

**A filosofia culturalista de Tobias Barreto,
a retomada do kantismo**

**The culturalist philosophy of Tobias Barreto,
the anticipation of the neo kantianism**

José Mauricio de Carvalho*

RESUMO: Neste artigo examinar-se-ão as posições filosóficas de Tobias Barreto naquilo que se costuma chamar de terceira navegação, ou seja, o período culturalista que se seguiu às fases iniciais de sua meditação marcadas pelas filosofias eclética e positivista. Mostra-se que Barreto, nessa etapa, usa a filosofia de Kant tanto para criticar a filosofia positivista da ciência, quanto para recusar a solução idealista para organizar a sociedade. Ele preconiza uma posição culturalista como resultado do retorno a Kant que propõe como forma de contornar os legados positivista e idealista. Para Barreto, a cultura é resultado da materialização de intenções éticas, ou valores, para orientar a luta pela vida, comum aos homens e animais.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia. Culturalismo. Neokantismo. Tobias Barreto. Sociedade.

* Graduado em Filosofia, Pedagogia, Psicologia; Especialista, Mestre e Doutor em Filosofia pela UGF/Rio (1990), com estágio de pós-doutoramento na UFRJ (2002) e Universidade Nova de Lisboa (1994). Professor titular aposentado da UFSJ e Professor do Centro Universitário Presidente Tancredo de Almeida Neves (UNIPTAN). Livros publicados: *Caminhos da moral moderna* (1995), Belo Horizonte, Itatiaia; *Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira*, Londrina, Eduel, (2.ed. 1999 e 3.ed. 2001); *Introdução à filosofia da razão vital de Ortega y Gasset* (2002), Londrina, Cefil; *O homem e a filosofia, pequenas meditações sobre a existência e a cultura*, Porto Alegre, Edipucrs, (1998), (2.ed. 2007); *Ortega y Gasset e o nosso tempo*. São Paulo: Filoczar, 2016. E-mail: josemauriciodecarvalho@gmail.com.

ABSTRACT: This article is going to exam Tobias Barreto's philosophy positions where it is used to be called the third navigation, that is, the culturalist period that followed the early stages of his meditation highlighted by the positivist and eclectic philosophies. It shows that Barreto in this stage uses Kant's philosophy to criticize the science positivist philosophy, and also to refuse the idealistic solution to organize the society. He professes a culturalist position as a result of a return to Kant that proposes it as a way to get around the idealistic and positivist legates. For Barreto, culture is a result of the materialization of the ethical intentions, or values, to guide the fight for life, common to the human being and animals.

KEYWORDS: Philosophy. Culturalism. Neo Kantianism. Tobias Barreto. Society.

1. Considerações iniciais

No *X Colóquio Tobias Barreto*, realizado em Lisboa, em 2016, comentamos a filosofia culturalista de Tobias Barreto, mas a ênfase foram questões específicas de filosofia do direito. Contudo, não se deixou de destacar, na ocasião, que o pensamento tobiático, como o da chamada Escola do Recife, integrou o movimento de renovação intelectual ocorrido no país nos anos 70 do século XIX. Também se afirmou que a última fase de seu pensamento, metaforicamente identificada como terceira navegação, representou um diálogo inovador com a filosofia kantiana, depois de etapas anteriores caracterizadas pela aproximação com o ecletismo e positivismo. Eis o comentário:

Quando consideramos a história da filosofia no Brasil no século XIX, o Positivismo e a Escola do Recife surgem como movimentos que representam o esforço de renovação da consciência filosófica ocorrida a partir da década de 70. Essa última pretende substituir o ecletismo sem aderir às teses positivistas, ao contrário, aprofunda o debate filosófico, marcando as diferenças com o positivismo. Tobias Barreto de Menezes (1839-1889) é um dos principais representantes da Escola do Recife. Sua referência filosófica mais importante, na fase madura de sua reflexão, é o filósofo alemão Emanuel Kant. Ele pretendeu, como dito na *Antologia do Culturalismo Brasileiro* (1998), "fazer uma abordagem filosófica da cultura que lhe propiciou não apenas estabelecer relação superadora da seleção natural, mas traçar uma distinção entre cultura e civilização" (CARVALHO, 2016, p. 24).

Tobias Barreto foi bastante estudado pelos que se dedicam à filosofia brasileira¹. Seus intérpretes se habituaram a considerar a reflexão filosófica tobiática passando por

¹ No livro *Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira* apresentamos um levantamento do que até então fora escrito de mais relevante sobre ele. Foram citados os seguintes trabalhos (p. 114-115): *Época e individualidade* (1895), *Esboços e fragmentos* (1899) e *História da faculdade de direito do Recife* (1927), todos de Clovis Beviláqua; *Tobias Barreto* (1934) e *Minha formação no Recife* (1955) de Gilberto Amado; *Tobias Barreto, o homem pêndulo* (1937),

três ciclos, ou três navegações, como está em *Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira*:

O pensamento de Tobias Barreto evoluiu passando por três ciclos bem definidos: o inicial de 1868-1874, caracterizando-se pela adesão ao ecletismo espiritualista e pela aproximação ao positivismo, o segundo de 1875-1882, no qual começou a tomar forma uma meditação mais madura que se distanciava do positivismo, e finalmente o terceiro, que cobre os últimos seis anos de sua vida, quando se esboçou uma aproximação ao neokantismo. O principal da contribuição tobiática, no que se refere ao mundo do homem, vem dessa terceira fase e está no reconhecimento do distanciamento entre o homem natural e o cultural. O homem dominado por instintos, que não reconhece normas ou convenções é muito diferente daquele que constrói o mundo moral, segue uma religião e elabora normas jurídicas. A precisa compreensão da cultura na forma como vinha sendo estudada pelos discípulos de Kant na Alemanha decorre dos estudos que Tobias realizou dos pensadores alemães (CARVALHO, 2001, p. 113).

Em livro recente sobre a filosofia jurídica brasileira, António Braz Teixeira voltou ao problema e afirmou algo diverso. Ele não considerou, como fator decisivo, a adesão tobiática ao neokantismo como identificador do seu pensamento e diversa das etapas anteriores. Eis como avaliou o pensamento de Tobias Barreto:

de Roberto Lira; *Tobias Barreto, poeta* (1939), de Dário de Bittencourt; *Tobias Barreto e sua época* (1939) e *O pensamento vivo de Tobias* (1943), de Hermes Lima; *Inteligência no Brasil* (1935), de José Maria Belo; *Preciso de história da filosofia* (1938), de Paulo Augusto; *Tobias Barreto* (1943), de Nelson Romero; *A doutrina de Kant no Brasil* (1949), de Miguel Reale; *Tobias Barreto* (1952), de Paulo Dantas; *Tobias Barreto e Machado de Assis* (1954), de Abelardo Fernando Montenegro; *Casa de Tobias* (1955), de José F. Menezes; *Da escola de Recife ao Código Civil* (1969) e *História das ideias socialistas no Brasil* (1981), de Vamirech Chacon; *A escola do Recife, em gestos e vozes de Pernambuco* (1970), de Luís Delgado; *Tobias Barreto na cultura brasileira* (1972), de Paulo Mercadante e Antônio Paim; *Conceito ideológico da Escola do Recife* (1980), de Francisco Alcântara Nogueira; *Aspectos do pensamento alemão na obra de Tobias Barreto* (1985), de Lilian de Abreu Pessoa; *Um pensador da Escola de Recife* (1987) e *Tobias Barreto e a revolução jurídica alemã* (1988), de Virgílio Campos; *Tobias Barreto, antologia de ideia, uma revelação* (1974) e *A concepção filosófica de Tobias Barreto* (1980), de Paulo Campos Côrtes; *A Escola do Recife* (1985), de Nelson Saldanha; *Um estudo sobre Tobias Barreto* (1989), de Anoar Aiex; *A filosofia da ciência na Escola de Recife* (1989), de Aluísio Bezerra Coutinho; *Tobias Barreto, a abolição da escravatura e a organização da sociedade* (1988), *Tobias Barreto e a filosofia no Brasil* (1990) e *Tobias Barreto* (1994), três trabalhos de Luís Antônio Barreto; *Importância e limitações da obra filosófica de Tobias Barreto* (1967), *O pensamento filosófico de Tobias Barreto* (1992), obra coletiva com vários artigos sobre as ideias de Tobias Barreto, publicada, em Portugal, pela UNL; *História das ideias filosóficas no Brasil* (1997) e *A filosofia da Escola de Recife* (1999), de Antônio Paim; *Un giurista tropicale* (2000), de Mario G. Losano e a aula magna que esse professor pronunciou no Centro Universitário de João Pessoa intitulada *O nordestino Tobias Barreto no Espelho Alemão* (2000) e o verbete do *Dicionário Bibliográfico de Autores Brasileiros* (1999), da Coleção Básica Brasileira do Senado Federal. Pode-se ler também o comentário sobre o filósofo na nossa *Antologia do culturalismo brasileiro* (1998) e no *Curso de Filosofia Brasileira* (2000).

Do meu ponto de vista, os Estudos de Filosofia do malogrado mestre do Recife revelam, pelo contrário, muito mais continuidade e aprofundamento no seu caminhar especulativo do que propriamente, rupturas ou mudanças bruscas ou radicais de atitude perante os problemas. Com efeito não me parece que possa sustentar-se que, nos primeiros escritos filosóficos de Tobias Barreto, se vislumbram sinais de adesão ao ecletismo ou de simpatia, ainda que parcial pelo positivismo, quando, pelo contrário, encontro neles uma inequívoca atitude crítica relativamente a ambos (BRAZ TEIXEIRA, 2011, p. 72).

As observações de Braz Teixeira e os debates no *X Colóquio Tobias Barreto* pedem uma retomada da questão e um esclarecimento da divisão do pensamento tobiático em três navegações. Isso passa pela demonstração da adesão ao kantismo ausente das etapas anteriores. Além disso é necessário destacar a relevância de Tobias Barreto como pensador e o lugar que ocupa na história da filosofia brasileira e na tradição ocidental.

2. Apreciação da filosofia crítica e a proposta de volta a Kant

A descoberta de Kant pelos intelectuais brasileiros remonta aos primórdios do século XIX depois da popularização da obra de Charles Villers intitulada *Filosofia de Kant ou princípios fundamentais da filosofia transcendental*, de 1801. A divulgação dessa obra foi atribuída a Francisco Bento Maria Targini, Visconde de São Lourenço, que acompanhou D. João VI e a corte para o Rio de Janeiro. Antônio Paim na clássica *História das ideias filosóficas no Brasil* diz que há indícios de que Martin Francisco Ribeiro de Andrada tenha conhecido a obra de Villers e a utilizado num curso de Filosofia que ministrou em São Paulo². Porém, o mais importante registro do diálogo inicial com Kant foi o livro de Diogo Antônio Feijó, denominado *Cadernos de Filosofia*. Esse texto foi comentado e impresso por Miguel Reale que mostrou que Feijó conhecia os assuntos da *Crítica da Razão Pura*, principalmente a Estética Transcendental, mas não mais. Sobre moral Feijó permanecia tomista, como se nota nas últimas lições do Caderno. Sobre essa proximidade de Feijó com a moral católica comprova-se com os textos copiados abaixo:

O homem moral, portanto, será aquele que entender esta ordem, o obrar a respeito de cada ente, segundo a natureza própria e as relações que encerra, tendo sempre em vista que da harmonia dos fins particulares com os fins gerais de cada série e desta

² Antônio Paim no capítulo dedicado aos primórdios do kantismo no Brasil na 5ª edição da *História das ideias filosóficas no Brasil* afirma (1997, p. 445): Martins Francisco Ribeiro de Andrada, na primeira década do século XIX, ministra em São Paulo um curso de Filosofia, conservando-se o registro de oito cadernos manuscritos, o primeiro dos quais denominava-se *Exposição da filosofia de Kant*.

com o fim é que nasce o conhecimento das propriedades de cada ente em toda sua extensão (FEIJÓ, 1967, p. 29).

Na próxima citação encontra-se explicitamente que o propósito principal da ética, embora Feijó incorporasse os compromissos terrenos sugeridos por Pombal para formar uma nova fidalguia, permanece sendo o de obter a salvação da alma entendido como a verdadeira felicidade, conforme propõe Santo Tomás:

O sábio e homem honrado põe a sua felicidade em temer a Deus, e em lhe ser fiel, olha o pecado como o maior dos males e quisera antes perder tudo que cometê-lo. Fala sempre com o maior respeito de Deus, de religião, das coisas santas, e dos maiores: nem murmura contra eles, nem o consente fazer, se pode. Não se envergonha de ser devoto, nem de o parecer, mas evita exteriores, que faria ridicularizar sua piedade. Nenhum interesse é capaz de o fazer mentir e faltar à verdade; mas não jura por ela: e sabe guardar segredo a tempo, e sem mentir jamais (*Idem*, p. 65).

O conhecimento completo da obra de Kant somente aparece, entre os brasileiros, nos ensaios filosóficos do terceiro ciclo do pensamento de Tobias Barreto, o que estamos chamando de terceira navegação, pois nosso pensador passou antes por um período eclético e outro positivista. Uma clara adesão ao kantismo e o emprego de categorias kantianas para pensar a sociedade aparece apenas nos escritos dessa fase, razão pela qual parece correto falar de uma mudança temática na consideração dos problemas. No ensaio *Recordação de Kant* (1887), Barreto fez uma clara exposição da filosofia kantiana, situando-a precisamente na filosofia moderna: “atualmente nenhum homem culto pode desconhecer que o dogmatismo da filosofia moderna, ou a metafísica, foi espedaçada por Hume, cuja crítica inexorável coube a Kant concluir em mais larga extensão e maior profundidade” (BARRETO, 1977a, p. 367)³.

Antes de seguir em frente é importante observar que Tobias Barreto estudava Kant para examinar os problemas da sociedade brasileira e do Direito e não apenas para fazer comentários acadêmicos e atender exigências escolares. Escreveu: “o que é a filosofia entre nós, simplesmente o nome de um preparatório, que a lei diz ser preciso para fazer-se o curso de certos estudos superiores” (*Idem*, p. 366). É claro que Tobias entende a atividade filosófica como mais que escrever comentários, tomando-a como explicação da experiência e realidade humanas, da natureza e das coisas. O essencial foi o uso das teses

³ No XII capítulo, do segundo volume, de sua *História da Filosofia*, Sciacca explica que: “não é possível entender a posição de Kant e a significação da sua filosofia, o criticismo sem levar em conta a evolução que o conceito de filosofia sofreu de Descartes ao iluminismo”. (SCIACCA, 1968, p. 177) E um pouco mais adiante completa: “A crise da metafísica racionalística começa com a crítica do conhecimento (ou gnosiologia no sentido moderno do termo) do empirismo inglês. O alvo é preciso: o princípio absoluto do saber assim como o racionalismo o tinha sistematizado”. (*id.*, p. 178)

filosóficas de Kant. “Para Tobias Barreto, a solução não consistiu numa simples volta a Kant, mas em inspirar-se em Kant, apontando novos caminhos à reflexão e respondendo à crise filosófica do final do século passado”. (CESAR, 1991, P. 105).

Tobias explica precisamente que a filosofia transcendental reconhece, como os filósofos empiristas, que todo conhecimento nasce na experiência⁴, mas, acrescenta, a meditação filosófica não aumentando nossos conhecimentos do mundo, cuida dos aspectos legitimadores do pensamento, parte daquela ciência que Kant denominara estética transcendental⁵. Porque conhecimento e sua fundamentação são realidades distintas e, respectivamente, objetos da Ciência e da Filosofia, que essas atividades da razão se completam sem concorrer ou anular uma a outra, como explica Tobias Barreto:

A filosofia de Kant não teve em mira aumentar o número dos nossos conhecimentos por meio do puro pensamento, porquanto o princípio supremo é que toda e qualquer noção de realidade deve ser bebida pela experiência, mas o seu único intuito foi o de inquirir as fontes de nosso saber e o grau de sua legitimidade, trabalho este, que há de sempre pertencer à filosofia (*Idem*, p. 371).

Quanto ao trabalho investigativo de Kant, os positivistas o reconheceram como notável intelectual, mas não souberam apreciá-lo como um novo tipo de pensador, que não é mais metafísico no sentido que a tradição consagrara, mas um crítico do conhecimento que faz da crítica da razão o preâmbulo de uma nova metafísica. Foi o que comentou Diogo Ferrer na comunicação que fez no colóquio *Kant: posteridade e atualidade*. Ali escreveu (2007, p. 194): “Embora se possa dizer que a filosofia transcendental inteira precede necessariamente toda metafísica, por outro lado, o que leva o nome de filosofia transcendental é, na realidade, uma parte da metafísica”. Justo por isso os positivistas não perceberam a novidade representada pelo kantismo. É o que explica Tobias no texto que se segue:

Quando se trata de pôr um termo à inimizade (...) entre a filosofia e as ciências naturais, e apela-se para Kant, como o órgão mais sadio da especulação filosófica, ao passo que foi também o filósofo mais chegado ao naturalismo científico – muita gente toma-se de espanto, não compreendendo como se possa conferir semelhante honra ao maior dos metafísicos, sem dúvida, como o chamou Augusto Comte, mas

⁴ Na introdução da *Crítica da Razão Pura*, Kant deixa claro que conhecer algo significa, como está dizendo Tobias Barreto, que a efetividade do conhecimento deve nascer da experiência. “Que nosso conhecimento começa com a experiência, não há dúvida alguma, pois do contrário, por meio do que a faculdade de conhecimento deveria ser despertada para o exercício senão através de objetos que tocam nossos sentidos e em parte produzem por si próprios representações” (KANT, 1987, p. 25).

⁵ Diz Kant no início da *Estética Transcendental*: “Denomino estética transcendental uma ciência de todos os princípios da sensibilidade a priori. Portanto, tem que haver uma tal ciência que perfaça a primeira parte da doutrina transcendental dos elementos” (KANT, 1987, p. 40).

sempre um metafísico, e como tal representante de um ponto de vista atrasado, decrépito e inaproveitável (*Idem*, p. 375).

Tobias ainda afirma que a filosofia transcendental ou crítica não é uma metafísica que se contraponha à anterior, mas uma nova forma de refletir filosoficamente que a superou⁶. E se a nova metafísica não é rival da ciência, ela existia, como disse Kant, como disposição do espírito humano: "A filosofia crítica, obra exclusiva de Kant (diz Tobias) não surgiu como antítese da filosofia dogmática, até então dominante; e o dogmatismo filosófico é justamente a metafísica". Essa é uma importante contribuição de Kant, os juízos sintéticos *a priori* e analíticos trazem novos conhecimentos e estão a cargo da ciência, os conhecimentos analíticos usados pela Filosofia não trazem conhecimento. Por essa nova forma de pensar, a metafísica não é conhecimento que possa concorrer com a ciência, mas uma forma de saber, afirmou Tobias repetindo Kant (*Ibidem*): "que não é ciência, mas disposição natural e inerradicável do espírito" (*Idem*, p. 377).

O aspecto nuclear dessa posição transcendental consiste em rediscutir a crítica empirista que reconhecia apenas as formas sensíveis que a experiência fornece, culminando no relativismo gnosiológico. Kant explicava (1987, p. 39): "aquilo que no fenômeno corresponde à sensação denomino sua matéria". Porém, o fenômeno não se limita a ela (*Ibidem*): "aquilo que faz com que o múltiplo do fenômeno possa ser ordenado em certas relações denomino a forma". E a forma é o que assegura a objetividade do conhecimento. Ao adotar a posição de Kant, Tobias esperava contornar o relativismo epistemológico do empirismo inglês que critica no ensaio *A relatividade de todo conhecimento*: "É na Inglaterra, principalmente, que, nos últimos tempos, a teoria da relatividade do saber tem sido professada e discutida com particular predileção" (BARRETO, 1977, p. 311). A questão da objetividade, como se indicou, advinha do uso das formas da razão e não da matéria do fenômeno, mas a objetividade não vinha com as essências como na antiga metafísica. Ele assim o diz: "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" (*Idem*, p. 313). Além do relativismo gnosiológico, Tobias recusa do empirismo a tentativa de eliminar a liberdade, assunto que examina no ensaio *Variações anti-sociológicas*: "os modernos contraditores da liberdade, os que pretendem mecanizá-la e destruí-la filiam em geral à escola de Hume" (BARRETO, 1977 e, p. 322). Deve-se lembrar que a liberdade em Kant não se confunde com o querer simples, mas se refere à possibilidade de fazer escolhas morais. "Essa liberdade é encontrada na razão prática mesma. Isso quer dizer que a liberdade pode ser explicada a partir do conceito de vontade" (LEITE, 2007, p. 77).

⁶ Diogo Ferrer, na comunicação *Subjetividade e método crítico em Kant*, identifica essa nova forma de fazer metafísica como uma viragem histórico conceitual. Ele escreve (2007, p. 195): "Tal característica deve-se não à forma incompleta ou mal definida da disciplina crítica, mas ao seu tema e conteúdo, o autoconhecimento e interrogação do sujeito".

Tobias sabia que, para Kant, embora todo conhecimento viesse da experiência o processo intelectual não se reduzia a ela, como acreditavam os empiristas. Ao abstrair o conhecimento, Kant chegou à sensação e depois de eliminar a própria sensação do processo cognitivo identificou as duas formas puras da apercepção. Explica Tobias como Kant recusou o relativismo gnosiológico dos empiristas, esclarecendo o papel sistematizador das formas puras do entendimento: “nenhuma outra coisa senão o espaço e o tempo. São estas formas puras e originais, em que a razão funde todas as matérias da sensibilidade externa, e em cujo auxílio pomos em ordem o mundo inteiro” (BARRETO, 1977 a, p. 381).

Além do conhecimento preciso da filosofia de Kant, Tobias Barreto avalia precisamente os limites da filosofia hegeliana. Embora construída na trilha transcendental aberta pelo kantismo, a filosofia hegeliana pretendeu ir além de Kant, mas não conseguiu realizar o propósito de: “ser a medianeira entre a liberdade e a necessidade, entre a intuição antiga e a intuição moderna, entre todas as coisas enfim, que até então haviam passado como absolutamente inconciliáveis” (*Idem*, p. 368). Esse caminho da síntese dos opostos proposto por Hegel e por outros idealistas alemães não conseguiu solucionar as questões não resolvidas pelo kantismo e nem serviam para fundamentar adequadamente as ciências humanas. De tal modo parece frágil a nova dialética, avalia Tobias, que seus proponentes perderam a liderança da investigação filosófica para o materialismo e depois para positivismo francês. Resume Tobias quem eram os filósofos de destaque do momento: “não eram Hegel e Schelling, nem Herbart e Krause, mas Strauss e Bauer, Feuerbach e Arnold Ruge” (*Idem*, p. 369). E completou adiante, o positivismo substituiu o materialismo que sucedeu o idealismo: “A filosofia de Comte ainda não se tinha feito notar. A revolução que ele produziu, ou pretendeu produzir, contra as teorias filosóficas vigentes, só depois de sua morte principiou a tomar certo incremento” (*Ibidem*).

Assim, os limites do idealismo, do materialismo e do positivismo não deixava outro caminho senão um retorno a Kant: “para que se fizesse justiça à memória de Kant” (id. p. 370). Pois apesar do esforço filosófico de seus seguidores imediatos eles produziram: “desvarios dos chamados filósofos da natureza, Hegel, Schelling e seus aventureiros caudatários” (*Ibidem*).

Essa apreciação de idealistas e seguidores, somado ao esforço de recuperar a memória de Kant, representam um retorno ao filósofo. Movimento semelhante se deu na Alemanha, alguns anos depois da morte Tobias, com a retomada do kantismo por Hermann Cohen e Paul Nartop, responsáveis pela revista *Philosophische Arbeiten*. A obra mais importante de Cohen foi *System der Philosophie* (1902) que o projetou definitivamente na comunidade acadêmica alemã como articulador do retorno a Kant e um dos fundadores da chamada escola de Marburgo. Como parte desse influxo de volta a Kant, a Escola de Baden retoma a discussão do criticismo pela razão prática e a utiliza para pensar filosoficamente a cultura.

Oswaldo Market comparou a renovação trazida por Kant para a Filosofia com a revolução copernicana com a Revoluções políticas inglesa e francesa que igualmente renovaram a realidade política europeia. Quanto à volta a Kant, ele comentou:

Nos primeiros anos do século XIX pensa-se muito em e desde Kant, mas pouco se fala dele. Por isso, até chega a ser estranho a insistência de Herbart em homenageá-lo, quando a maioria permanece em silêncio. Somente na metade do século XIX se rompe esse silêncio. Helmholtz, o grande físico, Kuno Fischer, Liebmann com o seu *Zurück zu Kant* (Regresso a Kant), Lange e sobretudo, Hermann Cohen, preparam o clima da comemoração de 1881, primeiro centenário do aparecimento da *Crítica* (MARKET, 2007, p. 19-20).

As considerações de Tobias sobre a moral kantiana e a estruturação da cultura participam desse retorno a Kant proposto pela intelectualidade alemã, e antecipa o trajeto da Escola de Baden. O trabalho de Tobias antecipa em duas décadas a meditação que usou a moral kantiana como estruturadora da cultura, tema fundamental dos teóricos de Baden como está suficientemente demonstrado no capítulo inicial da *Problemática do culturalismo*, de Antônio Paim.

3. Do neokantismo ao culturalismo

Havendo demonstrado familiaridade com o que na filosofia transcendental se denominou razão teórica, que empregou para criticar a filosofia positivista, Tobias Barreto propõe, sem seguida, um caminho diferente do idealismo para explicar a gênese da sociedade e da cultura. É quando entra nas questões da razão prática, parte mais fecunda de seu pensamento.

Como se sabe, Hegel tomara de Fichte a tese de que a organização do real era resultado das ideias. E sem se preocupar com o que havia além delas considerou as ideias o próprio real. Para Hegel os conceitos do Espírito eram as formas da realidade. Dito de outro modo: “o pensamento, através do perene devir dialético (...) reconstitui em si mesmo o processo racional do mundo, e realidade e racionalidade coincidem absolutamente: tudo o que é real é racional; tudo o que é racional é real” (SCIACCA, v. III, 1968, p. 35). Os materialistas fizeram o caminho inverso, bastando lembrar que o marxismo considerava o pensamento uma derivação da organização material da sociedade. Um ou outro caminho perdia um elemento fundamental da filosofia transcendental, isto é, as antinomias na forma de entender o real, impossíveis de serem eliminadas pela síntese dos opostos.

Kant não chegou a formular um conceito de sociedade ou de cultura, propondo algo próximo com a noção de sujeito transcendental, ou, ainda melhor, com a expressão o querer humano em geral como menciona no prefácio da *Fundamentação da Metafísica*

dos Costumes. Ali escreveu: “Precisamente porque ela devia ser uma filosofia prática universal, não tomou em consideração nenhuma vontade de qualquer espécie particular (...), mas considerou o querer em geral” (Kant, 1986, p. 17).

Por procurar explicar a organização da sociedade, a meditação filosófica de Tobias Barreto só será adequadamente compreendida se, além das críticas ao positivismo, suas ideias forem entendidas como alternativa ao idealismo e ao materialismo dialético, ou melhor, como tentativa de reconstruir a ideia de sociedade e cultura por uma espécie de retorno a Kant. Isso foi dito em *Antologia do Culturalismo Brasileiro, um século de filosofia* no centenário de morte de Tobias, onde se lê: “Este retorno, explicou o filósofo, teve a força de verdadeira descoberta de Kant por que foi ficando meio obscurecida a imagem que dele propagaram os idealistas Schelling, Fichte e Hegel” (1998, p. 20). Esse retorno a Kant, especialmente aos temas da razão prática, foi o que tentaram fazer os representantes da Escola de Baden, na Alemanha, estudados por Antônio Paim no capítulo inicial do livro *A problemática do culturalismo*. O propósito e a linha investigativa de Tobias antecipam o trabalho desses alemães.

O sentido disso explica Paim: “Na meditação brasileira, o interesse pela cultura do ângulo filosófico remonta a Tobias Barreto. O pensador brasileiro considerou-a como elemento chave para refutar a ideia do determinismo social posta em circulação pelo positivismo” (PAIM, 1995, p. 47). E pouco adianta esclarecia o conceito tobiático de cultura:

Tobias Barreto afirmava que a cultura correspondia ao sistema de forças erigidas para humanizar a luta pela vida. Esta tinha lugar tanto na escala animal como no meio humano. Contudo, se o homem se organizou em sociedade como forma de sobrevivência, mesmo esse impulso inicial nada tem a ver com o que pudesse invocar de comparável aos animais (*Ibidem*).

Paim não menciona a crítica de Tobias ao idealismo, mas vimos que o filósofo nordestino pretendia constituir uma alternativa ao positivismo e ao idealismo. O caminho escolhido foi o retorno a Kant. Além disso, ele pretendeu refutar as teorias de direito natural presentes no Direito por considerar os direitos produto da sociedade, isto é, da história e não da metafísica. Escreve na *Dissertação do Concurso*: “os chamados direitos naturais e originários, como o direito à vida, à liberdade e poucos outros, nunca existiram fora da sociedade foi esta quem os instituiu e consagrou” (1977 b, p. 286). Portanto, o Direito, como outras realizações do homem eram produtos culturais, como explicou adiante: “Dessa 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, uma obra do homem mesmo” (*Idem*, p. 287). E foi ainda mais longe em *Notas a lápis sobre a evolução emocional e mental do homem*: “A beleza como a bondade, é um produto histórico, um resultado da civilização” (1977 c, p. 296).

Atendendo, ainda, à noção kantiana de imperativo categórico, que não considera o suporte emocional na escolha ética, Tobias menciona a inexistência de progresso nas emoções: “uma análise ligeira de certos sentimentos e paixões leva a crer que não tenha havido progresso. Há mesmo algumas emoções, das quais só se pode dizer que o progresso é nulo, como até o regresso é bem sensível” (id., p. 303). Essa assertiva pressupõe que a ação correta nasce da escolha de um princípio que deve guiar o querer humano em geral, um princípio formal que Kant resumiu no imperativo categórico: “age de tal maneira que possas querer que tua máxima se torne lei universal (qualquer que seja a finalidade desejada por ti)” (KANT, 1985, p. 144).

4. O culturalismo

As teses culturalistas, nascidas do diálogo de Tobias com a parte prática da filosofia de Kant, se não de modo exclusivo, foram sistematizadas no mais importante ensaio dessa terceira navegação. O ensaio possui um nome extenso: *Glosas heterodoxas a um dos motes do dia, ou variações anti-sociológicas*. Sobre ele comentou Antônio Paim no *I Colóquio Tobias Barreto*: “A crítica de Tobias Barreto ao positivismo preserva inteira atualidade, sobretudo o que escreveu em *Variações anti-sociológicas*, concluído em 1887. Dava-se conta de que não poderia existir uma ciência da sociedade encarada como totalidade”. Não custa lembrar que é o exato tom das críticas de Martin Buber ao socialismo e ao positivismo, escritas cerca de meio século depois da morte de Tobias Barreto.

Na reflexão sobre a cultura está a parte mais criativa do trabalho de Tobias Barreto. É aí que ele toma a razão prática como o elemento fundamental do kantismo, no sentido proposto por Sousa em seu livro *A filosofia de Kant, a moral como fio condutor da articulação do sistema kantiano*. Ali escreve: “Esperamos ter mostrado o enorme esforço intelectual que Kant fez para superar e conciliar o dualismo entre o mundo sensível e o inteligível para, no ápice dessa unidade, dessa totalidade colocar o homem, na qualidade de ser ético, como objetivo final do universo e da criação”. (SOUSA, 2012, p. 23). Tobias Barreto, desejando pensar o homem como ser que se orienta pela ética, parte, diversamente do que acreditavam os positivistas, da impossibilidade de fazer ciência social, pelo menos não na concepção positivista de ciência. Ele afirma: “o estudo dos fenômenos sociais, considerados em sua totalidade e reduzidos à unidade lógica de um sistema científico, daria em resultado uma estupenda pansofia, evidentemente incompatível com as forças do espírito humano” (1977 e, p. 315). E justo porque não há como fazer ciência positiva dos fatos sociais: “os sociólogos pertencem à ordem dos crentes” (id., p. 317).

Assim, se por um lado não se pode fazer cientificamente um estudo das sociedades, isto é, usar a razão experimental para abordar ações livres, por outro não há como pensar os estudos sociais longe daquela realidade racional do homem que se mostra nas ações

morais. É o que Kant ensina em diversos ensaios como: *Sobre o suposto direito de mentir por amor à humanidade* e *Sobre a discordância entre a moral e a política, a propósito da paz perpétua*. Aí temos a liberdade como fruto da escolha racional e independente. José Barata-Moura comenta a relação entre escolha livre e racionalidade como se segue: “Sem racionalidade não há liberdade. É a espontaneidade da razão (...) que no terreno da prática, tem que ser reconhecida e acolhida como verdadeiro e legítimo poder instituinte” (BARATA-MOURA, 2007, p. 255). Explica Tobias seu propósito: “a prova mesma da superioridade intelectual do homem, o sinal mais evidente do seu verdadeiro valor moral, é que, se a liberdade existe em qualquer parte, no domínio da atividade humana, é aí só que se pode descobri-la” (*Idem*, p. 320). Fica evidente que essa forma de entender o problema representa tocar no eixo nuclear do kantismo, a distinção entre a razão teórica e razão prática, conforme observa Noé Sousa. Ele diz que o núcleo da filosofia kantiana é essa distinção entre mundo sensível e mundo inteligível. “O primeiro é o mundo dos fenômenos, da natureza física, cognoscível pela ciência, conteúdo e limite do conhecimento teórico, mas obstáculo que procura impedir a realização da plenitude moral do homem” (SOUSA, 2012, p. 20). E quanto ao segundo, ensina: “é o mundo do *noumenon*, da liberdade, da moral da imortalidade da alma, da existência de Deus, âmbito não disponível ao conhecimento teórico (...) e que só é acessível através da filosofia prática” (*Ibidem*). Essa distinção fundamental Tobias explica do seguinte modo: “como força aparece, e como vontade é, ou para falar a língua de Kant, como força é *fenômeno*, como vontade *noumenon*” (*id.*, p. 322).

Estabelecido que o espaço das ações humanas é o lugar dos atos intencionais e livres, Tobias aponta o campo onde se realiza a cultura: “o mundo não é uma cadeia de porquês, como pretende o materialismo acanhado, mas ainda uma cadeia, uma série de para quês, de fins ou de alvos, que reciprocamente se apoiam, se limitam, que saem uns dos outros” (*Idem*, p. 323). Portanto, com base no kantismo Tobias reserva à razão prática a tarefa de tratar as ações sociais e as escolhas pessoais, na medida em que as considera as ações dirigidas a uma finalidade. Embora a razão pura impedisse antecipar o futuro do homem, a razão prática, na medida em que trata as escolhas, acena na direção de um mundo acima da animalidade. Tobias pensa a cultura como o espaço ético projetado por Kant no ensaio *O fim de todas as coisas*: “Deve-se então nutrir a esperança, depois da demonstração experimental da superioridade da moralidade em nosso tempo, em comparação com os anteriores (...), realizar-se-á antes como a viagem ao céu de Elias do que como a descida aos infernos” (KANT, 1985 b, p. 164).

Tobias chega ao ponto fundamental de sua interpretação do kantismo ao recusar o que ensinava o naturalismo materialista, isto é, que a ação natural levasse a resultados éticos. Tobias afirma o inverso, ele diz que ser natural não significa ser bom, ao contrário, cabe ao homem com suas escolhas corrigir aquilo que a natureza tem de imoral. Esse processo de correção da natureza é a raiz da cultura. Eis como o afirma: “Ser natural não livra de ser ilógico, falso e inconveniente. As coisas que não são naturalmente regulares, isto é, que estão de acordo com as leis da natureza, tornam-se pela mor parte das vezes

irregularidades sociais” (1977 e, p. 329). E, nesse sentido, a cultura é um esforço de correção da natureza na direção moral apontada pelo kantismo. Ele explica:

Assim, e por exemplo, se alguém hoje ousa repetir com Aristóteles que há homens nascidos para escravos, não vejo motivo de estranheza. Sim – é natural a existência da escravidão, há até espécies de formigas, como as *polyerga rubecens*, que são escravocratas; porém é cultural que a escravidão não exista.

Maudsley disse uma vez que o ladrão é como o poeta: – nasce, não se faz. Subscrevo esta opinião, mas pondo-a em harmonia com minha doutrina. Sim senhor a existência de ladrões é um produto da natureza, que eles, não existam, é um esforço, um produto da cultura social, sob a forma ética e jurídica (id., p. 330).

Aplicando a intenção ética às ações sociais, Tobias explica que a sociedade é produto das intenções éticas ou valores objetivados, como diria mais tarde Miguel Reale. E se tudo o que o homem cria como expressão desses valores se materializa na cultura, as intenções éticas se dão no nível mais íntimo da vida que é o pensamento. Eis como o diz: “ela é o grande aparato da cultura humana, deixa-se afigurar sob a imensa teia de relações sinérgicas e antagônicas, é um sistema de regras, é uma série de normas que não se limitam ao mundo da ação e chegam até os domínios do pensamento” (id., p. 331).

Dessa forma, entendido que as ações éticas pretendem corrigir a natureza, deduz-se que a cultura tenha justamente esse propósito. Contudo, não basta a cultura nascer para corrigir a natureza, o homem deve agir moralmente, isto é, ajustar e obedecer às interdições da consciência. Ele explica: “Não basta obrar ou proceder corretamente, e, ainda mais, pensar corretamente, falar corretamente, escrever corretamente, como se vê é um vasto sistema de correção” (*Idem*, p. 332). Daí sua conclusão de que se há lei para punir quem age mal, melhor é agir em obediência ao princípio ético. Do que compõe o tecido da sociedade, ele diz: “o direito é o fio vermelho, e a moral o fio de ouro” (*Ibidem*).

O fundamental nessa visão culturalista é reconhecer que o homem é guiado por intenções éticas ou valores. Nesse sentido, a liberdade: “não é uma deusa que aparece no sonho dos metafísicos de antigo estilo, não é uma graça, nem um dom do céu, mas simplesmente uma conquista, um hábito ou um jeito que o homem adquire, de dirigir seus atos conforme um ideal” (*Idem*, p. 337).

Se entendermos a citação acima como desvio do imperativo categórico não tocamos a real intenção de Tobias que não era contraditar a tese kantiana de obedecer ao imperativo da razão. O que ele espera é colocar o valor ético como elemento estruturante dos organismos sociais para mostrar que não se pode estudar a sociedade sem considerar a liberdade e a moralidade. Ele assim o diz: “mas ainda aqui estou agarrado ao manto de Kant (...). Por conseguinte, quando se atravessa toda a série de seres organizados e chega-se às formações superiores, como o homem, a família, o Estado, a sociedade em geral, o mecanicamente inexplicável, já não é um resto, mas quase tudo” (id., p. 350).

Kant ensinara na *Fundamentação da metafísica dos costumes* que a autonomia da vontade é o princípio supremo da moralidade. Esse livro representa um esforço singular, que embora próximo, não está derivado da razão prática. Esse aspecto era essencial para o pensamento tobiático porque justificava o Direito, sem retirar o valor da Moral. Ele ali escreveu; “autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (...). O princípio da autonomia é, portanto, não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo como lei universal (KANT, 1986, p. 85). Ao fazê-lo recusa o perfeccionismo da moral wolffiana, as teses empiristas e do senso moral, às ideias pietistas da vontade de Deus e do bom costume popularizado por Montaigne. Tobias acolhe integralmente a posição de Kant, reconhecendo a necessidade de obedecer à própria razão como princípio supremo das escolhas ética. Ele afirma: “Quanto à lei ética (...), se trata de uma lei moral autônoma, a lei que o indivíduo impõe a si mesmo – salta aos olhos que ela nada tem a ver com a sociedade, pois tem o seu fundamento na consciência individual” (1977 e, p. 355). E quando à inadequação de um princípio heterônomo como lei ética, que foi o modo como Kant resumiu todas as propostas morais que pretendeu superar⁷, Tobias igualmente afirma a inadequação de qualquer modelo ético pautado em princípios heterônomos. Leis heterônomas funcionam, por exemplo, no Direito, mas não na ética, ele diz: “se se trata ao contrário de uma lei moral heterônoma, isto é, de uma lei imposta pela sociedade em geral, ou por uma religião, por uma igreja em particular então reconheçamos a verdade, aqui já não se cogita nada de moral” (*Ibidem*).

5. Considerações finais

A filosofia culturalista de Tobias Barreto é um esforço para pensar a sociedade de modo diferente dos positivistas, idealistas, materialistas. Na tradição ocidental assim se situa o culturalismo. Tobias aponta a singularidade da luta do homem pela vida, nela inserindo o elemento ético. Como referência filosófica, o pensador encontra no kantismo os elementos para explicar como se organiza a sociedade humana, entendendo-a como materialização de intenções éticas. Metodologicamente recusa as leis mecânicas para estudar os fatos sociais, recusa o direito natural como estruturador do Direito e propõe uma nova forma de pensar a sociedade. Procuramos mostrar que a filosofia culturalista de Tobias inspira-se no pensamento kantiano e recusa os rumos tomados pelos idealistas e materialistas. Ao entender a cultura como objetivação de intenções éticas, Tobias a

⁷ Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant considera os princípios heterônomos como orientações ilegítimas da moralidade (1986, p. 86): “Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, em qualquer outro ponto que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objetos, o resultado é então sempre heteronomia”.

concebia como correção do mundo natural no sentido de fazê-lo bom e belo⁸. Procurou-se mostrar que Tobias participou da redescoberta de Kant na segunda metade do século XIX e antecipa as teses culturalistas da Escola de Baden⁹.

Também recordamos a contribuição de Martin Buber para a filosofia social. Contemporâneo dos culturalistas alemães, Buber criticou as propostas marxista e positivista porque elas desconsideravam as intenções éticas dos agentes sociais. Buber ainda defendeu os chamados socialistas utópicos porque eles pensavam a sociedade como fruto das ações éticas. Por isso Buber, aceita a experiência dos Kibutz israelenses sustentada na exemplaridade ética dos pioneiros. A raiz ética fazia a experiência judaica ser diferente e melhor do que o socialismo soviético. Embora seguindo por diferentes trilhas intelectuais, tendo motivações diversas e trabalhando em tempos distintos, as razões da recusa do positivismo e socialismo marxista é pelas mesmas razões mencionados por Tobias. E essa recusa do positivismo também alimentou a proposta de Edmund Husserl em *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. As tentativas aceitáveis de construir o socialismo, disse Buber, passam pelo comportamento moral dos agentes públicos e a construção de um novo humanismo. Por isso Buber aceitou a proposta de Saint-Simon, mas não a de Hegel. Nesse último Buber entende faltar o que é necessário para a formação de uma autêntica comunidade, a saber, "legítima cooperação, solidariedade, auxílio mútuo, camaradagem fiel e entusiasmo ativo" (2007, p. 195).

O fundamental do pensamento culturalista de Tobias Barreto converge para o entendimento da sociedade como materialização dos valores, para a elaboração de um novo humanismo, embora sem tematizar o socialismo. E, ao morrer no final do século XIX, não pode assistir à instalação da crise de paradigmas da ciência positivista, que ele combateu e foi tema de culturalistas e fenomenólogos¹⁰.

⁸ No comentário que fez à filosofia de Tobias Barreto no colóquio dedicado ao estudo de suas ideias Miguel Reale resumiu esse propósito do seguinte modo: "A mim me parece que, nessa linha de pensamento, o que mais valoriza a contribuição tobiática é sua firme e compreensão humanística da cultura, ou, por outras palavras, a visão de cultura como o resultado da afirmação dos valores humanos corrigindo os desvios e excessos da natureza. Sem percebê-lo, ele, que tinha tanto amor a Kant, não fazia senão desenvolver, no plano empírico, a tese kantiana sobre o poder nomotético do espírito, ou do homem como legislador da natureza" (REALE, 1991, p.18). Creio que Reale tem razão na primeira parte, mas parece que Tobias sabia bem que desenvolvia aspectos do kantismo, pela exata proximidade com os temas da filosofia prática como se procurou indicar.

⁹ Além de abordar o assunto no livro *A problemática do culturalismo*, Antônio Paim também o abordou na sua comunicação no Colóquio dedicado a estudar seu pensamento. Eis como comentou a volta a Kant pela Escola de Baden: Embora Windelband já fosse professor nos anos oitenta, a obra que o tornou famoso História da Filosofia é de 1892. De 1894 é o livro em que formula um novo caminho para aproximar-se da cultura (História e Ciência Natural). A obra de Rickert, em que deu continuidade a essa pesquisa, é ainda posterior. O livro Ciência cultural e ciência natural por exemplo é de 1899. Afora a circunstância de que a solução teórica do problema, devida a Emil Lask, ao sugerir a existência de uma esfera de objetos referida a valores, só viria muito mais tarde. (PAIM, 1991, p. 28).

¹⁰ Na comunicação sobre Tobias Barreto, Aquiles Guimarães observou: "Infelizmente, não viveu o suficiente para assistir à queda do império da razão científica nas primeiras décadas do presente

Finalmente, o entendimento de que o pensamento tobiático passou por fases definidas antes de se estruturar em posições que marcaram a adesão de Tobias ao kantismo, assunto contestado por Braz Teixeira no seu livro de 2011, encontra-se bem demonstrado na *Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira*. Esse assunto também foi tema da comunicação de Constança Marcondes Cesar no Colóquio sobre Tobias. Ela escreveu: “A breve aproximação com o ecletismo espiritualista não resiste o impacto da crítica veiculada então na Alemanha, pela esquerda hegeliana: Strauss, Feuerbach e, na França, por Taine, Renan” (CESAR, 1991, p. 103). E mais adiante emendaria: “É na obra de Kant que o filósofo pernambucano vai buscar a possibilidade de renovação metafísica. A inspiração neo-kantiana é clara no pensamento maduro do nosso autor” (id., p. 104). Essas três navegações são melhor observadas nos textos mais especificamente dedicados à Filosofia e menos nos dedicados ao Direito.

Referências

BARATA-MOURA, José. A práxis para Kant. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos Santos (Organizador). *Kant em Portugal*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 247-284.

BARRETO, Tobias. Recordação de Kant (a). In: *Estudos de Filosofia*. São Paulo, Grijalbo, 1977.

_____. Dissertação de Concurso (b). In: *Estudos de Filosofia*. São Paulo, Grijalbo, 1977.

_____. Notas a lápis sobre a evolução emocional e mental do homem (c). In: *Estudos de Filosofia*. São Paulo, Grijalbo, 1977.

_____. A relatividade de todo conhecimento (d). In: *Estudos de Filosofia*. São Paulo, Grijalbo, 1977.

_____. Glosas heterodoxas a um dos motes do dia, ou variações anti-sociológicas (e). In: *Estudos de Filosofia*. São Paulo, Grijalbo, 1977.

BRAZ TEIXEIRA, António. *A filosofia jurídica do século XIX*. Lisboa, Humus, 2011.

século, com a emergência da crise de paradigmas que colocou em xeque as noções de causalidade, de certeza, de precisão, de determinação e tantas outras que constituíam a crença de seu tempo. (GUIMARAES, 1991, p. 102). Essa crise das ciências do homem foi enfrentada pela fenomenologia. Um dos mais significativos textos de Husserl *A crise da humanidade europeia e a filosofia* que trata desse assunto mereceu de Urbano Zilles o seguinte comentário: “Husserl denuncia a crise de civilização de nosso tempo, interpretando-a como uma crise das ciências europeias. Situa essa crise não nos fundamentos teóricos, mas no fracasso das ciências na compreensão do homem. A origem da crise é a convicção de que a verdade do mundo apenas se encontra no que é enunciável no sistema de proposições da ciência objetiva, ou seja, no objetivismo. Este põe de lado as questões decisivas para uma autêntica humanidade. Com isso a ciência perde importância para a vida e para o mundo” (ZILLES, 1996, p. 40).

- BUBER, Martin. *O socialismo utópico*. São Paulo, Perspectiva, 2007.
- CARVALHO, José Mauricio de. *Antologia do Culturalismo Brasileiro, um século de filosofia*. Londrina, EDUEL, 1998.
- _____. *Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira*. 3.ed., Londrina, EDUEL, 2001.
- _____. A filosofia culturalista do direito de Tobias Barreto. *Atas do X Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa, MIL, 2016, pp. 221-232.
- CESAR, Constança Marcondes. A metafísica de Tobias Barreto. *Atas do I Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, pp. 103-105.
- FEIJÓ, Diogo Antônio. *Cadernos de Filosofia*. Introdução e notas de Miguel Reale. São Paulo, Grijalbo, 1967.
- FERRER, Diogo. Subjetividade e método crítico em Kant. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos (organizador). *Colóquio Kant: Posteridade e Atualidade*. Lisboa, Universidade de Lisboa, 2007, p. 193-206.
- GUIMARÃES, Aquiles Cortes. Tobias Barreto e o cientificismo de sua época. *Atas do I Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, pp. 93-102.
- KANT, Emmanuel. Sobre a discordância entre a Moral e a Política, a propósito da paz perpétua. In: *Textos Seletos*. Petrópolis, Vozes, 1985.
- _____. O fim de todas as coisas. In: *Textos Seletos*. Petrópolis, Vozes, 1985 (b).
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa, Edições 70, 1986.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. 3. ed., São Paulo, Nova Cultural (os pensadores), 1987.
- LEITE, Flamarion Tavares. *Dez lições sobre Kant*. Petrópolis, Vozes, 2007.
- MARKET, Oswaldo. A grande lição de Kant sobre a natureza do filosofar. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos Santos (Organizador). *Kant em Portugal*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 19-36.
- PAIM, Antônio. A evolução de Tobias Barreto e seu significado para a filosofia brasileira. *Atas do I Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, pp. 21-32.
- _____. *A problemática do culturalismo*. 2. ed., Porto Alegre, Edipucrs, 1995.
- _____. *História das ideias filosóficas no Brasil*. 5. ed., Londrina, EDUEL, 1997.
- REALE, Miguel. A cultura no pensamento de Tobias Barreto. *Atas do I Colóquio Tobias Barreto*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, pp. 15-20.
- SCIACCA, Michele Federico. *História da Filosofia*. V. II e III, São Paulo, Mestre Jou, 1968.

SOUSA, Noé Martins de. *A filosofia de Kant, a moral como fio condutor da articulação do sistema kantiano*. Fortaleza, UECE, 2012.

ZILLES, Urbano. A fenomenologia husserliana como método radical. In: HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre, Edipucrs, 1996.