

# CARACTERIZAÇÃO INTRODUTÓRIA DO CULTURALISMO JURÍDICO: TOBIAS BARRETO DE MENEZES NA FASE NEOKANTISTA

INTRODUTORY CHARACTERIZATION OF JURIDICAL  
CULTURALISM: TOBIAS BARRETO DE MENEZES ON  
NEOKANTISTIC PHASE

INTRODUTORY CHARACTERIZATION OF JURIDICAL  
CULTURALISM: TOBIAS BARRETO DE MENEZES ON  
NEOKANTISTIC PHASE

## SUMÁRIO:

1. Introdução: O Neokantismo e a Escola do Recife; 2. Tobias Barreto de Menezes e a Construção de uma Teoria do Direito; 3. Conclusão: Os Impactos do Culturalismo Jurídico; Referências.

## RESUMO:

O presente trabalho consiste numa avaliação da Filosofia e Teoria de Tobias Barreto de Menezes conhecida como Culturalismo Jurídico. Para tanto pretende-se contextualizar o movimento do Neokantismo de Marburgo que influenciou a formação da doutrina Culturalista na Filosofia tendo se instalado no Brasil com a Escola do Recife e os trabalhos de Tobias Barreto de Menezes. Logo após procurar-se-á expor uma caracterização introdutória do Culturalismo através do estudo bibliográfico da fase Neokantista de Tobias Barreto de Menezes. Por fim indicar-se-ão os reflexos e impactos na prática do direito brasileiro.

Como citar este  
artigo: PAES, Alberto.  
Caracterização  
introdutória do  
culturalismo jurídico:  
Tobias Barreto  
de Menezes na  
fase neokantista.  
Argumenta Journal  
Law, Jacarezinho – PR,  
Brasil, n. 39, 2023,  
p.341-375

Data da submissão:  
18/01/2022

Data da aprovação:  
29/04/2023

**ABSTRACT:**

The present work consists of an evaluation of the Philosophy and Theory of Tobias Barreto de Menezes known as Legal Culturalism. In order to do so, it is intended to contextualize the movement of Neo-Kantianism in Marburg that influenced the formation of the Culturalist doctrine in Philosophy, having settled in Brazil with the Recife School and the works of Tobias Barreto de Menezes. Soon after, an introductory characterization of Culturalism will be exposed through the bibliographic study of the Neo-Kantian phase of Tobias Barreto de Menezes. Finally, the reflexes and impacts on the practice of Brazilian law will be indicated.

**RESUMEN:**

El presente trabajo consiste en una evaluación de la Filosofía y Teoría de Tobias Barreto de

Menezes conocida como Culturalismo Jurídico. Por lo tanto, se pretende contextualizar el movimiento del Neokantismo de Marburgo que influyó en la formación de la doctrina Culturalista en Filosofía, habiéndose instalado en Brasil con la Escuela del Recife y las obras de Tobias Barreto de Menezes. Luego, se presentará una caracterización introductoria del Culturalismo a través del estudio bibliográfico de la fase Neokantista de Tobias Barreto de Menezes. Finalmente, se indicarán el reflejo e impactos en la práctica del derecho brasileño.

**PALAVRAS-CHAVE:**

Culturalismo Jurídico; Neokantismo; Escola do Recife; Tobias Barreto de Menezes.

**KEYWORDS:**

Legal Culturalism; Neokantism; Recife School; Tobias Barreto de Menezes.

**PALABRAS CLAVE:**

Culturalismo Jurídico; Neokantismo; Escuela del Recife; Tobias Barreto de Menezes.

## 1. INTRODUÇÃO: O NEOKANTISMO E A ESCOLA DO RECIFE

Carvalho (2008) e Paim (1995) escrevem acerca do Culturalismo Jurídico e ambos alocam como uma decorrência dos debates feitos pelos neokantistas, especificamente, divergindo da chamada Escola de Marburgo. Martins (2016, p.36), por sua vez, explica que a origem da Escola de Marburgo está diretamente conectada com a orientação positivista, na proposta de Stuart Mill, e o fato de que, esta postura, conduziu à possibilidade de atribuir à Filosofia uma função autônoma em relação às Ciências, conseqüentemente, a abertura para um retorno à Kant. Ainda neste diapasão, é na relação de significância e significado da relação entre fenômeno e experiência que reside o fator crucial para delimitação desta leitura neokantista (MARTINS, 2016, p. 37). Pode-se dizer que a limitação da vida pela experiência do fenômeno demarcou o modelo de Ciência oitocentista e contribuiu para formação da orientação positivista e, também, de outra chamada de psicologismo, uma espécie de relação entre lógica e psicologia (MARTINS, 2016, p. 37). Em suma, contra o positivismo, o naturalismo e o psicologismo, “o Neokantismo foi um movimento crítico desta redução da Filosofia ao método e aos conceitos psicológicos” (MARTINS, 2016, p. 38).

Muito por oportuno, então, o Neokantismo propõe o resgate da filosofia kantiana e o abandono de concepções absolutas, a proposta de um saber especulativo e de uma concepção de sistema, por adotar, como ponto de partida, a própria finitude do ser humano<sup>1</sup> (MARTINS, 2016, p. 38). Tendo se ocupado em preencher as lacunas deixadas pelo Idealismo alemão pós-kantiano o Neokantismo propõe a “virada para ciência” através do desenvolvimento da Lógica transcendental de Kant como verdadeira Teoria da Ciência, não focada apenas na validade dos conteúdos produzidos pelo chamado saber científico, mas, precipuamente, na relação entre pensamento, ser e fato (MARTINS, 2016, p. 42). Para a orientação Neokantista, pensamento e ser representavam uma unidade sintética representada pela Ciência que, a partir desta unidade, se torna um fato que constitui o ponto de partida para reflexão filosófica da teoria do conhecimento (MARTINS, 2016, p. 42). Neste sentido, a pergunta sobre a possibilidade do conhecimento seria esforço inútil na medida em que a sua própria existência enquanto fato científico já era suficiente.

Além disto, a Escola de Marburgo, pertencente ao quadro de inves-

tigos neokantistas, que investia na rejeição da noção kantiana da coisa-em-si (MARTINS, 2016, p. 43). De acordo com a orientação kantiana, as coisas que são intuídas por nós não são constituídas por si mesmas, ou seja, não nos é possível conhecer algo em si porque as coisas nunca se apresentam como algo em si, sendo sempre apresentadas “para nós”. Uma ação injusta não é injusta porque há algo de essencial no sentido de justiça que seria universalmente compartilhado por todos, pois não há possibilidade de apreender-se, cientificamente, um sentido de Justiça em si, dado por ela própria. Porém, cada ser humano guarda uma intuição do sentido de justo e, quando avalia um determinado comportamento, usa esta intuição para que algo se apresente a ele enquanto Justo ou Injusto. Estas condições de possibilidade do conhecimento é que podem ser chamadas de formas puras (MARTINS, 2016, p. 44). A respeito deste tema, Martins (2016, p.44) assevera que “estas condições de possibilidade são puramente formais e *a priori*; são elas, o ‘espaço’ e o ‘tempo’, em relação à Sensibilidade; e as Categorias (conceitos puros do entendimento) em relação ao Entendimento”.

O que a Escola de Marburgo propõe é a eliminação do problema da coisa em si através da supressão de determinadas hesitações na filosofia kantiana (MARTINS, 2016, p. 45). Usando Kant para realizar uma análise reflexiva do conhecimento científico, os Neokantistas da Escola de Marburgo sustentavam a tese de que, por exemplo, “as categorias, depuradas de qualquer conteúdo psicológico ou metafísico, seriam como ‘princípios lógicos’ e ‘metodológicos’ com os quais (...) aplicar-se-iam à diversidade de fenômenos no espaço e no tempo” (MARTINS, 2016, p. 45). Como consequência pode-se aduzir que a aplicação do Método Transcendental na concepção de ciência é um dos fatores gerais que caracteriza a orientação da Escola de Marburgo, neste sentido, são as condições de possibilidade do próprio conhecimento científico que são discutidas e não sobre as coisas e sua existência (MARTINS, 2016, p. 45). Em sede de conclusão

“o Neokantismo da Escola de Marburgo substituiu a Teoria do conhecimento moderna, ou, ainda a Epistemologia (*Erkenntnistheorie*), pela Crítica do conhecimento (*Erkenntniskritik*). A Teoria do conhecimento/Epistemologia (*Erkenntnistheorie*), partindo da ideia de ‘experiência’ enquanto ‘vivência’ (*Erlebnis*) – termo que será resgatado por Dilthey posteriormente –, foi substituída pela classe de proposições

que forma a crítica do conhecimento científico. Estas proposições formaram a ‘experiência científica’ quando vistas como ‘sistema.’ Assim, as proposições da crítica do conhecimento acabaram por desenvolver uma ‘Epistemologia’ sem sujeito, em que o *a priori* de certos princípios é o ‘ideal’ e o sujeito de toda objetividade” (MARTINS, 2016, p. 46).

De toda sorte, o Culturalismo busca assumir uma perspectiva transcendental e propõe-se em solucionar problemas que teriam sido deixados em aberto por Kant e que não foram enfrentados pelo neokantismo, reestudando, deste modo, toda a cultura (PAIM, 1995, p. 08). Dois nomes são citados como pertencentes ao primeiro ciclo da escola culturalista e que são descritos por Antônio Paim (1995) como os catalisadores do movimento, são eles: a) Wilhelm Windelband (1848/1915) e; b) Heinrich Rickert (1863/1936) (PAIM, 1995, p. 09). Para Windelband as ciências poderiam ser subdivididas em duas categorias, ou, dois tipos, sendo elas as nomotéticas (ocupadas com a formulação de leis capazes de refletir os fenômenos individuais considerados sob determinada classe) e as idiográficas (relacionadas aos fenômenos particulares e, conseqüentemente, à cultura) (PAIM, 1995, p. 09). Além disto, é importante salientar que tanto as ciências nomotéticas quanto as idiográficas possuem uma base comum, compartilhada por ambas, pois consistem em criações culturais e, dessa forma, incorporam valores e valorações (PAIM, 1995, p. 09). Se é possível pensar deste modo, o objeto da metafísica pode ser deslocado para a existência de valores de validade universal, ou, melhor dito, de validade transcendental pois eles próprios consistiram nas condições de possibilidade de todo conhecimento humano (PAIM, 1995, p. 09).

Na mesma esteira Rickert acentua o caráter indutivo das ciências naturais e a dependência das ciências culturais de questões individuais e de valores, objetivos e universais, realizáveis na história (PAIM, 1995, p. 10). Em outras palavras, a própria existência da história enquanto ciência depende da validade de determinados valores aceitos por todos os centros históricos, ou seja, a importância dos costumes atenienses na formação do homem moderno, ou, a importância do direito romano na construção do direito civil contemporâneo, são valores universalmente aceitos pela história ocidental. Mesmo que um oriental, pertencente a uma “história diferente”, pretenda reconstituir a história do ocidente ele não poderá ne-

gar os dois valores anteriormente citados como referências para o desenvolvimento de tal pesquisa. Ele poderá comparar estes valores universalmente aceitos por qualquer historiador ocidental com outros que compõe a sua realidade, ou sua história local, podendo assim concluir sobre sua total desconexão, parcial influência, ou total dependência. Porém, nunca poderá negar que eles ocorreram e que eles não possuem um peso na constituição da realidade do ocidente<sup>2</sup>.

Outra contribuição para o desenvolvimento da chamada corrente culturalista foi Emile Lask, para quem era necessário o desenvolvimento de uma lógica da lógica, ou seja, a justificação da própria lógica transcendental, o que não foi perseguido por Kant pelo mesmo encontrar-se restringido pelo preconceito da limitação humana aos dados de uma intuição sensível (PAIM, 1995, p. 11). São três proposições essenciais que podem ser atribuídas à Lask: a) a correlação de modo estrito entre sujeito e objeto; b) a natureza ideal-realista do conhecimento humano e; c) a distinção da esfera da cultura como correlata à juízos referentes à valores (PAIM, 1995, p. 11). É este primeiro ciclo que influencia, não só a filosofia do direito de Gustav Radbruch (e o formalismo de Kelsen), como também influencia uma geração de pensadores brasileiros afetos às ideias e debates que são travados durante tal período como se verá mais adiante. Contudo, já na década de 20, inicia-se o segundo ciclo do culturalismo na Alemanha, a morte de Cohen, o declínio da influência Neokantista e o surgimento da fenomenologia fazem com que o culturalismo precise rever algumas de suas premissas (PAIM, 1995, p. 12).

Para a corrente que passa a se desenvolver a partir desse ponto existem três tipos diferentes de objetos, sendo eles classificados enquanto objetos naturais, ideais e culturais (ou, referidos á valores); sendo necessário reconstituir o próprio sentido de experiência a fim de unificar todos estes objetos (PAIM, 1995, p. 12-3). Apesar do desinteresse de Rickert em fazê-lo, encontram-se teses que procuram se aprofundar nesta questão nas proposições lançadas por Max Scheler e Nicolai Hartmann (PAIM, 1995, p. 13). Para o primeiro, Kant estava certo quando propôs a impossibilidade de existência de uma Ética planejada para alcançar a felicidade (de bens e fins), e, também, quando asseverou pela existência de outro critério dada a capacidade de avaliar os bens e realizar distinções morais por parte do homem (PAIM, 1995, p. 13). Porém, ao propor que toda ética mate-

rial deve ser empírica, Kant haveria aberto um distanciamento entre ela e o sentido dado para valores, que acabariam sendo outras possibilidades, escalonadas num grau hierárquico *a priori*, apresentando certas características que os delimitam e relações entre si, constituindo a porta de acesso aos objetos jogados no mundo (PAIM, 1995, p. 13).

O que vem primeiro sempre é o valor, as propriedades e a essência do objeto somente aparecem subsidiariamente, por isto, além de distinguir-se da coisa o valor também é distinto da ideia de bem<sup>3</sup> (PAIM, 1995, p. 14). O contraponto de Scheler à Kant reside no fato de o mesmo acreditar ser ilegítima “a inferência de que os valores materiais somente existem com referência a um querer que se coloca com determinados fins” (PAIM, 1995, p. 14). Algumas distinções começam a aparecer na teoria de Scheler que podem ser esquematizadas da seguinte maneira: a) fins; b) objetivos e; c) tendências; os objetivos e tendências estão correlacionados, pois os objetivos podem ser divididos em: b1) componente-valor e; b2) componente-representativo (este último fundado no primeiro); podendo-se, chegar na conclusão de que, originariamente, o valor nasce de um sentir desconectado (a princípio) da tendência e do objetivo, porém, ele próprio acaba por sustentá-los: “a tendência não é ao prazer pelo prazer mas ao valor a que corresponde o prazer” (PAIM, 1995, p. 14). Tanto tendência quanto objetivo independem da vontade o que não ocorre com os fins que correspondem, por sua vez, a conteúdos que são representados dentro das tendências de modo que “quando aparecem tendências dirigidas a valores e passam a constituir conteúdos de minha representação, a minha vontade pode então optar” (PAIM, 1995, p. 14). Sendo, portanto, o fim um objetivo escolhido, a experiência se torna capaz de guiar o ser humano para valores morais, hipótese refutada por Kant.

Nicolai Hartmann concorda em vários dos pontos acima mencionados, vindo a validar algumas das hipóteses fornecidas por Scheler, porém, como este último vem a suscitar, o grande erro de Hartmann teria sido o de aproximar a caracterização dos valores como objetos ideais do platonismo (PAIM, 1995, p. 14). A caracterização da discussão dos valores enquanto objetos ideais garante que a discussão sobre a experiência ética tenha um prosseguimento e faz com que a proposta culturalista possa continuar a florescer na medida em que há uma promoção da ideia de objetos referidos á valores e suas consequências possíveis (PAIM, 1995, p.

15). Com a vitória do Partido Social Nacionalista na Alemanha e a consequente ascensão do nazismo vieram a contribuir para o esfacelamento da escola culturalista naquele país, porém, ela teve continuidade em outros países a exemplo de Ortega y Gasset na Espanha, Garcia Maynes no México e Miguel Reale no Brasil (PAIM, 1995, p. 15).

Porém, toda evolução da pesquisa culturalista no início do século XX se dá por conta da contribuição de Hartmann que, para Paim (1995) não parece ter sofrido uma forte influência da fenomenologia Husserliana por ter absorvido a crítica culturalista da Escola de Marburgo e não ter se preocupado em encontrar qualquer tipo de sistema que o permitisse ultrapassar a perspectiva transcendental (p. 16). Em linhas gerais, são duas obras do referido autor que acabam por renovar a atualidade do culturalismo alemão, sendo elas: a) “Auto-exposição Sistemática” e; b) “O problema do ser espiritual”; nas quais discute, respectivamente, a natureza especial dos problemas filosóficos e a questão do “ser do homem” (PAIM, 1995, p. 16). Sobre o primeiro tema, ele descreve que o caos inaugural do conhecimento já foi substituído pela organização sistemática das ciências e, por conta disso, o pesquisador não pode partir de uma ideia puramente autêntica devendo se referir a algo já constituído em nome do conhecimento, ou seja, já pertencente a algum sistema (PAIM, 1995, p. 16).

A filosofia, neste sentido, acabou formando duas linhas distintas de investigação: a) a do pensamento sistemático construtivo (que procurava construir sistemas a partir da experiência de mundo possível) e; b) a do pensamento problemático investigador (esta já preocupada com questões puras) (PAIM, 1995, p. 17). O fato de os pensadores sistemáticos construtivos deixarem em aberto os seus próprios sistemas deixa uma espécie de legado, ou, herança, para as gerações futuras que acabam baseando seus sistemas nas lacunas e aberturas deixadas pelos seus antepassados. O pensamento problemático investigador é aquele que se preocupa com o supra-histórico e o vital, por isso se constitui de questionamentos puros, desvinculados das contingências históricas pertencentes à primeira linha de investigação. É neste ponto que Hartmann recorre ao platonismo como um exemplo de investigação que considera como sendo a mais rica em matéria de investigação problemática pura (PAIM, 1995, p. 17). Porém, há de se registrar que sua adesão ao platonismo se daria muito mais por uma tentativa de esvaziamento das críticas que sofreu Platão do que por uma



empreitada frutífera de reconstruir e atualizar seu sistema de pensamento. Ou seja, há apenas um interesse fracionado na compreensão da filosofia platônica e não a ideia de pertencimento geral ao platonismo.

A lógica de Hartmann se reduz em dizer que a doutrina das Ideias em Platão, apesar de amplamente refutada pelos seus sucessores, assim como por diversas outras escolas, conseguiu se manter viva nas questões mais vitais, além do mais assumiu que a impaciência natural em descobrir soluções a todo custo e a crença de que problemas filosóficos não solucionáveis geram debates infrutíferos, o que contribuiu para que vários sistemas antiplatônicos fossem construídos e depois destruídos ao longo da história da filosofia (PAIM, 1995, p. 17). Hartmann parece, então, demonstrar que sua teoria possui alguns pontos de conexão e vários de oposição à concepção fenomenológica, na medida em que relata a permanência da enigmaticidade do mundo como um fato inescapável, muito embora algumas falsas aporias tenham tentado elucidá-las (embora sem sucesso). Neste diapasão, Paim (1995) conclui que

“Hartmann concebe um esquema que compreende essas etapas: *fenomenologia*, *aporética* e *teoria*. ‘os dois primeiros graus, escreve, tomados cada um por si, são um amplo domínio de trabalho, uma ciência inteira. E precisamente porque nenhum dos dois é definitivo e verdadeiro, coloca-se sobre eles a maior ênfase. Seu domínio de trabalho é aquele onde os sistemas construtivos pecaram. Precisamente estes permanecem sempre demasiado curtos, razão pela qual as duas teorias encontram-se sobre bases débeis” (PAIM, 1995, p. 18).

O terceiro grau (a teoria) é descrito como sendo um conseqüência da contemplação aristotélica, ou seja, o conceito de teoria adotado por ele diz respeito a uma visão panorâmica sobre aquilo que é contemplado e uma entrega única à multiplicidade do objeto que pretende ser estudado (PAIM, 1995, p. 18). Este é o ponto de chegada que vai leva-lo a condensar estes estudos, posteriormente, no livro sobre o problema do ser espiritual e, deste modo, revigorar a possibilidade da existência de um conhecimento dirigido ao homem, ou, melhor dito, como correspondendo ao ser do homem (PAIM, 1995, p. 19). Seu ponto de partida é a história e sua problemática, a alegação central é a de que seres a-espirituais não possuem história, e que seres humanos tratam a história da filosofia de um modo leviano, precipitado e, muitas vezes incompleto (PAIM, 1995, p. 19). Este

singular fato fez com que todas as respostas relativas a este precioso tema, também pudessem ser classificadas como vagas, precipitadas, levianas e incompletas<sup>4</sup>, por isto ele busca empreender uma caminhada diferente da trilhada por outros autores.

O caminho diferente pode ser compreendido a partir da expressão “autonomia da dependência” com a qual Hartmann, propõe uma estratificação de seu sistema em categorias inferiores e superiores, mas preciteia uma relação dialética, complementar e orgânica entre elas, o que, em sede de conclusão, representaria seu trunfo em relação ao Idealismo Hegeliano e ao Materialismo Marxista: ela não é uma solução que parte unilateralmente de um ponto (alto, ou, baixo), mas os analisa simbioticamente (PAIM, 1995, p. 20). Não se trata, portanto, de abordar o problema histórico a partir da existência de um Espírito Absoluto, muito menos de compreendê-lo a partir de questões econômicas, há uma necessidade de se perceber a relação entre os estratos como autônoma, em determinados momentos, e, ao mesmo tempo, dependente, em outros. Deste modo, a história não deve ser entendida como um mero suceder de eventos e sim como uma interdependência de tipo especial, o passado vive no presente prolongado através da conservação seja ela tácita ou expressa (PAIM, 1995, p. 20).

Ao lado do prolongamento encontra-se a transformação, que ocorre através do fenômeno da superação do passado, como se pode perceber na disputa entre tradicionalistas e antitradicionalistas (ou, nos debates em que toda novidade deve substituir os valores dos seus antepassados definitivamente) (PAIM, 1995, p. 21). Uma alegação importante de Paim (1995) aparece neste momento na medida em que aduz estar o peso do passado “presente nas normas jurídicas, na estrutura social, na língua (...) a ciência natural, entretanto, não se interessa pelo próprio passado, embora de fato cuide de preservar as conquistas alcançadas” (p. 21). Outra concepção importante para a composição da escola culturalista alemã diz respeito a noção de “espírito vivente” na obra de Nicolai Hartmann. Diferindo-se da noção de um espírito objetivo e de um subjetivo, o espírito vivente é aquele identificado pela realidade material e que constitui a porta de acesso para os outros dois (PAIM, 1995, p. 22).

Na prática este espírito vivente exige um ponto arquimediano para que possa começar a mover as engrenagens do mundo e, por exemplo,

constituir as instituições que estão presentes na experiência de vida do ser humano, tal ponto é denominado de “providência” (PAIM, 1995, p. 23). Neste diáspão, o homem se revelaria de modo teleológico, realizando fins e convergindo meios necessários para atingi-los e, portanto, transformando o mundo a partir da sua inventividade, “o homem contemporâneo transformou totalmente aquela parte do mundo da qual se assenhorou” (PAIM, 1995, p. 23). Este é o sentido próprio de cultura que será determinante para a orientação culturalista que pretende ser estudada no presente capítulo. Na Alemanha, esta escola, como dito acima, teve um curto período de vida não conseguindo ser retomada depois da segunda guerra mundial. Porém, deixou um legado considerável devido aos estudos dos autores supracitados. O Brasil foi um destes herdeiros intelectuais do movimento culturalista.

Com foi possível perceber no capítulo anterior, a discussão filosófica no Brasil gerou frutíferos debates acerca da origem e natureza do conhecimento e, também, da própria função e natureza da filosofia. O fato é que no período da grande ascensão da Escola do Recife, o argumento positivista era amplamente debatido e criticado pelos teóricos brasileiros. Não só isso, a noção do ceticismo e a problemática da Crítica da Razão Pura, dos pós-kantianos e Neokantistas. Porém, foi possível perceber que a influência Neokantiana na Escola do Recife se deu muito mais nos últimos anos de vida e publicação de Tobias Barreto de Menezes. O aumento do interesse sobre as grandes polêmicas decorrentes do pensamento kantiano é bem presente, tanto na obra de Tobias quanto nos escritos de Sylvio Romero<sup>5</sup>, para quem a decretação da morte da metafísica marcará o novo período no qual se encontra a filosofia.

Carvalho (2008) sintetiza o pensamento culturalista de Tobias Barreto de Menezes em sete momentos distintos de sua publicação: a) Dissertação de concurso (1882); b) Notas á lápis sobre a evolução emocional e mental do homem (1884); c) Relatividade de todo conhecimento (1885); Glosas heterodoxas a um dos motes do dia, ou variações anti-sociológicas (1887); Recordações de Kant (1887); A irreligião do futuro (1888); e a Introdução ao estudo do direito (1887/1888), (p. 22). Agregam-se a estes o Discurso de 1883, intitulado “A Ideia do Direito” e o texto “Uma nova intuição do Direito”. Pretende-se expor, sistematicamente, o pensamento culturalista de Tobias a partir da análise destes estudos caracterizando o

que seria a Teoria Culturalista. Grande parte destes textos estão inseridos nas obras completas organizadas sob o título de “Questões Vigentes” e na Parte III dos seus “Estudos de Filosofia e Crítica” editados por Paulo Mercadante e Antônio Paim. De posse destes estudos ter-se-ão condições de fornecer os pressupostos basilares da Teoria do Direito chamada de Culturalismo Jurídico.

## **2. TOBIAS BARRETO DE MENEZES E A CONSTRUÇÃO DE UMA TEORIA DO DIREITO**

Os “Estudos de Filosofia” de Tobias Barreto foram reunidos em ordem cronológica e divididos de acordo com o seu pertencimento aos momentos reputados ao pensamento do autor em apreço, constituem dois volumes divididos em três partes que se seguem do seguinte modo: a) Parte I, Período de Formação em Escada – fase do rompimento com o ecletismo espiritualista e adesão parcial ao positivismo (1868/1874); b) Parte II, Período final em Escada – fase do rompimento com o positivismo (1875/1882) e, em volume separado; c) Parte III, Última fase (período de Recife) – ciclo de adesão ao Neokantismo (1882/1888). Estes estudos, que são organizados em 1977 por Paulo Mercadante e Antônio Paim, constituem a reunião de textos publicados por Tobias durante os períodos acima suscitados e organizados de acordo com os eixos assim explicados. De modo que, para a elaboração da presente seção deste capítulo abordar-se-á a Parte III, pois é somente aqui que transparece, de fato, a adesão expressa do autor para com o movimento culturalista e ao Neokantismo nos moldes em que foi explicado alhures. Existe, porém, uma virada no pensamento tobiático que vai ocorrer por volta do ano de 1881 com a publicação de artigo intitulado “sobre uma nova intuição do Direito”, e um discurso proferido em 1883 (A ideia do Direito), que não constam na Parte III dos Estudos e sobre eles vale a pena uma análise a fim de compreender todo o momento de transição.

Corroborando com que já foi estudado no capítulo anterior, Tobias (1881, p. 380-5) acredita que existe uma velha concepção de direito e uma nova, a primeira é exemplificada pela perspectiva naturalista que assume que existe um conhecimento apriorístico relativo ao direito residente numa vontade suprahumana (divina), enquanto que a segunda é a novidade veiculada pelo positivismo. Ele adota duas grandes referências para

sustentar a tese positivista, sendo elas Darwin e Ihering, e sua concepção é a de que o sistema do conhecimento humano e do direito, não podem ser alheios à interpretação organicista, formal e metódica que foi imputada pelo evolucionismo (MENEZES, 1881, p. 384). De toda sorte, o direito tem que acompanhar este processo de progresso e evolução natural das ciências para que supere a visão naturalista e se estabeleça enquanto um projeto geral de uma disciplina rigorosa e metódica preocupada com este conceito evolucionista de ciência positiva. Porém, Tobias (1881, p. 385) começa a demonstrar, timidamente, que o homem (individualmente considerado) não constitui o fim último do processo de evolução, pois acha-se integrado em sociedade e constituído por uma história. Sua adoção do teleologismo de Ihering, o faz descartar hipóteses contratuais que interpretam ser a sociedade direcionada ou organizada por um princípio não racional (como o Estado de Natureza), pois entende que a sociedade não é organizada por uma causa eficiente e sim por uma causa final (MENEZES, 1881, p. 387).

Tobias (1881, p. 392) afasta qualquer tipo de “ilusão metafísica” da concepção de direito na medida em que assevera que “não existe um direito natural, mas pode-se dizer que há uma lei natural do direito”. O que ele quer dizer com isto está intrinsecamente ligado com o desenvolvimento que a lógica transcendental pode experimentar na Alemanha e, conseqüentemente, diretamente atrelado aos problemas decorrentes da interpretação da Crítica da Razão Pura. Quando uma sociedade primitiva pensa na estrutura do direito, seja ela escrita, seja ela costumeira, fatalmente irá pensar numa estrutura de regras (entendidas aqui no sentido de organização do comportamento humano). Pode-se discordar do seu conteúdo, do seu modo de reconhecimento jurídico, porém, a grande essência do direito não estaria atrelada necessariamente a Deus, ou, a natureza, pois Ele não decorre nem de um nem de outro. Esta contingência estaria sim vinculada aos princípios racionais que norteiam a atividade intelectual da humanidade, ou seja, um *a priori*. Daí porque dizer que há uma lei natural do direito, como uma lei de estrutura do sistema racional, em suma “a razão que entra na formação de um código de leis (...) é exatamente a mesma, que assiste ao delineamento de um edifício, ou à confecção de um par de sapatos” (MENEZES, 1881, p. 394).

Ainda neste sentido, a problemática da história é revisitada por ele

na perspectiva da insuficiência da proposta hegeliana e as precipitações cometidas pelos juristas naturalistas por se preocuparem com a história do direito, mas não se aterem a historicidade do direito (MENEZES, 1881, p. 404). A metafísica especulativa foi substituída pela preocupação ética e Tobias (1881) chega até a citar Trendelenburg e sua reação antinaturalista no texto “*Naturrecht auf dem Grund der Ethik*” e demonstrar que, em que pese toda a rebuscada proposta do Neokantista, não deixa claro qual é a essência do ético que defende (o adjetivo substantivado que explica os institutos jurídicos) (p. 406). Neste sentido, volta a prestar crédito ao pensamento de Ihering e insistir no teleogismo e na ideia de luta fortemente defendidas pelo alemão em sua obra, porém, pretendendo levar o pensamento do mesmo para um local inexplorado, celebrando, a novidade de tal empreitada (MENEZES, 1881, p. 407). É a conexão entre Direito e Cultura que passa, então, a ser abordada e diz Tobias (1881) que para entender o que é cultura deve se entender o processo cultural, separá-lo do sentido de civilização<sup>6</sup>, para então conceber a esfera do cultural como antítese ao natural<sup>7</sup> (MENEZES, 1881, p. 407).

Há uma substituição, portanto, da relação causal (de causa e efeito), pela relação teleológica (de meio e fim), e, para Tobias (1881) o direito deve ser entendido como a relação de “torcer e ajeitar” sendo ele próprio produto da cultura e desvinculado de uma vontade supra-humana, sendo uma espécie de política de força que ultrapassa a força natural orientando a convivência harmônica entre os cidadãos através do exercício de limitação das liberdades (MENEZES, 1881, p. 410-1). É importante a orientação feita pelo mestre recifense na medida em que se é capaz de perceber que ele está começando a fixar as bases do seu culturalismo, porém, deixa muitas perguntas sem respostas e, por conta do seu tom crítico aos docentes, aos adeptos de um naturalismo caduco e um positivismo caolho, muito esforço se faz para que a crítica seja ácida na formulação do *argumentum ab ridiculum*. A deferência ou o tributo que o direito deve á história também é elaborada neste breve texto, e vale a pena a transcrição de um longo período do mesmo a guisa de conclusão

“convençamo-nos portanto: o direito é uma criação humana; é um dos modos de vida social, a vida pela coação, até onde não é possível a vida pelo amor; o que fez Savigny dizer que a necessidade e a existência do direito são uma consequência

da imperfeição do nosso estado. O seu melhor conceito científico é o que ensina o grande mestre de Goettingen: - ‘o conjunto de condições existenciais da sociedade *coativamente* asseguradas’. Se ao epíteto *existenciais* adicionarmos – *evolucionais* – pois que a sociedade não quer somente *existir*, mas também *desenvolver-se* – teremos a mais justa concepção e definição do direito. Não se trata aí de um juízo sintético *a priori*, como eram as definições do velho racionalismo, porém de um sintético *a posteriori*, um filho da experiência, um resultado da indução. Demais, os chamados juízos sintéticos *a priori*, só o são para o indivíduo; perante a humanidade, a quem se podem aplicar as palavras do profeta: *Mille anni tanquam dies* – é hoje líquido e incontroverso *aposteriorismo* de todos eles” (MENEZES, 1881, p. 413).

De fato, este é um texto chave que vai demarcar a abertura de Tobias ao pensamento Neokantista que será inaugurado em 1882 com a defesa do texto “Dissertação de Concurso”. Porém, antes disto, o texto é lido mais como uma crítica ao naturalismo brasileiro e ao positivismo adotado pelos pesquisadores das Faculdades de Direito do que uma robusta tese jurídico-filosófica sobre o pensamento Neokantista e sua adesão ao Culturalismo. Antes, porém, é de extrema importância constatar que, muitas destas passagens são encontradas no seu discurso de Paraninfo da turma de 1882, intitulado “A Ideia do Direito”. Tal discurso possui pelo menos três dimensões: a) uma política; b) uma crítica; e, c) uma construtiva. A dimensão política do texto incide no fato de que ele é uma resposta de Tobias para o debate instaurado entre ele e a igreja desde a publicação do “Guizot e a Escola Espiritualista do Século XIX” (1869), e, consequentemente, com a opção do Império brasileiro pela divulgação da filosofia ecletista espiritualista como filosofia oficial do Estado. Na dimensão crítica é claro que Tobias vai procurar libertar os novos juristas da mentalidade, segundo ele, ultrapassada da metafísica tomista na compreensão do fenômeno jurídico. Contudo, ao mesmo tempo em que o faz, Tobias (1883) acaba por contribuir positivamente e construir um conceito de direito baseado numa premissa de historicidade e não de convencionalidade natural como já havia iniciado a fazer em sua nova intuição do direito.

No texto de 1882 de título “Dissertação de Concurso”, Tobias (1882, p. 4-5) volta para a questão da fundação epistêmica das Ciências Sociais, preocupado com o Direito por óbvio, e revisitando a necessidade de supe-

ração da metafísica clássica. A concepção de direitos naturais e originários já não consegue mais se adequar às exigências de uma ciência indutiva, formal e metodológica, pois o homem é um ser histórico em processo de pleno desenvolvimento (MENEZES, 1882, p. 07). Por este motivo qualquer tese que pretenda sustentar que existe um direito universal igual para todos os povos não pode prosperar, adotando, deste modo, uma proposta etnológica (MENEZES, 1882, p. 08). Outro argumento importante levantado por Tobias (1882, p. 09), diz respeito ao fato de que os direitos diferem de sociedade para sociedade, justamente por serem produto da cultura humana e não de um sonho metafísico, e que direitos como liberdade, vida e igualdade somente existem pelo fato de existir uma sociedade.

Se se remontar à Genesis, não havia uma necessidade de existir uma lei sobre sucessão e testamento, uma lei matrimonial, ou de regime de bens para Adão e Eva, por exemplo. Analisando a própria essência do chamado Direito Natural de seu tempo, Tobias (1882, p. 10) é capaz de perceber que o *ius naturale* dos romanos é totalmente diferente daquilo que a doutrina brasileira vem defendendo, e este simples fato é corolário da sua tese: de a própria ideia de um Direito Natural depende das convenções culturais do lugar onde ela é defendida. Para Tobias (1882, p. 11) “o que nós hoje chamamos direito é uma transformação da *força*, que limitou-se, e continua a limitar-se, no interesse da sociedade”, este é o princípio da caracterização do Direito como uma ideia de Força<sup>8</sup>. Esta é a posição da qual Carvalho (2008, p. 22) compartilha, para ele a ideia de direito como força acaba por delinear o fio que gera o entendimento de que o mundo do homem era criação sua e, ao mesmo tempo, o contexto pelo qual o próprio homem pode ser entendido enquanto tal.

Dois anos depois, Tobias (1884) retorna a escrita de seus trabalhos a fim de dissertar sobre a dualidade entre a evolução emocional e mental do ser humano (“Notas a lápis sobre a evolução emocional e mental do homem”). Mantendo muitos dos seus argumentos contrários a qualquer emoção metafísica dentro do universo das ciências<sup>9</sup>, somente algumas páginas mais à frente Tobias (1884, p. 19) apresenta o que pode ser considerado o grande cerne de sua pesquisa, asseverando que “o processo da evolução emocional e mental do homem é o mesmo processo da civilização, da cultura humana em geral, encarada pelo seu lado íntimo”, ainda, a compreensão deste processo é, antes de mais nada, pertencente a um



conhecimento histórico. Adotando a teoria de Heackel, Tobias (1884, p. 19) fragmenta a história das ciências sociais em dois ramos: a) a ontogenia (desenvolvimento do indivíduo) e; b) a filogenia (desenvolvimento do tronco genealógico).

Deste modo, é possível fragmentar ainda mais até se chegar num ramo do conhecimento humano interessado no desenvolvimento formal dos indivíduos orgânicos (morfogenia); e outro interessado na história genealógica das formas ou desenvolvimento paleontológico das espécies, morficamente aparecidas (morfofilia) (MENEZES, 1884, p. 19). Desta segunda investigação que surgem os arquétipos sociais que podem ser apreendidos, pelas artes, por exemplo, como o conceito de belo e a estética. Porém, há de se notar que para outras questões, não é tanto a forma que se constitui enquanto objetivo central, mas sim a função constituindo a fisiofilia e a fisiogenia (MENEZES, 1884, p. 20). O que pretende com estas distinções é, na verdade, demonstrar que um lado do desenvolvimento das ciências não acompanha o outro. Muitas vezes, como grande centro da investigação de um dado campo das ciências, existe apenas material especulativo e comparativo, retirando a capacidade de estudo indutivo e metódico (MENEZES, 1884, p. 20).

Do ponto de vista das ciências sociais, fazendo menção a crítica das características herdadas, Tobias (1884, p. 22-4) defende que do mesmo modo como a marcha vertical bípede do *homo erectus* se aprimora com o passar do tempo, não permanecendo a mesma dos primórdios, as relações sociais assim também o são; o que retoma a questão da necessidade de contextualização histórica das ciências. Para Carvalho (2008, p.22) Tobias possui vários trunfos neste texto, desde a assimetria do desenvolvimento humano no que tange ao pensamento e a emoção, chegando a demonstrar que é por essa razão que as várias épocas alternam grandes talentos intelectuais, e grandes talentos de sensibilidade. Porém, é o fato de Tobias crer que o desenvolvimento e o progresso do espírito humano devem, necessariamente, ser formulados na esfera da moralidade é o fator decisivo para sua perspectiva culturalista (CARVALHO, 2008, p. 22). Apesar de ainda tímido o reconhecimento de que os fundamentos da evolução da cultura são morais já é perceptível o papel que a ela virá a ter na obra de Tobias: “Como em todos os tempos da cultura humana, o amor em nossos dias também tem um ideal; mas também, como em todos os tempos, está

muito aquém desse ideal, seja ele qual for, cavalheiresco ou romântico, filosófico ou naturalístico” (MENEZES, 1884, p. 46).

No ano subsequente, Tobias (1885, p. 49-51) publica breve passagem sobre a relatividade de todo o conhecimento humano. Sua crítica, neste momento é direcionada para a pressuposição de que somente é possível conhecer aquilo que é (e, portanto, passa a ser) pertencente a sua realidade, ou seja, a totalidade do conhecimento humano passa, necessariamente, por um conhecimento empírico. Aí residira a grande questão da relatividade do conhecimento humano, dada a diferença regional das realidades acessíveis, porém, “afirmar que nossos conhecimentos são relativos só tem sentido sob o pressuposto de que as *coisas em si* não são tais, quais são para nós, e que só podemos-las conhecer tais quais elas nos aparecem” (MENEZES, 1885, p. 51). Em tom conclusivo, mais à frente, ele leciona que

“A relatividade do saber encerra dois momentos, diz A. Spir: primeiramente, o conhecimento dos objetos, dados como coisas externas no espaço, só é valioso com relação ao ponto de vista da consciência comum, mas objetivamente, ou em si, inexato, não verdadeiro. Conforme a expressão de Kant, as coisas têm no espaço só uma realidade empírica, nenhuma realidade transcendental. Em segundo lugar, os objetos empíricos são simples fenômenos, não apresentam a realidade em sua essência originária, absoluta, porém na forma estranha da pluralidade da mudança e da antítese ou dualidade de sujeito e objeto de conhecimento” (MENEZES, 1885, p. 51).

Daqui se torna possível extrair, mais uma vez, o quanto Tobias parece preocupado com a discussão de Kant e os Neokantistas, porém, não é um texto que contribuí proficuamente para o desenvolvimento da tese culturalista. No ano de 1887 surgem dois textos que vão continuar com esta “preocupação analítica” no pensamento de Tobias Barreto, são eles: as “Glosas heterodoxas a um dos montes do dia, ou variações anti-sociológicas” e; o texto “Recordações de Kant”. De acordo com Carvalho (2008) deve-se compreender estes textos da seguinte maneira: a) primeiro entender a interpretação de Tobias a respeito do pensamento kantiano; b) em segundo lugar, avaliar como Tobias emprega essa interpretação na construção da sua tese (p. 23-24). Neste sentido, o texto “Recordações de Kant” deve ser colocado à frente do “Glosas heterodoxas...”. Carvalho

(2008) divide-o, portanto, em três pontos centrais: a) o não pertencimento da filosofia criticista ao idealismo; b) o lugar da sensibilidade na origem do conhecimento humano e; c) o conceito de metafísica como epistemologia (p. 23-4). Para que ele possa fundamentar estes três argumentos Tobias (1887, p. 144) explica que o ceticismo huminiano, ao questionar a validade universal dos juízos sintéticos, constitui uma das fases mais importantes da filosofia da época, ao passo que também capacitou Kant de promover profundas modificações através de sua “Crítica”.

Uma metáfora interessante sobre o tema é a de que a filosofia de Kant seria como uma ponte atravessando um precipício, aquele que caminhar sobre ela sem o devido cuidado assume o risco de cair. Se de um lado a perspectiva dos céticos instiga Kant a responder as indagações do “*Tretease of Human Nature*”, de outro, a resposta por ele fornecida pode levar, equivocadamente, a caracteriza-lo como um idealista (CARVALHO, 2008, p. 23). Tobias (1887, p. 146) parece ser bem consciente disto quando aduz que “a filosofia de Hegel queria uma conciliação absoluta do pensamento e da realidade; mas acabou por ser uma volatilização espiritualista do *real* e uma corrupção metódica do puro pensamento”. Nem mesmo a contribuição de Schelling é creditada como adequada por Tobias (1887, p. 149), pois acredita tratar-se de uma perspectiva que deriva dos erros cometidos por Hegel e que, portanto, seria tão frágil quanto a primeira. Porém, para ele, o verdadeiro retorno à Kant começa a ser realizado por Helmholtz que foi responsável por trazer á tona, como uma recordação originária, as questões que de fato fundamentam a “Crítica” (MENEZES, 1887, p. 150-1).

Em interpretação muito acurada do enfrentamento trazido por Tobias nessa parte do texto, Carvalho (2008) explica que

“A filosofia de Kant inspirou os idealistas a falar de um mundo criado pela razão, mas o kantismo não é idealista, explica Tobias. O entendimento, para Kant, não é o autor da forma e da matéria daquilo que elabora. O que Kant afirma com clareza, e Tobias estava corretíssimo em sua interpretação, é a origem sensível de todo conhecimento. Ainda que a *Crítica* possa mergulhar nas formas puras do entendimento, ainda que indique a relevância das formas *a priori* da intuição, todo conhecimento nasce da sensibilidade. O que o filósofo pretendeu fazer foi aproximar o entendimento puro da sen-

sibilidade humana para fazer nascer deste encontro as representações. O texto de Tobias trás claro esta problemática. Ele percebe que são os sentidos que dão as imagens aos objetos” (CARVALHO, 2008, p. 23).

Robert Paul Wolff (2011), acredita que existem pelo menos quatro grandes problemas para se dimensionar a magnitude e os enfrentamentos da obra kantiana, por isto, existem leituras e leitores de Kant, ele as enumera como sendo: a) o vocabulário rebuscado de um profissional de filosofia pertencente a um grupo especial de pessoas interessadas pela temática; b) Kant acreditava (em seus cinquenta anos de idade), possivelmente não conseguiria ver sua obra completa publicada, então se apressou em concluí-la usando passagens de sua Dissertação Inaugural mesmo tendo mudando de opinião nos temas mais centrais da mesma; c) Kant era um compulsivo sistematizador e nunca satisfeito em usar apenas um princípio organizador, na “Crítica da Razão Pura”, por exemplo, ele usa pelo menos três princípios de organização diferentes; d) a profundidade, densidade e dificuldade dos argumentos filosóficos mais importantes e sua incompatibilidade com as premissas mais superficiais dos seus princípios de organização. A respeito desta última dificuldade ele assevera

*“Early in his development of what eventually came to be called The Critical Philosophy, Kant worked out in his mind a grand bargain between Science and Ethics that allowed a place for both Newtonian Physics and the absolutely universal, objective, necessary First Principle of Morality, the Categorical Imperative. This bargain [if I may continue to speak in this manner] rested on certain theses about the nature of concepts and the limits of human knowledge, and also on a distinction, taken over from the ancient Greeks, between Appearance and Reality. Kant needed this bargain to demonstrate in the First Critique the cognitive validity of Euclidean Geometry [which was mathematics, to Kant] and Newtonian physics [which was science to just about everybody in those days], while also leaving room in the Groundwork of the Metaphysics of Morals and the Critique of Practical Reason for the demonstration of the validity of the principles of morality” (WOLFE, 2011).*

De todo modo, parece assistir plena razão a José Maurício Carvalho (2008) por imputar a Tobias (1887) acuidade e precisão na sua conside-

ração sobre um dos problemas fundamentais da Crítica da Razão Pura. Porém, há de se ressaltar que a partir desta identificação Tobias (1887, p. 161) poderá se dirigir aos seguidores de Comte e Littré (no Brasil), e acusa-los de terem sido superados na sua distinção exclusivamente sensível de mundo e destituição integral da metafísica, ao mesmo tempo, evitar que os séquitos do espiritualismo brasileiro conseguirem ressurgir. Através da revisão e comentários de Schopenhauer a filosofia kantiana pode ser revigorada sem o obscurecimento idealista, dado o fato de que as formas puras e originais (tempo e espaço) chegam através da sensibilidade, porém, a atividade ordenadora da inteligência eleva a outro grau o efetivo conhecimento das matérias fornecidas pelo universo sensível (MENEZES, 1887, p. 166). Deste modo a metafísica poderia ser concebida como uma teoria do conhecimento voltada para determinar todos os limites do saber. Ainda, é importante se ter em mente que o mestre sergipano não pôde observar o desenvolvimento dos estudos sobre Kant no século XX e, portanto, estava ele próprio limitado por seu tempo.

É neste sentido, então, que Tobias (1887, p. 170) propõe a superação do positivismo, também, na medida em que a filosofia kantiana não pode ser reduzida ao empirismo puro e simples (separando-o de Hume) porque a sensibilidade constitui o alimento indispensável para que formas puras possam ser estruturadas num grau de confiabilidade, verificabilidade e validade científica. Com isto seria possível abrir uma nova etapa do desenvolvimento da filosofia e do direito, uma ciência do futuro como ele diz em seu texto, cujas bases estariam sendo desenvolvidas e sobre as quais ele próprio viria a edificar o seu pensamento, pretendendo caminhar além da física social positivista, Tobias envereda para o universo da cultura (CARVALHO, 2008, p. 24). Os componentes mais relevantes deste novo caminho podem ser encontrados nos textos subsequentes, no escrito “Glosas heterodoxas” Tobias (1887, p. 58) visita o problema metodológico da sociologia e afirma crer na existência de leis da natureza e que elas são diferentes das leis da liberdade. Parece ser paradoxal que a liberdade seja regida por lei, mas, para Tobias (1887, p. 58) este tipo de redução não significa negar a liberdade, de outra sorte, também não significa a redução da vida moral a uma física social.

Existem, deste modo, dois tipos diferentes de liberdades: a) de um lado as liberdades empíricas relativas ao poder; b) de outro, as liberda-

des racionais relativas ao querer; a relação entre elas pode ser desvirtuada para que os deterministas utilizem argumentos a favor da necessidade de ordem para que a verdadeira liberdade possa ser atingida (MENEZES, 1887, p. 60-1). Contra estes deterministas pode-se observar que a sua tentativa de compreender a liberdade a partir da negação das possibilidades de uma ação inteiramente livre (porque ela sempre precisaria ser motivada por algum interesse), recai num beco sem saída porque não conseguem justificar a existência de ações imotivadas por uma regra que se enquadre na sua própria lei (MENEZES, 1887, p. 62). Logo, não haveria explicação para quando uma pessoa comete um homicídio por motivo torpe devido a um surto emotivo irracional. De acordo com o pensamento tobiático, esta tentativa de reduzir a liberdade a um ato mecânico está diretamente ligada à escola cética dos seguidores de David Hume, dada a incompatibilidade entre causalidade (como lei, ou, princípio) e a liberdade (MENEZES, 1887, p. 66). A proposição do professor do Recife consiste na estrutura fornecida pelo monismo de Noiré, na qual os átomos são inteiramente iguais e dotados de duas propriedades uma interna (o sentimento) e outra externa (o movimento), somadas elas geram o desenvolvimento (modificação do sentimento ou do movimento) (MENEZES, 1887, p. 66). Em conclusão, para o monismo que defende

“tudo é ao mesmo tempo *vontade e força* (...) como força *aparece*, como vontade é; ou, para falar a língua de Kant, como força é *fenômeno*, como vontade é, *noumenon*. A filosofia tradicional afirmava que tudo provém de causas. Schopenhauer distingue *causas, atrações e motivos*. O monismo redargui: - tudo é causa e motivo ao mesmo tempo. Como causa, *aparece*; como motivo, *existe* nos seres mesmos. Daqui resulta que não há em parte alguma do universo puro *mecanismo*; qualquer movimento é determinado simultaneamente por causa e motivo” (MENEZES, 1887, p. 67).

A defesa do monismo ainda perpassa pela distinção entre sua leitura científica e filosófica, porém, para o monismo filosófico sendo o movimento e o sentimento inseparáveis, onde mais domina o primeiro aparecem as causas eficientes e, onde mais domina o segundo as causas finais (MENEZES, 1887, p. 68). Somente mais à frente no texto esta distinção começa a ganhar corpo na medida em que o autor irá defender que, na “Crítica do Juízo” Kant abre uma margem para que se possa interpretá-lo

não como um dualista e assim convergir suas pretensões com a distinção entre o natural e o cultural (MENEZES, 1887, p.71-4). Para Carvalho (2008, p. 24) as meditações de Tobias a respeito do saber científico e a liberdade radicalizaram a distinção feita por Kant, no mundo da natureza os fatos que não eram regidos pela liberdade eram guiados pela seleção natural<sup>10</sup>. Porém, isto pouco explica a diferença entre o mundo natural e o mundo cultural, esta distinção vai ser tratada por outros tipos de seleção tais quais as de tipo religioso, moral, intelectual, estética, etc., que dizem respeito a valores humanos, tendo Tobias (1887) propugnado pela eliminação das formas de seleção que envolvem violência (CARVALHO, 2008, p. 24).

Há, contudo, uma contradição aparente nesta concepção em contraste com as práticas sociais. Considerando que uma disputa numa seleção de concurso pode ser ferozmente realizada por dois candidatos numa disputa oral, ou, se observar-se estados de guerra em que o homem externa sua faceta mais violenta, ou, sua desumanidade, será mesmo que a violência não estaria no epicentro da natureza humana? Para Tobias (1887, p. 79) não é este o caso, pois apesar da demonstração diária da violência presente na natureza humana, não é possível negar que os atos de amor, doação, entrega verdadeira constituem uma tentativa de subverter a lógica natural e, portanto, o verdadeiro objeto da cultura humana. Em algumas espécies de animais existe uma divisão orgânica na qual umas subjulgam outras, então, seria correto dizer que naturalmente esta violência se desenvolveria na escravidão, por exemplo. O que o cultural propõe é a não existência da escravidão, por isso a liberdade pode ganhar o sentido de racional e assim ser interpretada de acordo com a necessidade de superação do natural<sup>11</sup>. Noutras palavras, a moral e o direito não devem ser interpretadas enquanto algo que provem da natureza, eles constituem a resistência do intelecto humano das leis naturais (MENEZES, 1887, p. 81).

Consequentemente, dizer que o mundo da liberdade nasce das próprias escolhas está em completa consonância com a proposta kantiana de que agir moralmente é obedecer a um princípio estabelecido pela própria consciência (CARVALHO, 2008, p. 25). Para Tobias (1887, p. 86) a moral e o direito possuem três momentos: a regra, a luta e a paz, porém, para moral “a regra é a do próprio indivíduo (autonomia), a luta é a que ele trava consigo mesmo (automaquia), e a paz é a paz íntima, a paz da

consciência”; de outra sorte, para o direito não se pode dizer que a regra é individual, mas externa (heteronomia), a luta é travada para com os outros (heteromaquia), e a paz pode ser descrita como o bem comum (paz externa, harmonia da vida em comum) (MENEZES, 1887, p. 86). Ainda, a formação do direito não se dá de uma hora para outra, ele se desenvolve lentamente pelo tempo e pela história como a própria língua se desenvolve no seio da sociedade, porém, o direito requer luta e a linguagem não (MENEZES, 1887, p. 87). Tobias (1887) adota, neste momento, a crítica do segundo Ihering para a consideração do historicismo jurídico de Savigny, notando a intrínseca relação do direito e o desenvolvimento humano. Logo, o direito é um imperativo necessário para a convivência harmônica e a evolução da sociedade para que todos saiam de um estado de barbárie para um estado social.

O texto de 1888, intitulado: “A irreligião do futuro” trata de uma resenha crítica de Tobias acerca do livro homônimo de Guyau (*L'Irréligion de l'Avenir*), que pode ser considerada uma chamada de atenção para que os liberais de seu tempo não caiam na armadilha, do que ele denomina de homens cultos e religiosos, sobre a confusão entre natural e cultural (MENEZES, 1888, p. 180). Por se tratar de um texto facilmente conceituado como um texto de discussão teológica, Tobias (1888, p. 191) revisita a filosofia kantiana a fim de comprovar muito do que já havia discutido nos textos anteriores, porém, neste em particular, seu enfoque é outro: a impossibilidade de conciliar religião com razão científica. Sobre este assunto, não se pretende um aprofundamento pois a intenção é a constituição do culturalismo jurídico dentro de seus estudos, pelo que se consolidará, integralmente no último texto dos seus trabalhos reunidos. Publicado entre 1887/1888 o texto “Introdução ao Estudo do Direito”, carrega consigo não só o nome da disciplina inaugural dos bacharelados de hoje, mas, também, a conclusão da produção do período de adesão ao neokantismo de Tobias Barreto de Menezes.

Para Tobias (1887/1888, p. 229) a ciência do direito coexiste com outras ciências e não pode perder sua identidade diante das outras, pois apresenta uma função própria e, indubitavelmente, “trata de uma ordem de fatos humanos, tem por objeto um dos traços característicos da humanidade, faz parte por conseguinte da ciência do homem”. Ele busca, entretanto, desenvolver um sistema de ideias anteriores a própria ciência



jurídica, a estes princípios ele dá o nome de propedêutica jurídica, que possui como nota introdutória a identificação do lugar do homem na natureza, pois é a partir desta posição que se definirá o sentido, ou, a feição que o direito assumirá dentro daquele contexto específico (MENEZES, 1887/1888, p. 232). Se se adotar a posição do homem em relação a teoria criacionista, por exemplo, não resta espaço para o direito, senão o de ser justificado pelos padrões do naturalismo tomista e, no Brasil, pelo espiritualismo eclético (corrente e posição amplamente criticada por Tobias). Ainda que seja uma posição precipitada é uma opinião possível que constitui e integra, numa relação de pertencimento a tradição jurídica brasileira. Ou, como diz Tobias (1887/1888, p. 234) constitui um dos muitos resíduos dos primórdios da cultura humana.

De outra sorte, se se partir da concepção antagônica é possível chegar na teoria do monismo evolucionista para a qual todas as formas e existências apontam para a direção do progresso, evolução e desenvolvimento (MENEZES, 1887/1888, p. 236-41). É este estado de pesquisa que leva ao que há de mais atual na compreensão do conhecimento humano, e é com a contribuição do pensamento neokantiano que ele pode resolver a questão do dissenso entre natural e cultural, como visto no texto anterior. Como base propedêutica e como precedente da Ciência do Direito, Tobias (1887/1888) acredita que é a filosofia como epistemologia que deve fornecer a justificativa do direito como uma ciência humana. Então, é possível dizer que, neste aspecto, de modo bem transparente, o mestre sergipano deixa claro que o fundamento filosófico de sua Teoria do Direito é o monismo filosófico aprimorado pelo Neokantismo. O Culturalismo de Tobias, apesar de incompleto, já possui uma grande vantagem em relação às teorias descritivas e prescritivas do direito por declarar seu pertencimento à determinada tradição filosófica.

O homem do direito deve ser compreendido dentro de determinado esquema social, porém, tal esquema pode ser de tipo real ou de tipo ideal, para a primeira é possível alocar os impulsos naturais associativos enquanto que para a segunda podemos alocar a intervenção da razão humana na organização da mesma (MENEZES, 1887/1888, p. 242-3). O Direito é um produto da cultura humana não podendo ser reduzido como um fenômeno de ocorrência metafísica pretérita a existência do próprio homem, estabelecendo uma tese e não uma simples antítese em relação

ao jusnaturalismo (MENEZES, 1887/1888, p. 253). Para que ele possa estabelecer esta tese passa a diferenciar o conceito de civilização e o de cultura, este último bem mais complexo do que o primeiro, dada a limitação histórica de seu horizonte de compreensão<sup>12</sup> (MENEZES, 1887/1888, 253). Para Tobias (1887/1888, p. 254), é interessante se notar que “o estado originário das coisas, o estado em que elas se acham depois do seu nascimento, enquanto uma força estranha, a força espiritual do homem, com a sua inteligência e a sua vontade, não influi sobre elas, e não as modifica”, este é chamado estado natural.

Recentemente cientistas da Universidade Federal do ABC publicaram um estudo sobre a possibilidade de reverter o processo de entropia e, neste sentido, explicaram que partindo desta hipótese no contato entre o objeto A (quente) e o objeto B (frio) ambos sairiam: objeto A, mais quente; objeto B, mais frio (MICADEI; 2019, p. 01). A reversão do processo da flecha temporal, que somente caminha num sentido e numa direção, somente é possível enquanto um atributo da cultura humana, pois até hoje este tipo de pesquisa é uma pesquisa que considera um estado ideal, uma hipótese especulativa. Ao invés de questionar sobre a relação de causa e efeito a partir de experiências sensíveis, o trabalho dos brasileiros cogita sobre “quais seriam as implicações na matéria se esse processo realmente fosse possível”. Do mesmo modo, é a pergunta niilista sobre quais as implicações da existência de um mundo sem Deus; ou a pergunta materialista sobre quais as implicações da existência de um mundo organizado pela luta de classes; ou das proposições jurídicas, sobre quais seriam as implicações de uma sociedade organizada por uma força que limita o arbítrio individual? Este é o sentido da compreensão cultural do Direito como antítese do natural.

De outra sorte, a distinção entre Direito Objetivo e Subjetivo também é abordada por ele para questionar a apropriação da palavra subjetivo a fim de desenvolver o que denomina de psicologia do direito<sup>13</sup> (MENEZES, 1887/1888, p. 259). Nesta perspectiva Tobias (1887/1888) defende o argumento de que existe uma sensibilidade jurídica como um ato individual e isolado, defendendo que no sentido subjetivo da psicologia jurídica se possa pensar no direito enquanto uma ideia que provém do sentimento de justiça avaliado individualmente a partir de relações concretas (p. 260), o direito não só uma coisa que se conhece, mas também uma coisa que se

sente. Ao lado deste sentido, Tobias (1887/1888) também reconhece que é necessário compreender o direito enquanto função, advindo a tese de uma fisiologia e uma morfologia jurídica (p. 260). Elas dizem respeito ao fato de o direito desempenhar um papel organizacional na composição da estrutura social, então, tanto quanto importa dizer que determinada proposição é jurídica por uma identificação interior, também é importante perceber que o direito deve ser delimitado por uma função exterior (se ele estrutura, por exemplo, grupos sociais, ou o próprio Estado).

Por fim, resta dissertar acerca da perspectiva derradeira sobre o propósito da ciência do direito, sendo ela “uma ciência de seres vivos; ela entra por conseguinte na categoria de fisiologia, ou filogenia das funções vitais” (MENEZES, 1887/1888, p. 264). O direito, portanto, usando do elemento coação, se encontrará preenchendo formas condicionais das quais depende a ordem social e o estado normal da vida pública, devendo, por tudo isso prestar tributo à história porque ele próprio obedece às regras do desenvolvimento (MENEZES, 1887/1888, p. 265). Noutra perspectiva, também pode, a ciência do direito, ser entendida enquanto estruturação metodológica dos tipos de direito (ou, leis) internas (direito público e privado) e externas (direito internacional) (MENEZES, 1887/1888, p. 266). Em conclusão, a teoria culturalista em Tobias não possui apenas uma preocupação, ou interesse filosófico em justificar o fenômeno ou experiência jurídica, mas, também fornece um sistema e uma estrutura para sua concepção e operacionalização<sup>14</sup>. Nas palavras de Carvalho (2008) “há muito a aprender com Tobias sobre o que seja a jornada humana (...) façamos isto nos valendo de seus estudos sobre cultura” (p. 26), ainda, se se conseguir realmente fazê-lo com certeza a cultura preservará seu caráter filosófico.

### 3. CONCLUSÃO: OS IMPACTOS DO CULTURALISMO JURÍDICO

O Culturalismo Jurídico de Tobias Barreto de Menezes exerceu forte influência em Sylvio Romero e no desenvolvimento de sua versão própria que ficou denominada de Culturalismo Sociológico, muito embora não tenha dado prosseguimento ao germanismo e tenha mantido seu contato com conceitos positivistas de filosofia (PAIM, 1995, p. 32). Porém, foi Alcides Bezerra quem logrou êxito em construir um elo entre o pensamento tobiático e a contemporânea meditação culturalista ao sustentar os con-

ceitos fundamentais da evolução e desenvolvimento social e a separação entre o natural e o cultural (PAIM, 1995, p. 32-3). Seu grande trunfo, por oportuno, foi o de entender a cultura como um substrato sob o qual e com o qual se buscará o aperfeiçoamento integrado das potencialidades do ser humano, ou seja, colocando de modo mais expresso que a cultura e o desenvolvimento são assuntos correlatos ao tema da moralidade humana.

Outro impacto que o Culturalismo fará surgir no Brasil é a passagem do kantismo para o Neokantismo. Desde as meditações iniciais de Kant no Brasil por parte de Martim Francisco Ribeiro de Andrada, do Padre Antônio Feijó, o país já demonstrava interesse em conhecer das ideias do notável de Koingsberg (PAIM, 1995, p. 34). O kantismo ainda se desenvolve na Faculdade de Direito do Largo de São Francisco dentro da cadeira de filosofia numa eventual adesão ao Kraussismo; também, no Rio de Janeiro com deslocamento do eixo de combate ao comtismo para a Escola Politécnica (PAIM, 1995, p. 34). Quer se tome uma direção ou outra o legado do Culturalismo se espalha pelo Brasil durante esse momento de efervescência das ideias filosóficas, políticas, sociais e jurídicas no País. Janaína Braga Norte (2006) assevera que é possível dividir em duas gerações os herdeiros do culturalismo: a) primeira geração na qual merecem destaque Djacir Menezes e Miguel Reale; b) segunda geração na qual merece destaque Antônio Paim (p. 10).

A estas duas gerações de culturalistas coube a empreitada de explicar o modo pelo qual a cultura é capaz de revelar o ser do homem decidindo, para tanto, recorrer aos estudos de ontologia de Nicolai Hartmann e à fenomenologia de Edmund Husserl (NORTE, 2006, p. 10). Djacir Menezes passa a defender o que veio a denominar de culturalismo dialético, dada sua forte influência do pensamento Hegeliano que lhe propiciou uma forte noção de desenvolvimento de espírito que pode ser compreendido, dentro de suas lições, como a consequência última do processo histórico da tomada de consciência e da busca por um sentido para vida (PAIM, 1995, p. 46). Todavia, é com Miguel Reale que o culturalismo pode alcançar sua etapa mais madura de desenvolvimento. Por ter sido ele supervisor da Comissão Revisora e Elaboradora do Código Civil brasileiro de 2002 pode-se dizer que há uma contribuição direta e incontestável de sua visão culturalista no ordenamento jurídico brasileiro até os dias de hoje (NORTE, 2006, p. 15).

De salutar importância se faz, também, mencionar a dissidência deste posicionamento adotado pelos autores aqui abordados até então. De acordo com Graziela Bacchi Hora (2013), Nelson Saldanha vê como característica preponderante da obra de Tobias Barreto o naturalismo e não o culturalismo, pretendendo um esvaziamento epistêmico da proposta culturalista (p. 109). Para a autora em apreço o “darwinismo jurídico, bem como a dominância exercida pelo naturalismo e o biologismo em seu espírito, não permitiriam que lhe fosse dirigida a alcunha de culturalista” (HORA, 2013, p. 110). Além de que parece, realmente, precipitada a inclusão de Tobias como pertencente ao movimento Neokantista dado que ele próprio defende um monismo filosófico apesar de Kant ser um dualista. Todos estes fatores, mais o direcionamento interpretativo que teria sido dado pelas gerações de leitores posteriores acerca da obra de Tobias, teriam contribuído para a sua alocação enquanto um culturalista. A professora Graziela Bacchi Hora (2013) fornece argumentos imprescindíveis para que seja possível realizar uma análise completa.

Os argumentos da professora são, em grande parte, provenientes da comparação entre a proposta de Tobias e a interpretação que lhe é dada por Miguel Reale. É correto afirmar que se está diante do clássico problema hermenêutico conhecido por toda tradição de investigação: a posição do autor e do intérprete. É possível dizer com certeza que assiste razão à professora quando diz que Tobias era um monista e que tinha interesse na crítica ao jusnaturalismo sem, contudo, abrir mão de uma consciência metafísica advinda da filosofia como epistemologia. Também é possível compreender que Tobias estava em processo de construção de sua tese e, naturalmente, haveria de enfrentar e responder aos seus críticos se ele pudesse ter vivido tempo o suficiente para conhecer das interpretações posteriores a respeito do tema. Esta é uma conclusão que se acredita ser compartilhada por todos os leitores do tema.

A questão central é discernir, na relação entre eles, os pontos de conexão e os pontos de divergência. Não se trata de um debate insípido, porque ele pode ser usado para desconstruir uma parte muito importante da tese aqui apresentada. Porém, lembra-se do objetivo central do presente capítulo: compreender se gênese da identidade jurídica brasileira reside nesse debate (da recepção da orientação positivista e a produção de diferença com o Culturalismo). Reale é expresso em aderir e defender

a bandeira do Culturalismo. Sua longevidade acadêmica, sua vasta publicação, e o grande impacto da sua Teoria Tridimensional do Direito são elementos que o caracterizam como um grande jurista do Século XX. Seu conhecimento filosófico, também, o credencia a colocar seu nome dentre os grandes juristas da tradição brasileira. Porém, todo esse reconhecimento contrasta com a redução desleal que é feita pelos acadêmicos nas Universidades brasileiras. Sua teoria foi reduzida a uma fórmula simplificada que aduz ser o direito a união de fatos, valores e normas<sup>15</sup>. Porém, sua compreensão de Direito vai muito além desta redução simplista. No tópico a seguir pretende-se imergir em vários dos estudos que fundamentam a proposição tridimensional realiana.

## REFERÊNCIAS

BARRETO, Luis Antônio. *Tobias Barreto (1839-1889) – Biografia e Estudos Críticos*. Centro de documentação do pensamento brasileiro. Disponível em: <[http://www.cdpc.org.br/tobias\\_barreto.pdf](http://www.cdpc.org.br/tobias_barreto.pdf)> Acesso em 01.04.2014.

BRITO, Rosa Mendonça de. *O Neokantismo no Brasil*. Manaus, Editora da Universidade do Amazonas. 1997.

CARVALHO, José Maurício. *Antologia do Culturalismo brasileiro: um século de filosofia*. Londrina. Editora da UEL. 1998.

\_\_\_\_\_. *Antologia do Culturalismo brasileiro: um século de filosofia. Parte II – Textos (Complementação)*. Londrina. Editora da UEL. 1998.

HORA, Graziella Bacchi. *Fragmentação Erística na Escola do Recife: uma leitura retórica da filosofia de Tobias Barreto*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito da Faculdade de Direito do Recife. Recife. 2010.

\_\_\_\_\_. *Tobias Barreto e a crítica moderada ao positivismo*. Revista Caderno de Relações Internacionais. Vol 4. N. 7. Jul-dez. 2013.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução e Notas de Tradução de Fernando Costa Mattos 4ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes. Bragança Paulista, SP: Editora Universitária de São Francisco. 2015.

MARTINS, Ricardo Evandro Santos. *A Ciência do Direito Como uma Ciência Humana: Hans Kelsen e a influência do neokantismo*. Porto Alegre – RS. Editora Fi. 2016.

MENEZES, Tobias Barreto de. *Ensaio e Estudos de Philosophia e Crítica por Tobias Barreto de Menezes*. 2ª Edição correcta e aumentada. Editor José Nogueira de Souza. Pernambuco – PE. 1889. Disponível em: <[www.dominiopublico.com.br](http://www.dominiopublico.com.br)> Acesso em: 01.04.2014.

\_\_\_\_\_. *Estudos de Direito*. Prefácio de José Arnaldo da Fonseca. Ed. Fac. Similar. Brasília – Senado Federal, Conselho Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. *Menores e Loucos em Direito Criminal*. Prefácio de Luiz Carlos Fontes de Alencar . Ed. Fac Similar. Brasília – Senado Federal, Conselho Editorial. 2003.

\_\_\_\_\_. *Estudos Allemães*. Primeira Série. Typographia Central. Recife. 1883. Disponível em <[www.dominiopublico.com.br](http://www.dominiopublico.com.br)> Acesso em 01.04.2014.

\_\_\_\_\_. *Estudos de Filosofia. Parte I e II*. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim. Em convênio com o Instituto Nacional do Livro – Ministério da Educação e Cultura. 2ª Edição. Editorial Grijalbo. Recife. 1977.

\_\_\_\_\_. *Estudos de Filosofia. Parte III*. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim. Em convênio com o Instituto Nacional do Livro – Ministério da Educação e Cultura. 2ª Edição. Editorial Grijalbo. Recife. 1977.

\_\_\_\_\_. *Questões Vigentes: Obras Completas*. Decreto n. 803, de 20 de Abril de 1923, do Governo do Estado de Sergipe. Empresa Gráfica Editora de São Paulo. 1926.

\_\_\_\_\_. *Dissertação de concurso (1882)*. In. MENEZES, Tobias Barreto de. *Estudos de Filosofia. Parte III*. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim. Em convênio com o Instituto Nacional do Livro – Ministério da Educação e Cultura. 2ª Edição. Editorial Grijalbo. Recife. 1977.

\_\_\_\_\_. *Notas á lápis sobre a evolução emocional e mental do homem (1884)*. MENEZES, Tobias Barreto de. *Estudos de Filosofia. Parte III*. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim. Em convênio com o Instituto Nacional do Livro – Ministério da Educação e Cultura. 2ª Edição. Editorial Grijalbo. Recife. 1977.

\_\_\_\_\_. *Relatividade de todo conhecimento (1885)*. MENEZES, Tobias Barreto de. *Estudos de Filosofia. Parte III*. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim. Em convênio com o Instituto Nacional do Livro

– Ministério da Educação e Cultura. 2ª Edição. Editorial Grijalbo. Recife. 1977.

\_\_\_\_\_. *Glosas heterodoxas a um dos motes do dia, ou variações anti-sociológicas* (1887). MENEZES, Tobias Barreto de. Estudos de Filosofia. Parte III. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim. Em convênio com o Instituto Nacional do Livro – Ministério da Educação e Cultura. 2ª Edição. Editorial Grijalbo. Recife. 1977.

\_\_\_\_\_. *Recordações de Kant* (1887) MENEZES, Tobias Barreto de. Estudos de Filosofia. Parte III. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim. Em convênio com o Instituto Nacional do Livro – Ministério da Educação e Cultura. 2ª Edição. Editorial Grijalbo. Recife. 1977.

\_\_\_\_\_. *A irreligião do futuro* (1888). MENEZES, Tobias Barreto de. Estudos de Filosofia. Parte III. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim. Em convênio com o Instituto Nacional do Livro – Ministério da Educação e Cultura. 2ª Edição. Editorial Grijalbo. Recife. 1977.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao estudo do direito* (1887/1888). MENEZES, Tobias Barreto de. Estudos de Filosofia. Parte III. Introdução de Paulo Mercadante e Antônio Paim. Em convênio com o Instituto Nacional do Livro – Ministério da Educação e Cultura. 2ª Edição. Editorial Grijalbo. Recife. 1977.

\_\_\_\_\_. *A Ideia do Direito* (1883). In Estudos de Direito. Prefácio de José Arnaldo da Fonseca. Ed. Fac. Similar. Brasília – Senado Federal, Conselho Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. *Uma Nova Intuição do Direito* (1881). In Estudos de Direito. Prefácio de José Arnaldo da Fonseca. Ed. Fac. Similar. Brasília – Senado Federal, Conselho Editorial, 2004.

MICADEI, Kaonan (e outros). *Reversing the direction of heat flow using quantum correlations*. arXiv:1711.03323v2 [quant-ph] 5 Jun 2019.

PEREIRA, Janaina Braga Norte. *O fenômeno da positivação do culturalismo no ordenamento jurídico brasileiro*. Congresso Nacional do CONPE-DI. 1ªed.Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006, v. 504, p. 31-.

PAIM, Antônio e MERCADANTE, Paulo. *Apresentação e Introdução*. In. MENEZES, Tobias Barreto. Estudos de Filosofia. 2ª Ed. Editorial Grijalbo. 1974.



PAIM, Antônio. *Os Intérpretes da Filosofia Brasileira – Estudos Complementares à História das Ideias Filosóficas no Brasil*. Volume I. 3ª Ed. Editora UEL. Londrina. 1999.

\_\_\_\_\_. *A Escola do Recife: Estudos Complementares à História das Ideias Filosóficas no Brasil*. Vol. V. Editora UEL. Londrina – PR. 1997.

\_\_\_\_\_. *Formação da Escola Eclética*. Vol. 1. Ed. 1. Brasília. 2012.

\_\_\_\_\_. *Problemática do Culturalismo*. 2ª Ed. Cefil Reproduções. Porto Alegre-RS. 1995.

WOLFF, Robert Paul. *The Parable of the butcher and the analytic philosopher*. Disponível em: <<http://robertpaulwolff.blogspot.com.br/2015/03/the-parable-of-butcher-and-analytic.html>> Acesso em 15 Jun. 2017.

\_\_\_\_\_. *Reading the Critique Part one: A preface to my readers*. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/BIRKTO-4> Acesso em.15 Jun. 2017.

'Notas de fim'

1 Importante ressaltar que o Neokantismo também é caracterizado como uma reação aos pós-kantianos que procuravam ir além de Kant e discutir temas decorrentes e derivados do pensamento kantiano, como Fichte, Schelling e Hegel, de acordo com Martins (2016) “Kant tinha apelado a Fichte quando este escrevera o seu *Wissenschaftslehre* (Doutrina da Ciência), e também aos outros filósofos de seu tempo, para que não ‘fossem além’ de sua Crítica. Na época, Kant pediu que, ao menos, Fichte e os demais levassem em conta o seu sistema filosófico. Contudo, o apelo não foi correspondido. A filosofia pós-kantiana tomou um rumo de distanciamento do Criticismo por meio do que se denominou posteriormente de Idealismo alemão pós-kantiano” (p. 39).

2 Essa é a perspectiva adotada pela “neutralidade axiológica” desenvolvida por um dos continuadores desse debate, Max Webber que “emancipou a sociologia de qualquer tutela filosófica e indicou que o conhecimento dos fatos sociais só alcança validade científica quando o investigador não toma posição diante dos valores que se acham implicados naqueles fatos. As discussões sobre avaliações transcendem o plano científico” (PAIM, 1995, p. 10).

3 De acordo com Antônio Paim (1995) “cada bem corresponde a uma constelação de valores, fundada num valor central. Nos bens, os valores se realizam, razão pela qual são objetivos e reais. Mas, prossegue Scheler, os valores como tais são objetos ideais. Graças a isso, conclui-se que nenhuma teoria dos valores pode pressupor bens ou coisas, mas também que é possível encontrar uma série material de valores e uma ordem completamente independente a priori frente aos bens” (p. 14).

4 Nesse sentido, novamente Paim (1995) elucida a questão afirmando que para Hartmann “as respostas que foram tentadas são (...) ‘metafísica da história’, no sentido que Kant atribui à palavra, e tangenciam a questão. Ao seu ver, a visão teleológica, sobre a qual modelou-se a teoria do idealismo alemão, provém de Santo Agostinho, que deu forma ao conceito de ascese como realização e expansão do reino de Deus na terra. Em Kant aparece a ideia de um objetivo final da História, de caráter moral. Os sistemas espe-

culativos subsequentes tampouco seriam melhor sucedidos. Exemplifica-os com Hegel e Marx” (p. 19).

5 A respeito do tema Carvalho (2008) anota que “Silvio Romero (1851-1914) nos deixou considerações muito interessantes sobre a cultura. Também ele fez do mundo da cultura uma forma de falar da vida humana. Seus trabalhos mais importantes, numa perspectiva filosófica, são Doutrina contra doutrina (1878), Ensaios de filosofia do direito (1908) e Ensaios de sociologia e literatura (1901). Deve-se ainda mencionar os opúsculos Interpretação filosófica dos fatos históricos (1880) e A filosofia no ensino secundário (1886). Um balanço histórico de suas reflexões revela um estudioso preocupado em continuar a investigação sobre a cultura iniciada por Tobias Barreto. Desejou retirá-la de um enfoque sociológico, poderíamos dizer determinista mesmo, que o positivismo lhe conferia para dar-lhe uma feição mais ampla. No entanto, não desejava que o progresso dependesse unicamente da vontade dos indivíduos, nem enxergou que o ideal de progresso pudesse ser algo puramente moral ou ideal. Este componente ideal seria apenas um dos fatores do progresso” (p. 26).

6 Para Tobias Barreto (1881) “antes de tudo: o conceito de cultura é mais amplo que o da civilização. Um povo civilizado não é ainda ipso facto um povo culto. A civilização se caracteriza por traços, que representam mais o lado exterior do que o lado íntimo da cultura. Assim, ninguém contestará, por exemplo, aos russos, aos turcos mesmos, a muitos outros povos do globo, relativamente florescentes, o nome de civilizados. Eles têm mais ou menos ordenadas as relações da sua vida pública; possuem pela mor parte, constituições e parlamentos; aproveitam-se dos progressos da ciência, da técnica e da indústria moderna; seus altos círculos sociais falam diversas línguas, leem obras estrangeiras, vestem-se conforme a moda novíssima de Paris, comem e bebem segundo todas as regras de polidez. Porém, não são povos cultos (...) Já se vê que o conceito da cultura é muito mais largo e compreensivo do que se pode à primeira vista supor. Sem uma transformação de dentro para fora, sem uma substituição da selvageria do homem natural pela nobreza do homem social, não há propriamente cultura”. (p. 408).

7 Ainda sobre esse assunto, prossegue Tobias (1881) asseverando que “o estado originário das coisas, o estado em que elas se acham depois do seu nascimento, enquanto uma força estranha, a força espiritual do homem, como a sua inteligência e a sua vontade, não influi sobre elas, e não as modifica – esse estado se designa pelo nome geral de natureza. A extensão desta ideia é constituída por todos os fenômenos do mundo, apreciados em si mesmos, conforme eles resultam das causas que os produzem, e o seu característico essencial é que a natureza se desenvolve segundo leis determinadas e forças que lhe são imanentes: não se afeiçoa de acordo com fins humanos. Quando isto, porém acontece, quando o homem inteligente e ativo põe a mão em um objeto do mundo externo, para adaptá-lo a uma ideia superior, muda-se o estado desse objeto, e ele deixa de ser simples natureza. (...) A cultura é, pois, a antítese da natureza, no tanto quanto ela importa uma mudança do natural, no intuito de fazê-lo belo e bom” (p. 408-9).

8 É no mínimo impressionante, não só a densidade filosófica de Tobias Barreto de Menezes, como também o é a sua sensibilidade poética quando escreve: “Em nome da religião, disse o sublime gnosta, autor do quarto evangelho: no princípio era a palavra (in principio erat verbum); em nome da poesia, disse Goethe: no princípio era o ato (im Anfang war die That); em nome das ciências naturais, disse Carus Sterne: No princípio era o carbono (im Anfang war der Kohlenstoff); em nome da filosofia, em nome da intuição monística do mundo, quero dizer: no princípio era a força, e a força estava junto ao homem, e o homem era a força. Desta força conservada e desenvolvida, é que tudo tem-se produzido, inclusive o próprio direito, que em última análise não é um produto natural, mas um produto cultural, um obrado homem mesmo” (MENEZES, 1882, p. 11-2).

9 Nesse texto em particular seu antagonismo se estende para o conceito da palavra evolução que, na sua visão, não se origina no darwinismo e que pode ser encontrada no pensamento filosófico de Kant, Lamarck, Goethe, entre outros (MENEZES, 1884, p. 15). O que ele propõe, explicando melhor, não é que esses teóricos tivessem falado do evolu-

cionismo do modo como Darwin o fez na sua Teoria da Evolução das Espécies, mas sim que a ideia geral de progresso e evolução do espírito humano já possa ser encontrada em diversos outros textos (MENEZES, 1884, p. 16). Por fim, em que pese poder ser dito que Evolução e Progresso estão presentes nos grandes debates científicos e filosóficos, parece estacionário permanecer na crença de que o conhecimento humano não é do homem, mas sim de Deus (MENEZES, 1884, p. 17).

10 Ainda nesse sentido “muitas eram as formas de seleção, ele explicou, entre as quais menciona: a espartana, a militar, a medical. Os efeitos delas são distintos, mas nenhuma destas três toca no essencial, a contradição que existe entre o mundo humano e o da natureza. Elas, talvez um pouco menos a última, atendem a propósitos específicos, no interior de intrincadas teorias dedicadas a justificar a brutalidade” (CARVALHO, 2008, p. 24).

11 Tobias (1887) era anti-escravocrata e constam nos anais da história que alforriou os escravos que herdou de seu sogro, encontramos, aqui, outra proposição vanguardista pois ele defende o direito a discriminação positiva no que tange à questão de gênero pois defende a necessidade de que a cultura garanta maior participação da mulher em condições de igualdade na sociedade (MENEZES, 1887, p. 80).

12 Para Tobias (1887/1888) um povo civilizado não é sinônimo per se de um povo culto na medida em que é possível que se observe um estágio de desenvolvimento social e de organização, mas sem, necessariamente, haver uma transformação de dentro para fora, esse é o sentido de cultura que será empregado por ele no decorrer do texto (p. 253).

13 Melhor explicado, “quando bem se entende que o termo – subjetivo – foi tomado de empréstimo à tecnologia filosófica, onde ele tem um sentido determinado, significando tudo que pertence ao mundo interior, ao mundo da consciência, facilmente se chega a perguntar, se tal subjetividade não vai até os domínios da psicologia propriamente dita; se além da facultas agendi ou do ‘cunho da regra abstrata que constitui uma autorização concreta da pessoa’, o direito não é ainda objeto de observação interna, uma forma ou um dado psicológico, emocional e mental, que abrange muito mais do que simples faculdade de agir” (MENEZES, 1887/1888, p. 259).

14 De acordo com Paim (1995) “embora o Culturalismo de Tobias Barreto carecesse de maior elaboração, tem o mérito essencial de circular no âmbito da delimitação de fronteiras entre o conhecimento científico e a filosofia, enfatizando a importância da contribuição de Kant, se bem que sem apreender todo o seu significado. Representa um progresso extraordinário da consciência filosófica nacional que, no período subsequente, deixou se envolver pelo positivismo e pela versão positiva do marxismo. Tais doutrinas consistem basicamente num empirismo não fecundado pela meditação de Hume” (p. 32).

15 Nas palavras do próprio professor Miguel Reale (2010) “nada mais errôneo do que reduzir a teoria tridimensional do Direito, qualquer que seja a sua configuração, à simples constatação de que toda experiência jurídica implica, sempre de um modo ou de outro, a correlação de fatos, valores, e normas. É óbvio que tal verificação não bastaria para representar, de per si, uma teoria. De ‘teoria tridimensional’ propriamente dita só se pode falar quando se inferem consequências sistematizadas daquela constatação, o que pode dar lugar a diretrizes diversas, num amplo espectro de posições, que vão desde a compreensão culturalista e relativista, inicial e genérica, de Gustav Radbruch, até aquela que venho elaborando com a qualificação de ‘tridimensionalismo específico, concreto e dialético’” (REALE, 2010, p. 89-90). De fato, não parece haver equívoco maior do que a redução desleal e a generalização não causal.

