

A FILOSOFIA DO DIREITO DE JULIUS BINDER

FRANCISCO ELIAS DE TEJADA

Professor da Universidade de Salamanca

A FILOSOFIA DO DIREITO DE JULIUS BINDER

FRANCISCO ELIAS DE TEJADA

Professor da Universidade de Salamanca

Separata do n.º 7 do «Boletim do Ministério da Justiça»

•
LISBOA

1948

ÍNDICE

	Pág.
1. <i>Julius Binder</i>	5
2. <i>A preocupação do concreto</i>	7
3. <i>Do neo-kantismo ao hegelianismo; preenchendo um vazio</i>	12
4. <i>Do neo-kantismo ao hegelianismo: o que a cultura é</i>	17
5. <i>Filosofia do Direito</i>	20
6. <i>Crítica do jusnaturalismo</i>	26
7. <i>Filosofia política e noção do homem concreto</i>	31
8. <i>Resumo</i>	39

A FILOSOFIA DO DIREITO DE JULIUS BINDER

BALANÇO CRÍTICO

1. *Julius Binder.*

A 28 de Agosto de 1936, Julius Binder falecia. Começavam então a espalhar-se sobre o mapa da Europa as chamas cruéis de uma guerra de consequências universais e de complicações ilimitadas. Julius Binder já não ouviu o trovejar dos canhões; mas tinha o nome ligado à guerra que começava no momento em que lhe acabava a vida. Fora ele, com efeito, o maior teórico, o mais sagaz aprofundador das concepções que haviam conduzido a Alemanha à guerra na vertigem daquele misticismo que, se por um lado parece consubstancial às almas germânicas, por outro lado, dir-se-ia enroscar-se, qual verme impenitente e devorador, nas pétalas mais formosas do super-racionalismo peculiar das concepções hegelianas.

Claro está, não significa isto que o nome dele, na lista dos juízos póstumos, deva figurar como se fosse o nome de mais um «criminoso de guerra». Não; as depurações carecem de objecto no campo do saber e a ciência dispensa perfeitamente os pressupostos condenatórios ou exalçadores. A obra de Binder, ao ser agora apreciada com o fim de dar balanço ao seu conteúdo doutrinário, interessa apenas pelos dados adstritos à ciência, digamo-lo assim, da

Filosofia do Direito. Tanto perante as críticas que o momento perturbado têm inspirado como perante os elogios excessivos de há poucos anos, faz-se mister adoptar atitude serena e imparcial; e poucos concorrerão melhor para lançar no prato da balança o peso equitativo do que aqueles capazes de o elogiarem hoje, sem levantarem suspeitas pelos seus merecimentos, exactamente porque sem descanso e de caras deram combate às ideologias em que ele imprimiu o cunho das suas criações originais.

Este nosso estudo, pois, ambiciona ser apreciação quanto possível exacta do labor de Binder. Além dos motivos indicados, suscita-o ainda o facto de que Binder tem o nome ligado à história intelectual do homem de letras germânico da geração que nos precedeu.

De facto, Binder nasceu nos dias gloriosos e optimistas da supremacia prussiana. Seus ouvidos vibraram com os clarins alvorçados pela vitória trazida ao Império e ao Wurzburg natal, onde viera ao mundo no dia 12 de Maio de 1870. Em menino, vezes inúmeras ouviu descrever os fastos de Sedán ou os reflexos dos espelhos de Versalhes. Formado no ambiente intelectual que predominava então na Alemanha, sentiu-se atraído pelas duas correntes ao tempo em moda, as quais ele combateria, dentro em breve, firmando-se com ímpetus superadores nas bases lógicas do hegelianismo: por um lado, o positivismo, que reduzia o Direito a conjunto de normas editadas pelo poder político; por outro lado, o neo-kantismo, que desejava anular o descontentamento trazido pelas minudências positivistas com um formalismo sem conteúdo. «Privatdozent» em Warzburg, transita para Rostock como professor quando muda o século, e, ali, logo aplica a sua actividade de estudioso à problemática civilista, naquele momento na berra, devido à recente promulgação do código civil alemão. Em 1903, é já professor ordinário em Erlangen; e nas vésperas da primeira guerra mundial, em 1913, regressa a Wurzburg. Seis anos mais tarde entra como professor catedrático na Universidade de Göttingen, a que pertencerá até à morte.

A história intelectual de Julius Binder percorre todos os passos que, naquela época, constituíam o calvário da mentalidade germânica. Primeiro, o fervor pelo formalismo kantiano; depois, a reelaboração do conceito de valor, que de acidente passa a essência cultural objectiva; por fim, a substituição do indivíduo pela comunidade, que surge no primeiro plano da consideração jurídica, e, sobretudo, a aceitação de realidades concretas, quantas vezes historicamente vividas, na tendência abstractiva anterior. Todos estes afãs ideológicos foram mais ou menos partilhados pelos homens da sua geração; mas na personalidade deste filósofo do Direito adquirem o relevo de um paradigma. Até aos últimos dias, mesmo a sua figura oferece o puro estilo da universidade prussiana. Pouco antes de morrer, roçava ele já pelos setenta, recebeu a visita de Karl Lorenz na sua casa de Ganting, nos arredores de Munique, e o serão prolongou-se até de madrugada discutindo as diferenças e semelhanças entre os dois conceitos expressos pelos vocábulos *Sinn* (sentido) e *Bedeutung* (significação).

2. *A preocupação do concreto.*

Binder, nos primeiros anos da sua carreira, pagou tributo ao positivismo, de que fará mais tarde a crítica vigorosa. Já rendido ao hegelianismo, vai atacá-lo pela brecha aberta na definição de ciência. O positivismo afirmava a indispensabilidade da comprovação experimental; Binder observou-lhe que semelhante exigência só pode ser satisfeita no campo do real e do condicionado, mas carece de sentido e torna-se inexecutável no campo do incondicionado e irreal. Por isso, Binder irá combater a herança comtiana com a concepção dos valores; colocando-se para além do positivismo estreito do século XIX, irá afirmar a existência de um mundo de valores, regido por leis diferentes daquelas a que os factos estão submetidos. É o mundo das ideias, — pois as ideias, aos olhos carnis, são indemonstráveis. «Seria contraditório se nós quiséssemos discutir o signifi-

cado para a nossa vida dessas tarefas eternas, as ideias, já que reconhecemos o seu carácter indemonstrável; elas *não são, mas valem*, — e continuarão a valer mesmo se nós, devido a termos adoptado falsa atitude perante a realidade, desconhecermos a sua validade» (1).

É de 1926 a citação; Binder encontra-se já em franco processo de formação hegeliana. Mas de mais longe provinha esta sua feição anti-positivista. Uma das críticas que dirige a Stammler, consistia em afirmar do mestre de Halle que era à custa de ingredientes empíricos que enchia o seu formalismo kantiano, de sorte que o tão decantado conceito puro do Direito se confundia, em última análise, com um conceito empírico genérico, ao qual era difícil adjudicar uma função normativa (2).

Ajuizadas desde um ponto de vista crítico, as sucessivas fases intelectuais de Binder permitem afirmar que ele nunca pôs de parte o realismo empírico. Quando em 1925 publica a sua volumosa *Filosofia do Direito*, toma como ponto de partida da sua investigação o mundo empírico da cultura e, sobretudo, os dados do direito empírico, o universo das leis, dos regulamentos, dos contratos e dos procedimentos judiciais; fornecia-se do mesmo armazém de que os positivistas gastavam exclusivamente ao edificar indutivamente as suas construções teóricas (3).

No entanto, na última fase da sua ideologia, Binder toma os

(1) Julius Binder, *Die Gerechtigkeit als Lebensprinzip des Staates*, Langensalza, Hermann Beyer & Söhne, 1926, pág. 8: So wäre es widersinnig, wenn wir diesen ewigen Aufgaben, den Ideen, ihre Bedeutung für unser Leben bestreiten wollten, indem wir uns auf ihre Unbeweisbarkeit berufen; sie sind nicht, aber sie gelten, und sie werden gelten, auch wenn wir infolge einer falschen Einstellung zur Wirklichkeit und ihren Bedingungen ihre Geltung verkennen».

(2) Julius Binder: *Rechtsbegriff und Rechtsidee. Bemerkungen zur Rechtsphilosophie Rudolf Stammlers*, Leipzig, A. Deichertsche Verlags — Buchhandlung Werner Scholl, 1915, pág. 196.

(3) «Nós desejamos em todo o caso permanecer na realidade, com o sóbrio sentido do iluminismo... O facto de haver um mundo empírico da Cultura, e,

dados reais para os inserir nas realizações concretas e sucessivas do «Espírito do mundo», entendido à maneira hegeliana como identificação indestrinçável do real e do racional. Deste modo já se pode fazer sem medo o aproveitamento dos dados fornecidos pela realidade, pois usou-se da precaução de afirmar que eles são considerados a partir de outro ponto de vista: em vez de fenómenos naturais, são manifestações do devir do Espírito. Segundo a metodologia hegeliana, empregada por Binder, os dados reais servem também de base à inquirição. Todavia, não os mede com regras que lhe sejam alheias, encaixa-os numa lógica metafísica de que eles são manifestações concretas. Por outras palavras: em vez de os medir, trata-se, antes, de os interpretar. Não se lança mão de critérios prévios de medição, mas parte-se dos próprios factos, que se contempla como exteriorizações do Espírito universal durante o curso da sua evolução. Binder preenche o primeiro capítulo da *Grundlegung zur Rechtsphilosophie* a encarar este primado efectivo da realidade, que acabará por aceitar, dispendendo, para isso, notável esforço para fundir os dois extremos do realismo e do idealismo. A realidade era por ele compreendida como idealidade; isto é: como realidade da realidade do Espírito, do Pensamento. Unia Hegel a consciência e o objecto, ambos submetidos ao mesmo processo evolu-

sobretudo, o mundo do direito empírico, — o da lei, do regulamento, da organização judiciária, do processo judicial, da sanção penal e da execução forçada, do cumprimento dos contratos livremente negociados e do gozo pacífico dos bens, — é o facto de que partimos na investigação aqui empreendida». Julius Binder, *Philosophie des Rechts*, Berlin, George Stilke, 1925, pág. 85: «Wir wollen jedenffals mit dem nüchternen Sinn der Aufklärung bei der Wirklichkeit bleiben... Die Tatsache, dass es die empirische Kulturwelt gibt, und dass es insbesondere ein empirisches Recht gibt, eine Welt der Gesetze, der Verordnungen, der Behördenorganisation, des Prozesses, der Strafe und Vollstreckung, der Vertragserfüllung und des friedlichen Gütergenusses, diese Tatsache muss für uns den Ausgangspunkt unserer Untersuchung bilden».

tivo (4); Binder, seguindo-o neste passo, interpreta a unidade do sujeito e do objecto de tal modo que fica reduzida a mera contraposição de membros de uma relação a contraposição entre o eu e o mundo, o sujeito e o objecto, a consciência e o objecto. Na realidade «concreta» da consciência, que é o eu, resolve-se a contraposição da relação universal entre sujeito e objecto em uma situação em que o ser para si, o *Fürsichsein des Ich* de Hegel, defronta nos outros o seu outro eu. Assim, graças a esta identificação do realismo com o idealismo dentro da consciência do eu, a qual se verifica mediante o reconhecimento da sua realidade pela sua idealidade, adquirem uma e outra a qualidade de momentos sucessivos da marcha ascendente do Espírito do mundo. A identidade verifica-se na forma de concreta identidade; isto é: como unidade superadora de contraposições anteriores, às quais simultaneamente mantém e nega. Isto permite a Binder afirmar que o idealismo, em vez de ter por pressuposto a negação da realidade, «antes significa apreensão da realidade como idealidade, — ou seja: considera a realidade como sendo realidade do espírito, do pensamento» (5).

Consiste o método, portanto, em ver nos dados uma manifestação real da idealidade do Espírito. É nesta qualidade que interes-

(4) Eis a explicação que Binder propõe: «A consciência é consciência do objecto; como tal, manifesta-se como tomada de consciência do objecto, ou seja: tornando-se ela própria no objecto de que é a consciência. Daqui se deduz a unidade da consciência e do objecto. A consciência não é consciência de objectos, mas, ela própria, objecto: este, ou aquele, a diversidade dos objectos ou a sua unidade, considerada como objecto em geral, como a totalidade dos objectos» *Grundlegung zur Rechtsphilosophie*, Tübingen, Paul Siebeck, 1935, pág. 13. *Bewusstsein ist Gegenstandsbewusstsein und als solches Bewusstwerdung als Gegenstandsbewusstwerdung selbst. Das Ergebnis ist die Einheit von Bewusstsein und Gegenstand. Das Bewusstsein ist nicht ein Bewusstsein von Gegenständen sondern ist der Gegenstand: dieser oder jener, eine Mannifaltigkeit von Gegenständen und ihre Einheit als der Gegenstand überhaupt, die Totalität aller Gegenstände.*

(5) Julius Binder, *Grundlegung zur Rechtsphilosophie*, pág. 54.

sam, não enquanto dados naturais. Recorre-se assim a um dos rasgos típicos do hegelianismo: o de imprimir carácter místico ao realismo natural ou histórico, fundindo lógica com metafísica, racional com real.

No poderoso impulso para a unificação dos seres, que preside à sistemática hegeliana e a anima, os dados reais são admitidos a título de dados ideais-reais, ou seja, como ponto de partida. Tudo se resumia nisto, de considerar os dados coisa ideal e real ao mesmo tempo; quanto ao mais, continuam a ser tomados como pontos de partida.

A observação de qualquer das aplicações, que Binder deu às perspectivas contidas no *Grundlegung*, confirma o alcance de quanto acabei de dizer. Assim, por exemplo, ele constrói o conceito de pessoa sobre o conceito de vontade; mas, esta, é por ele entendida como órgão da comunidade. Por isso, critica a concepção de Gierke, que a reduziu a mero *Naturphänomen*, a mero fenómeno natural (6).

Assim, também, nega ao positivismo capacidade para explicar o facto da revolução política; esta torna-se perfeitamente inteligível do ângulo filosófico da dialéctica hegeliana (7). Assim, ainda, substitui a tradicional enumeração das fontes jurídicas, usual no século passado, pela concepção que vê no povo, encarnação de uma parte superior do Espírito, o único manancial do Direito (8).

Mas estas negações do positivismo vão de par com a aceitação dos dados reais como fonte do saber e conteúdo ordenado dos conhecimentos filosóficos. Mesmo na fase derradeira da sua ideologia, a medula do seu pensar é constituída por dados reais, — a Alemanha hitleriana, o mito da raça ariana, o povo entendido como uni-

(6) Julius Binder, *System der Rechtsphilosophie*, Berlin, Georg Stilker, 1937, págs. 33, 35.

(7) Julius Binder, *System* cit., pág. 394.

(8) Julius Binder, *System* cit., pág. 451.

dade de estirpes, a comunidade de homens do mesmo sangue como fonte de Direito. Em meu juízo, o maior mérito de Binder está precisamente em ter sabido introduzir realidades concretas na técnica então predominante na Filosofia do Direito e do Estado, a qual era talvez por demasia abstrusa, mérito que adquire dentro de moldes hegelianos; mais de um crítico que tenha seguido com cuidado a linha do seu ideário convirá, sem dúvida, que a preocupação pelo concreto dimana daquele seu primeiro amor aos dados, que nele ficou para sempre, à maneira de resíduo da sua fase positivista.

3. Do neo-kantismo ao hegelianismo: preenchendo um vazio.

No entanto, o conjunto da obra de Binder, se com ela se desejar preencher ficha de catálogo, será classificada de hegeliana. Ele foi discípulo e continuador de Hegel. Referindo-se à *Grundlegung* no *Zeitschrift für deutsche kulturphilosophie*, dizia M. Wundt dele que era o continuador do magno filósofo de Stuttgart (9). Walther Schönfeld, que depois lhe disputará o título de ortodoxo durante a renascença do hegelianismo (10), afirmou ser esta filosofia a

(9) Max Wundt, *Julius Binder: «Grundlegung zur Rechtsphilosophie»* recensão da *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, II, 1936, pág. 285 e seguintes.

(10) Apesar de Binder, no *Grundlegung*, ter partido da fenomenologia da consciência ao querer superar a antítese sujeito-objecto, Schönfeld opina que ele se afastou do típico ontologismo de Hegel, o qual nunca pôs de parte a categoria lógica do ser. Em termos duros escreveu Walther Schönfeld, a págs. 67 do seu artigo *Der absolute Idealismus Julius Binder im Lichte Hegels* (o idealismo absoluto de Julius Binder à luz de Hegel) aparecido no *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 1939, págs. 54-108: «Na luta pelo concreto — dialéctico contra o pensar abstracto em coisas do Direito e do Estado, impossível é discutir, e por isso também Julius Binder o terá de aceitar, que eu me antecipei, e, além disso, embora com pena, tive de o combater. Ainda hoje o tenho de o fazer. Toda esta

pátria espiritual de Binder (11). E Karl Larenz, ainda que o acusasse de não seguir à letra a sistemática de Hegel, na adjudicação dos momentos evolutivos pertinentes à esfera da personalidade jurídica individual e da personalidade jurídica colectiva (12), considerava-o o mais qualificado de todos os neo-hegelianos (13). Tão hegeliano, com o efeito, que a escola evoluiu ao ritmo do seu pensamento. A passagem de uma posição para outra, do positivismo para o neo-kantismo, e deste para o neo-hegelianismo, é característica fundamental do seu pensamento.

Contudo, até chegar ao hegelianismo teve de percorrer semi-deiro estreito. Inicia-se ele com o estudo da obra de Rudolf Stammler, na qual julgou ver a superação do positivismo do século XIX, já que conseguira acertar com a colocação teórica da problemática gnosológica do Direito e fazer assim possível uma filosofia una do Di-

discussão aqui sustentada o evidencia, e não tem outro significado. Hoje como ontem combato o racionalismo abstractivo próprio do idealismo absoluto de Binder».

É este um artigo com tonalidades desacostumadamente duras; a págs. 55 e 57, Binder é acusado de não entender Hegel.

(11) Walter Schönfeld: *Puchta und Hegel*, artigo publicado no *Festgabe für Julius Binder*, Berlim, Junker und Dünhaupt, 1930, pág. 1 e seguintes.

(12) Eis aqui a crítica que Larenz no seu artigo *Die Aufgabe der Rechtsphilosophie*, publicado no *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, IV, 1938, págs. 209-243, dirigiu à Sistemática que Binder adoptou no *System*: «Apesar da familiaridade com Hegel, não adoptou Binder a construção do sistema hegeliano de filosofia do Direito. No entanto, talvez o contrário se pudesse à primeira vista pensar; dir-se-ia que Binder a seguia ao distinguir o Direito da Moralidade, ou ao articular com toda a consequência os conceitos fundamentais do jurídico na esfera da personalidade singular e da personalidade colectiva. Mas não fez isto. Na verdade, na esfera da personalidade singular Binder incluiu, não só a pessoa, a propriedade e o contrato, mas também o casamento e a família, conceitos estes que, no sentido da construção hegeliana, pertencem à esfera da Moralidade.

(13) Veja-se a importância que lhe atribui na *Filosofia contemporânea del derecho y del estado*, tradução castelhana da *Staats und Rechtsphilosophie der Gegenwart*, Galán e A. Truyol, Editorial Revista de Derecho Privado, 1942, págs. 122-139, 205-208, e, sobretudo, 227.

reito. Isolando o fenómeno jurídico dos restantes, qualquer que fosse o colorido deles, o moral, o religioso, o convencional, ou outro (14), Stammler caracterizara a especialidade da matéria jurídica, e assinalara as peculiaridades que separa os dados jurídicos de dados semelhantes; ele soube diferenciar rasgos típicos que sempre haviam passado despercebidos aos tratadistas sequazes de Comte. Por este avanço tão valioso, Binder elogia Stammler. No entanto, já então manifesta a sua discordância naqueles pontos, cuja meditação insensivelmente o conduzirá ao hegelianismo. Assim acontece com a imprecisão a que fica abandonado, no formalismo kantiano, o conteúdo das formas jurídicas. Por isso, pretendeu completar as falhas da construção stammleriana com a nova orientação da filosofia dos valores, à qual imprime alcance inédito.

A empresa a que lançou ombros, em seu conjunto e no seu resultado, entrou a definir-se em 1915, no ponto álgido da sua primeira evolução, digna de todo o aplauso (15). Todavia, ficou imperfeita, na imprecisão daquele «Wollen» entrelaçante, daquele querer jurídico, cuja vigência se reduz a mera forma do nosso pensamento; e de tal modo, que redundava em um conceito empírico geral, incompatível com o que há-de ser a ideia do Direito, cuja exigência

(14) «Stammler deverá ser apontado como o primeiro a ter claramente compreendido e posto o problema gnoseológico-teorético do Direito e, deste modo, ter feito possível uma filosofia crítica do Direito. Trata-se aqui de saber o que o Direito é, o que nos coloca na posição de caracterizar como sendo jurídico determinado conteúdo da consciência, — ou, mais rigorosamente, um fenómeno da nossa vida social empírica, o qual se contrapõe a outros por nós chamados morais, religiosos ou convencionais»... Assim escreveu Julius Binder no seu estudo do *Archiv für Rechts und Wirtschaftsphilosophie*, IX, 1915/1916, págs. 18, 29, 142, 152 e 267-268, intitulado *Über Kritische und metaphysische Rechtsphilosophie*.

(15) *Rechtbegriff und Rechtsidee*, pág. 314: «Pois esta obra é grande, apesar de tudo...; grande, também, a empresa de construir teoria capaz de abranger tudo o que se pode chamar contemplação científica do Direito; grande, ainda, o pensamento que levou a fundamentar esta teoria num ponto de vista dominador e unitário, que todo este vasto domínio alcança».

capital requer se fixe a noção de «vontade justa» — *die Idee des richtigen wollens* — a fim de se assinalar o conteúdo do justo (16). Contrapondo o conceito do Direito (*Rechtsbegriff*), à ideia do Direito (*Rechtsidee*), denotou Binder logo a insatisfação que nele deixava o formalismo stammleriano. O Direito não será pura forma, mas síntese de um conceito empírico e de um conceito *a priori*; elemento apriorístico que é precisamente a ideia do Direito, norma transcendental de validade incondicionada. Desta sorte leva Binder à problemática jurídica factores alheios à rigorosa purificação formalista das escolas neo-kantianas, apesar da meta dela ser também a sua; obter formas puras, capazes de facultar conhecimento jurídico de validade universal, é empresa que fica já fora das tendências neo-kantianas, se se adoptar, como Binder, a distinção entre conceito e ideia, ou se se colocar, como ele o fez, o Direito debaixo do influxo simultâneo da ideia incondicionada e do dado dependente das variações sociológicas, do valor abstracto do justo e das concretas modulações da realidade.

Mas, assim entendido, ficará o Direito sendo o juguete das realidades históricas? Se respondermos afirmativamente, cairemos em cheio no positivismo, que, mesmo quando fosse larvado, não seria menos evidente; se negativamente, a vigência do ingrediente apriorístico assumirá papel de tão suprema importância que aniquilará quase o factor histórico. Resolver esta contradição possível implica uma ordem activa de valores, que conduza ao bom equilí-

(16) *Rechtsbegriff und Rechtsidee*, pág. 316 «Na construção e sistemática jurídica, a doutrina do conceito do Direito baseia-se no pretensu conceito formal do Direito, o qual, na realidade, é um conceito empírico e geral; a doutrina do Direito justo baseia-se na ideia genuinamente formal do Direito, a qual também não é apreendida de modo inteiramente formal; e a doutrina da história do Direito, baseia-se num terceiro conceito fundamental, — a ideia da vontade justa, cujas relações com a ideia do Direito tem sempre ficado na sombra. Por isso, em vez de aceitar sem reservas o grandioso empreendimento de Stammler, cujas teses imponentes não podemos deixar de admirar, temos de lamentar a sua excessiva prudência».

brio os dois termos constitutivos do Direito. Em 1925, na sua *Filosofia do Direito*, já Binder encontrou esse elemento ordenador: a consciência comum dos homens, operando com dados subministrados por sucessivas e concretas experiências. Nessa consciência comum é que se encontra o princípio apto a permitir que se distinga, com força *erga omnes*, a carta de declaração de amor da carta de crédito, com o seu formalismo jurídico-mercantil, a promessa de pagar uma dívida ou de dar um passeio (17).

Quando a visão da comunidade adquira completamente aspecto objectivo; quando chegue a ver plenamente nela uma das fases evolutivas do Espírito, — fase superior à que atravessam os seus componentes individuais; quando o objectivo social prime e absorva os sujeitos-homens, — então ficará completa a visão binderiana do Direito. Esta, que começava por significar uma medição empírica das realidades, buscou, depois, fundir o incondicionado da ideia do justo com o mutável das circunstâncias transitórias; logo avançou o suficiente para encontrar na consciência colectiva o critério ordenador de que precisava; e, por último, concluiu naturalmente pela sublimação da comunidade, máxima encarnação desta consciência supra-individual, objectivada. A distância que separa a consciência empírica do positivismo da consciência como realidade ideal do idealismo, a qual, para o hegelianismo, é conjuntamente concreta e sintética, é a mesma distância que separa aquele conjunto de fenómenos justapostos desta comunidade de vida concreta, omnicomprensiva e sólidamente cimentada, que é o povo. O dado realista perdura; como acontece no mundo das ideias de Binder, não são as

(17) *Philosophie des Rechts*, pág. 277: «A mesma experiência faremos nós se considerarmos, não as normas mas os objectos da regulamentação normativa (*Normierung*), a fim de convenientemente diferenciarmos, neste domínio, o objecto do Direito dos objectos das outras normas. O que distingue uma carta de amor de uma carta de crédito? Que distingue o documento em que o mutuário assume o compromisso de pagar a dívida ao mutuante, do escrito em que alguém se compromete com outro a dar com ele um passeio, ou a deixar de fumar?».

tendências, nem os instrumentos, de que se serve para levantar edifícios sistemáticos, o que varia, mas a interpretação qualificadora a que chega. A «identidade concreta», de que no seu *Sistema* nos fala (18), é o ponto de referência, que maior precisão imprime a esta noção de comunidade concreta, de que mais adiante me ocuparei. Se a comunidade não toma para objecto os seus componentes (19); se não se contrapuser a eles, antes se identificar com eles no momento concreto do devir universal, a tensão emulativa dos ingredientes apriorísticos e históricos do Direito cessará com facilidade igual à facilidade com que a identificação do racional e do real suprimiu o choque do idealismo lógico com o realismo metafísico.

4. *Do neo-kantismo ao hegelianismo: o que a cultura é.*

O segundo caminho, pelo qual Binder avança até aos campos neo-hegelianos, é o matiz especial que dá à noção de Cultura. Os textos básicos desta fase encontram-se na *Filosofia do Direito*, aparecida em 1925. Originariamente, Binder tinha aceito a filosofia dos valores, encerrando o Direito na esfera da Cultura. Então dizia da Cultura que era «realidade plena de sentido; é realidade, que está já configurada na liberdade da razão e segundo as leis da liberdade» (20). Parece ser a sua uma concepção idêntica à de Heinrich Rickert; contudo, há um pormenor que merece ser assinalado. O eixo da construção de Rickert consistia em separar a Natureza da Cultura e concebê-las à maneira de dois mundos regidos por

(18) *System der Rechtsphilosophie*, pág. 17.

(19) *System der Rechtsphilosophie*, pág. 16.

(20) «Cultura é realidade significativa, — é realidade, na qual a liberdade da razão assume forma de harmonia com suas leis próprias» — assim se exprime na *Philosophie des Rechts*, pág. 135.

módulos díspares, aquela pelos do ser, esta pelos do valor (21). A separação era de tal maneira vincada que os valores aderiam aos seres só para dar vida material às criações culturais. O valor estético do Belo, por exemplo, se adería à cor e ao desenho, era tão só para permitir a beleza do quadro, sujeitando ao signo da Cultura as linhas e os valores pictóricos. Para Rickert, pois, o natural e o cultural vinham a coincidir no objecto, — no exemplo citado, o quadro belo, — mas a coincidência era passageira; tratava-se de uma adscrição do cultural ao natural em que o mundo da Cultura adquire carácter adjectivo relativamente à substantividade dos seus pertencentes à esfera da natureza.

A inovação trazida por Binder à definição de Cultura consiste no seguinte: a substantividade do ser e do valor foi colocada no mesmo plano. Para Binder, os valores não aderem aos seres, pois ser e valor estão de tal maneira entrelaçados no objecto que transformam este numa totalidade incindível, integrada por uma matéria proveniente da Natureza e por uma forma atribuída pela Cultura. É o que se chamará mais tarde uma «criação plena de sentido» (*sinnvolle*). Com isto, porém, invertem-se os termos: em muitos casos o elemento cultural predomina sobre o natural. Assim, no quadro de que há pouco me servi como exemplo, é mais importante a significação estética do valor beleza do que a realidade natural das linhas e dos pigmentos coloridos; estes não passam de meros instrumentos para exprimir aquele sentido total do valor estético.

Deste modo, a Cultura acaba sempre por conformar os seres naturais e estes, por sua vez, na maior parte das criações humanas ou sujeitas à consideração humana, passam a ser meros suportes de significações plenas, de índole cultural. O aço de que a espingarda é feita, constitui mero instrumento ao serviço da intenção do fabri-

(21) Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1926, pág. 21: «Em face dos valores, não se deve perguntar se eles verdadeiramente são, mas se valem».

cante de a produzir; a disposição dos elementos de uma paisagem torna-se bela à medida que o homem consegue captar a beleza dela. Com estes exemplos, que se podiam multiplicar, verifica-se como a Natureza é a serva da Cultura. Ou, se antes se preferir: que a matéria real é a serva do espírito qualificador.

Mas, obtido o conceito da Cultura, e retiradas dele as consequências a que me referi, a fase ulterior do pensamento de Binder facilmente transita para o que, neste processo evolutivo, era conclusão natural: a unificação das dispersas significações culturais na Idealidade — realidade do Espírito do mundo. Sobre o tecido grosseiro, que era a Cultura entendida como eixo do ordenamento cósmico, o poderosíssimo impulso hegeliano a favor da unidade virá a provocar uma concepção segundo a qual as diversas manifestações culturais são exteriorizações do Espírito do Universo no decurso do seu processo evolutivo. Eis como a concepção, que parecia ter apenas trazido nova hierarquia dos ingredientes reais e culturais, combinando ambos na unidade do objecto, acaba por referir o cosmos à realidade ideal de um «Espírito do Mundo» (*Weltgeist*), que reclama a superioridade do cultural em face do natural, visto que o cultural envolve um grau mais elevado da evolução dialéctica do referido Espírito. Ao mesmo tempo, envolve vigorosamente, pelos seus anéis lógicos, as pegadas diversas que a Cultura deixa atrás de si.

Assim como Binder, ao tentar imprimir maior precisão ao neo-kantismo jurídico, descobre a visão da comunidade, que logo adapta às perspectivas hegelianas, dando-lhe sentido novo, alterador do jogo das orientações na sua filosofia — assim também a revisão do plano dos valores e da sua articulação no Espírito universal marca um processo, que constitui a segunda via percorrida por Julius Binder. Ao fazê-lo, segue a rota do pensar alemão contemporâneo, mas com sintomas de paradigma.

5. *Filosofia do Direito.*

A posição definitiva de Binder ostenta marca hegeliana. Em frente da teoria de Stammler, apegado ainda ao vazio formalismo dos neo-kantianos, levantou a distinção entre Direito e ideia do Direito (22). Mas colocou o primeiro ao serviço da segunda, da qual fez ente ideal, regulador. Logo na fase ulterior do seu processo ideológico, a ideia do Direito objectiva-se, no sentido absoluto que lhe dá a filosofia do colosso de Stuttgart.

Entretanto, Manigk, na sua obra, *Die Idee des Naturrechts* (23), reelaborara o pensamento de Stammler e colocara o Direito natural sobre um sentimento muito especial, por ele denominado «sentimento jurídico» (*Rechtsgefühl*). Binder, porém, reagindo contra isto, estima que tal sentimento, se for tomado como algo de irracional, carecerá de sentido; poderá ser tomado em consideração só na medida em que se definir como forma imediata de manifestação da razão super-individual, — razão que, seguindo a terminologia hegeliana, se chama *espírito objectivo* (24).

A fixação objectivadora mostra-se na acepção em que Binder toma as categorias. Na sua fase definitiva, rejeita a concepção neo-kantiana, que as reduzia a meros conceitos da razão pura. Binder, seguindo Hegel, pretende regressar ao sentido aristotélico do vocábulo (25). Salta, assim, do lógico para o ontológico; da forma do juízo à realidade implicitamente lógica do cosmos; do esforço de conhecer a uma hierarquia cerrada dos seres; dos conhecimentos

(22) *Rechtsbegriff und Rechtsidee*, pág. 63.

(23) Manigk, *Die Idee des Naturrechts*, no *Festgabe für Rudolf Stammler*, Berlin e Leipzig, Walter de Gruyter, 1926, págs. 1-30.

(24) Julius Binder, *Zur Lehre von richtigen Recht*, no *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, XXII, 1928-1929, pág. 125.

(25) Vejam-se as explicações dadas a págs. 3 e 6 do *System der Rechtsphilosophie* a respeito da *Philosophie der Rechts*, págs. 410-425.

aos objectos e das qualificações do entendimento às essências radicais. Fora uma das preocupações de Binder exprimir o quadro lógico do Direito por uma tábua de categorias. Além disso, ambicionara que essa tábua de categorias não resultasse de uma consideração empírica do Direito. Ele sempre afirmou que as categorias que procurou tinham de divergir das categorias vigentes no mundo da Natureza. Esta sua atitude afastou-o tanto do positivismo como de Stammler: do positivismo, porque o levou a suprimir a consideração unitária dos fenómenos, sua medula; do neo-kantismo stammliano, porque o formalismo deste surge agora preenchido com dados reais, obtidos por indução e abstracção.

Mas o facto de se tratar de categorias do mundo da Cultura não pressupõe que elas sejam irreais. Este outro ponto de vista, separa-o da filosofia neo-kantiana, pois corresponde já a uma mais forte penetração no neo-hegelianismo, já que a Cultura, como disse atrás, é por Binder concebida à maneira de manifestação da realidade ideal do Espírito do universo. As categorias são para ele, por conseguinte, módulos do devir jurídico; e, como tais, não lhe são exteriores, mas emanam da própria evolução verificada no recinto do Direito. Por outras palavras: não lhe são impostas do exterior, nem deduzidas de uma soma de dados desconexos, que a razão do jurista ajunta artificialmente; elas constituem rasgos vivos da vida do Espírito, que as vai criando à medida que segue o seu curso imparável, por elas se manifestando concretamente e nelas concretamente se conformando. São também formas universais imanentes aos momentos jurídicos concretos, já que estes momentos exprimem a vida profunda e subterrâneamente ligada ao devir de todos os seres no único Ser lógico que constitui o Universo. A vida jurídica concreta flui nessas categorias como manifestação da íntima unidade do Direito, a qual, por sua vez, é manifestação da realidade espiritual, ou da espiritual realidade do *Weltgeist*, em um dos seus graus mais representativos. Binder, tanto na *Filosofia do Direito* como no *Sistema*, indica-as e mantém-as com toda a seguridade, embora em cada uma destas suas obras varie quanto à importância que lhes

atribui: senhorio e subordinação (26); pessoa individual e pessoa colectiva (27); coacção (28).

Como flui a vida concreta do Direito suportada pelo viga-mento das categorias? O grande significado da *Grundlegung zur Rechtsphilosophie*, o que deste trabalho faz o miolo da especulação binderiana, reside no facto de nele se ter tentado recolocar o problema à maneira hegeliana, pondo-se de parte tanto a temática individualista como a de tendência neo-kantiana, visível ainda no trabalho publicado em 1925, a *Filosofia do Direito*.

O segredo de Binder consiste em ter identificado liberdade e Direito, de ambos fazendo rasgos típicos do Espírito. Trata-se, portanto, de uma liberdade dinâmica, de uma «liberdade que devem» (*Werdende Freiheit*), não de uma liberdade estática, de uma «liberdade existente» (*Seiende Freiheit*). Deste modo, uma vez mais se afirma não pertencer o Direito ao mundo da Natureza, mas ao mundo da Cultura. Se a liberdade de que o Direito se alimenta brotasse da supressão de toda a espécie de condicionalismos naturais, seria como que um salto dado da vontade natural ou psicológica para a vontade moral ou ética. Tanto a vontade como o Direito se manifestam na liberdade; logo, Direito e vontade são a mesma coisa.

Claro está, trata-se da liberdade do Espírito. Por vezes, esta patenteia-se mediante as vontades individuais. Mas o facto não deve

(26) *Philosophie der Rechts*, págs. 425-432, *System der Rechtsphilosophie*, págs. 14-18. Naquele chama-lhe «Subordinador jurídico» (*Rechtshoheit*) e «Subordinado jurídico» (*Rechtsuntertänigkeit*); neste «subordinado jurídico» e «subjugado jurídico» (*Rechtsunterworfenheit*).

(27) A págs. 432-435 da *Philosophie des Rechts* chama-lhe «Personalidade da comunidade jurídica e personalidade singular». Mas, no *System des Rechtsphilosophie*, págs. 18-21, classifica-a de «personalidade colectiva e personalidade singular». Nesta mudança de terminologia se acusa a mudança na colocação do problema.

(28) *Philosophie des Rechts*, págs. 435 e 436 e *System des Rechtsphilosophie*, págs. 21 e 27.

enganar o filósofo do Direito com o seu espelhismo. Binder interpreta-o à maneira de Hegel: a vontade livre, no grau evolutivo correspondente ao Direito, opera dentro de categorias jurídicas, por ela criadas livremente, para nelas se manifestar; ou, melhor dito: para que sejam a chave dos dados externos, que o jurista depois analisará como jurisperito, destituído de pretensão profunda a filosofar.

Binder, seguindo passo a passo a Hegel, descreve o desenvolvimento do processo seguido pela vontade livre, a qual é conhecida, dentro do próprio eu, no testemunho oferecido à consciência como unidade concreta, como unidade da generalidade e da especialidade. Corresponde ao trânsito da vontade, entendida como reflexão do eu em si mesmo, prescindindo de todas as limitações e com abstracção de todas as determinações de conteúdo, para aquilo que Hegel definira como puro pensar de si mesmo, ou seja, a identidade abstracta do eu com o eu. Neste eu se fundem o eu geral e o eu particular, dando origem a uma unidade concreta, — e de tal modo, que sempre existirá o eu geral sob o eu particular, mesmo se este intentasse negá-lo ou ignorá-lo. O eu particular, que é o homem enquanto parte da natureza e componente da espécie humana, encobre sempre o eu geral, ainda que de modo inconsciente, já que não sabe fazer de si, enquanto particularidade determinada, o suporte da generalidade indeterminada do eu.

A finitude do eu particular acarreta limitações. A verdade do eu geral é também a sua limitação. Ambos conhecem síntese momentânea no homem natural concreto, em cuja aparente limitação das possibilidades da liberdade fica encoberta a ilimitação das possibilidades da liberdade, segundo o modo como o eu particular vela também aparentemente o eu geral. Depara-se-nos aqui aquela contraposição entre a vontade e a carência de vontade, entre a limitação e a ilimitação do livre alvedrio, por Hegel denominada «dialéctica dos impulsos e das inclinações» (*Dialektik der Triebe und Neigung*).

O aspecto moral não se produz na vontade, que é naturalmente livre. Para ela, o bem e o mal são coisas sem sentido. Só à

custa da descoberta da generalidade inscrita no particular consegue o homem entender os temas éticos; é então que seus impulsos se sublimam, que sua essência total adquire configuração, entrando em cena o espiritual no lugar do natural e corpóreo. É o espiritual que o insere no conhecimento da essência total do universo, na qual a sua própria essência está adequadamente incluída.

Todavia, pelo facto de pelo conhecimento ascender à generalidade incluída no seu eu particular, não é lícito ao homem pôr de lado sua realidade corpórea e natural. Só no contraste entre o geral e o particular, no cotejo de ambos, se verifica o choque possibilitador das eleições que marca a passagem da subjectividade à generalidade objectiva. É nesse ponto que surge aquilo que Hegel chamou *Moralität*.

Mas, no sujeito, a especialidade e a generalidade do eu são inseparáveis, na primeira está a segunda incluída na forma de objectividade, e de tal modo que a subjectividade actuante é, na verdade, contraposição de duas objectividades. A consciência reúne os dois eus: o geral e o particular, na sua unidade implícita, e luta constantemente contra a vontade que tende a tornar patente o contraste entre ambos. Desta nota nasce a *Sittlichkeit*, ou seja: a liberdade como conceito realizado (29).

Este conceito realizado, com o qual se fecha o processo evolutivo da vontade, é o Direito. O Direito corresponde, pois, à vontade livre considerada no momento mais alto da sua linha dialéctica, que é aquele em que ela se torna objectiva. Direito que é *ideia*. — tomando-se este vocábulo, claro está, no sentido hegeliano de conceito realizado, ou de conceito que se fez realidade, de «realidade do Espírito» (*Wirklichkeit des Geistes*). Assim entendido, porém, já o Direito não é limitação da vontade individual, como Kant o dissera, ao reduzi-lo a simples meio de realizar a convivência; é, antes, a própria liberdade que, depois de moralizada, se objectivou.

(29) *Grundlegung zur Rechtsphilosophie*, pág. 94.

Binder conseguiu pôr em destaque a reelaboração que o idealismo pressupõe relativamente ao realismo kantiano. O filósofo de Königsberg colocara o eu e a realidade face-a-face, mas considerara esta incognoscível, de sorte que a realidade dos *νοημενα*, dos *nómenos*, ficava inexecuível para o conhecimento que o eu podia obter. Toda a especulação de Fichte foi animada do intuito de construir uma ponte sobre este abismo gnoseológico — em Kant, a gnoseologia era o tema fundamental — aberto por seu Mestre. O «eu criador» é o caminho lógico que a Fichte irá permitir a recriação da realidade dos *νοημενα*, sem prejuízo de sobre o eu centrar a Filosofia. Hegel consumará o enlace entre o eu e o não eu, entre o eu que capta os *νοημενα* e o não eu dos *νοημενα* incognoscíveis. Ele não diligenciou aproximar-se deles pelos corregos do conhecimento. Procurou antes identificá-los na sua intimidade ontológica. Eis porque as categorias a que chegou, em vez de formais, são ontológicas. Eis, ainda, porque motivo será metafísica a sua lógica — e porque motivo a realidade se liga à racionalidade, sem todavia desaparecer em proveito desta. Poderá dizer-se que a identificação hegeliana oferece qualquer coisa de místico e de inexplicável, — e que místico e inexplicável resulta, ao cabo de contas, a fusão do racional com o real. Mas, a meu ver, o certo é que outra saída não havia para quem desejasse cobrir o abismo kantiano com pontes de filosofia.

Se estas observações sobre o idealismo alemão vêm à colação, é porque me parece se podem aplicar à obra de Julius Binder. Quando este define o Direito como «o bem sabido, querido e realizado na liberdade e pela liberdade, unindo a vontade especial com a geral» (30), está a defini-lo como «o ser da vontade geral concreta», como *Dasein des konkret-allgemeinen Willens* (31). Ou seja: reuniu no geral e no concreto os dois polos, que Kant separara gnoseologicamente, mas que Hegel juntara ontologicamente.

(30) *Grundlegung zur Rechtsphilosophie*, págs. 117 e 118.

(31) *Rechtbegriff und Rechtsidee*, pág. 73.

6. Crítica do jusnaturalismo.

Semelhante conceito do Direito traz consigo a negação do direito natural. E tanto do direito natural da escolástica como do direito natural elaborado pelos escritores protestantes a partir de Grócio. Ela acha-se postulada na obra de Binder e desde as primeiras publicações. Dá-lhe guarida na monografia dedicada à crítica de Stammler (32); confirma-a em 1926, quando sustentou que o Direito, para o ser, terá de ser direito positivo, classificando de fantástico sonho o direito racional ou natural dos séculos XVII e XVIII (33); repetiu-o no ano seguinte, ao afirmar que a validade eficiente é a condição necessária do jurídico (34); e novamente a confirma no *Grundlegung*, ao considerá-lo tema indigno de ocupar as lucubrações do filósofo (35). Pela última vez condenou o direito natural no seu derradeiro livro, o *System* (36).

(32) *Rechtsbegriff und Rechtsidee*, pág. 73.

(33) A pág. 25 do seu citado livro *Die Gerechtigkeit als Lebensprinzip des Staates*, escreveu: «Nós sabemos hoje que todo o Direito é direito positivo, e que precisamente isto toca de perto a comum convicção jurídica do povo, mostrando-se por ocasião da prática do Direito, quer no tocante ao direito costumeiro quer no tocante ao direito legislado, — ou seja das suas determinações volitivas formais e expressas; e sabemos ainda que não há, nem pode haver um direito racional ou natural, dimanado da razão pura e imediatamente vinculativo, o qual tanto e tão debalde foi sonhado e procurado pelos homens dos séculos anteriores».

(34) «A essência do Direito é o poder, não a carência do poder» — escreveu a págs. 2 da monografia *Der Adressat der Rechtsnorm und Seine Verpflichtung*, Leipzig, Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1927.

(35) *Grundlegung zur Rechtsphilosophie*, pág. 163. A págs. 5, também escreveu: «O objecto da Filosofia do Direito não é o assim chamado direito natural ou racional, que anteriores escolas filosóficas ensinavam ser um direito supertemporal e superespacial, capaz de vincular imediatamente o homem devido à sua racionalidade e que para ele, enquanto ser racional, vigoraria. Um tal direito não pode existir.

(36) *System*, pág. 6: «Daqui se depreende que a Filosofia do Direito não tem por tarefa deduzir um direito ideal da razão pura, de algum modo idêntico ou aparentado ao direito natural ou racional do iluminismo».

Dois motivos fundamentais abonam esta postura negativa que Julius Binder toma com respeito ao direito natural, sobretudo durante a última fase do seu pensamento: é o primeiro, a temática cerrada da escola hegeliana, que leva a colocar o jurídico num momento do devir do Espírito, superior à Natureza; o outro, a sua constante tendência de dar realidade concreta às coisas, de prescindir das considerações abstractas, e de inserir as verdade omniválidas da filosofia no universo dos seres palpáveis.

Ao primeiro motivo se podia observar que o pensamento jusnaturalista de todos os tempos levou a fundar na natureza humana o direito natural, e a conceber esta como síntese da alma e do corpo. Há qualquer coisa mais do que mero jogo tautológico de palavras na maneira como S. Tomás de Aquino coloca o problema do carácter indelével da lei natural, no II.^a, II.^a da *Summa Theologica*, 9. XCIV, art.º 6.º, ao perguntar se a lei natural poderá ou não ser eliminada do «coração humano» (37). E Grócio fala-nos no intróito do seu *De iure belli ac pacis*, de um direito *ab ipsa natura profectum* (38).

Para a filosofia pré-idealista, assinalada neste passo por velhos cunhos helénicos, o direito natural estava inscrito na natureza humana, já segundo o modo exclusivo como o queria o jurista Gaio (39), já segundo o modo bem mais «natural», — passe o jogo de palavras, — que postulava outro jurista clássico, Ulpiano (40). Mas Binder, ou não fosse ele bom hegeliano, situa o Direito no mundo do Espírito. Este, ao evolucionar, atinge um grau superior, que é precisamente o Direito. Na natureza, o Espírito acha-se ainda submetido a grande número de condições forçosas,

(37) *Utrum lex naturae possit a corde hominis aboleri*. Contestando-se que não no tocante aos princípios universalíssimos: *Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universalis*.

(38) Hugo Grócio: *De iure belli ac pacis* libre tres, prolegomeno, 1.

(39) *Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit*, I, 1.

(40) *Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit*, Digesto. 1. 18. 3.

incompatíveis com a liberdade criadora do jurídico. O Direito é realidade, mas realidade supranatural. Não porque careça de realidade, que a esta defronte; a sua, é uma realidade ideal, tão distanciada da Natureza como do mundo platónico dos seres irrealis. O Direito não é, para ele, nem realidade submetida a condições forçosas, nem idealismo inexecuível. Tão-pouco é algo que se sustente de dados arrancados à canteira da natureza, nem sistema de normas idealmente válidas, daqueles dados induzidos para uso dos jusnaturalistas. Para Binder, discípulo fiel de Hegel, o Direito é a realidade racional do Espírito, não a sua realidade natural; constitui uma criação do *Weltgeist*, do Espírito do mundo, é idealidade real, não natural por excelência.

A presença das forçosidades naturais revela-se pelas limitações que estas impõem à vontade; mas isto somente se verifica para aquela parte da vontade que não ascendeu ainda até ao Direito. Direito e liberdade são a mesma coisa; o Direito é a vontade absoluta e incondicionalmente livre. As condições limitadoras da vontade têm lugar no instante anterior ao do Direito, naquele em que se verifica a passagem da natureza à ideia, da vontade psicológica à vontade metafísica. «A substância do Direito, — escrevera Binder, — é a vontade... Mas logo que nós realizamos que a Natureza é tão só o grau inferior da realidade, a qual é livre, na sua qualidade de condição incondicionada de todos os dados empíricos; logo que realizamos, também, que acima da camada da Natureza há a camada do Espírito, imediatamente perde este pressuposto o seu sentido. A vontade é, ela própria, Espírito; pois o Espírito é algo de pensante e de actuante, a razão que condiciona e conforma a realidade. Desta sorte, a vontade, segundo o seu conceito, é Espírito, mesmo na medida em que ele é condicionado pela Natureza e pelas leis dela: ele traz em si a disposição ou a possibilidade de ser livre em si, de se desenvolver na liberdade, e tem de se desenvolver para isso e desenvolve-se para isso» (41). A vontade é admi-

(41) *Grundlegung zur Rechtsphilosophie*, pág. 59.

tida nos três sectores da realidade, — o da Natureza, o da Alma e o do Espírito. Mas a vontade especificamente jurídica não é a vontade empírica do sector da Natureza, nem a vontade psicológica do sector da Alma, mas a vontade incondicionada do sector do Espírito. Na tensa ascensão do Espírito, que dialécticamente percorre os três estados, verifica-se a unidade do conjunto do processo lógico. Por isso, para Binder, a positividade do Direito não é empírica, como a dos positivistas, mas uma validade ideal-real. Vontade e liberdade combinam-se numa síntese, no plano do Espírito, para integrarem um «concreto idêntico», uno na sua indeferenciação: o Direito (42).

O segundo motivo que levou Binder à negação do Direito natural, foi a sua tendência para o concreto, tão adequada, aliás, ao tom filosófico do hegelianismo. Mas na sua última fase, com a sua tão característica inquietação espiritual, começara a interessar-se pela filosofia da Vida. Desta se ocupa com o mesmo fervor com que anteriormente havia tratado a noção de comunidade, por ele colocada no centro da especulação filosófico-jurídica. «O Espírito é Vida, vida absoluta; enquanto tal, é o que dá vida à ciência, que nele cobra realidade»: assim escreveu na *Grundlegung* (43). Mas é vida do povo, da comunidade ordenada, organizada no organismo vivo do Estado, recapitulará ele no *System*. O povo dá forma concreta à sua vontade no Estado, entendido como organismo real e como unidade de vida do Espírito; e o Direito constitui a lei vital do organismo estadual e a forma vital que o Estado a si mesmo atribui, enquanto constitui ponto de referência na escala evolutiva do Espírito universal (44).

E visto por este prisma, acaba o direito por se transformar numa forma de vida, — na forma de vida do organismo vivo do

(42) *Grundlegung*, pág. 60.

(43) «É o Espírito Vida, Vida em geral, então é ele também quem vivifica a Ciência». Assim escreveu Binder a págs. VII do *Grundlegung*.

(44) *System der Rechtsphilosophie*, pág. 278.

Estado, que resulta da ordenação concreta do povo. Chega-se assim, ao cabo deste caminho, a um Direito inserto na realidade, inscrito nos factos quotidianos, até certo ponto cingido a eles e emanando deles. Volta aqui, uma vez mais, a morder na cauda a pescadinha: Binder saíra do realismo positivista, que ficava nos factos, para chegar, por fim, a outro realismo, que nem por interpretar os factos desde este ângulo filosófico sem par, deixa de partir também deles. Ele já não ensinará que o Direito é conjunto de normas dimanadas do Estado, mas que é a forma vital do Estado. Em vez de um suposto espírito popular, empiricamente coligido na observação histórica (45), o Direito será a concreção da alma da comunidade popular. Os dados costumeiros ou legais deixarão, por isso, de ser a matéria prima com que trabalha indutivamente a Filosofia do Direito, — mas deles se retirará a definição da qualidade especial da forma da vida estadual ou popular que o Direito exprime.

Basta o exposto até aqui para se ajuizar do valor que se deverá outorgar a esta negação do direito natural. Contribuem igualmente para levar a bom ponto lógico, por um lado, a sua arreigada fidelidade a Hegel, por outro lado, a sua preocupação de referir as realidades da vida e da história a postulados abstractos. Sem nunca sair do plano do Espírito — o qual sucede ao plano cultural em que situara, durante os anos marcados pela influência de Windelband, a sua especulação filosófico-jurídica, — implica o Direito, para ele, a tensão tão tipicamente hegeliana entre o racional e o real, o abstracto e o concreto, a metafísica e a história, o estático e o dinâmico, o absoluto e o relativo; é a tensão que se manifesta no seio de uma lógica que ambiciona a ser conjuntamente dialéctica do

(45) Note-se que há muito de misticismo na concepção hegeliana da Filosofia da história como processo do Espírito, — e precisamente o mesmo género de misticismo que Binder criticara à Escola histórica e a Savigny no artigo publicado no *Archiv für Rechts und Wirtschaftsphilosophie*, IX, 1915/1916, pág. 20 e segs., *Über kritische und metaphysische Rechtsphilosophie*.

dever, do *Werden*, e ontologia do ser universal. Repete-se com Binder o genial ensaio da unificação destes saltos lógicos, de superar a separação kantiana entre o eu cognoscente e os νομμενα incognoscíveis; e repete-se com tão flagrante paixão filosófica e tão fervoroso empenho especulativo que, para mim, esta tendência a inserir o concreto no abstracto e a vida histórica no Direito é o sinal mais notório do seu hegelianismo filosófico-jurídico.

7. *Filosofia política e noção do homem concreto.*

Chegou agora o momento de retirar as consequências destas perspectivas para a filosofia política.

Dois extremos lógicos se oferecem à inquirição do pensador político, os quais constituem como que os dois troços da sua problemática: o indivíduo enquanto ser isolado e a humanidade enquanto conjunto diferenciado de seres racionais com características diversas das que ostentam os restantes seres do cosmos. Entre estes dois polos do homem isolado e do total agrupamento dos homens, há toda uma série de sectores intermédios: a família, o povo e o Estado, os grupos sociais e os geográficos. Mas, de um ponto de vista filosófico geral, que é sempre prévio relativamente ao ponto de vista de qualquer inquirição propriamente política, não é admissível iniciar a consideração de tais grupos intermédios antes de resolver a problemática inerente ao ser humano, quer no aspecto pessoal, quer no genérico.

Para Binder, ortodoxo hegeliano, estes dois pontos correspondem a outras tantas fases da marcha evolutiva do Espírito. O homem é indivíduo concreto, que em si contém múltiplas formas de possível concretização do Espírito, ao passo que a humanidade, enquanto realidade concreta, cumpre-se em todos os indivíduos e em cada um deles. Se o eu é a especialidade que compreende em si a generalidade, em seu próprio ser unificando ambos, da mesma maneira que a sua consciência reúne dialèticamente o eu da espe-

cialidade e o eu da generalidade, — a humanidade, essa, é o eu geral que se afirma dentro da especialidade de cada eu particular pelo modo que Hegel designou por «identidade concreta». Binder aceita estas fórmulas do seu Mestre e diz que «o homem só é tal na medida em que é um indivíduo concreto, já que este é o portador de todas as possíveis formas de concretização do Espírito» (46). Escreveu ele, também, por outro lado que «o eu é o geral que nós, pensando, em nós mesmos determinamos, e, assim considerado, é conjuntamente a unidade de todos os eus; esta unidade e cada eu, e a especialidade desta generalidade, são a humanidade e o homem» (47). A humanidade, pois, unida aos indivíduos, está neles, e por intermédio deles actua; é um conceito genérico que se actualiza e vive nos indivíduos concretos. A identidade concreta do eu afirma-se como especialidade em si mesma e como generalidade no eu da humanidade. Este é o esquema interpretativo, com base no qual Binder denunciou o carácter artificial da consciência da humanidade (48).

Se Binder teimasse em reconhecer apenas nos indivíduos a qualidade de portadores da consciência, tornar-se-lhe-ia muito difícil recolher os factos da realidade histórica num sistema de elementos abstractos. Mas a sua grande originalidade consistiu em ter procurado fazer de alguns dos entes intermédios, há pouco enumerados, portadores de consciência. Além disso, admitiu igualmente a influência no campo do Direito de entes intermédios, aos quais recusara personificação na consciência.

O ente intermédio a quem Binder coloca a par do indivíduo, para nele reconhecer um suporte de consciência, é a Nação. As outras

(46) Julius Binder, *Der Idealismus als Grundlage der Staatsphilosophie*, conferência feita na Universidade de Sófia em 1934 e publicada na *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, I, 1934, págs. 142 e 159.

(47) *Grundlegung*, pág. 41.

(48) É o que fez no *System*, págs. 465 e 466.

entidades, que embora destituídas de consciência, repercutem na sua problemática jurídico-política, são a raça, a família e outras análogas. Por esse motivo, para Binder, inspira a mesma atenção tanto o indivíduo como a comunidade popular. Mas a pouco e pouco, e para o fim da sua carreira, cada vez mais identificou ambos, ao dar-lhes um valor primordial com respeito ao sangue. Inspirando-se no exemplo da Roma antiga, onde a estrutura familiar retirava amparo de uma larga ordenação por cúrias, concebe o povo à maneira de uma *gegliederte Einheit*, de uma «unidade de membros entre si articulados» (49).

Não se cuide, porém, que a aceitação de base social tão larga conduza esta teoria a encerrar o povo no mundo natural. Hegel colocou-o acima dele na escala dialéctica do Espírito e Binder situa-o também na zona superior do ser humano, na esfera da personalidade colectiva. A Nação possui realidade ética, porque corresponde ao momento ético da progressão dialéctica do Espírito. Assim como no indivíduo se opera a síntese da matéria carnal e do espírito na unidade do eu da especialidade e do eu da generalidade, — assim também no povo ou nação se verifica a síntese do parentesco sanguíneo com o ponto do Espírito que logicamente lhe corresponde na marcha do universo. À direita da base racial, coloca a substância histórica e ética; sobre o suporte físico, a ideia que nele se encarna pela vigência. Se a história é o caminhar do Espírito, o elemento físico e humano dos que integram uma comunidade popular significa um centro de referência no processo de auto-realização do Espírito; estes elementos, em conjunto considerados na unidade articulada, que a todos reúne, são a encarnação deste mesmo Espírito em uma das fases da sua realização histórica.

Binder, como discípulo de Hegel, rejeita a visão liberal, à Rousseau, da comunidade popular, entendida à maneira de soma mecanizada de indivíduos. Para ele, uma massa sem unidade orgânica,

(49) Julius Binder, *Der deutsche Volkstaat*, Tübingen, Mohr, 1934, pág. 19.

não pode encarnar uma realidade espiritual. Só o grupo organizado de homens pode ser o sujeito de uma referência dialéctica do espírito universal.

Por isso, Binder rejeita também a tendência a considerar a comunidade popular como simples união de castas, tese que algum positivista sustentaria, fundamentando-se, para tanto, na etimologia latina da voz Nação. À medida que ele vê com maior nitidez a identidade sanguínea como factor determinante do nacional, reconhece nela aptidão para encarnar uma individualidade histórica e ética. A unidade de raça nada significa, de per si, na constituição de uma comunidade popular, já que, para Binder, a unidade social é mero fenómeno natural e a Nação corresponde a ser superior aos seres naturais, porque ético e histórico. Entre este ser ético e histórico e a sua base física há a mesma relação que se verifica entre o eu do indivíduo humano e o seu corpo suportador.

Por este mesmo motivo, também Binder não pode aceitar aquele conceito que da Nação faz comunidade de homens unidos por uma tradição, que herdaram do passado, e por um estilo de vida particular, que no presente os junta. Tal acepção tradicionalista elimina o fenómeno da diferenciação dos grupos humanos nacionais no rigoroso acontecer da história humana, sem transcendências metafísicas, nem derivações transcendentales. Para o bom hegeliano que Binder era, a história é algo mais do que obra transitória dos seres humanos, — é a projecção inteira do ser por excelência, do Espírito do Universo. E se a história é feita pelos homens, estes não a fazem todavia enquanto seres terrenos, inscritos na problemática cristã do dualismo da criatura livre e de uma ordem metafísica necessária, estabelecida por Deus, mas enquanto instrumento do Espírito do universo e momentos do processo evolutivo, segundo o qual este, ao evolucionar, realiza o cosmos, — processo que denota, simultâneamente, carácter lógico, dialéctico, metafísico e histórico.

Retidas estas observações, já deve ser fácil atingir o alcance das seguintes palavras de Binder: «O ponto intermédio mais importante entre a humanidade e o homem, é contudo o povo ou a Nação;

trata-se de uma individualidade que a si mesmo se cria na história, uma essência especial quando comparada à da humanidade, pois é dela concretização ou individualização. A humanidade só existe na Nação, isto é: nas diferentes Nações. E cada Nação concretiza-se ainda no tronco racial, na casta, e no indivíduo (50). Mas acrescenta logo:... «a Nação, ou o Povo, concebidos como unidade vivente, é mais do que uma conexão natural, pois encontra-se na fronteira entre a Natureza e o espírito, entre a necessidade e a liberdade, tal como acontece ao homem em geral.

Assim como o homem, na sua História, do plano do ser natural se ergue ao plano do ser espiritual; assim como a Natureza evoluciona para a Cultura — assim também a Nação, essa conexão trazida pelo sangue e o nascimento, evoluciona para a comunidade espiritual, para a unidade da civilidade, da vida espiritual alimentada pela incontável variedade das formas individuais (51). A Nação é, pois, «genuína forma de vida da essência espiritual» (52).

A este propósito, Binder retocou o pensamento de Hegel, que insistira no carácter natural da Nação, sem dúvida por ceder ao sentido que o vocábulo tinha no dealbar do século XIX e por considerar o povo como abstracto físico do Espírito. «Nação, — escrevera ele, — é um povo, o qual só pela natureza existe» (53). Quer dizer: Hegel colocava a Nação no âmbito do espírito natural, do espírito que, todavia, ainda é natureza, e fazia do espírito popular uma espécie de alma popular. Não chegava a atribuir o *Volksgeste* — o espírito do povo — à comunidade popular e contentava-se em lhe reconhecer uma *Volkseele* — uma alma do povo.

Binder, por sua vez, eleva o espírito do povo à categoria de alma popular, sem prejuízo de aceitar o carácter natural do subs-

(50) *Der Idealismus als Grundlage der Staatsphilosophie*, pág. 152.

(51) *Der deutsche Volkstaat*, págs. 19 e 20.

(52) *Zur Lehre von richtigen Recht*, pág. 134.

(53) George Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämmtliche Werke*, Jubiläusausgabe, XVI, pág. 70.

tracto humano. Com terminologia hegeliana, assegura que o momento da negação, do ser em outro, como é aquele em que o Espírito ainda não ultrapassou a Natureza, não impede a capacidade do Espírito para possuir consciência de si mesmo. Ora isto era evidente na Nação, que constitui unidade de Natureza e de Espírito na forma da identidade concreta, que é a comunidade popular. A Nação é a generalidade concreta pela qual a humanidade se individualiza, e por intermédio da qual se realiza, em plano superior ao plano da Natureza, segundo o preceito enunciado por Hegel no parágrafo 36 da sua *Filosofia do Direito*: «Sê uma Nação e respeita as restantes como Nações» (54). O povo, concreta realidade política por excelência (55), é realidade do Espírito que, por ser tal, tem consciência de si mesma, — e não mais, nem menos do que possui o outro grande factor político, o outro ponto intermédio entre a natureza e os planos superiores do devir do Espírito: o indivíduo.

A forma vital do povo ou nação é o Estado. Durante a fase neo-kantiana, Binder dera este papel ao Direito (56); mas, ao firmar-se definitivamente em Hegel, considera o Estado forma do Povo, já que este só por intermédio do Estado adquire vida externa e coesão, condições que permitem tornar efectivas suas realidades políticas e éticas (57). O Estado é a unidade da vida popular necessária à organização desta; ele implica a existência de uma vontade nacional, porque é o veículo de que esta se serve para se manifestar. Em suma: é aquela forma vital necessária para que o povo adquira realidade política activa.

Em Binder, pois, desaparece a contraposição entre o povo e

(54) *Grundlegung*, pág. 45, nota

(55) Julius Binder, *Führerauslese in der Demokratie*, Langensalza, 1929, pág. 10.

(56) *Rechtsbegrift und Rechtsidee*, pág. 173: «Sem dúvida o Estado mais não é do que forma particular de manifestação do ordenamento jurídico».

(57) *Der Deutsche Volkstaat*, pág. 32.

Estado, tão característica do século XIX e dos sequazes do liberalismo político. Aquela pugna entre governantes e governados, entre os que fazem as leis e os que lhes obedecem, entre a força sensível e a massa a ela sujeita, entre o Estado personificador e a sociedade personificada, carece de sentido para o desejo de unidade deste filósofo neo-hegeliano que tenazmente se entregava à procura de sínteses superadoras e universais.

O Estado encarna a totalidade do povo; ou, melhor dito: o povo, entendido este como uma totalidade. Como tal, nem serve o povo, nem se serve dele (58). Eles são uma e a mesma coisa. A vontade estadual é a própria vontade nacional livremente organizada e expressa sem obstáculos. Neste ponto, contudo, Binder coincide com a doutrina do nacional-socialismo. Pois também esta procurará refundir numa unidade concreta o povo e o Estado (59), e era a defensora de um Estado popular que recolhesse em si a unidade existencial, espiritual e natural da nação (60).

Sendo o Estado popular uma ordem concreta, o indivíduo que é parte integrante dele, está nela inserido. Contra o jusnaturalismo de Grócio, contra o programa de 1789, Binder concebe o homem como um ser que é mais do que um puro *homo aeconomicus*: é um ser que faz parte de uma ordem comunitária, de uma hierarquia popular. Ao conceber dialécticamente as relações entre indivíduo e comunidade (61); ao conceber a ambos como pontos de contacto

(58) *System*, pág. 241.

(59) *System*, pág. 242 e *Führerauslese in der Demokratie*, pág. 29.

(60) *Der Deutsche Volkstaat*, pág. 21.

(61) «As relações do indivíduo com o povo e o Estado a que pertence são simplesmente dialécticas: lá porque ele só pode ser concebido como parte do todo e só como tal se concebe, não perde contudo a própria substância; lá porque ele aprecia a personalidade, nem por isso esta deixa de ser a autoconsciência de que se é parte do todo, — e de tal sorte que a liberdade de cada um, — fundamento e direito originário do individualismo, — só é concebível como liberdade do todo, e nunca como liberdade fora ou antes dele». Assim escreveu Binder a págs. 50 do *Führerauslese in der Demokratie*.

entre a Natureza e o Espírito, e como entes personificados e dotados de consciência; ao considerar, por último, que o homem só na comunidade dos homens existe — Binder teria de concluir que o indivíduo, desde o nascimento, aparece lógica e dialécticamente integrado na comunidade. A personalidade não será já aquela cobertura jurídica de um direito a efectivar ou de interesses económicos a proteger, como a ciência jurídica do século XIX o postulara, sob o influxo das abstracções individualistas, mas a consciente incorporação do indivíduo como membro da totalidade orgânica que é a comunidade. O homem, enquanto pessoa jurídica, não é uma forma de Direito vazia de conteúdo estável, mas uma condição social que nunca se poderá considerar isoladamente, fora do conjunto concreto de que faz parte (62). Assim se elimina o homem *tout court* das revoluções passadas: está-se novamente defronte do francês, do espanhol ou do alemão, de homens concretos integrados em comunidades políticas concretas.

Claro está que este regresso à concepção medieval do homem concreto se efectua no rasto das premissas hegelianas; e, em definitivo, consiste na ineludível aceitação do lugar inferior, relativamente ao lugar ocupado pelo povo, que ao indivíduo se atribui na marcha ascendente do Espírito. Esta aceitação parte do conceito que do eu faz síntese do eu da especialidade com o eu da generalidade, e chega à conclusão de afirmar que dentro de cada indivíduo existe o eu da generalidade humana, o qual vive nas nações.

Caso mais grave é a demonstração de que o eu da generalidade não reside directamente em cada indivíduo, capaz de sentir o género humano, mas tão só nas comunidades estaduais e populares. Com efeito, afora a comodidade cogitativa e a fidelidade à tendência hegeliana de abarcar por um sistema todas as formas espirituais, nada mais concorre para sustentar o argumento de que o sentimento genérico do humano vive nos indivíduos graças às entidades nacionais intermediárias. Mas, apesar disso, a tentativa de Binder foi

(62) *System*, pág. 62.

notável, porque implica o corte de relação com um século de meditações sobre o homem abstracto e o regresso, inconsciente talvez, mas nem por isso menos evidente, à definição do homem como ser enquadrado por um horizonte histórico de contornos bem definidos.

Em meu juízo, é este o aspecto mais interessante da filosofia de Binder. Ao cabo de um longo caminhar especulativo, soube cimentar um sentido novo da vida — o qual era simultâneamente velho de séculos. A problemática filosófico-jurídica transborda os estreitos sulcos do puro racionalismo ou da empírie de curta vista, para abrir caminho ao realismo da história e da vida. Binder chega a estas conclusões pela feliz infusão do racional no real.

A elas também chegara o escolástico medieval, ao conceber o homem como um ser terreno que, dentro de um âmbito muito bem definido pela história, pela natureza e pela vida, tem que decidir sobre o seu transcendente destino pessoal. O filósofo neo-hegeliano argumenta com a subordinação do indivíduo à comunidade, aquele e esta sendo por ele concebidos como o grau mais baixo e o grau mais alto do mesmo evoluir dialéctico. Não assim os pensadores cristãos, que as deduziam do esquema escolástico, que situava o homem numa ordem de condições estabelecidas por Deus, e que ele tinha de enfrentar subjectivamente. Julius Binder crê na efectividade ontológica das exigências vitais, enquanto estas são módulos do Espírito do mundo; Santo Tomás, no lugar dela, poria um esquema teológico com repercussões metafísicas. Mas a conclusão a que uns e outros chegam, embora trilhando caminhos tão diferentes, vem a ser muito aproximada: o homem é um ser concreto e, enquanto tal, faz história e constrói temáticas juspolíticas.

8. *Resumo.*

Ficou exposto o bastante para que agora seja possível efectuar o balanço estimativo do pensamento de Binder, de modo a apontar o que se deverá manter dele o que se deverá rejeitar.

Binder é, sobretudo, um pensamento em marcha, constantemente diverso, e o facto de ter percorrido os baldios positivistas, os prados neo-kantianos e as cumiadas neo-hegelianas será para muitos motivo mais de elogio que de vitupério (63). No entanto, a possibilidade constante de renovar o ideário filosófico acaba sempre por incrustar nestes aspectos, por demasia típicos, do ambiente histórico e político em que se pensou e escreveu (64). Mas também é verdade que essa possibilidade também ajuda a subir às alturas em que se torna exequível superar a imperante tendência abstractiva. Os ecos filosófico-políticos empurram a sua filosofia do Direito para o realismo, ao ponto de nela poder dar guarida ao conjunto das realidades culturais e históricas, que até então eram preteridas na elaboração do pensamento jurídico: as comunidades humanas. O que Francisco Suarez formulara como sendo variações nas concretas aplicações do direito natural (65), foi dado a Binder também descobrir a partir de uma visão e de uns pressupostos filosóficos e idealistas desconhecidos do jesuíta granadino. Mas, em ambos os casos, adquire a vida humana palpável vitalidade.

Para chegar a este resultado, era necessário restaurar também, seguindo o rumo do idealismo alemão, o conceito do homem como ser instalado numa circunstância ineludível. O Direito e a Política concretos exigem uma antropologia concreta, que Binder debuxa com vigor plausível.

É admissível discordar do quadro sistemático da doutrina; será avisado recusar todas as consequências a que ela conduz; parecerá sensato não adoptar o mesmo itinerário intelectual; lícito será que se rejeite totalmente as situações políticas que ela acolhe e aplaude; e julgo ainda conveniente que se façam as reservas que se quiser

(63) Por exemplo, Sabino Allogio, *La Filosofia del diritto in Julius Binder*, Canosa di Puglia, casa editrice Sabina, 1947, pág. 27.

(64) Nisto o acusa o Prof. de Pisa, Vincenzo Palazzolo, na sua tese *La filosofia del Diritto di Julius Binder*, Milano, A. Giuffré, 1947, págs. 148 e 149.

(65) Francisco Suarez, S. I., *De Legibus ac Deo legislatore*, II, XIV, pág. 9.

no tocante a muitas afirmações discutíveis. Mas, para além disto tudo, julgo que se deve considerar com profunda simpatia este regresso ao homem concreto e a uma filosofia do Direito que não repudia os conteúdos reais. Como sintoma do eterno volver dos séculos do pensamento humano, pode figurar a filosofia do Direito de Julius Binder, tão nova na sua roupagem idealista e, no entanto, tão velha em muitos dos seus principais adornos.

Para aqueles que crêem que todas as fases da cultura humana trazem acertos, aos quais se prendem erros, não choca juntar o repúdio do cerrado panlogismo, por Binder trazido ao campo do Direito, com os aplausos pela certa reconstrução do conceito de homem no panorama da sua perspectiva adequada e pela inserção de dados reais numa problemática que deles se alheava com mais frequência do que seria para desejar. É este, a meu ver, o fiel balanço devido a Julius Binder como filósofo do Direito e da comunidade política.

FRANCISCO ELIAS DE TEJADA

O jovem catedrático de Salamanca, que honra com a sua colaboração distintíssima o *Boletim do Ministério da Justiça* e a obra de aproximação intelectual dos juristas peninsulares, é já bastante conhecido do público português, sobretudo do culto e ledor, que tem na devida conta a contribuição notável por ele dada à historiografia portuguesa das ideias. Mas isso não dispensa breve resenha biobibliográfica. Tem sido a sua uma vida intensa e cheia, bem preenchida por inquieta curiosidade intelectual e pela dedicação ao sonho de uma grande obra, cuja realização foi até hoje servida por forte vontade criadora. Nascido em Madrid, em 1917, onde se instalara a sua nobre família — esta, pelo lado paterno, pertence aos Tejada, de La Rioja e, pelo materno, aos Spinola, de Génova — licenciou-se em Direito em 1935, com 18 anos apenas. Seis anos depois, estava já na Universidade de Múrcia como titular da cátedra de Filosofia do Direito. No ano seguinte, transitou para a Universidade de Salamanca, onde ainda se conserva. Entretanto, cultivou-se pela leitura e pelas viagens de estudo a França, Alemanha, Itália, Inglaterra e Portugal. Deste período curto, mas de fecundo labor, saíram as cinquenta e três publicações que já inscreveu no activo da sua obra, mas das quais só serão aqui indicadas as principais: *Notas para una teoría del Estado según nuestros autores*

clásicos, Sevilla, 1937; *Introducción al estudio de la ontología jurídica*, Madrid, 1942; *La tradición gallega*, Madrid, 1944; *El hegelianismo jurídico español*, Madrid, 1944; *Las doctrinas políticas de la baja edad media inglesa*, Madrid, 1946; *Las Españas*, Madrid, 1948.

O vincado pendor de Tejada para a historiografia das ideas, sobretudo no tocante às nações peninsulares, levou-o a efectuar investigações de temas portugueses: *Las doctrinas políticas en Portugal (edad media)*, Madrid, 1943; *As ideias políticas de Gil Vicente*, Lisboa, 1945; *A sátira política em Portugal durante o século xv*, Lisboa, 1945; *Las doctrinas políticas de Gerónimo Osório*, Madrid, 1945; *Diogo Lopes Rebelo, nuestro más antiguo tratadista de derecho político*, Madrid, 1946; *Ideología e utopia no «Livro da Virtuosa Benfeitoria*, Braga, 1947.

A este labor de criação original, deve-se acrescentar o de tradução directa de obras inglesas, romenas e suecas.

