, cujos resultados desagradaveis são menores que os resultados agradaveis, é bom até a concorrência do excedente de prazer. Cada qual é o juiz competente do que lhe causa prazer ou dor. O *valor* das dores e dos prazeres é apreciado pela intimidade, duração, certeza, proximidade, extensão, fecundidade e pureza. Ha prazeres sensiveis e intellectuaes. Ambos variam conforme os individuos e as circumstancias. A abstenção delles é o unico *motivo* que preside á conducta dos homens. A natureza inclina-nos a procurarmos o prazer immediato, e a evitarmos a dor immediata. Mas a razão retém-nos; faz-nos considerarmos todas as faces e consequencia do prazer e da dor, afim de não haver um erro de cálculo. Aos moralistas repugna acceitar o motivo pessoal, mas sem razão, por uma especie de pudor, porque o motivo mais forte é o amor do homem por si mesmo. A attenção esclarecida sobre o interesse pessoal é a melhor garantia da boa conducta. O sacrificio do interesse, como abstracção, é alguma cousa sublime e virtuosa, porque é convencional que o prazer que um homem repelle, é recolhido por outro. O contrário seria prodigalidade e loucura. Assim como, em economia moral, não é conveniente fazer do desinteresse uma virtude, tambem não o é, em economia politica, fazer da dissipação um me-

rito. O desinteresse é compatível com os homens indolentes e frívolos; mas, felizmente, é muito raro o homem desinteressado com reflexão.

Portanto, o interesse não conduz ao mal: *Um acto immoral é um falso cálculo do interesse pessoal.* O verdadeiro interesse, o interesse bem entendido, harmoniza-se perfeitamente com a prática da virtude. A Deontologia, sem dúvida, não exige sacrificio definitivo; não professa desprezo pelo egoismo, regulariza-o. Mas convida ao homem a fazer do bem e do mal uma justa apreciação; recommenda a prudência e rejeita a precipitação. Afasta-nos dos vícios em nome de nossos interesses, aponetando as consequências: indisposição, enfraquecimento da constituição, efeitos das enfermidades, perda de tempo e de dinheiro, desgosto produzido no espirito daquelles que nos são caros, descredito, perigo de um castigo legal, vergonha, tormentos produzidos pelo temor das penas de uma vida futura. E' assim que o interesse une-se ao *dever* nas cousas da vida. Dizem que o homem deve sacrificar os interesses aos seus deveres. Este sacrificio, porém, não é desejavel nem possível. Entretanto os prégadores de moral o aconselham.—O dever, si não for conforme ao interesse, não significa cousa alguma. E' uma palavra que deve ser banida do vocabulario da moral, e substituida pelo termo *utilidade*, ou melhor ainda, *conveniencia*.

O principio de *utilidade* domina a vida moral e explica todas as suas manifestações. Relaciona-se com o *prazer* e com a *dor*, que são a medida do *bem* e do *mal*. Os prazeres são os elementos da *felicidade*; as dores, os elementos da *desgraça*. A felicidade é a posse do prazer com excepção da dor. A moral é a arte de realizar a maior somma de felicidade, e tem por objecto a *maior felicidade do maior número*. Mas a felicidade é rara. O *bem-estar* é mais frequente. Tudo aquillo que conduz á felicidade, chama-se *virtude*; o *vício* é o contrário. A virtude consiste na preferencia dada ao maior bem sobre o menor. A virtude é uma condição

da felicidade, a *sancção* é por sua vez um estimulante da virtude. A sancção, com seu cortejo de penas e recompensas, conduz-nos ás regiões das *esperanças* e dos *temores*, isto é, dos prazeres e dores que nos reserva o futuro, e que experimentamos por antecipação. A sancção suppõe uma tentação. A tentação é o mal; a sancção o remedio. Ambos são dores e prazeres.

Os moralistas falam ainda de consciencia, de direito, de soberano bem. Palavras pomposas, mas baldas de significação, caso não se reduzam ao prazer e ao util. O *soberano bem* é o prazer ou a felicidade. O *direito* é o util, é o que serve para a felicidade. A *consciencia* é uma cousa ficticia ou a qualidade da pessoa que cinge-se exactamente á regra de conducta por ella traçada (1).

§ 6.

Juizo crítico.

A doutrina de Bentham tem o merito de mostrar que, em falta de deveres, só o interesse deve guiar aos homens na observancia da lei. A virtude é mais proveitosa que o vício. Ao passo que Hobbes concebeu o interesse como um princípio de lucta e de guerra de todos contra todos, Bentham o dá como um princípio de paz e de bons actos. E' porque Hobbes e Bentham falam de um interesse differente. O interesse do primeiro é o interesse da natureza sensivel; o do segundo, aproxima-se muitas vezes do interesse da razão, sem todavia distingui-lo do da sensibilidade. O utilitarismo repousa a este respeito numa confusão, que convem fazer cessar.

O interesse tem duas accepções: interesse *dramatico* e interesse *moral*. O primeiro é a emoção que o homem experimenta ao espectaculo de uma acção real ou

(1) *Déontologie ou science de la morale.*

ficticia. A vivacidade delle regula-se pelo desinteresse da acção; os actos heroicos são os mais *interessantes*. O segundo é um dos moveis da actividade, e refere-se á vida moral. Divide-se em interesse da *sensibilidade* e em interesse da *razão*, caso satisfaça á natureza sensível ou racional do homem. O interesse sensível é o interesse propriamente dicto, o motivo do egoista. Obrar *por interesse*, é procurar o prazer ou a felicidade, mas com prudencia, poupando e moderando os prazeres, afim de melhor gosar da vida. O interesse, finalmente, é a noção abstracta do prazer ou o prazer generalizado pela reflexão, de modo a se estender por todo o curso da vida. E como o prazer é puramente subjectivo, o interesse sera egualmente submettido á apreciação individual. Os interesses variam com os individuos, modificam-se com os characteres e temperamentos, e constituem fonte fecunda de luctas e rivalidades entre os homens. Outro é o character do interesse da razão. Consiste na satisfacção dos interesses da razão, consequentemente, da lei e da ordem moral. Não é, pois, um interesse arbitrario e variavel, dependente do capricho e das interpretações individuaes, mas um interesse identico, immutavel, superior á vontade. Interessa á vida futura como á presente. E' egual para todos, em todos os tempos e logares.

A noção de *utilidade* está ligada á de interesse. A utilidade é uma propriedade dos objectos, em quanto servem ás precisões ou satisfazem aos interesses, quer sensiveis, quer racionais: é o *valor relativo* das cousas. A utilidade da natureza sensível regula-se pelo número e pela qualidade dos prazeres. E' um termo convencional e variavel como os individuos e suas precisões.

Ora, é evidente que o interesse de que tracta Bentham nos seus escriptos, é o interesse sensível. Com effeito, o *interesse bem entendido*, examinado na sua base, resolve-se em prazeres, e é submettido á apreciação individual. O interesse bem entendido de Ben-

tham, é um interesse pessoal. Si assim não fora, Bentham teria completa razão.

Visto como o utilitarismo é o egoismo disfarçado, o methodo na apreciação deve ser identico ao que applicamos á doutrina de Hobbes.

1. O interesse sensível é um *bem*, como o prazer é um bem, com as mesmas condições. Mas este bem particular pode estar em certas circunstâncias em opposição com o bem inteiro e com os interesses da razão, e neste caso deve ser sacrificado, segundo o principio de subordinação. E', pois, falso que todo acto seja bom, desde que produz prazer, e na proporção do prazer produzido. O bem não se mede pelo prazer.

2. O interesse é um *motivo*, mas não é o unico. Não é verdade que os homens obram, e não devem obrar sinão por interesse. O proprio Bentham reconhece o desinteresse, mesmo reflectido, como possivel. E' verdade que o qualifica de acto de loucura. Confessa que é por pudor que o homem repelle o egoismo. A verdade é que elle reconhece que o motivo pessoal não satisfaz a consciencia.

3. O interesse sensível é puramente *individual* e com valor exclusivo para o individuo. Logo, logicamente, não pode ter elemento algum racional superior á individualidade. Bentham, coherente com os seus principios, faz bem em proscreever até o proprio nome de *dever* e de *lei moral*. Devia fazer o mesmo a respeito da *virtude*. O cálculo do interesse pessoal não é a virtude, pelo mesmo motivo que a fruição do prazer não é o dever. As unicas virtudes fundamentaes que elle reconhece, são a *prudencia* e a *benevolencia*. Mas si a caridade, o amor do proximo, deve se conformar com o interesse, para que recommendar aquella virtude? O bem sera feito nos limites desta conformidade. O homem, não só não deve vir em auxilio do proximo, mas ainda tem o direito absoluto de lesa-lo, si julgar conveniente ao seu bem-estar. E' em nome dos interesses que o vicio e o crime são prohibidos, e o homem é o

unico juiz da sua felicidade. Portanto, desde que estiver certo da impunidade, nada o deve deter. Os fins justificam os meios. Não havendo leis, não ha crimes.

Bentham labora, pois, em completa illusão, afigurando-se que a utilidade tem o valor de um principio, e pode prescrever ao homem uma linha de conducta e salvar os interesses da ordem moral e da vida pública. O egoismo é um dissolvente. A paz e a harmonia dos homens não decorre do interesse arbitrario, sujeito ás fluctuações da cultura individual, mas de principios universaes, reconhecidos e sentidos como obrigatorios. Taes principios existem, e se manifestam mais ou menos claramente em qualquer consciencia humana. Bentham, embora não queira vellos, faz, entretanto, repousar em grande parte sobre elles a theoria do accordo do interesse e do dever. Com effeito, porque a virtude é mais util que o vicio? Porque o vicio, além dos inconvenientes que pode acarretar, é em geral condemnado pela opinião pública, e a boa reputação, origem do credito, é uma das maiores vantagens do homem na sociedade. Eis o facto. Mas, qual a razão d'elle? Porque a opinião pública é uma sanção? E' porque ostensivamente os homens teem o sentimento do bem e do mal, sentem o vicio como vicio, a virtude como virtude, e julgam os actos como os sentem, sem consideração de interesse pessoal; porque seus interesses proprios não estão empenhados nos actos viciosos praticados por outrem. Bentham admite o facto, mas não procura a causa. Baseia-se em phenomenos moraes, como se offerecem na realidade, sem suspeitar que elles conteem cousa differente do egoismo. Rejeita *a priori* e sem motivo a consciencia moral, o sentimento puro e desinteresseiro do bem, o unico que pode explicar a harmonia do interesse e do dever.

§ 7.

3. *Sentimentalismo. Theoria dos sentimentos moraes.*

Os factos da vida moral, na opinião de *Adam Smith*, derivam da *sympathia* e da *antipathia*. Começamos por julgar os actos de outrem: os approvamos ou censuramos. A nossa approvação é inteira ou parcial, caso os compartilhemos inteira ou parcialmente; no caso contrario, os desapprovamos. A approvação e a censura, que caracterizam o juizo moral, são, pois, a *sympathia* e a *antipathia*. O mesmo succede com os juizos que fazemos de nossos proprios actos. Neste caso, é verdade, não existe laço *sympathico*. São precisos pelo menos dous homens, para que o sentimento de *sympathia* se desenvolva: quem estivesse só no mundo, não poderia ajuizar da bondade ou maldade de seus proprios actos. Mas o homem tem a faculdade de fazer-se o espectador de suas proprias emoções. Podemos, pois, inginar o effeito de nossos actos sobre os outros, collocando-nos no lugar de um *espectador* imparcial, e ajuizando do valor de nossos actos, conforme a *sympathia* ou *antipathia* que inspiram a este espectador.

Assim, a emoção *sympathica* pode servir de regra de qualificação ou de approvação para todos os actos. A bondade de uma acção está na razão directa do assentimento que ella excita; as melhores acções são aquellas cuja natureza inspira *sympathia* mais pura e mais universal. Eis o *princípio* fundamental da moral.

Desta derivam as outras regras. Porquanto, á proporção que a experiencia nos ensina a reconhecermos os actos que produzem *sympathia* ou *antipathia*, ou uma mistura de ambas, vamos inscrevendo na memória a qualidade propria destas diversas acções. Dahi as maximas que encontram-se em certa idade no espirito dos homens. Obtidas estas regras, provenientes da applicação repetida do princípio de *sympathia*, podemos, immediatamente e com segurança, ajuizar de nossos

actos. Tal é a distincção do *bem* e do *mal*. Bem, é o que provoca a approvação; mal, o que provoca a antipathia. Entretanto, os homens, muitas vezes, divididos por paixões e prejuizos, não estão de accordo com as leis da vida moral. O bem, pois, nem sempre é objecto de approvação immediata. Cumpre não procurar o louvor, e evitar a censura de modo absoluto. Circumstâncias ha em que o homem honesto deve afrontar a antipathia da sociedade que o circumda, afim de conservar-se nas condições da sympathia geral da humanidade.

§ 8.

Juizo critico.

A regra de apreciação dos actos humanos é a *emoção sympathica do espectador especial*. Mas, de que *imparcialidade* fala o systema de Smith? E' da imparcialidade da sympathia, da qual derivam as outras. Ora, a sympathia é tão pouco imparcial, que é precisamente a ausencia da sympathia que constitue a imparcialidade. Smith é forçado a escolher entre os movimentos do instincto sympathico, a adoptar uns, a rejeitar os outros, isto é, a regular a propria regra. Depois, nada ha mais *mudavel* que a sympathia. Varia com os logares, com as edades, sexos, profissões, circumstâncias. Das sympathias diversas que uma só acção pode inspirar nos homens, qual a que se deve tomar como regra? Impossivel a determinação da média de todas as sympathias parciaes nos homens com referencia aos tempos; impossivel, portanto, conhecer-se o grau de moralidade de uma acção. Além disso, ha acções *boas* que excitam a *indignação* dos contemporaneos, e isso se concebe pela theoria da consciencia e do sentimento moral. Smith concorda e declara que, em certos casos, é necessario arrostar os sentimentos do público, e aguardar o juizo da posteridade. Mas é por uma inconsequencia que Smith salva a ordem moral.

Pela ficção do espectador imparcial, elle reconhece implicitamente a existencia de uma regra superior á da sympathia; porque, por meio dos sentimentos deste espectador abstracto, que a symhathia não pode revelar (poisque este ser existe somente em mim), e que são os meus, eu qualifico a sympathia dos outros: condemno-a, vejo somente as leis eternas do bem e do mal, como a minha consciencia e a minha razão revelam-nas. Inverto, pois, a doutrina da sympathia: não só os sentimentos de outrem não ajuizam dos meus, mas ainda, são os meus que ajuizam, e rejeitam os sentimentos de outrem. A regra da sympathia é, pois, *insufficiente*.

Esta regra, além disso, não tem auctoridade, e não pode explicar o *dever*. O instincto de sympathia não tem o privilegio de ajuizar dos outros instinctos e de todos os actos da vida humana. Não tem o character de necessidade, de incondicionalidade e de immutabilidade que convem á lei moral, ao principio do bem. Não obriga, por toda a parte e sempre, em todas as circumstancias, sem condição e uniformemente, como o proprio Smith confessa. O juizo de approvação não é a consequencia da sympathia. Podemos *compartir* as emoções, sem approva-las moralmente, e até condemnando-as. O bem, egualmente, não é o resultado da approvação: uma cousa não é boa, por ser approvada; mas é approvada por ser boa. Por outros termos, o bem não é o que provoca a sympathia, o que é amado, mas o que *deve* se-lo. A sympathia é uma manifestação do sentimento moral, submettida ás fluctuações do desenvolvimento individual. Não tem o valor de um principio objectivo. Para que da approvação se possa concluir a bondade, é preciso provar primeiramente que a approvação era merecida, isto é, que a cousa era boa, o que mostra que o bem vem primeiro e a approvação depois. Smith inverte a ordem: á equação do que é bom, e *merece ser approvado*, e'le substitue a equação falsa daquillo que é *approvado*, e que é bom. Neste systema não ha, pois, *lei moral*.

Agora, qual é o *motivo* dos actos humanos? Do systema de Smith segue-se rigorosamente que aquillo que aos nossos olhos é bom, é o que os outros louvam e approvam; que aquillo que é mau, é o que os outros censuram: proposição que colloca no *louvor* e na *censura* a regra da actividade do homem. Mas a consciencia revolta-se contra similhante proposição. Não a reconhece como linha de conducta do homem honesto, mas do homem dominado pela vaidade ou pela ambição. Smith repelle o *egoismo* por meio de uma inconsequencia. Admitte que o homem deve proceder com desinteresse. Mas o desinteresse deriva da razão, do absoluto, e exige frequentemente o sacrificio da *sympathia* e o desprezo da opinião pública. Este sacrificio é logicamente impossivel num systema que desconhece a razão, e proclama a um sentimento instinctivo como principio e motivo da actividade humana.

§ 9.

4. *Racionalismo moral. Theoria do desinteresse e da felicidade.*

O racionalismo não exclue especie alguma de motivos, mas considera o prazer e o interesse como motivos inferiores, devendo ser subordinados ao *sentimento do dever*. Com esta condição elles são legitimos. O sentimento do dever ou respeito da lei, como necessidade da vida moral, é o unico motivo verdadeiramente puro ou conforme á consciencia. Exige que a lei seja observada por amor da lei, sem consideração alguma pessoal. Seu character, pois, é o *desinteresse*, a dedicação ou a abnegação.

O racionalismo é a unica doutrina que pode methodicamente reconhecer o desinteresse, o sentimento puro do dever, porque baseia-se na *lei*, como elemento racional, *superior* ao individuo, commum a todos os espiritos, obrigando a consciencia, e elevando a vontade *acima do eu* na esphera do absoluto.

I. Estabeleçamos primeiramente a *existencia do motivo desinteresseiro*.

1. O desinteresse prova-se pela *razão* e pelos princípios transcendentaes da actividade humana. Com effeito, o homem tem a razão, como faculdade do absoluto, e deve obrar de conformidade com a razão, como ser racional. Conformar-se com a razão, é obrar de modo absoluto, com pureza e simplicidade, sem restricção nem reserva, é dar aos actos da vontade um character absoluto, torna-los bons *em si mesmos*, sem condição ulterior, independentemente de consequencias agradaveis ou desagradaveis, uteis ou prejudiciaes, sympathicas ou antipaticas. Ora, o desinteresse, que consiste em fazer o bem pelo proprio bem, pura e simplesmente, sem pensar nos resultados, é precisamente a fórma do absoluto nos actos humanos. Quem, pois, obra com a razão, obra com desinteresse.

Depois, a razão reconhece a Deus como o Ser infinito e absoluto, princípio e fim dos seres finitos, ideal da nossa propria actividade. O homem, semelhante a Deus, deve igualmente *imitar a Deus na vida*, isto é, realizar o divino pelo divino. Deus não obra por interesse. Ora, o que é indigno de Deus, é igualmente indigno do homem, como sendo semelhante a Deus. O desinteresse é, pois, o unico modo de realizar o bem, de conformidade com a essencia divina.

Finalmente, a razão proclama a Deus como o *bem um e inteiro*, como o bem de todos os seres, por consequencia tambem o bem do homem, e ao qual devem ser subordinados e referidos, como a seu princípio common, todos os bens particulares. Ora, o desinteresse para o homem consiste em submeter seu proprio bem á ordem geral do bem, em vez de considerar-se como centro e fim de todas as cousas, e fazer a si o sacrificio de tudo.

2. O desinteresse está contido no imperativo categorico da *consciencia*, poisque este imperativo indica a obrigação absoluta de observar a lei, sem condição nem

restricção. E como o merito suppõe a moralidade, e a consciencia só fica satisfeita com o cumprimento puro e simples da lei, o acto desinteresseiro é o unico meritorio.

3. Demonstra-se ainda o desinteresse pela *liberdade*. Com effeito, o desinteresse suppõe a possibilidade de resistir ás influências sensiveis que provocam a actividade em favor do egoismo. Ora, esta possibilidade é uma condição do livre arbitrio. Em quanto circumscripta á esphera do eu, e for incapaz de um acto de sacrificio, como na infancia, a vontade não é moralmente livre. Neste estado ella limita-se a satisfazer as exigencias da sensibilidade. E' pelo desinteresse que a vontade encontra na lei um contra-peso ás influências sensiveis, adquire independencia e pode escolher, não só entre dous prazeres, mais ainda entre o prazer em geral, como interesse da naturêza sensivel, e o bem ou lei superior da vida moral. O homem, é, pois, livre pela possibilidade do acto desinteresseiro.

4. O desinteresse existe de *facto* em todos os povos, e manifesta-se mesmo em qualquer grau, na vida de todos os homens. Os mais bellos rasgos da história, a existencia da familia, a transmissão dos bens e dos monumentos de geração em geração não se explicam pelo egoismo.

II. *Relações do desinteresse com o interesse.*

O desinteresse não exclue o interesse dramatico, nem o interesse moral da razão, mas somente o interesse pessoal.

1. Cada homem *toma interesse* pelos actos heroicos, mais ou menos vivamente, segundo a sua cultura intellectual. O interesse é proporcionado em geral ao desinteresse. Este desinteresse indica o sentimento puro do bem, a manifestação da consciencia.

2. O desinteresse é conforme á *razão*, por consequencia, aos interesses da natureza humana, em quanto racional. O desinteresse é o primeiro interesse do ser racional. Feita a abstracção da satisfação egoista, é do

interesse absoluto do homem o ser desinteressado. Quem obra por interesse pessoal, sacrifica o interesse eterno da razão ao interesse passageiro da sensibilidade.

3. O desinteresse exclue o *interesse sensível* ou *pessoal*, considerado como motivo dos actos humanos. O interesse está em opposição contradictoria com o desinteresse. A *doutrina da felicidade*, com a fórma grosseira do sensualismo, quando a felicidade se apresenta como motivo da vontade e fim último da vida, actual ou futura, é condemnada pela consciencia e pela razão. O desinteresse não exige que o homem immole-se, que renuncie aos prazeres, mas unicamente que sacrifique o egoísmo, como motivo e fim da actividade humana.

III. *Relações do desinteresse com a felicidade.*

A felicidade do homem não consiste na posse dos *bens exteriores*, como a riqueza, o poder, as honras, a gloria, porque os bens recebem valor do emprego que delles faz o homem; nem na satisfacção dos interesses da natureza sensível (o maximo do *prazer*), — mas no desenvolvimento integral e harmonico da natureza humana. A felicidade é uma propriedade do homem, considerada como sentimento ou como coração. O prazer é o gozo de um bem particular: a felicidade é para o homem o *sentimento puro e completo de seu bem inteiro*. A felicidade depende, pois, do estado da cultura do sentimento nas suas relações com o bem. Porém a felicidade plena e inteira só pertence a Deus: é um ideal que o homem não poderá nunca relizar.

1. A felicidade suppõe a *actividade*, poisque se refere ao bem realzado na vida. Resulta do desenvolvimento da natureza humana. Cada faculdade tem suas necessidades e seu fim. Dahi diversas especies de bens e de prazeres sensíveis e supra-sensíveis. Ora, estes prazeres, quando legitimos e como taes sentidos pela consciencia, são outros tantos elementos da felicidade. A felicidade é, pois, proporcional ao estado de desenvolvimento da natureza humana. Altera-se por qualquer acto de suspensão ou de aberracção no desenvolvimento

de uma faculdade. E', pois, impossivel adquirir a felicidade, pondo de parte a moralidade.

2. A felicidade suppõe uma actividade *conforme á razão*, por consequencia, *ordem e harmonia* no desenvolvimento das faculdades. A desordem do espirito, a revólta contra as exigencias da natureza humana, o desregramento da imaginação, a paixão, o descaminho do pensamento, a immoderação nos desejos, são males que turbam a serenidade da alma, e arruinam a felicidade, como sentimento puro do bem.

3. A felicidade suppõe uma actividade *livre*. Os obstaculos oppostos á acção collocam o homem em situação violenta, contrária á natureza. A actividade livre exige a cultura do espirito, e, quando se manifesta no exterior, a independencia do homem em face da Natureza, por consequencia, a satisfação certa das necessidades do corpo. Os *bens exteriores* não são, pois, indifferentes á felicidade: são, na ordem social, uma condição do aperfeiçoamento do espirito.

4. A felicidade suppõe, finalmente, uma actividade *conforme ás disposições individuaes*. Cada homem tem uma natureza propria, *vocação* especial que o impelle a um genero particular de actividade, de preferencia a outro. Si a actividade differe, e deve permanecer livre, a felicidade não pode ser igual para todos. A felicidade varia, pois, segundo os individuos, sexos, caracteres, temperamentos, gostos, grau de cultura, sem cessar de manifestar nos homens os mesmos caracteres geraes.

SEGUNDA PARTE

BASE OBJECTIVA OU METAPHYSICA DA PHILOSOPHIA MORAL.

CAPÍTULO I.

Bem e mal em geral

O bem e o mal apresentam-se na consciencia revestidos de certo character objectivo e transcendente, e o agente os applica a todos os seres, objectos, actos da vida, produzidos com ou sem intenção moral. Quando applicamos o *bem* aos nossos proprios actos, reconhecidos como conformes ou contrarios á consciencia, o distinguimos da *moralidade*. Porquanto, um acto pode ser bom, independentemente da intenção moral, e pode ser moral, independentemente dos effeitos bons ou maus por elle produzidos. Distingamos tres casos:

1. *Moralidade sem bem*.—O agente obra com o sentimento do dever, mas engana-se quanto á natureza do bem ou qualidade do acto. A intenção é pura, o acto mau. A consciencia fica satisfeita, mas não a razão.

2. *Bem sem moralidade*.—O agente obra contra o sentimento do dever, mas engana-se quanto á natureza do acto. A intenção é culpavel, o acto é bom em si mesmo. A razão fica satisfesta mas não a consciencia.

3. *Bem e moralidade.* — O agente obra de conformidade com a consciencia. O bem practicado é intencional. O acto é subjectiva e objectivamente bom, e torna-se meritorio. O dever foi cumprido.

Convem, portanto, determinar a natureza do bem e do mal.

§ 1.

Noção do bem.

O valor scientifico da noção do bem resulta do duplo emprego da inducção e da deducção. A correspondencia entre os dous processos distinctos do espirito, é exacta.

I. *Análise da noção do bem.*

1. A observação mostra-nos que o homem e todos os seres finitos actuam, e teem o poder de actuar: são poder e actividade. O homem é *poder*, quando contém em si, em estado de *possibilidade*, uma serie de manifestações particulares. E' actividade, quando é causa temporal de suas modificações, isto é, quando as faz passar do possivel para o estado de *realidade*. O eu modifica-se sempre e involuntariamente; muda sempre, como sentimento, como pensamento, como vontade; de um estado determinado passa para outro igualmente determinado, e a serie successiva destes estados é a realização do que era possivel para elle, do que estava em poder d'elle. O ser que determina seus estados interiores, ou é causa de suas modificações, é um ser espontaneo e livre. A *espontaneidade* é a fôrma da actividade temporal, como actividade propria, tendo origem no proprio ser que actua. Considerada quanto á quantidade, a actividade se manifesta como *força* ou energia.

2. Si agora procurarmos saber, por observação propria, em que relação se acha o poder de um ser com a sua actividade temporal, a consciencia attestará que

o homem não realiza, num instante dado, tudo que está em seu poder. Dahi a *tendencia*, a *inclinação* a realizar depois aquillo que ainda não fora realizado. Esta inclinação é o *desejo*, no homem, e o *instincto*, nos seres inferiores.

3. A inclinação indica o fim ou destino de um ser. O homem, conhecendo a sua essencia inteira, sabe que deve passar para a realidade da vida tudo aquillo que antes existia para si em estado de possibilidade. O objecto da inclinação então se revela como um *dever* a cumprir, como uma necessidade da vida que impõe-nos uma obrigação pessoal, como condição ou postulado de nosso desenvolvimento ulterior. Desta obrigação decorre o nosso *fim*, que é o proprio conteúdo da obrigação ou aquillo que devemos realizar na vida.

4. Si consultarmos a consciencia sobre *aquillo* que devemos fazer, ou sobre o fim de nossa actividade, teremos em resposta que esse fim consiste na realização completa na nossa essencia na vida. E como o homem é um ser livre, pode realiza-la positiva ou negativamente, em harmonia ou em opposição com o seu fim.

5. O fim e o dever do homem consistem na realização de sua essencia, propriedades eternas, no tempo infinito, e em cada instante uma parte determinada desta essencia. Ora, esta alguma cousa de essencial que deve ser realizada na vida, chama-se *bem*. Com effeito, por bem em geral, entendemos o estado de uma cousa que é como deve ser, que corresponde a seu fim, que é conforme á sua idea, expressão de sua essencia eterna; e chamamos *mal* aquillo que não é como deve ser, segundo a sua essencia, que não corresponde a seu destino, que é contrário á sua idea. E' neste sentido que qualificamos de bom ou mau um animal, um livro, uma obra de arte, etc. Todo o ser que se encaminha para o fim de sua vida, fazendo o que deve fazer, obra bem; aquelle que procede diversamente, obra mal. O homem, pois, é *bom*, quando realiza sua essencia, conforme ao dever; aquillo que elle deve fazer, que lhe é essencial

no tempo, é *seu bem*; si a cousa assim realizada persiste no tempo, é um *bem*, um dos bens da vida.

6. As noções do bem e do mal não se applicam ao que é *eterno*, quando o eterno subsiste fóra do tempo, sem actividade e sem um fim a realizar na vida. As propriedades eternas do número e do espaço, por exemplo, não são em si boas nem más. O bem e o mal não são ideas simples, mas ideas de relação, que suppõem uma actividade em harmonia ou em opposição com a essencia. O bem não é a propria essencia, mas a *essencia realizada na vida* pela actividade espontanea de um ser, de conformidade como seu destino. O bem estende-se a todo o dominio da vida, e toma o nome de *Bem moral*, quando é feito pura e simplesmente, com boa intenção.

7. O bem é inherente á essencia e á actividade dos seres; e como não está no poder de um ser obrar ou não obrar, mas somente obrar deste ou daquelle modo; como, além disso, um ser não pode mudar a sua propria essencia, segue-se que o bem é independente da vontade, posto que deva ser voluntariamente realizado. O bem não é um effeito arbitrario da vontade, mas uma necessidade moral da vida.

8. Considerado nas suas relações com a serie das determinações successivas ou estado da vida, o bem é o que deve ser *commum* á serie inteira, ou deve ser realizado em cada estado, em cada instante. O bem é o *fim unico* da vida inteira. Deve ser realizado em cada um de nossos actos, de modo permanente, na successão do tempo. Assim entendido, o bem é a *lei* da actividade humana.

II. *Deducção da noção do bem.*

1. Deus é o Ser um, infinito, absoluto, que contém em si e sob si o mundo e os seres finitos. Como Ser um e inteiro, Deus é tambem tudo que está nelle; mas nenhum ser determinado é Deus; Deus está acima de tudo que é finito, como Ser superior.

Deus é identico a si mesmo em tudo que é, por-

tanto, tambem nos seres finitos nelle contidos. Esta proposição se verifica pela applicação das categorias do ser, da essencia, da unidade, da identidade, etc., como propriedades universaes. Todos os seres, pois, num grau qualquer, são *similhantes* a Deus ou determinados segundo a essencia divina. Todos os seres, como taes, teem sua *causa* em Deus.

Deus é causa infinita e absoluta, por consequencia tambem a *causa temporal da successão* no tempo infinito. Nesta relação, Deus é a Vida, vida uma e inteira, o Deus vivo. Deus *realiza sua essencia* na vida ou manifesta sua divindade. Ora, é a esta propriedade de Deus que se dá o nome de *Bem*. Deus é, pois, o bem infinito e absoluto, o bem um e inteiro.

O bem é, pois, a *essencia divina* ou o *divino realizado na vida*. O bem é *divino*; é *absoluto, immutavel, eterno, necessario*; é *princípio*. É bem *em si*, porque é divino, sem outra condição. Não muda com o tempo e com os logares; é sempre o mesmo, porque é o bem um e inteiro. Como propriedade eterna de Deus, o bem não é um producto da *vontade* divina; porque a vontade se exerce no tempo, e Deus não começou a ser o Bem.

2. O bem infinito e absoluto, identico a Deus, contém em si e sob si diversas *ordens de bens* determinados em relação com as diversas ordens de seres que vivem em Deus. O Espirito, a Natureza e a humanidade, similhantes a Deus, realizam tambem sua essencia, como seu bem na vida. Cada ser tem seu *bem proprio*, como sua essencia propria, e em virtude do princípio de similhaça, o bem de cada ser consiste na realização plena e inteira de sua essencia. A deducção é conforme á anályse. O bem proprio dos seres finitos é, pois, similhante ao bem infinito e absoluto. Não ha *duos principios* de bem, duas medidas de apreciação, uma para Deus, outra para os seres finitos. Aquillo que é bem para o homem, é bem para Deus, e reciprocamente. A variedade dos bens no mundo tem origem da unidade do bem infinito.

3. Assim, pois, o bem proprio de cada ser deve tambem manifestar-se ao princípio como *bem, um e inteiro*, deste ser, correspondente a sua essencia, uma e inteira. E como a essencia dos seres finitos, assim considerada, é immutavel, eterna, em harmonia com toda essencia, o bem, um e inteiro, de cada individuo é egualmente eterno, immutavel, em harmonia com o bem de Deus e com o de todos os seres. Ha um princípio de bem para o individuo. Mas, como a essencia se manifesta successivamente na vida, ou se realiza por uma serie contínua de estados particulares, o bem individual se manifesta tambem na vida sob fórmãs particulares, como *bens determinados* e parciaes, em relação com as edades e graus de cultura. A este respeito, ha mudança, *variação* no bem. Os bens particulares, contidos no bem, um e inteiro, de um ser, podem estar em opposição com os bens de outro. Devem ser *subordinados* ao princípio geral do bem.

§ 2.

Bem do homem.

Appliquemos ao homem a noção geral do bem. Si o bem consiste na realização da essencia na vida, o bem do homem sera o *desenvolvimento completo e harmonico da natureza humana, considerada em si mesma e no complexo de suas relações*.

Tal é egualmente o destino do homem. Mas o destino indica o fim a attingir, o ideal a realizar, ao passo que *bem* exprime a realização progressiva do fim ou do ideal. A *felicidade* é o sentimento desta consecução; e o *dever*, a necessidade moral de conseguir o fim, como bem da vida.

Determinar o bem do homem é, pois, determinar de uma só vez seu destino, seu dever e a condição de sua felicidade.

Cumpre distinguir duas partes principaes no bem, um e inteiro, do homem.

1. O bem do homem consiste na realização de sua essencia considerada em si mesma.

Determinemos o conteudo deste bem. A essencia humana exprime o que o homem é, isto é, o complexo de suas propriedades e faculdades. Ora, a essencia do homem é uma, propria e inteira. Devemos, pois, manter unidade em nossa vida, conservar nosso character distinctivo, como homem, e nossa originalidade, como individuo, desenvolver-nos em todas as nossas faculdades, na plenitude de nossas forças. E' preciso que a nossa vida seja harmonica comsigo mesma, seja vida humana, em todas as suas manifestações, e seja a expressão de nossa propria individualidade.—O homem é tambem um ser espontaneo e receptivo. Deve, pois, agir por si mesmo, adquirir o sentimento de sua liberdade, rejeitar absolutamente a obediencia passiva, como attentatoria de sua independencia, dignidade e qualidade de homem, desenvolver-se nas suas relações de receptividade com todas as ordens de seres.—O homem é espirito e corpo. Deve, pois, viver como tal, aperfeiçoar a vida physica e a vida espiritual. O bem do corpo não é alheio ao bem do homem, é em si uma condição do bem do espirito.—O espirito é pensamento, sentimento e vontade. Deve, pois, desenvolver-se em cada uma de suas relações, na vida intellectual, affectiva e moral. Cumpre não sacrificar o sentimento á intelligência; porque o conhecimento não é o unico bem do homem.—O espirito é ainda imaginação e razão. Deve, pois, obrar como ser racional e como ser sensivel.—O homem é um ser de harmonia. Deve, pois, agir como tal, estabelecer ordem, medida, proporcionalidade em sua actividade, cultivar as faculdades em accordo perfeito umas com as outras, segundo a idea de organismo. Deste desenvolvimento harmonico resulta a saude e a belleza do espirito e do corpo: *mens sana in corpore sano*.

O *Dever* correspondente a este bem é o *Aperfeiçoamento de si mesmo*.

2. O bem do homem consiste na realização de sua essência, considerada no complexo de suas relações.

O homem é o ser de harmonia da criação, como espirito e como corpo. Não pode, pois, viver como egoísta. Alimenta relações de espontaneidade e de receptividade universal com todas as ordens de seres, e deve desenvolver-se de harmonia com todos, dilatando progressivamente o círculo da vida pelo pensamento, sentimento e vontade. — Cada ser tem essência própria, cuja razão, como a da nossa, é a essência uma e inteira, e que elle deve realizar como seu bem na vida. No complexo de suas relações voluntárias, o homem deve, pois, *tractar cada ser segundo a sua essência* particular, e harmonizar seu proprio bem com o daquelles que penetrarem na sua esphera de acção. Deve considerar a Deus como Deus, e não tornar-se indigno de Deus; deve considerar o homem como homem, sem distincção de raças, cultos, amigos ou inimigos, innocentes ou culpados; deve tractar o animal como animal, como um ser sensível que tem um fim que cumprir. Obrando assim, elle respeita a *ordem universal*, expressão do concurso de todos os seres, realizando espontaneamente sua essência, conforme as leis da vida, representando seu papel no todo, conforme a classe que occupam, e realizando seu destino de harmonia entre si e com Deus, como Ser supremo.

O *Dever* correspondente a este bem consiste na *conformidade do homem com a ordem geral*.

Indiquemos o conteúdo deste bem. O homem alimenta tres sortes de relações com os seres:

1. *Relações de superioridade* com os seres privados de razão. — Deveres de humanidade.

2. *Relações de egualdade* ou de coordenação com seus semelhantes. — Deveres de justiça e de caridade.

3. *Relações de inferioridade* ou de subordinação com Deus. — Deveres de piedade.

Do bem do homem passamos naturalmente ao conhecimento do *soberano bem*.

§ 3.

Soberano bem.

Deus é o bem infinito e absoluto, e este bem, distincto e superior a todas as ordens de bens particulares, um e inteiro, é também o *bem supremo*, o *soberano bem*. E como o bem é só e o unico fim da vida, o soberano bem é igualmente o *fim último* das actividades no mundo. Mas o homem é o unico ser finito que tem consciencia de Deus, e pode reconhecê-lo, senti-lo e desejar-lo como *bem*.

O soberano bem do homem é a posse de Deus pelo pensamento, pelo sentimento e pela vontade. E' o conhecimento científico de Deus, como bem inteiro, principio de todos os bens, o sentimento puro e completo da felicidade, a união íntima com Deus na vida ou a religião e o amor.

E' visto que a realização do bem é para o homem, ser finito, um ideal a conseguir no tempo infinito; porque nenhuma vida humana é exempta do mal, como também não é inteiramente privada de bem. O soberano bem, pois, não limita-se á vida presente. E' um ideal que subsiste na vida inteira, que passa progressivamente para os factos, á proporção que o homem se aperfeiçoa, mas nunca é completamente realizado em qualquer parte do tempo ou vida de seres finitos.

Ha duas partes distinctas no supremo bem do homem.

1. *Condições internas*. O soberano bem suppõe o desenvolvimento integral da natureza humana, no accordo perfeito das faculdades subordinadas á razão. O desenvolvimento ideal da racionalidade suppõe a posse da verdade e da sciencia, o sentimento puro das cousas divinas, a realização livre e desinteresseira do bem, a serenidade da consciencia e a submissão dos interesses da natureza sensível aos interesses da razão.

2. *Condições externas*. O soberano bem exige o desenvolvimento completo do homem nas suas relações

com todos os seres. O desenvolvimento ideal da ordem nas relações humanas concerne á condicionalidade da vida, e suppõe a realização absoluta do direito e da justiça. Reduzido a si proprio, o homem, sem a dependencia de Deus, da Natureza e da sociedade, não realizaria o bem que lhe é proprio. A sociedade, sobretudo, interessa ao bem do homem; porque Deus e a Natureza não suscitam obstaculo algum á moralidade e á felicidade, ao passo que as instituições sociaes, como producto arbitrario da vontade, podem estorvar a vida moral, ja recusando a cada um as condições necessarias de aperfeiçoamento proprio, ja collocando os interesses da sensibilidade em opposição com os mais importantes deveres da natureza humana. Assim, é necessario que a humanidade seja emancipada da miseria, da ignorancia, da paixão, do vício e da discordia.

§ 4.

Mal em geral.

Mostramos em que consistia o *bem*, a *moralidade*, o *direito* ou a *justiça*, e assim terminamos a doutrina do bem. Examinemos agora em que consiste o *mal*. E para haver methodo, determinaremos primeiramente o mal como factó, e procuraremos depois a *causa* delle.

Indagando em que consiste o mal, vê-se que o mal, longe de ser alguma cousa em si, existe unicamente, ou nas *falsas relações* em que muitas cousas, *boas em si mesmas*, podem estar collocadas, ou na *imperfeição* produzida pela ausencia de uma cousa que devia estar presente. O mal exprime, pois, uma relação, uma relação anormal ou *contrária á natureza das cousas*, entre a essencia de um ser e sua *actividade* espontanea na vida.

Esta noção está de conformidade com o que se denomina mal na vida commum. Com effeito, o mal extendé-se a todos os dominios da vida. Não existe unica-

mente na vida humana, mas tambem na vida da Natureza. Nos tremores de terra, como nas disformidades das creaturas, ha mal; porque estas cousas indicam falsas relações nas quaes a vida da Natureza se manifesta num poneto de sua acção. Da mesma sorte, as enfermidades corporeas são males phisicos, posto que muitas vezes tenham por causa o espirito que não soube servir-se do corpo. Este mal natural consiste evidentemente em falsas relações.

Mas, de outro lado, ha factos que attestam que o mal é causado principalmente pela vontade do espirito, por exemplo, o assassinato. O assassinato é a morte produzida, de um lado, por uma vontade, de outro por forças phisicas. A morte, si sobreveio em tempo opportuno, não pode ser considerada como um mal; do contrário seria preciso demonstrar que a morte não é um facto necessario para um ser finito, mas resultado de um estado enfermo do genero humano. Porém, si a morte constitue a passagem de uma phase para outra da existencia humana, e si, para se operar esta passagem, é necessaria a separação do espirito e do corpo organico, a morte não é um mal; mas é um mal quando sobrevem inopportunamente, quando o corpo ainda tem forças, e ella é um crime, quando causada pela vontade reflectida do homem, porque a morte não é um facto submettido ao arbitrio do individuo. Si, pois, no assassinato ou no suicidio ha crime ou mal, a reflexão e a vontade, encaradas em si, não são um mal, bem como as forças phisicas; mas é a direcção, dada pela vontade ás forças phisicas para a destuição do corpo, que é um mal, mal resultante evidentemente da falta de applicação de cousas que em si são boas.

Assim tambem com o mal puramente moral. O agente, em vez de conformar-se com o bem geral, prefere o interesse proprio, ou obra por pura satisfacção de uma paixão. Assim procedendo, o homem obra por interesse, faz um fim daquillo que é um resultado, subordina o geral ao particular, o bem geral ao bem indi-

vidual. Si obra por paixão ou desejo, não regulado pela reflexão e pela razão, propende para o animal, que é guiado por paixões irreflectidas; entretanto os desejos e paixões, quando temperados pela razão, são um bem. O mal moral, pois, consiste egualmente numa relação falsa e da mesma sorte o mal intellectual, o erro e a mentira.

Vê-se assim que o mal não existe por si, que não ha mal como elemento simples; mas que existe unicamente na falsa combinação de elementos que em si são bons. Donde se conclue que o mal não constitue um princípio no universo, e que todas as cousas, consideradas em si são boas. Mas o mal, consistindo em falsas relações, existe realmente, e não unicamente em relação á nossa intelligência. O proprio Deus reconhece o mal como tal, porque aquillo que é falso não se torna verdadeiro para intelligência alguma; e é justamente porque Deus reconhece o mal, que elle dirige, com piedade infinita, a vontade *divina* para a destruição do mal, destruição em que todos os seres intelligentes devem tomar parte.

Indaguemos agora qual a *causa* do mal.

Como o mal é um facto da vida, sua causa primária deve estar na propria causa da vida. Ora, a vida resulta, como sabemos, da necessidade do desenvolvimento dos seres como seres finitos. O mal, pois, deve ter sua causa na *finidade* dos seres. Esta finidade é, como sabemos, fundada eternamente em Deus; os seres finitos se acham, pois, numa coexistencia eterna. Ora, como de um lado cada ser, individualmente considerado, possui uma espontaneidade propria que se manifesta no maior grau nos seres intelligentes; como, de outro lado, a vida dos seres está num encadeamento e dependencia recíprocos, porque a vida e o desenvolvimento de cada ser teem em grande parte suas condições na vida e desenvolvimento dos seres co-viventes, pode succeder que um ser finito, fazendo uso da espontaneidade que lhe é propria, se distinga até certo poncto de seu ver-

dadeiro centro, retrahindo-se na sua propria individualidade, e tenha assim falseado as justas relações da vida, nas quaes a parte está unida ao todo. O mal, pois, manifestou-se na terra pela falsa applicação que os homens fizeram de sua espontaneidade, principalmente nas relações fundamentaes que os ligam a Deus e á Natureza. Entretanto, similhante estado não podia ter sido o estado primitivo do genero humano; porque, antes de um ser conhecer, e fazer uso da espontaneidade, é necessario um estado de vida precedente, no qual elle esteja em união íntima com o Ser superior, e sob cuja protecção começara a viver. Foi assim que o genero humano achou-se um dia sob a providência protectora e influéncia immediata dos Seres superiores do mundo, Natureza e Espirito, e sobretudo de Deus. Mas os homens, adquirindo certo grau de espontaneidade, pensaram que podiam desenvolver-se espontanea e livremente: esta concepção, dispartando o orgulho do espirito, passou para a vontade que a quiz realizar. Desligando-se da providência superior, julgando-se fortes, os homens incumbiram-se de seu proprio desenvolvimento, e fizeram, em relação aos outros homens, o que fizeram em relação a Deus. Roto o laço entre Deus e os homens e entre os proprios homens, como consequencia, a espontaneidade egoista foi se dilatando, e se restringindo á esphera dos interesses individuaes. Quebrada a unidade do círculo da vida, os homens isolaram-se e dispersaram-se, e quando reuniam-se era para obedecer ao predomínio exclusivo de uma força intellectual ou physica. E assim o isolamento, o egoismo, a tyrannia, a lucta e a guerra tornaram-se os factos geraes da vida. Este estado, viciado pelo abuso da espontaneidade, conservou-se na memória dos homens. As tradições falam dessa edade de ouro e de innocencia.

Entretanto, a providência divina nunca abandonou completamente o desenvolvimento do genero humano, nem os laços da actividade social desappareceram totalmente, porque é mister um laço qualquer entre os ho-

mens. A humanidade chegará necessariamente ao seu fim, cedo ou tarde conseguirá o seu destino. Este fim sera obtido quando os homens se elevarem, pelo emprego da verdadeira espontaneidade, a Deus; quando reconhecerem a Deus, pelo esforço da razão, regularizada pela sciencia, como Ser infinito e absoluto, comprehendendo tudo na sua essencia, guiando tudo por sua providência (1).

(1) Ahrens, *Cours de Psychologie*, Leçon XII.

CAPÍTULO II.

O bem como Lei da vida moral

§ 1.

Noção e divisão de Lei.

Lei é a expressão *do que é permanente e necessario na vida*, isto é, do que é immutavel na serie de factos ou phenomenos variaveis e contingentes. Tudo muda ou modifica-se no tempo e na vida; mas a essencia e propriedades dos seres permanecem identicas ou são inalteraveis. Ha, pois, no tempo e na vida alguma cousa que não passa, que domina a actividade, ou alguma cousa que é *fixa e necessaria*, que se chama lei.

A lei exprime, pois, uma relação entre a essencia immutavel e a actividade passageira de um ser no tempo: indica que esta actividade, livre ou espontanea, conserva-se, entretanto, sempre e necessariamente em certa esphera, nos limites da essencia ou da natureza das cousas. Effectivamente, a actividade de cada ser é, e não pode deixar de ser, a manifestação positiva ou negativa de sua essencia, que é uma e inteira. A actividade dos seres é, pois, determinada necessariamente pela essencia destes seres. « As leis, diz Montesquieu, são as relações necessarias que derivam da natureza das cousas, e neste sentido, todos os seres tem leis. »

As leis são naturaes ou positivas, divinas ou humanas.

As leis *naturaes* ou *divinas* são fundadas na propria essencia de Deus ou na essencia dos seres finitos que é semelhante á essencia divina. São, pois, conformes com a natureza das cousas, e exprimem verdadeiras relações que existem ou devem existir entre os seres.

As *leis positivas* procedem do homem. Exprimem as relações que o soberano reconhece como necessárias á vida social. Podem estar em opposição com as leis naturaes, e são então arbitrarias, imperfeitas e variaveis. Mas, emquanto existem, representam o que é permanente e obrigatorio na vida commum, o que deve ser, o que está acima da vontade individual.

As leis naturaes pertencem ou á *ordem physica*, ou á *ordem espirital*. As leis physicas exprimem as relações que existem *necessariamente* entre os corpos, em virtude da continuidade e da ligação ou encadeamento da vida da Natureza: são necessárias como princípio e como applicação. As leis espirituaes exprimem as relações que *devem* existir entre os seres racionaes, mas que nem sempre existem por causa da espontaneidade voluntaria do espirito: são necessárias em si, mas não na execução. A desobediencia é apenas *moralmente impossivel*. E' nisto que a *necessidade moral* se distingue da *necessidade physica*, que se chama *fatalidade*.

As leis da ordem espirital comprehendem:

1. A lei da intelligência ou da verdade;
2. A lei do sentimento ou da sympathia;
3. A lei da vontade ou do bem.

Esta última tem o nome de *lei moral*.

§ 2.

Lei moral.

A *lei moral* é identica ao princípio do bem, livremente practicado pela vontade. Porquanto, uma lei moral quer dizer cousa que é permanente e necessaria

na vida moral, o objecto constante da vontade humana. Ora, aquillo que a vontade livre deve realizar na vida permanentemente, é o bem. A lei moral é, pois, o bem, o bem dominando a serie dos actos voluntarios do homem e os conservando, imperativa e prohibitivamente, nos limites da ordem divina, ou de conformidade com a natureza.

Temos nesta noção as condições de uma lei: uma actividade sujeita á regra invariavel, da qual não se pode afastar, por consequencia relações determinadas e necessarias entre a actividade e a essencia. A actividade de que se tracta, é voluntaria e livre; a regra que a fixa é a do bem; as relações necessarias que ligam os actos ao bem são os deveres ou as obrigações, isto é, a *necessidade moral* da vida, á qual é moralmente impossivel que o agente se subtraia ou resista com consciencia.

Quanto ás diversas relações do homem, a lei moral é a expressão das *relações naturaes e necessarias que a vontade mantem com todos os seres*. A moral attende principalmente ás relações do homem com seus semelhantes e com Deus. Assim limitada, a lei moral exprime as *relações necessarias existentes entre os seres racionaes*, ou seres dotados de razão e de liberdade.

§ 3.

Existencia da lei moral.

A existencia da lei moral pode ser estabelecida pela *análise* e pela *deducção*.

1. A lei moral exprime aquillo que deve ser, aquillo que é necessario e permanente na vida moral. Quando indagamos si a vida moral, como qualquer outra vida, está submettida a *leis*, não se tracta da *fatalidade* ou da *coacção*, poisque a actividade é essencialmente livre: tracta-se, pois, da *necessidade moral* ou do *dever*. Ha, no decurso da vida, cousas que o homem deve fazer?

Ou o homem pode moralmente obrar com arbitrio e capricho, sem regra e sem lei? A resposta foi dada na análise da consciencia moral, nas suas relações com o bem e com o mal. Com effeito, reconhecemos no bem um princípio não sujeito ao imperio da vontade. Ora, este princípio impõe-se á consciencia como um imperativo categorico. Cada um, pois, julga-se obrigado a fazer o bem, ou aquillo que reputar ser o bem. Pode faltar ao dever, mas não desconhecer a existencia do dever. Ha, pois, para cada um de nós, quer queiramos ou não, alguma cousa que deve ser livremente realizada na vida: esta alguma cousa, superior á vontade, é a lei moral.

Além disso, já reconhecemos que o homem não pode violar a lei de um modo absoluto. E', pois, o bem que elle quer, num grau qualquer, interessada ou desinteressadamente. Ha, pois, alguma cousa fixa e permanente na vontade, alguma cousa que está sempre na intenção, na qual pode, é verdade, ser desfigurado pela ignorancia, pela paixão ou pelo egoismo.

2. Deus realiza a sua essencia na vida, como bem. A essencia *divina* deve se manifestar de um modo unico, infinito e absoluto, de conformidade com todas as propriedades de Deus, em cada instante na *presença infinita*. Ha, pois, alguma cousa que é *permanente* e *necessaria* na vida divina. Deus, quando é a propria causa da realização determinada da sua essencia na vida, é *vontade*. Deus effectua o bem por sua vontade livre e sancta, sem mistura alguma de mal. A actividade divina é, pois, uma actividade voluntaria, conhecida e sentida como tal, ou a vida divina é a *vida moral*. A essencia divina, realizada na vida uma e inteira é, pois, a lei da vida moral. Considerado nesta relação, *Deus é a lei moral* e o legislador da ordem moral.

O accordo entre os dous methods é, pois, perfeito.

§ 4.

Characteres da lei moral.

1. *A lei moral é natural ou divina*; porque o seu fundamento é a essencia divina, é conforme com a razão, e exprime as relações necessarias que o homem alimenta com os seres. As leis positivas não teem sempre egual fundamento nem o mesmo conteúdo. As relações por ellas estabelecidas são legaes, mas *legalidade não é legitimidade*. As leis humanas podem ser contrárias ás leis divinas, e o direito civil ao direito natural. A missão do legislador consiste em aproxima-los successivamente. E' desta conformidade com a lei moral que a lei positiva auctorida que a acompanha. Ha um unico caso em que o homem pode impor a sua vontade aos seus semelhantes, é quando fala em nome da razão. A lei moral é, pois, anterior e superior a todas as leis humanas. Dahi a superioridade da *ordem moral* sobre a *ordem social*.

2. *A lei moral é universal*; porque é fundada na natureza racional do homem e de Deus. Existe, pois, para todos os homens, por toda a parte, sempre, em todas as circumstâncias de posição, de fortuna, de idade, de sexo, de paz ou de guerra. Abrange a humanidade inteira no passado e no porvir, na vida actual e na vida futura. Não admitte *privilégio* nem *dispensas*. Não cessa de existir por *abrogação* expressa, nem por *desuso*. Não pode, pois, ser objecto de ignorancia invencivel, e não precisa, como as leis positivas, de *promulgação* exterior que a faça conhecer.

3. *A lei moral é immutavel, eterna, permanente*; porque é alguma cousa divina. Não muda com os tempos; logares e circumstâncias. Não modifica-se por *adição*, nem por *derogação*. E' sempre identica *em si mesma*, e deve ser reconhecida e realizada por todos uniformemente.

4. *A lei moral é absoluta*. A lei existe em si e por

si, como Deus, independente de qualquer vontade ou condição exterior; e, nesta qualidade, cumpre que todos a reconheçam e a cumpram de modo absoluto. A vontade que assim cumpre a lei, é uma vontade sancta.

5. *A lei moral é necessaria*; porque é immutavel, absoluta, divina. Não é cousa fortuita ou contingente; tem um modo de existencia para Deus e para o homem. Impõe-se á consciencia, obriga, *deve* ser realizada por todos como um dever.

Mas a lei natural é puramente moral; é a necessidade do dever, que, como tal, concilia-se perfeitamente com a liberdade. Ha contradicção entre a liberdade e a força, mas não entre a liberdade e a necessidade, que pertencem a duas ordens de cousas differentes. O ideal da liberdade humana consiste precisamente na harmonia constante, na coincidencia contínua da vontade com a lei.

CAPÍTULO III.

Sanção da lei moral

§ 1.

Si a lei moral é sancionada.

Sanção é o complexo de penas e recompensas destinadas a garantir a execução de uma lei. A recompensa, nas leis positivas, consiste no livre gozo do direito commum; a pena, na privação deste gozo, imposta como um castigo.

A sanção tem logar unicamente para as leis da ordem espiritual que se referem a seres livres. É um elemento essencial das *leis positivas* que, de um lado, são reputadas permanentes e necessarias á vida social, e de outro lado, podem ser facilmente violadas. Cumpre prevenir ou reprimir taes transgressões, e manter o estado de direito na sociedade contra pretensões contrárias. Não é permittido a ninguém tomar posição superior á lei. A sanção é, a este respeito, uma condição da ordem social. É o fundamento do direito de punir.

A *lei moral*, como a positiva, tem uma sanção. É evidente que a sanção é uma condição da ordem moral. Si a moralidade e a immoralidade fossem cousas perfei-

tamente indifferentes em suas consequencias, si o vício fosse tão conforme á nossa natureza, como a virtude, não haveria vida moral, lei moral, ordem moral, cousas que ja reconhecemos.

Mas convem que, por sanção da lei moral não se entenda um complexo de bens e de males exteriores, distribuidos por Deus na vida futura. Similhante sanção aviltaria a ordem moral, e destruiria a sanctidade de Deus. Deus não paga o bem, nem o mal pelo mal. A ordem moral é disposta de modo tal que aquelle que practica o bem ou o mal, com conhecimento, tem ja a remuneração e o castigo em si mesmo, traz o ceu ou o inferno no coração. Com prioridade de razão, não se deve considerar a sanção como um *motivo* que deva estimular a vontade. A esperança e o temor, como espectativa de um bem ou mal pessoal, são motivos egoistas, indignos de Deus e do homem.

A objecção contra a lei moral, tirada do facto de ser o vício acompanhado de prazeres, e a virtude de soffrimentos, não procede. A desordem é real, mas não é *completa*, nem *permanente* na vida inteira. Ella se explica pela imperfeição do homem, e deve desaparecer á proporção que o homem se desenvolve no conhecimento e no sentimento do bem.

§ 2.

Condições de uma perfeita sanção.

As condições da sanção da lei moral ou de uma perfeita sanção, são tres.

1. A infracção e a observação da lei moral deverão *sempre* e em definitivo ser punidas ou recompensadas;

2. Deverá haver *exacta proporção* entre a falta e a pena, entre o merito e a felicidade;

3. A pena deve cessar com a correção do culpado, e a felicidade com a moralidade.

§ 3.

Si a lei moral tem sancção sufficiente na vida actual.

As diversas condições da perfeita sancção realizam-se somente em parte na vida actual. Porque :

1. A *opinião pública* ou *sancção popular*, não é infalível. Não applica-se á totalidade dos actos; não é proporcional; glorifica o vício e estigmatiza a virtude; condemna impiedosamente as innovações, e sacrifica os bemfeitores da humanidade que se collocam acima de sua epocha. Ha falta absoluta de unidade nos juizos que ella pronuncia. E', muitas vezes, dominada pelos prejuizos, espirito de partido ou de seita e de nacionalidade.

2. A *justiça humana* ou *sancção legal* é mais reflectida e mais recta; porém é menos extensa, quanto ao seu objecto, e egualmente sujeita ao erro. Não pune os actos que escapam á designação precisa da lei, por mais immoraes que sejam; e a propria lei não tem acção sobre o dominio inteiro da consciencia: os vícios, tantas vezes perseguidos pela opinião pública, quando esclarecida, não são, como taes, da jurisdicção da justiça. Dentro de sua esphera, a justiça humana pode absolver ao culpado, e condemnar ao innocente. A pena raras vezes é proporcionada á falta, porque a falta depende, primeiro que tudo, da intenção e de mil circumstâncias que o juiz não pode apreciar, como nenhum homem, no seu justo valor.

3. A *consciencia moral*, em estado normal, offerece uma *sancção individual* mais equitativa e mais lata. Approva ou censura, pune ou recompensa em justa medida, segundo a gravidade da falta ou do merito. Si um facto identico não é punido egualmente pela consciencia daquelles que o practicaram, é porque a falta não é moralmente identica. Cedo ou tarde, sera a falta punida, e o merito recompensado. Porém a cons-

ciencia não sanciona a lei em si, mas como nos apparece; garante e reprova de preferencia a moralidade e a immoralidade, ao bem objectivo e ao mal. Além disso, a consciencia pode perverter-se por falsa educação, por prejuizos e exemplos, e a infracção da lei pode passar por um acto meritorio. Finalmente, a sancção da consciencia, feita a abstracção da vida futura, é deficiente nos actos bons ou maus que acarretam a morte do perpetrador, como no suicidio, no duello, no heroismo moral.

A sancção da lei moral deve, pois, ser completada na vida futura. É a *sancção religiosa*.

§ 4.

Sancção da lei moral na vida futura.

Esta questão é da competencia da metaphysica. A sua solução depende das condições essenciaes da *ordem moral*. Esta ordem resulta da livre realização da lei moral na vida. Manifesta-se como ordem *interna* e como ordem *externa*, isto é, como harmonia da lei com a consciencia, e como harmonia da moralidade com os bens extrinsecos. Si a ordem moral conserva-se intacta, completamente inviolavel nos tempos, ou si a lei moral é a sancionada na vida futura, é forçoso que o homem seja punido ou remunerado segundo suas obras, na propria consciencia e na sua posição exterior. Ora os attributos de Deus como justiça, providência e salvação tendem a este resultado.

Deus é a *Justiça* uma e inteira, porque Deus contém em si o complexo das condições necessarias á realização do bem absoluto, como fim da vida infinita. A justiça é egualmente um bem que deve ser effectuado na vida pela vontade sancta do Ser. Deus proporciona, pois, para cada ser, e para cada organismo de seres, na infinidade do espaço e do tempo, condições necessarias, para que elles cumpram seu destino. A vida

universal é, pois, um estado de direito, sob a direcção e governo de Deus. A missão de Deus, como Justiça, não consiste, pois, em punir e recompensar segundo a accepção vulgar, mas em dar a cada um a posição que convem á sua natureza e desenvolvimento anterior. A falta, sem dúvida, deve ser punida; mas a pena em si não deve ser um mal; basta somente que seja sentida como um mal pelo culpado. Este mal não procede de Deus, mas do proprio culpado, e pode se extinguir pelo arrependimento. A justiça é reparada, sem prejuizo da sanctidade, da bondade, da misericordia e dos outros attributos de Deus. Deus é a *Providência*, porque Deus é a plenitude da vida, e dirige, com sabedoria, com justiça e com amor, a vida uma e inteira, no complexo e na harmonia de seus diversos dominios, para a realização do bem infinito e absoluto. A Providência extingue o mal e a infelicidade na vida dos seres finitos, de conformidade com as leis da vida, com o livre concurso dos homens de boa vontade.

Deus é a *Salvação*, porque Deus attinge plenamente na vida uma e inteira, por consequencia, tambem na vida dos seres finitos, que lhe são semelhantes, o fim completo da vida, a realização do bem e da felicidade, como goso do bem realizado. Deus é, pois, a salvação universal, a salvação de todos sem excepção, conforme a ordem do desenvolvimento da vida.

Com estes attributos de Deus, podemos determinar a sanção religiosa da lei moral no futuro.

A vida futura é a continuação, o desenvolvimento mais completo da vida presente. O homem subsiste como homem e como indivíduo, e conserva os attributos de sua essencia. Continua a relacionar-se com seus semelhantes, e enceta nova vida com condições differentes, mas em geral num meio mais favoravel. Tem, pois, consciencia de si, o sentimento mais profundo de sua dignidade moral. Gosa e soffre, proporcionalmente ao germen de bem ou de mal que traz consigo. E', ao mesmo tempo, collocado pela justiça e pela provi-

dência divina numa posição da qual elle tem o sentimento bom ou mau, segundo o estado de sua consciencia. Gosa ou soffre no complexo de suas relações. Isto é natural, e realiza as condições da ordem moral. Aquelle cuja natureza é felizmente cultivada, harmoniza-se e aperfeiçoa-se facilmente num meio em que tudo está disposto para o bem: gosa da felicidade no sentimento desta harmonia. Aquelle, cuja natureza é viciada, depara com obstaculos na mesma situação: está em opposição constante com tudo: comsigo mesmo, com a Natureza e a sociedade, com Deus, com a verdade, com a justiça, com o ideal, com a ordem providencial das cousas. Porém, estas causas de desordem desapparecerão com o auxilio de seus similhantes e de Deus, e a paz e a harmonia se restabelecerão na consciencia do peccador. E' o momento aguardado para a acção da Providência. Com o arrependimento começa a correção ou regeneração, e com a regeneração se extingue o mal. Portanto:

1. *A pena não é um mal*; porque o mal é impossivel, em todos os respeitos, para Deus;

2. *A sancção da lei* exige justa proporção entre a pena e a falta, e deve cessar com a expiação da falta;

3. *A perpetuidade das penas* é contrária á natureza humana, e aos attributos moraes de Deus.

CAPÍTULO IV.

Virtude e vicio

§ 1.

Noção de virtude.

A *virtude* está para o *bem* como a certeza para a verdade. A virtude resulta dos esforços da vontade e da posse do bem. Realizado o bem, o agente deve adquirir a virtude; porque é pela virtude que o bem é seu, e o mantém em estado de moralidade. A virtude é o termo final da actividade moral.

Pode-se definir a virtude: *a disposição habitual ou permanente que induz o homem para o bem.* E' um bem realizado com consciencia e por hábito, ou a harmonia constante do sujeito e do objecto da moral. A acção virtuosa não é a boa acção practicada machinalmente, como por instincto; é uma boa acção practicada repetidas vezes, e sempre com a consciencia do bem practicado. Este hábito suppõe grande força de vontade, valor (*virtus*), que exprime o triumpho completo e duravel da vontade sobre as paixões, sobre os interesses, sobre os obstaculos suscitados á lei. E' porisso que a virtude ainda se define, conforme Kant: *a força da vontade no cumprimento dos deveres.*

O bem pode ser practicado de tres modos:

1. Sem intenção moral: neste caso o acto é simplesmente *bom*;

2. Com moralidade ou desinteresse: neste caso o acto é *meritorio*;

3. Em virtude de uma disposição moral habitual: neste caso o acto é *virtuoso*.

Practicar o bem pelo bem é um dever e um merito. Practica-lo reiteradas vezes é uma virtude. Um acto meritorio, mesmo de heroismo, ainda não é um acto de virtude. A virtude é o merito habitual, o dever observado frequentemente.

As *condições* da virtude são, pois:

1. O hábito ou repetição livre do mesmo acto;
2. A estrieta moralidade, que suppõe o desinteresse e o merito;
3. A conformidade do acto com a lei moral.

Dahi as consequencias seguintes:

1. A virtude resume as condições subjectivas e objectivas da vida moral, e constitue assim o *aperfeiçoamento moral* do homem.

2. A virtude não é *innata*, mas adquirida.

3. A virtude, sendo adquirida, é objecto de *ensino*, não só como objecto da philosophia, mas como fim da actividade práctica.

4. A virtude é, ao mesmo tempo, *fim* em si mesma, *resultado* do bem e *meio* de bem fazer.

§ 2.

Divisão da virtude.

A doutrina platonica ligava a moral e a politica á psychologia. Platão dividiu a alma em tres partes ou faculdades: razão, coração e sensibilidade. Cada um destes orgams tinha sua virtude correspondente: a *prudencia*, o *valor* e a *temperança*; e as tres virtudes deviam desenvolver-se socialmente nas tres ordens de cidadãos: magistrados, guerreiros e operarios. Mas, como as tres virtudes fundamentaes carecem de um nexo commum, de uma virtude que lhes communique harmonia, e as impeça de sair de suas respectivas esphe-

ras, dahi a *justiça*, virtude regularizadora, destinada a conservar a idea de ordem ou de harmonia na vida individual e social.

Esta divisão da virtude, adoptada pelos estoicos, é ainda geralmente acceita, apesar de se ter reconhecido a insufficiencia da psychologia e da politica de Platão.

Como a virtude consiste na prática habitual do dever, o principio da divisão da virtude deve ser procurado na divisão do dever. Cada dever pode transformar-se em virtude, e possui sua virtude correspondente. Ha, pois, tantas virtudes quantos deveres. E como o dever é, em primeiro logar, *um*, e consiste na necessidade moral de observar a lei, a virtude é, antes de tudo, *uma*, e consiste no hábito de respeitar a lei. Como o dever diversifica, depois, conforme os fins particulares e as relações determinadas do homem com Deus, com seus semelhantes, com a Natureza, consigo mesmo, a virtude se divide igualmente, e comprehende muitas ordens, a que se prendem, como virtudes fundamentaes, a piedade, a veracidade, a probidade, a caridade, a justiça, a humanidade, a dignidade, a sabedoria, a bondade, a firmeza, a temperança, a sanctidade.

§ 3.

Noção de vicio.

O vicio é o contrario da virtude, como a dúvida é o contrario da certeza. O vicio não é simplesmente a ausencia ou a negação da virtude, mas a direcção da vontade opposta á virtude. O homem não é vicioso porque falta á virtude. O vicio e a virtude são os dous pontos extremos a que deve chegar a vontade, quando escolhe entre o bem e o mal, e persevera num delles. Ha, pois, um *termo medio* entre a virtude e o vicio. Na acquisição da virtude, a vontade, na sua fórma positiva, deve passar pela moralidade e pelo bem; para chegar ao vicio, deve, na sua fórma negativa, passar pela immoralidade e pelo mal.

Pode-se definir o vício: *o hábito de praticar o mal*, ou a repetição livre e frequente de actos contrários á lei moral. Similhantes actos suppoem vontade incapaz de resistir aos attractivos das cousas sensiveis, quando oppostas á razão, espirito que não tem bastante imperio sobre si para vencer a paixão, e elevar-se acima do egoismo. O vício é a fraqueza moral da vontade.

O mal pode sér practicado de tres modos:

1. Sem intenção contrária á lei: neste caso o acto é simplesmente *mau*;
2. Com immoralidade: neste caso o acto é *culpavel*;
3. Em virtude de uma disposição immoral habitual: neste caso o acto é vicioso.

As *condições* do vício são as seguintes:

1. Hábito ou repetição voluntaria do mesmo acto;
2. Intenção de desrespeitar a lei ou immoralidade e demerito;
3. Violação da ordem moral, desregramento, mal em qualquer das suas fórmãs, negação do dever.

Assim, o vício reúne as condições subjectivas e objectivas contrárias á ordem moral. Constitue a *imperfeição moral* do homem; suppõe a desordem e a perturbação das faculdades. Entretanto, ha graus nesta imperfeição. O vício mede-se pela grandeza do mal produzido e pela extensão da liberdade.

O vício não é *innato*, mas adquirido, como a virtude. Ninguem nasce vicioso, apenas com disposições organicas e espirituaes mais pronunciadas para um ou outro genero de actividade. É da missão da *educação* o coordenar estas tendencias cegas e exclusivas que, reduzidas a si proprias, conduzem ao mal.

O princípio da divisão do vício é o mesmo da virtude. A violação de um dever pode degenerar em vício. E como o dever é um bem, e como o bem pode ser incompleto por excesso ou por privação, o vício, consiste egualmente na ausencia ou predominio de um elemento que em si é bom. Ha dous vícios para uma virtude, mas cada virtude dissipa os males que lhe são oppostos.

TERCEIRA PARTE

DEONTOLOGIA.

CAPÍTULO I.

Dever em geral

§ 1.

Noção de dever.

O *dever* ou a *obrigação moral* indica um nexo, uma relação entre dous termos, e esta relação apparece na consciencia como sendo ao mesmo tempo livre e necessaria, isto é, como sendo independente da vontade e devendo ser, entretanto, realizada pela vontade só. Sem liberdade não ha dever, mas uma violencia destruidora da moralidade. Não ha egualmente dever, si a liberdade não for de algum modo ligada, si o homem poder obrar por phantasia, si a sua actividade não for submettida a uma regra, a uma lei que a mantenha nos limites da ordem moral. Sem liberdade e necessidade não ha dever: o dever concilia as duas cousas apparentemente contradictorias; exprime que alguma coisa necessaria realiza-se livremente, que alguma coisa in-

dependente da vontade effectua-se voluntariamente na vida. Esta cousa assim realizada é o bem ou a lei moral. O dever, pois, designa, finalmente, a relação da vontade com a lei; é a propria lei que liga a vontade, e impõe-se á consciencia.

Sabemos que o homem é livre e a vontade moral é submittida a uma lei. O dever é a expressão deste duplo facto. Si existe uma lei, ha alguma cousa de fixo, de permanente e de necessario que deve realizar-se na vida; e si o homem é livre, esta necessidade só pode realizar-se pela liberdade; é uma necessidade moral, uma obrigação. E como a vida se manifesta por uma serie não interrompida de actos successivos, ha, pois, egualmente alguma cousa que é necessario que se realize: existe um complexo de prescripções a seguir, que se podem reduzir em um *systema de deveres*, abraçando todas as situações da vida, e indicando em cada circumstância aquillo que o agente deve fazer, aquillo que é o melhor.

O dever, pois, tem dupla base, subjectiva e objectiva: a *liberdade* e a lei ou o *bem*. Tem por objecto tudo quanto é necessario e bom na vida. Cumpre fazer o bem: sem esta condição não ha dever. Aquelle que obra conforme a consciencia, e faz o mal, faz talvez o que pode, mas não o que deve; porque o dever é de fazer o bem e não o mal, ou de ter somente a intenção de fazer o bem. O dever não é a *moralidade*; mas a moralidade é uma condição para o cumprimento do dever, porque o bem deve ser feito com consciencia, pura e simplesmente, como liberdade e desinteresse, posto que o contrario possa ser feito. O *merito* é a consequencia da observação desinteressada do dever.

§ 2.

Existencia do dever.

1. A análise mostra que todo homem, no exercicio da razão, possui a noção e o sentimento do dever, isto

é, reconhece e sente alguma cousa de necessario, impondo-se á sua vontade, e devendo ser livremente realtzada na vida. E' o que indica o *dictame* ou a *voz imperativa* da consciencia. Embora variem as opiniões sobre os deveres do homem, sobre o bem ou o mal, sobre o que deve ou não deve ser; por toda a parte e sempre, ha accordo na admissão de alguma cousa necessaria ou boa, que se deve fazer.

Entretanto, é pela synthese que a universalidade do dever pode ser demonstrada.

2. O dever decorre da *lei*. Logo, para provar a existencia do dever, é preciso provar a existencia da lei. Ora, a lei moral é o bem ou a essencia divina realizada na vida. Deus é a lei universal da vida inteira. Logo, a essencia divina deve effectuar-se de modo permanente e necessario na vida infinita, por consequencia tambem na vida dos seres finitos e na vida do homem, com as condições da limitação e da natureza particular de cada ser. Mas, o homem é livre. O divino, na esphera moral do homem, deve, pois, ser realizado pela liberdade. Esta necessidade moral é o *dever*. Logo, o dever existe para a humanidade inteira, em todos os logares, em todos os tempos, na vida futura como na vida presente.

O fundamento absoluto do dever é, pois, Deus, considerado como bem e como lei da vida moral. Mas, o dever pode ainda ser deduzido da noção de Deus, considerado como *direito* um e inteiro.

Por quanto, o direito é uma propriedade divina que deve realizar-se como bem na vida infinita, por consequencia, tambem no mundo e na vida dos seres finitos, de conformidade com a natureza de cada ser. Ora o direito infinito abrange todas as condições necessarias ao cumprimento do bem sob todas as fórmas. Nestas condições acha-se, sobretudo, no círculo de acção dos seres finitos, o desenvolvimento das faculdades moraes e racionais do homem. O homem é o ser mais elevado, mais universal do mundo, considerado na dupla face da espontaneidade e da receptividade, e o unico

cuja actividade tem um character moral. Esta actividade é não só um elemento da ordem geral, da belleza e do valor da criação, como também a condição primária da permanencia da ordem moral nos limites de nossa existencia. Como condição da realização do bem, e particularmente do bem moral, a actividade racional do homem entra no direito, e faz parte do direito de Deus. Esta actividade constitue o dever. Logo, si o direito existe, o dever também existe.

§ 3.

Relações entre o direito e o dever.

As noções de direito e de dever estão contidas na de bem. O *bem* comprehende tudo quanto se realiza no tempo, segundo as leis da vida, ou segundo a essencia de cada ser. E' a noção mais extensiva. Abrange a de *direito*, ou o complexo das condições necessarias á realização do bem. O proprio direito é um bem da vida. O direito, por sua vez, comprehende o *dever*, considerado como *condição* da vida moral e da ordem moral do mundo. O dever, pois, é também um bem. Mas, si o dever está contido no direito, o direito, debaixo de outra relação, está contido no dever. O respeito ao direito é um dever, e a propria justiça é uma necessidade moral, quando é um dever realiza-la livremente na vida.

Assim, o direito e o dever são duas fórmulas ou dous modos de realização do bem; e estas duas fórmulas se referem uma á outra; unem-se e completam-se mutuamente. Si nenhum ser tivesse direito, o homem não teria deveres, e si nenhum ser tivesse deveres, o homem não teria direito. E' pelo dever que o direito se aperfeiçoa na vida; é pelo direito que o dever recebe as condições mais favoraveis para seu desenvolvimento. O direito e o dever são, pois, *correlativos*. Não ha dever sem direito, não ha direito sem dever. Entretanto

esta correlação não deve ser entendida assim: que o ser que tem direitos tem porisso mesmo deveres, tantos deveres quantos direitos, e não pode ter direitos, si não tem deveres. Um ser pode ter direitos, sem ter deveres; as crianças, os alienados, por exemplo. O dever refere-se á vida moral e só existe, por consequencia, nos seres dotados de consciencia e de razão. E' na sociedade humana, cujos membros são igualmente agentes de direito, que a correlação do direito e do dever apresenta-se com a fórma da mais completa reciprocidade. Nesta esphera, cada um tem direitos e deveres, e os direitos de cada um são eguaes aos deveres de todos. O dever e o direito são faces bilateraes do mesmo nexu entre duas pessoas, o devedor e o credor. O dever do devedor é o direito do credor: Os homens teem mutuamente os mesmos direitos e os mesmos deveres uns para com os outros. Os deveres de uns não derivam dos direitos dos outros, nem reciprocamente; não ha relação alguma de successão, nem de causalidade entre estas duas cousas: quem deixa de cumprir com os seus deveres, não perde porisso os seus direitos.

§ 4.

Characteres do dever.

Os characteres do dever são as propriedades da lei moral.

1. O dever é *universal*. E' obrigatorio para todos os homens no exercicio da razão, por toda a parte, sempre, em todas as circumstâncias, e deve ser observado por todos, sem excepção.

2. O dever é *immutavel*. E' o mesmo para todos, em todos os tempos e logares, qualquer que seja a cultura moral da consciencia.

3. O dever é *absoluto*. E' independente da vontade e de condições exteriores. O homem deve observar o dever pelo dever, com o sentimento do dever, sem con-

sideração alguma pessoal. O dever é absoluto para o indivíduo, bem como para o Estado. O Estado não pode abolir o direito, mesmo na pessoa dos criminosos; deve manter o direito para todos, e organiza-lo na sociedade. Pode e deve punir, mas não atormentar, torturar, pagar o mal com o mal.

Os direitos inherentes á natureza humana são, pois, imprescriptiveis.

§ 5.

Collisão de deveres.

O homem deve observar seus deveres e observá-los, tanto quanto for possível, de accordo uns com os outros. Este accordo, porém, é um ideal de difficil realização, por causa da contingencia ou accidentes que surgem na vida dos seres finitos, independentes da intenção delles, porque suas espheras de acção penetram-se reciprocamente, e seus fins são distinctos ou oppostos. Cada ser espontaneo ou livre pode causar a infelicidade na vida de seus semelhantes, e impossibilita-los de realizar seus respectivos destinos na terra. Dahi as intenções anormaes, em que o mal é inseparavelmente unido ao bem, e que destroem a harmonia dos deveres.

Ha *collisão* entre dous deveres, quando é impossivel realizar ambos, isto é, quando são *simultaneos* e *inconciliaveis*. A *collisão* suppõe, pois, a reunião no mesmo momento ou o concurso de dous deveres, um dos quaes não pode ser practicado sem prejuizo do outro. Cumpre, pois, optar entre ambos. E' desta fórma que o homem pode estar exposto a sacrificar a vida, saude, interesses, ja para fazer triumphar o bem ou a verdade, ja para salvar a vida, a saude ou os interesses de outrem.

Não ha *collisão*, si o sacrificio é inutil, isto é, si os dous deveres são conciliaveis, ou si uma das obrigações pode ser adiada, isto é, si os deveres não são si-

multaneos. Tal é o caso do duello e algumas vezes do suicidio. Si houvesse collisão real entre o dever de conservar a vida e o dever de conservar a honra, o duello seria legitimo. Mas si o sangue não lava a honra, o duello é um prejuizo absurdo, restos da barbaria. Os dous deveres não são de fórma alguma contradictorios, e devem ser ambos cumpridos.

Em caso de collisão, cumpre obedecer á lei da *subordinação*, e realizar o bem mais geral ou mais importante. Com effeito, o dever consiste na realização do bem: ha, pois, diversas ordens de deveres, uns mais consideraveis que outros, como ha diversas ordens de bens; a importancia do bem por effectuar é a medida da importancia do dever; os deveres estão entre si como bens na vida. O bem absoluto é superior a todos os bens particulares. Os bens da humanidade, da sociedade, da familia, do indivíduo são respectivamente subordinados uns aos outros.—O bem do homem é preferivel ao do animal; o bem do espirito, ao bem do corpo; o bem do corpo, aos bens extrinsecos, que são os mais frageis ou mais expostos aos accidentes da vida.

Escolher entre dous deveres é escolher entre dous bens. Realizar o bem mais importante, é preferir o *melhor*. A idea do *melhor*, na esphera moral apresenta-se ao espirito em todas as circumstâncias em que muitos bens estão em concurrencia. O dever então consiste em fazer o melhor, e o melhor deve ser apreciado com imparcialidade e abnegação eguaes a do bem em geral. O melhor é aquillo que se harmoniza mais com a ordem objectiva do bem, dictado pela razão a toda consciencia esclarecida.

No mal não ha collisão. Não é permittida moralmente a escolha entre dous males, nem entre um mal e um bem. A lei preceitua o bem, e prohibe o mal. Demais, em qualquer situação ha um bem que realizar e um dever que cumprir. A maxima: *de dous males*, o *menor*, só tem applicação, quando o menor mal é um bem nas circumstâncias dadas.

§ 6.

Divisão dos deveres.

O princípio da divisão dos deveres pode ser a fôrma ou qualidade, a extensão ou quantidade, o objecto ou diversas relações do homem.

1. Quanto á *fôrma*, os deveres são *positivos* ou *negativos*: deveres de *acção* e de *abstenção*; por outros termos, deveres de virtude e deveres de equidade. O agente deve fazer o bem, e não fazer o mal; practicar a caridade, de um lado, e de outro, deixar a cada um o seu, ser justo para com todos os seres, para com Deus, para com seus semelhantes, para comsigo mesmo, para com os animaes.

2. Quanto á *extensão*, os deveres são *geraes* ou *particulares*. Os primeiros abrangem a todas as situações da vida; os segundos applicam-se a situações especiaes, e resultam das relações individuaes que cada um alimenta com uma classe determinada de seres, como as crianças, os estrangeiros, os accusados, os alienados, etc. Os deveres mais geraes consistem na observancia da *verdade*, na prática da *justiça*, segundo as prescripções do direito natural e civil, na realização do *bem* e do *bello*, segundo as prescripções da sciencia moral.

3. Quanto ao *objecto*, os deveres se dividem em deveres para com *Deus*, para com o *proximo*, para com a *Natureza*, para *comsigo mesmo*: dahi a moral *religiosa*, a moral *social*, a moral *natural* e a moral *individual*.

Cumprê, porém, observar que estes deveres não são *exclusivos* uns dos outros. Como todos os deveres tem por fundamento a lei divina, que é uma, e são conformes á natureza humana, que é uma, offender a lei, é offender a natureza humana, e desconhece-la numa relação, é desconhece-la em todas. Um dever qualquer é, pois, ao mesmo tempo dever religioso, social, natural e individual.

a. Porquanto, todos os deveres são, em certos respei-

tos, *deveres religiosos*: o dever é a necessidade moral de observar a lei, e a lei é Deus. Deus é o bem, e quer a realização do bem, a conservação da ordem moral, em toda a sua extensão e applicação, por consequencia tambem nas relações do homem com a Natureza, com a sociedade, consigo mesmo. Todos os deveres são *Preceitos de Deus*. Observar ou infringir a um dever qualquer é, pois, obedecer ou não a Deus, observar ou desobedecer á vontade divina, favorecer ou contrariar a acção da Providência.

b. Os deveres são, em outros respeitos, *deveres individuais*. Com effeito, observando os nossos deveres nas relações com Deus, com o proximo ou com a Natureza, obramos conforme á razão, submettemos os prazeres e interesses á lei moral, conservamos a ordem na vida, racionalizamos a nossa propria natureza.

c. Por outro lado, todos os nossos deveres são *deveres sociaes*. Com effeito, obrando de conformidade com a ordem estabelecida por Deus, observamos os nossos deveres, e nos aperfeiçoamos. Observando os deveres para com Deus, desenvolvemos, ao mesmo tempo, a idea de religião, como instituição social e laço íntimo entre Deus e a humanidade inteira. Observando os deveres para com a Natureza, contribuimos para o bem-estar material, e em consequencia para o melhoramento moral de nossos semelhantes. — O aperfeiçoamento proprio é duplamente importante á sociedade; porque o homem, ao passo que é membro do corpo social, participa tambem do aperfeiçoamento dos outros, na proporção da sua propria perfeição moral e intellectual.

d. Finalmente, os deveres são igualmente *deveres naturaes*. Com effeito, o homem é espirito e corpo, e pelo corpo faz parte da Natureza. E como a sua vida é uma, como o moral está em união íntima com o physico, a sua actividade e deveres teem tambem relações com a materia. Amar e respeitar a Deus é, ao mesmo tempo, amar e respeitar a Natureza, como obra divina, como a companheira do Espirito na vida univer-

sal. Aperfeiçoando-se, o agente desenvolve o seu corpo na harmonia dos organs, no complexo das forças, como organismo vivo, cheio de saúde e de belleza, onde tudo deve ser puro, para que seja digno do espirito, moraliza, enfim, suas relações com o mundo. Cumprindo com os deveres sociaes, tomamos parte no progresso geral; augmentamos tambem os elementos intellectuaes e materiaes da producção, extendemos o campo das descobertas e penetramos mais no conhecimento e no sentimento íntimo da Natureza.

Vê-se, pois, que os deveres do homem prendem-se uns aos outros, como membros de um só *systema*, em que as partes são, ao mesmo tempo, fim e meios para as outras.

Dahi uma regra importante para a apreciação dos actos contrarios ao dever: cada infracção da lei moral deve ser considerada em quatro relações; é, ao mesmo tempo, contrária aos deveres para com Deus, para com o proximo, para com a Natureza, para consigo mesmo.

Exemplos:

Suicídio. — O suicidio é contrário:

1. Aos *deveres individuaes*: ao aperfeiçoamento proprio, ao desenvolvimento harmonico do espirito e do corpo, á submissão da vontade á razão, á ordem da vida.

2. Contrário aos *deveres naturaes*: á conservação propria, ao respeito da vida; é um acto de violencia, um attentado contra o corpo, contra um organismo, em que se reflectem harmonicamente as forças da Natureza.

3. Contrário aos *deveres sociaes*: aos direitos da amizade, da familia, da sociedade; é uma recusa de serviços, mau exemplo, acto de egoismo.

4. Contrário aos *deveres religiosos*: é uma desconfiança para com Deus, uma accusação contra a Providência, uma revolta contra a lei divina que prohibe o homicidio, falta de ânimo e de resignação.

Duello. — O duello é contrário:

1. Aos *deveres idividuaes*: é um acto de submissão aos prejuizos e ás paixões, que substitue o arbitrario e o acaso á razão.

2. Aos *deveres naturaes*: desprezo da vida physica e das leis da Naturza.

3. Aos *deveres sociaes*: é prohibido fazer justiça a si proprio, salvo o caso de legítima defeza, substituir o direito pela força ou pela astucia; é um desprezo da lei e da auctoridade social, que impelliria, generalizando-se, a sociedade para o estado de barbaria.

4. Aos *deveres religiosos*: falta de confiança em Deus e de resignação á ordem da Providência, desprezo da lei que prohibe o homicidio com ou sem consentimento; o consentimento é culpavel: a vida não está ao arbitrio do individuo; é ainda falta de força moral para reparar a honra.

Mentira. — A mentira é contrária:

1. Aos *deveres individuaes*: é um acto contra a consciencia.

2. Aos *deveres naturaes*: é provocar a desordem nas relações entre o espirito e o corpo, é fazer com que a palavra esteja em contradicção com o pensamento.

3. Aos *deveres sociaes*: é um prejuizo feito a outrem, uma offensa ao principio da sociabilidade: a palavra é o unico meio de communicação entre os homens.

4. Aos *deveres religiosos*: é a negação da verdade, cousa sancta e divina, é a subordinação da ordem intellectual e moral ao eu.

CAPÍTULO II.

Systema dos deveres

§ 1.

Principaes deveres do homem.

Como o dever é uma necessidade moral, imposta ao homem, e conforme com a sua natureza, como cada ser pode e deve realizar a sua essencia, como consecução de seu destino, os deveres resumem-se neste preceito: *Sê homem, isto é, obra como ser racional, com a plena consciencia de tua similhaça com Deus, imita a Deus na vida; sê bom como Deus, puro como Deus, amante como Deus, livre como Deus, perfeito como Deus, nas condições de tua vida limitada. Este preceito comprehende os outros. Mas a observação d'elle exige o conhecimento do homem em si e no complexo de suas relações. Applica-se diversamente ás differentes relações da vida.*

1. Primeiramente, o homem está em relação com *Deus*: conhece a Deus no pensamento e tem o sentimento d'elle no coração. O conhecimento e o sentimento do Ser infinito são a condição primária da vida moral e religiosa. Devemos lembrar-nos que Deus é o fundamento de todo o conhecimento, e o sentimento de Deus, a base de todos os sentimentos do homem. E como não ha moralidade sem conhecimento, não pode existir ordem moral sem o conhecimento de Deus. Nesta relação o conhecimento de Deus não é só um dever, é

ainda a origem de todos os deveres. Quem conhece ao Ser um e inteiro, sabe de tudo que deve fazer. E' pelo conhecimento que o homem penetra na intimidade de Deus, e pode, como ser racional, unir-se a Deus na vida. O amor de Deus é o começo da sabedoria e da sanctidade, como ideal da vida prática. Quem ama a Deus, realiza o divino com uma vontade livre e pura. Conhecer a Deus, amar a Deus, servir a Deus, eis em que consiste os deveres do homem. Conhecer a Deus, é possuir, na plena luz da certeza, ao Ser infinito e absoluto, causa e razão do mundo, Providência dos seres finitos, princípio da verdade e da certeza. Amar a Deus é unir o coração e o pensamento a tudo que é divino. Servir a Deus é cumprir sem restricção os designios de Deus sobre o mundo e sobre a humanidade.

2. O homem está, depois, em relação com a *Natureza* e tem deveres para com ella. Muitos escriptores, entretanto, negam a existencia de obrigações para com os seres animados ou inanimados da *Natureza*, porque a materia em geral é cousa vil e desprezível, e os proprios animaes não são agentes moraes, não tem deveres, e por consequencia direitos. E' o lado ascetico da vida, baseado num espiritalismo acanhado que exalta o espirito, rebaixando a materia. Hoje, porém, graças ao progresso do espirito humano, sabe-se que a materia é dotada de actividade, força, vida, organização, que tem leis proprias, valor proprio, belleza propria, que é digna em todos os respeitos da attenção e da admiração do pensador. A philosophia mostra o verdadeiro character da *Natureza*, como obra divina, semelhante a Deus, infinita no espaço e no tempo, unida ao Espirito na plenitude de sua essencia na vida. Ora Deus não seria infinito, si não fosse tambem a razão da *Natureza*, e não seria perfeito, si a *Natureza* fosse indigna d'elle. Logo, offender a *Natureza* é offender a Deus (1).

(1). Ahrens, Cours de psychol. 12.^a Leçon.

O espirito está em relações constantes com a Natureza, por meio do corpo, e deve amplia-las na vida social, afim de progredir no conhecimento e no sentimento da Natureza, que tem valor proprio, e de aperfeiçoar o proprio corpo, que exerce tammanha influéncia na vida humana. O corpo é o templo do espirito, diz S. Paulo, e como tal deve ser respeitado. O desenvolvimento harmonico do corpo no complexo de seus organs é o meio mais certo de prevenir as paixões physicas e de facilitar ao espirito a realização livre de seus proprios fins. Para este resultado tende a educação physica, apoiada no trabalho e na gymnastica, de conformidade com as prescripções da hygiene. Mas o corpo tem tambem necessidades. Satisfaze-las sem prejuizo das necessidades superiores da razão, de maneira a fortalecer a vida physica, a emancipar o homem do jugo da Natureza, tal é o principal objecto da agricultura, da indústria e do commercio, exercidos como funcções sociaes, conforme as leis da economia politica e do direito natural. A indústria ensina ao homem a dominar a Natureza, por meio das proprias forças da Natureza, utilizadas nas máchinas. Cada homem deve concorrer para a emancipação da humanidade pela industria, dever cuja observação é facil pela divisão do trabalho e instrumentos de producção.

Mas os deveres do homem referem-se tambem aos seres vivos pertencentes ao reino animal. A maior parte das especies podem associar-se á vida do homem pela domesticação, e ser empregadas como uteis auxiliares. Dahi os deveres do homem para com os animaes, que devem ser respeitados, mesmo quando utilizados. Esta verdade é reconhecida por muitas legislações modernas. A objecção tirada da ausencia de qualidade moral nos animaes repousa na falsa correlação entre o direito e o dever. O dever do homem não deriva dos deveres de outrem, mas de sua propria natureza racional e relações necessarias com a lei moral ou divina. A lei é universal, e deve ser applicada a

todas as circumstâncias da vida e relações do homem.— O homem degrada-se maltractando os seres inferiores da criação.

O globo terrestre é a habitação do homem. A Terra é o dominio commum da humanidade, e deve ser cultivada e administrada, não em proveito de alguns, mas no interesse da humanidade terrestre inteira. Dahi certa categoria de deveres para com o globo terrestre. A devastação da terra pelo incendio, pelo latrocínio e pela carnificina, pelo esgottamento dos recursos do solo, por uma cultura inintelligente, pelo estancamento ou abandono das correntes fluviaes, pela destruição selvagem das florestas, é um crime ou um mal, de que soffrem as gerações presentes, e cujas consequencias recairão mais fataes sobre as gerações vindouras. O homem deve governar o globo em que habita, segundo as leis da razão.

3. O homem está ainda em relação com seus *similhanes*. Estas relações realizam-se na familia, na sociedade, na humanidade inteira. Dahi uma serie de bens a realizar e de deveres que cumprir: deveres domesticos, deveres de amizade, deveres politicos, deveres para com todos os seres racionaes. Os Tractados de moral fazem geralmente exposição destes deveres sem discrepancia.

O fundamento destes deveres é ainda a obrigação absoluta de observarmos a lei, ou de testemunharmos a nossa similhaça com Deus na vida, tractando os seres fundados em Deus, como o proprio Deus os tracta, conforme a natureza de cada um. O homem é o ser mais elevado da criação, o ser harmonico, no qual a Natureza e o Espirito unem-se mais íntima e completamente. Sendo plenamente semelhante a Deus, o homem deve ser respeitado, como tal, na sua dignidade absoluta; pela consciencia propria, pela razão, pela liberdade incumbelhe realizar seu destino; é fim em si mesmo, e nunca pode ser rebaixado á posição de meio ou de instrumento para outrem; deve achar na vida social, qualquer

que seja a sua conducta, as condições precisas para realizar a sua missão, como ser racional; é, finalmente, homem não por effeito da vontade propria, nem pelo effeito da vontade de seus semelhantes, e deve sempre ser considerado como membro da humanidade.

Os deveres para com outrem dividem-se especialmente em deveres positivos e negativos, si bem que esta divisão seja tambem extensiva a todos os deveres. Os deveres negativos chamam-se ainda deveres *strictos*, deveres *perfeitos*, deveres de *justiça*. Consistem elles em respeitarmos os direitos dos outros, em não prejudicarmos a ninguém: *neminem læde; suum cuique tribue*. São coercitivos, caso não sejam observados livremente. Estão reunidos no preceito evangelico: *Não faças a outrem aquillo que não quererias que elles te fizessem a ti*. Este preceito, porém, é puramente subjectivo; faz abstracção da lei e só se refere á moralidade. E, todavia, é a lei que deve ser cumprida. A fórmula negativa ou prohibitiva do dever é: *Não faças o mal*.

Os deveres positivos chamam-se tambem deveres *latos*, deveres *imperfeitos*, deveres de *virtude* ou de caridade. Consistem em fazer o bem, em amar ao proximo, em dedicar-se por todos, e principalmente pelos fracos que carecem de protecção, em practicar, finalmente, para com todos os homens, considerados como membros de uma só familia, a virtude da fraternidade ou da caridade christan. Estes deveres são essencialmente meritorios, e não podem ser exigidos por coerção. Estão resumidos neste preceito: *Faze a outrem aquillo que quererias que te fizessem a ti*. Este preceito, porém, só se refere á consciencia individual, sujeita ao erro, quando o dever deve ser conforme á razão. A fórmula positiva ou imperativa do dever é: *Faze o bem*.

4. O homem, finalmente, está, pela consciencia e pelo sentimento, em relação consigo mesmo, e deve, na sua propria pessoa, respeitar a humanidade, como imagem viva de Deus. Deve aperfeiçoar-se, como espirito, como corpo, e como homem, e ponderar que a

educação, a cultura harmonica e completa de suas faculdades, é obra da vida inteira.

Dadas estas explicações geraes, limitar-nos-emos a indicar os principaes deveres do homem, dando-lhes a fórma de preceitos.

§ 2. —

Deveres para com Deus.

Conhece a Deus, ama a Deus, supplica a Deus e respeita a vontade sancta de Deus. Obra com Deus, na intimidade de Deus: sê piedoso.

Une-te a teus semelhantes para desenvolver socialmente o culto de Deus, como Ser um e inteiro, principio e fim de todas as cousas, Providência, salvação e felicidade da humanidade inteira.

Conhece, ama, e respeita todos os seres em Deus, como creaturas de Deus, feitas á imagem de Deus.

Realiza o bem, o bello, o verdadeiro, o justo, como cousas divinas, com vontade pura e sancta, sem consideração pessoal.

§ 3.

Deveres para com a humanidade.

Conhece, ama, e respeita a humanidade na sua essencia inteira, na sua vida e manifestação.

Conhece, ama, e respeita todos os homens, como membros da humanidade, sem distincção de raças ou de cultos, de bons ou de perversos, de amigos ou de inimigos.

Conhece, ama, e respeita a tua patria e a tua familia, e observa teus deveres para com ellas.

Contribue, nos limites de tuas forças, para o aperfeiçoamento de teus semelhantes.

Sê sociavel, justo, grato, e practica o bem sem esperanza de compensação.

Diffunde a verdade, sem impo-la, e acceita-a como

verdade, quando a tiveres comprehendido, sem approvar, nem regeitar aquillo que não comprehendes.

Abstem-te do mal, e não procures legitima-lo, nem aformosea-lo.

Combate o mal pelo bem, o erro pela verdade, o crime pela virtude, a injustiça pelo direito, o odio pelo amor, a violencia pela mansidão, a offensa pelo perdão, o egoismo pela beneficencia, e confia em Deus os resultados de teus actos.

§ 4.

Deveres para com a Natureza.

Conhece, ama, e respeita a Natureza na sua essencia inteira, na sua vida e manifestações.

Conhece, ama, e respeita a Terra, como dominio e habitação da humanidade de nosso globo.

Cultiva, orna, e embellece o globo com o auxilio de teus semelhantes. Estuda os elementos, os productos, os recursos da terra. Utiliza as forças della na agricultura, na indústriã e no commercio. Dirige-as com intelligência para o maior bem da humanidade inteira.

Sê humano para com os animaes, e parco para com as plantas. Não dissipes os bens da terra. Cuida no valor das cousas, e pensa nas gerações futuras.

Não devastes a terra. Não estorves a fecundidade della. Não abuses da propriedade.

Moraliza as tuas relações com a Natureza, moderando e purificando o prazer, pela submissão da sensibilidade ás leis superiores da razão.

§ 5.

Deveres para consigo.

Conhece, ama, e respeita a ti mesmo, como membro da humanidade, como imagem e creatura de Deus. Porta-te como homem, como ser racional. Conserva a dignidade de tua natureza.

Realiza a tua essência na vida. Adquire a plena consciência de teu ser, afim de poderes dirigir as tuas forças para o bem. Não te deixes dominar por tendência alguma parcial, por paixão, por desejos contrários á razão. Realiza todo o teu destino, e desenvolve todas as faces de tua natureza, com originalidade, attendendo a tua noção individual. Nada de humano te seja extranho.

Conserva a tua espontaneidade de acção: sê livre; não escravizes a tua vontade á auctoridade alguma. Practica o bem por impulso proprio de teu coração; regula as tuas acções pela tua propria consciência. Suspende teu juizo, quando não estiveres sufficientemente esclarecido. Sabe dominar-te no seio da sociedade.

Conhece, ama, e respeita o teu espirito e o teu corpo. Cultiva-os, cada um segundo sua natureza propria, na independência, na plenitude e na harmonia de suas forças, afim de serem ambos sãos, puros e bellos. Desenvolve-os em harmonia um com o outro.

Sê justo e veridico para contigo; evita o orgulho e a dissimulação. Sê fiel ás tuas promessas e constante em tuas affeições. Não te illudas sobre as tuas faltas, defeitos e injustiças. Corrige-te, e repara o mal pelo bem.

Combate o mal na vida. Supporta o infortunio com ânimo e resignação, com esperança e confiança em Deus.

Aperfeiçoa-te: trabalha sem descanso para obter o conhecimento e o sentimento de tí; põe-te em communição com Deus e com tudo o que é bello no mundo, e cultiva as tuas faculdades em harmonia com o divino. Tem sempre presente no espirito e no coração a vida sancta de Deus, como o ideal de tua propria vida.

INDICE

INTRODUCCÃO GERAL

CAPÍTULO I

	PAGS.
NOÇÃO DE SCIENCIA	1
I Fórma da sciencia	2
II Materia da sciencia	2
III Instrumento da sciencia	4

CAPÍTULO II

	PAGS.
CONDIÇÕES DA SCIENCIA	7
I Condições materiaes.	7
II Condições formaes	10
§ 1.º Unidade da sciencia	10
§ 2.º Variedade da sciencia	11
§ 3.º Harmonia da sciencia.	12
III Condições instrumentaes.	14

CAPÍTULO III

	PAGS.
DIVISÃO DA SCIENCIA	16
I Divisão da sciencia accommodada ao methodo.	16
II Divisão da sciencia accommodada aos objectos do pensamento.	18
§ 1.º Humanidade	18
§ 2.º Natureza	19
§ 3.º Mundo espirital	20
§ 4.º Universo e Deus.	22

	PAGS.
III Divisão da sciencia accomodada ás origens do conhecimento	24
§ 1.º Conhecimento experimental	25
§ 2.º Conhecimento racional	25
§ 3.º Conhecimento applicado	26
§ 4.º Conhecimento indeterminado	27

CAPÍTULO IV

NOÇÃO DE PHILOSOPHIA 29

I Definição da philosophia	30
II História	34
III Philosophia da História.	37

CAPÍTULO V

CONDIÇÕES DA PHILOSOPHIA 43

I Ponto de partida da sciencia	44
II Princípio da sciencia	47

CAPÍTULO VI

DIVISÃO DA PHILOSOPHIA 52

I Divisão da Philosophia accomodada ao methodo	54
§ unico. Parte analytica.	54
II Divisão da Philosophia accomodada ao objecto.	59
III Divisão dos systemas philosophicos.	64

PSYCHOLOGIA

NOÇÕES PRELIMINARES

CAPÍTULO I

O HOMEM

<i>Espirito e corpo — Suas differenças e relações</i>	77
§§ 1. Noção e divisão da anthropologia	77
2. Unidade da natureza humana.	78
3. Dualidade da natureza humana	79

	PAGS.
§§ 4. Diferenças entre a alma e o corpo	80
5. União do espirito e do corpo	81
6. Theorias sobre a união da alma e do corpo	83
7. Juizo crítico	86
8. Condições da união da alma e do corpo	88

CAPÍTULO II

A ALMA

<i>Relações da alma — Divisão da psychologia</i>	91
§§ 1. Posição do homem no universo	91
2. Como o espirito se conhece, e conhece o corpo a que está unido	93
3. Como a alma conhece o mundo exterior.	94
4. Como a alma conhece o mundo espiritual	95
5. Como a alma conhece a Deus	97
6. Divisão da psychologia. Psychologia experimental.	98
7. Psychologia racional	101
8. Divisão da psychologia experimental.	103

PRIMEIRA PARTE

ESSENCIA DA ALMA

CAPÍTULO I

SENDO ÍNTIMO	107
§§ 1. Noção de senso íntimo	107
2. Seres que possuem senso íntimo.	108
3. Combinação do senso íntimo.	112
4. Seres que não possuem senso íntimo	116
5. Permanencia do senso íntimo.	119

CAPÍTULO II

PONCTO DE PARTIDA DA SCIENCIA	126
§§ 1. Necessidade e condições do poncto de partida.	126
2. Do facto primitivo da consciencia	127
3. O pensamento eu é o poncto de partida da sciencia	133

CAPÍTULO III

	PAGS.
PROPRIEDADES FUNDAMENTAES DA ALMA	136
§§ 1. Noção e determinação das propriedades fundamentaes.	136
2. Essencia da alma: unidade, identidade, simplicidade .	138
3. Posição do espirito	148
4. Resultados do estudo das propriedades	154

SEGUNDA PARTE

VIDA DA ALMA

CAPÍTULO I

	161
EXISTENCIA ETERNA E VIDA	161
§§ 1. Face eterna e temporal da alma.	161
2. Mutabilidade da alma. Noção de tempo	162
3. Immutabilidade e immortalidade da alma	165
4. Faculdade, actividade, força e tendencia	168
5. Divisão das faculdades da alma	173
6. Pensamento. Sentimento. Vontade.	175
7. Equilibrio das faculdades. Organização da alma	177
8. Espontaneidade e receptividade da alma	180
9. Faculdades receptivas da alma	181
10. Vida da alma	183
11. Como se realiza a essencia do espirito	185
12. Destino da alma.	187

CAPÍTULO II

	189
THEORIA DO PENSAMENTO	189
§§ 1. Noção de conhecimento. Estados intellectuaes.	189
2. Memória. Associação das ideas	193
3. Organização do pensamento	199
4. Imaginação.	200
5. Razão	205
6. Entendimento.	209
7. Theoria das funções do entendimento: atenção, percepção, determinação.	212
8. Theoria das operações do entendimento: noção, juizo, raciocinio.	216

CAPÍTULO III

	PAGS.
LINGUAGEM	219
§§ 1. Signaes.	219
2. Gestos e sons	220
3. A palavra	221
4. A escriptura	224
5. Origem da linguagem.	225

CAPÍTULO IV

	233
THEORIA DO SENTIMENTO	233
§§ 1. Noção de sentimento.	233
2. Estados e actividade do sentimento.	235
3. Funções e operações do sentimento.	237
4. Divisão dos sentimentos	238
5. Paixões.	242

CAPÍTULO V

	244
THEORIA DA VONTADE	244
§§ 1. Noção de vontade.	244
2. Estados e actividade da vontade.	246
3. Funções e operações da vontade	248
4. Divisão da vontade	250
5. Livre arbitrio	252
6. Fatalismo	256
7. Provas do livre arbitrio	261

TERCEIRA PARTE

COMBINAÇÕES DA ALMA

CAPÍTULO I

	267
EQUILIBRIO DAS FACULDADES	267
§§ 1. Combinações das faculdades	267
2. Combinações binarias.	268
3. Combinações ternarias.	270
4. Esthetica da alma.	271

CAPÍTULO II

	PAGS.
PLENITUDE DA VIDA ESPIRITUAL	
§§ 1. Diversidade das determinações da alma	273
2. Noção de sexualidade	274
3. Caracteres	279
4. Temperamentos	281
5. Aptidões ou disposições naturaes.	283

CAPÍTULO III

	PAGS.
INDIVIDUALIDADE DA ALMA	
§§ 1. Individualidade e personalidade	288
2. Originalidade da alma.	289

LOGICA

PRIMEIRA PARTE

THEORIA DO CONHECIMENTO

	PAGS.
NOÇÕES PRELIMINARES	
§§ 1. Noção de Logica	293
2. Relações da Logica.	295
3. Utilidade da Logica	297
4. Divisão da Logica.	299

LIVRO PRIMEIRO

	PAGS.
NOÇÃO DE CONHECIMENTO	
	301

CAPÍTULO I

	PAGS.
SUBJEITO DO CONHECIMENTO	
	303
§§ 1. O sujeito do conhecimento é o espirito	303
2. Permanencia do conhecimento	304

LIVRO TERCEIRO

LEI DO CONHECIMENTO

PAGS.

397

CAPÍTULO I

NOÇÃO E DIVISÃO DAS LEIS DO PENSAMENTO 397

- §§ 1. Leis naturaes, leis humanas 397
 2. Leis do conhecimento. 401

CAPÍTULO II

LEIS SUBJECTIVAS 403

- §§ 1. Leis da vida intellectual. 403
 2. Leis do pensamento 407

CAPÍTULO III

LEIS OBJECTIVAS 409

- §§ 1. Uso e utilidade das categorias 409
 2. Lei do ser. 411
 3. Lei da these 413
 4. Lei da antithese 414
 5. Lei da synthese 417

LIVRO QUARTO

LEGITIMIDADE DO CONHECIMENTO 421

CAPÍTULO I

CONHECIMENTO IMMANENTE 422

- §§ 1. O pensamento *Eu*, poncto de partida da sciencia 422
 2. Legitimidade do conhecimento immanente 424

CAPÍTULO II

CONHECIMENTO TRANSCENDENTE 427

- §§ 1. Passagem do conhecimento immanente para o trans-
 cendente 427
 2. Deus é o princípio da sciencia 431
 3. Existencia de Deus. A revelação e a razão 435
 4. Solução da questão da existencia de Deus pelo processo
 dialectico de Krause. 442

SEGUNDA PARTE

ORGANIZAÇÃO DO CONHECIMENTO

LOGICA FORMAL

LIVRO PRIMEIRO

	PAGS.
THEORIA DAS OPERAÇÕES DO ENTENDIMENTO	457

CAPÍTULO I

THEORIA DA NOÇÃO	459
------------------	-----

§§ 1. Definição da noção	459
2. Divisão das noções	461

CAPÍTULO II

THEORIA DO JUÍZO	465
------------------	-----

§§ 1. Noção do Juízo	465
2. Divisão do Juízo, de Kant e de Krause	468
3. Divisão dos juízos comparados entre si	478

CAPÍTULO III

THEORIA DO RACIOCÍNIO	485
-----------------------	-----

§§ 1. Noção do raciocínio	485
2. Raciocínio deductivo	488
3. Raciocínio immediato, ou logistica	491
4. Raciocínio mediato, ou syllogistica	501
5. Syllogismo categorico	504
6. Syllogismo hypothetico	519
7. Syllogismo disjunctivo	523
8. Raciocínios mediatos irregulares	529
9. Raciocínio inductivo	536

LOGICA REAL

LIVRO SEGUNDO

	PAGS.
THEORIA DOS FINS DO ENTENDIMENTO	543

CAPÍTULO I

VERDADE	544
---------	-----

§§ 1. Noção da verdade.	544
2. Distincção entre a verdade e o conhecimento	545
3. Divisão da verdade	547
4. Possibilidade da verdade	549

CAPÍTULO II

CERTEZA	551
---------	-----

§§ 1. Noção da certeza	551
2. Divisão da origem da certeza. 1. ^o Certeza sensível	555
3. 2. ^o Certeza não sensível	563
4. Graus da certeza	565

CAPÍTULO III

ERRO E DÚVIDA	569
---------------	-----

§§ 1. Noção do erro.	569
2. Divisão e origem do erro.	574
3. Pathologia e Therapeutica logicas	577
4. Noção de dúvida	578
5. Divisão do scepticismo	580

THEORIA DA SCIENCIA

LIVRO TERCEIRO	583
----------------	-----

CAPÍTULO I

FÓRMAS SCIENTÍFICAS DO CONHECIMENTO	584
-------------------------------------	-----

§§ 1. Definição	584
2. Divisão.	587

	PAGS.
§§ 3. Demonstração	590
4. Paralogismos	593

CAPÍTULO II

SYSTEMA

§§ 1. Noção de systema.	596
2. Condições do systema.	598
3. O panentheismo	600

CAPÍTULO III

METHODO EM GERAL

§§ 1. Análise	609
1. Observação e experiencia	612
2. Generalização	613
3. Dialectica	616
2. Synthese	617
3. Construcção	620

METAPHYSICA

NOÇÃO GERAL DA METAPHYSICA

625

CAPÍTULO I

EXISTENCIA DE DEUS

627

CAPÍTULO II

DEUS CONSIDERADO EM SI

631

CAPÍTULO III

DEUS CONSIDERADO NO SEU CONTEUDO

635

CAPÍTULO IV

RELAÇÕES ENTRE DEUS E O SEU CONTEUDO

643

MORAL

	PAGS.
· NOÇÕES PRELIMINARES	665
§§ 1. Noção da Philosophia moral	665
2. A Moral e a Religião.	667
3. A Moral e o Direito Natural	668
4. O methodo na Philosophia moral	716
5. Divisão da Philosophia moral	726

PRIMEIRA PARTE

BASE ANALYTICA OU SUBJECTIVA DA PHILOSOPHIA MORAL

CAPÍTULO I

CONHECIMENTO E SENTIMENTO DA LEI MORAL	673
§§ 1. Consciencia moral.	673
2. Conteudo da consciencia moral	675
3. Divisão da consciencia moral.	676
4. Razão	677

CAPÍTULO II

EXECUÇÃO DA LEI MORAL	679
§§ 1. Causas que impedem o exercicio do livre arbitrio.	679
2. Imputabilidade dos actos humanos	682

CAPÍTULO III

MORALIDADE E MOTIVO DOS ACTOS HUMANOS	685
§§ 1. Noção de moralidade.	685
2. Divisão dos motivos	686
3. 1. Sensualismo moral. Theoria do prazer	688
4. Juizo crítico	689
5. 2. Utilitarismo. Theoria do interesse	691
6. Juizo crítico	694
7. 3. Sentimentalismo. Theoria dos sentimentos moraes	698

	PAGS.
§§ 8. Juízo crítico	699
9. 4. Racionalismo. Theoria do desinteresse e da felicidade	701

SEGUNDA PARTE

BASE OBJECTIVA OU METAPHYSICA DA PHILOSOPHIA MORAL

CAPÍTULO I

BEM E MAL EM GERAL 707

§§ 1. Noção do bem	708
2. Bem do homem	712
3. Soberano bem.	715
4. Mal em geral.	716

CAPÍTULO II

O BEM COMO LEI DA VIDA MORAL 721

§§ 1. Noção e divisão de lei	721
2. Lei moral.	722
3. Existencia da lei moral	723
4. Caracteres da lei moral.	725

CAPÍTULO III

SANÇÃO DA LEI MORAL 727

§§ 1. Si a lei moral é sancionada.	727
2. Condições de uma perfeita sanção	728
3. Si a lei moral tem sanção sufficiente na vida actual	729
4. Sanção da lei moral na vida futura.	730

CAPÍTULO IV

VIRTUDE E VÍCIO 733

§§ 1. Noção de virtude.	733
2. Divisão da virtude	734
3. Noção de vício	735

TERCEIRA PARTE

DEONTOLOGIA

CAPÍTULO I

DEVER EM GERAL

PAGS.

737

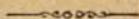
22	1. Noção de dever	737
	2. Existencia do dever	738
	3. Relações entre o direito e o dever	740
	4. Caracteres do dever.	741
	5. Collisão de deveres	742
	6. Divisão dos deveres	744

CAPÍTULO II

SYSTEMA DOS DEVERES

748

22	1. Principaes deveres do homem	748
	2. Deveres para com Deus	753
	3. » » » a humanidade.	753
	4. » » » a natureza.	754
	5. » » » consigo mesmo	754



ERRATA GERAL

PAGS.	LINHAS	ERROS	EMENDAS
26	28	testemunho	testimunho
42	21	dos processos theologico, metaphysico ou positivista:	do processo theologico, do me- taphysico ou do positivista:
59	9	será	sera
»	32	anterior	interior
72	»	indicisão	indecisão
80	12	juxtaposição	juxtaposição
82	16	substanciás	substâncias
»	28	dotada	dotada
85	19	de si	a si
93	5	a criação	á criação
97	18	ceo	ceu
»	30	privilegio	privilégio
98	20	summária	summária
100	16	alcance	alcance
103	31	completa;	completa,
112	11	a alma.	á alma.
118	9	restituío	restituiu
123	7	dilírio	delirio
128	5	indagar-se-a	indagar-se-á
»	25	encarão	encaram
131	27	individuo	indivíduo
132	7	homem	o homem
133	19	originaria	originária
134	11	ver-se-a	ver-se-á
136	16	a intuição	á intuição
137	19	sejão	sejam
»	30	apos	após
138	18	alma	a alma
»	23	Deos	Deus
»	28	destinguir	distinguir
140	33	apos comparação	após comparação
142	11	dirivam	derivam
»	34	é igualmente	igualmente

ERRATA GERAL.

PÁGS.	LINHAS	ERROS	EMENDAS
143	14	humanidade, á	humanidade, a
144	30	em espiritual	ou espiritual
»	37	substância	substâncias
147	36	si	se
148	8	Estará	Estara
»	11	materia,	materia;
150	4	façe	face
»	24	careçe	carece
151	9	á si mesmo, sob fôrma	a si mesmo, sob a fôrma
»	13	ás relações	as relações
152	22	se	si
»	30	<i>ergum</i>	<i>ergo</i>
154	15	a metaphysica	á metaphysica
156	16	accarreta	acarreta
161	11	eu	o eu
169	8	esta fôra do effeito;	está fôra do effeito;
171	13	compo	campo
174	32	destribuindo-os	distribuindo-os
176	34	consigo	comsigo
178	»	á cada	a cada
183	2	á objecto	a objecto
»	3	á um princípio	a um princípio
»	13	analyse	análise
»	19	á seres	a seres
184	35	satisfação	satisfação
188	10	impidir	impedir
»	14	actívidade	actividade
195	9	mnemotechia	mnemotechnia
198	34	com datas	com as datas
201	10	com auxflio	com o auxflio
205	»	façe	face
208	35	tradicção	tradição
210	5	expontanea	espontanea
»	13	assimilha	assimelha
»	15	intuítivas	intuitivas
216	4	será	sera
217	17	póde	pode
220	31	primaria	primária
221	12	existência	existencia
227	9	introduzil-a	introduzi-la
»	10	autor	auctor
»	13	já	ja
»	16	preciza	precisa
229	20	egual de	de egual
230	12	sob fôrma	sob a fôrma
234	16	O <i>hábito</i> e o <i>instincto</i>	O <i>instincto</i> e o <i>hábito</i>
239	6	á considerações	a considerações

ERRATA GERAL.

PAGS.	LINHAS	ERROS	EMENDAS
242	12	destingue	distingue
»	19	escravizando	escravizando
243	7	com	como
245	9	torna-se <i>inconsciente</i> ,	tornam-se <i>inconscientes</i> ,
»	12	pérem	porém
248	9	para tempo	para o tempo
262	29	e cega, si	é cega; si
274	23	do periodo	no periodo
278	31	lhe	lhes
282	1	characterisa	characteriza
293	23	com	como
297	18	<i>cognocendi</i>	<i>cognoscendi</i>
302	16	causa	a causa
307	36	a um todo, a	a um todo, á
311	29	grau;	grau,
318	3	á <i>fórma</i>	a <i>fórma</i>
320	24	o erro o desvio	o erro, o desvio
330	25	e cheia	e é cheio
331	37	sob condição	sob a condição
348	12	<i>endonismo</i>	<i>hendonismo</i>
354	20	princípios	principios
375	30	arbitraria	arbitrária
386	23	a essencia	á essencia
424	29	atravez	a traves
446	1	essencia	sciencia
447	17	de familias; mais tarde es-	de familia; mais tarde ex-
»	18	de familia,	de familias,
449	32	pensamento	fundamento
461	15	extensão	extensão
465	19	então	estão
484	19	pedem	podem
487	31	um ser	sem ser
502	7	país	paes
508	33	primeiras	premissas
511	11	treze	treze
513	9	Algum S não é P:	Algum S não é M:
»	20	Todo o M não é S	Todo o M não é P
»	22	Todo o S não é M.	Todo o S não é P.
»	24	Todo o P não é M:	Todo o S não é M:
521	6	ella	elle
529	16	á nenhuma	a nenhuma
537	9	e deductiva	é deductiva
»	13	á Pedro	a Pedro
538	31	pode deduzir	pode deduzir
545	6	verdades	verdade
»	29	se deduz a	se deduza
548	20	destribui-la	distribui-la

ERRATA GERAL.

PAGS.	LINHAS	ERROS	EMENDAS
548	32	pensamentos entre si, com a abstracção de nossos pensamentos entre si,	pensamentos entre si,
557	31	identica a	identica á
566	20	a sciencia	á sciencia
573	3	pede	pode
590	11	collecção	collecção
591	24	principio	princípio á
606	18	dito	dicto
608	29	foi	for
618	2	defficiencia	dificiencia
728	13	quanto á	quanto a
640	17	ser	de ser
»	26	opposta á	opposta a
658	25	industria	indústria
670	8	á condições	a condições
674	18	é por isso que	e porisso quem
690	9	mao	mau
691	2	arbitro	árbitro
692	26	consequencia	consequencias
703	16	mais	mas
724	19	desfigurado	desfigurada

L-07
e-43

Valery