

ELEMENTOS PARA UMA INTERPRETAÇÃO HISTÓRICA DO EVOLUCIONISMO JURÍDICO BRASILEIRO (A PARTIR DO CASO DE CLOVIS BEVILAQUA)

KEYS FOR AN HISTORICAL INTERPRETATION OF BRAZILIAN LEGAL EVOLUTIONISM (LOOKING FROM CLOVIS BEVILAQUA'S CASE)

Juliano Rodriguez Torres¹

RESUMO: O presente artigo propõe alguns elementos para uma interpretação histórica do evolucionismo jurídico brasileiro, a partir de uma investigação construída em torno da obra de Clovis Bevilaqua. Após um breve esboço da configuração teórico-metodológica de um certo padrão de “ciência jurídica”, que se estabelece a partir da segunda metade do século XIX, discute-se a profunda imbricação entre evolucionismo, positivismo, cientificismo e determinismo, compreendendo essas tendências como formação unitária. Destaca-se o processo de incorporação, reinterpretação e apropriação (seletiva e criativa), por parte dos juristas brasileiros, das referências culturais européias, em função da cultura jurídica nacional. Enfatiza-se o caráter de “transição” de uma cultura como essa, marcada pela convivência problemática entre modernização e tradição, e pela acomodação *sui generis* dos pólos dessa tensão, que a estabilizava na forma de uma configuração peculiarmente conservadora. Discute-se, também, as inflexões do imaginário e do ambiente institucional da cultura jurídica brasileira na segunda metade do século XIX. Com isso, procura-se explicar o ecletismo característico do evolucionismo jurídico em sua versão local, com sua tendência à conciliação teórica e à desativação das contradições e contrastes que distinguiam entre si as diversas vertentes do discurso jurídico positivista. Ao final, busca-se contextualizar o pensamento jurídico bevilaquiano no contexto da recepção dos estudos comparativos de origem alemã, explicitando suas conexões com o modelo da ciência “naturalista”, com as teorias raciais oitocentistas e com as dificuldades enfrentadas pela Escola do Recife, na sua cruzada pela afirmação da possibilidade de uma “civilização brasileira” que se mostrasse capaz de alcançar os padrões culturais ditados pela modernidade industrial, diante da crença etnocêntrica na prevalência de uma pretensa “superioridade” das nações européias, acriticamente admitida como “evidência científica”, que tornava problemática a “condição mestiça”. *Palavras-Chave: Evolucionismo jurídico, Clovis Bevilaqua, Escola do Recife*

ABSTRACT: This article proposes some elements for a historical interpretation of Brazilian legal evolutionism, drawing from a research about the work of Clovis Bevilaqua. After a brief outline of the theoretical and methodological setting for a certain standard of "legal science", established from the second half of the nineteenth century, we discuss the profound overlap between evolutionism, positivism, scientism and determinism, understanding these trends as a single formation. Noteworthy is the process of (selective and creative) incorporation, reinterpretation and appropriation, by the Brazilian jurists, of the European cultural references, rooted upon local legal culture. We try to explain the characteristic eclecticism of legal evolutionism legal in its local version, with its distinctive tendency to reconcile and deactivate theoretical contradictions and contrasts. At the end, we seek to contextualize Bevilaqua's legal thought in the context of reception of comparative studies from German origin, explaining its connections with the "naturalist" model of science, with nineteenth century racial theories, and with the difficulties faced by the School of Recife, in its quest for affirmation of the possibility of a "Brazilian civilization" capable of achieving the cultural patterns dictated by industrial modernity, under the ethnocentric belief in the prevalence of an alleged "superiority" of European nations, uncritically accepted as "scientific evidence", making "mestizo condition" a problem. *Keywords: Legal evolutionism, Clovis Bevilaqua, Recife School*

¹ Mestre em Direito pelo PPGD/UFPR, 2011-2012 (bolsista CAPES), com pesquisa na área de história do direito. Membro do grupo de pesquisa “História, Direito e Subjetividade”.

Após constatar que os seres humanos agem no mundo com base em interpretações formadas a partir de crenças socialmente construídas, não fica difícil constatar que também as “ciências” estão sujeitas à contingência histórica. Ao religar as “idéias” aos seus contextos originários, podemos devolver os “fundamentos” da ciência jurídica, e de suas correspectivas práticas e instituições, à sua condição de criações humanas historicamente situadas – e, portanto, discutíveis e questionáveis. Os juristas são produtores de visões do mundo, e do direito, das quais se retiram conseqüências socialmente decisivas; também por isso, a obra de figuras “ilustres” do pensamento jurídico merece ser revisitada como motivo de uma problematização historiográfica.

O século XIX assistiu a uma valorização da “ciência”, em sentido muito específico, como a única forma possível de conhecimento racional (SANTOS, 1988), criando uma situação problemática para o saber jurídico, que para conservar a sua autoridade viu-se impelido não apenas a diferenciar-se do “senso comum”, mas sobretudo a negar sua tradicional radicação no campo das “humanidades” e reivindicar o estatuto de “ciência social” ou “ciência jurídica”. Para isso, os juristas oitocentistas procuraram levar a cabo a aproximação do direito em relação às ciências da natureza, iniciada, segundo Hespanha, pelo jusracionalismo da era moderna que, na busca por certeza e segurança na prática jurídica, deixara de pensar o direito como uma arte de encontrar o “justo” a partir do confronto de opiniões orientadas por regras prováveis e pela medida flexível das ações humanas, e passara a pensá-lo como uma disciplina rigorosa, na qual “há (...) *verdade e falsidade* e não apenas *opiniões* ou *volições*” (HESPANHA, 2005: 318-320).

Diante da elevação das ciências naturais à condição de modelo epistemológico, o saber jurídico, a partir das primeiras décadas do século XIX, passou a direcionar-se para “coisas positivas”, respondendo à “convicção de que todo o saber válido se devia basear na observação das coisas, da realidade empírica (‘posta’, ‘positiva’)” e de que “a observação e a experiência deviam substituir a autoridade e a especulação doutrinária ou filosofante como fontes de saber” (HESPANHA, 2005: 373-374). Essa inflexão cientificista e positivista foi alimentada, é claro, pelo marcante otimismo científico que caracterizou o século XIX (HOBSBAWM, 1981: 157), notadamente nos países centrais mas também, a seu próprio ritmo, naqueles ambientes sociais extra-europeus que se referenciavam nas “nações civilizadas”.

A efervescência das “descobertas” científicas ao longo do oitocentos permitia a crença, quase inabalável, na confiabilidade e segurança dos resultados do que se entendia por “método científico” à época, e na capacidade da “ciência” de produzir verdades sólidas e irresistíveis. Essa convicção se apoiava, em primeiro lugar na autoconfiança dos próprios

cientistas: “em nenhuma das ciências naturais parecia haver alguma dúvida séria sobre a direção geral na qual o conhecimento avançava, ou sobre a estrutura básica conceitual ou metodológica sobre a qual estava baseada” (HOBSBAWM, 1977: 260).

Não é difícil imaginar por quê os juristas, assim como outros cultores dos saberes até então classificados como “humanidades” (SANTOS, 1988), foram – cada vez mais - socialmente atraídos pela idéia de ocupar o lugar de onde falava a “ciência”: ali era um bom lugar para se estar, afinal, “homens cultos deste período não estavam apenas orgulhosos de suas ciências, mas preparados para subordinar todas as outras formas de atividade intelectual a elas” (HOBSBAWM, 1977: 257).

Nesse mesmo contexto, e com a mesma motivação, ganha corpo a ideia de uma “ciência social”: se a “ciência” era vista como o único discurso capaz de produzir verdade, e por isso mesmo o único dotado de alguma utilidade para os indivíduos, para o Estado e para a sociedade, “a necessidade de uma ciência específica e geral da sociedade era pela primeira vez sentida” (HOBSBAWM, 1977: 266). Não que se tratasse, absolutamente, de uma novidade intelectual: a ideia de que a vida social era regida por “leis naturais” e de que estas deveriam ser estudadas por uma ciência da sociedade, formada segundo o modelo das ciências da natureza, tinha suas origens no pensamento iluminista do século XVIII (LÖWY, 1994: 19); Comte, o primeiro a falar de uma “sociologia” (HOBSBAWM, 1977: 266), apenas teria invertido seu sinal ideológico (LÖWY, 1994: 22), concebendo uma metodologia na qual a observação “neutra” dos fatos políticos e sociais, considerando-os como resultado de “leis invariáveis”, significava reconhecer o estado de coisas existente como algo “natural”, isto é, necessário e inevitável (LÖWY, 1994: 25). O fatalismo que serve de base a essa proposição, porém, não era uma novidade, pois tanto no caso de Comte quanto dos pensadores revolucionários do século XVIII, o argumento básico sobre o mundo social e histórico era, no essencial, o mesmo: devemos aceitar como “naturais” os acontecimentos, uma vez que as coisas apenas poderiam se passar de uma maneira, já que obedecem a princípios invariáveis. Trata-se de um único conceito de “progresso”; a diferença maior reside, não na sua formulação, mas simplesmente nos seus eventuais usos argumentativos em relação à contemporaneidade de cada autor (que lhe poderiam conferir uma conotação política “progressista”, quando apontasse para um futuro “necessário”, ou francamente conservadora, quando se referisse a um presente igualmente “necessário”). No auge de uma cultura cientificista, esse “progresso” logo assumiria a máscara da “evolução”.

Em 1859, Charles Darwin publicaria “The Origin of Species by means of natural selection”, e viria a se tornar, juntamente com Louis Pasteur, o cientista de sua época mais conhecido do grande público (HOBSBAWM, 1977: 263). Darwin, cuja figura veio a dominar

a imagem pública da ciência (HOBSBAWM, 1977: 263), foi capaz de convencer o mundo científico de que a evolução (das espécies naturais) havia ocorrido, e propôs a teoria da seleção natural como o seu mecanismo básico (GOULD, 1976: 24-30), impressionando seus pares por fornecer, pela primeira vez, um modelo de explanação satisfatório para o fenômeno evolucionário (HOBSBAWM, 1977: 260). Trazendo o homem para dentro do esquema da evolução biológica (HOBSBAWM, 1977: 259), e comprovando com sucesso a própria hipótese evolucionária, a teoria da evolução foi amplamente reconhecida como crucial para o avanço das ciências naturais (HOBSBAWM, 1977: 259), o que implicava na vitória, intelectual e simbólica, de uma explicação materialista e secular da origem da vida e do próprio homem sobre os dogmas teológicos longamente estabelecidos. Graças a essa dimensão simbólica, a evolução darwiniana viria a exercer forte atração sobre o imaginário social, e particularmente sobre o público intelectual. Uma consequência marcante foi a nítida difusão de uma adoção da biologia e das ciências da vida – em lugar da física newtoniana – como modelo paradigmático de “ciência” a ser emulado por todos os ramos do conhecimento. Assim, a teoria da evolução darwiniana passou a constituir um “paradigma” para a compreensão “científica” dos temas (outrora) de alçada das “humanidades” (SCHWARCZ, 1993: 55).

Na esteira da revolução evolucionária nas ciências naturais, as quatro últimas décadas do século XIX (e as primeiras do século XX) conheceriam um amplo processo de apropriação das ideias de Darwin para as teorias sociais e políticas: nesse momento, como destaca Schwarcz, “conceitos como ‘competição’, ‘seleção do mais forte’, ‘evolução’ e ‘hereditariedade’ passaram a ser aplicados aos mais variados ramos do conhecimento” (SCHWARCZ, 1993: 56).

Entretanto, se a boa fortuna alcançada pela teoria da evolução darwiniana, cercanda de conotações altamente simbólicas, acabou por fornecer às disciplinas sociais e humanísticas um novo repertório conceitual, e isso não se deu sem consequências, é preciso enfatizar, por outro lado, que o processo de transposição desses conceitos para domínios que lhes eram totalmente estranhos não pode ser descrito como uma sua simples “aplicação” passiva.

Os intelectuais evolucionistas foram, em geral, leitores de Darwin e dos naturalistas, certamente; mas a leitura é, *sempre*, uma prática criadora (BARROS, 2003: 145-171), afinal, como observa Pietro Costa, ela não consiste na simples “descoberta” de um significado fixo, já contido nos textos “como a pérola está dentro da ostra”, mas antes na atribuição de sentido aos textos por “um intérprete que intervém no processo interpretativo com todo o peso de sua personalidade” (costa, 2008: 23-24). O leitor, já no momento em que lê, é produtor de cultura, pois recria o texto original de uma nova maneira (BARROS, 2003: 146), recriação que

obviamente não se opera *ex nihilo*, mas sempre a partir de quadros mentais de avaliação previamente incorporados pela aprendizagem (HESPANHA, 2005: 87), e que, uma vez instalados, modelam as percepções subjetivas da realidade (HESPANHA, 2003: 87); pode-se mesmo dizer que, assim como toda ação humana, a leitura é um processo dinâmico, mas que se dá sempre a partir de estruturas culturais previamente existentes (SCHWARCZ, 2005).

A transposição dos conceitos, métodos e resultados das ciências naturais – e, no caso, especialmente das ciências da vida – para o domínio dos discursos que pretenderam substituir os tradicionais estudos “humanísticos” tinha, na verdade, muito pouco de “aplicação”, consistindo, na sua quase integralidade, em uma atividade de franca invenção. Para começar, a idéia de uma “evolução” em etapas, dirigida para um objetivo determinado, significando a passagem de estágios “primitivos” para estágios “superiores”, tinha muito pouco a ver com as hipóteses originais de Darwin (STRAUSS; WAIZBORT, 2008: 125-134), cujo traço mais significativo foi o de afirmar categoricamente o “transformismo” das espécies biológicas, desafiando a narrativa teológica cristã estabelecida sobre as origens do ser humano, inspirada no livro do Gênesis (SANCHEZ ARTEAGA, 2008), na medida em que contrariava a idéia da imutabilidade dos seres e do mundo natural (COLARES; ADEODATO, 2008: 40). Pressupondo a disponibilidade ilimitada de variação entre os indivíduos, Darwin constatava a imprevisibilidade das variações observáveis, uma vez que, de acordo com a hipótese da seleção natural, elas dependeriam de uma adaptação das espécies aos “acasos do meio” ambiente, adaptação cujas condições dificilmente se poderia prever, uma vez que “não há acordo preestabelecido entre a vida e seu meio”, como destaca Canguilhem (CANGUILHEM *apud* RIBEIRO, 2003); com isso, a teoria darwiniana teria rompido com a ideia de predeterminação das formas vivas, refutando a possibilidade de que a vida evoluísse segundo um “plano” (RIBEIRO, 2003). Na verdade, o conceito de “evolução” não era novo (HOBSBAWM, 1977: 260), e haviam existido muitos evolucionistas na primeira metade do século XIX (HOBSBAWM, 1977: 265). A novidade darwiniana consistia em fornecer-lhe uma explanação satisfatória, que tinha a vantagem adicional de remeter à ideia de “competição”, o que permitiu a sua ulterior assimilação aos conceitos da economia política liberal (HOBSBAWM, 1977: 260). Entretanto, essa era uma projeção pouco compatível com o caráter não-normativo da hipótese da seleção natural, que não assegurava a maior “perfeição” dos seres, mas tão-somente sua sobrevivência no ambiente local (RIBEIRO, 2003); Stephen Jay Gould observa que, como Darwin negava a ideia de que um “progresso geral” fosse inerente ao trabalho da evolução, a sua teoria da seleção natural como mecanismo evolucionário apenas viria a triunfar definitivamente no meio científico-natural nos anos 1940, ao contrário da ideia da “evolução” em si, muito mais palatável para os seus

contemporâneos, na medida em que podia ser (equivocadamente) equacionada àquele “progresso”, tão desejado pelo otimismo vitoriano (GOULD, 1976: 24-30).

Para Gould, quatro inclinações já presentes no pensamento ocidental – progressivismo, determinismo, gradualismo e adaptacionismo – combinaram-se para construir uma visão da evolução humana conveniente a determinadas esperanças e expectativas socialmente compartilhadas: apoiando-se na constatação da evolução tardia da espécie humana e na percepção de que o homem está “no controle” do mundo natural, essa visão sustenta que o *homo sapiens* domina o mundo “por direito”, uma vez que a evolução se moveria gradualmente e previsivelmente para o progresso, sempre trabalhando para o melhor (GOULD, 1984).

É possível sugerir, portanto, que a teoria da “evolução” de Darwin foi lida, recebida e apropriada por grande parte de seus contemporâneos – educados no ambiente da cultura burguesa - à luz da concepção, denunciada por Nietzsche, de “uma ‘História Universal’, considerada como o resultado por excelência da ação de uma ordem providencial no âmbito do mundo concreto” (BITTENCOURT, 2011: 87), na medida em que a crença de que o progresso “deva necessariamente ocorrer” dependeria da subordinação do devir humano a uma teleologia transcendente, à qual subjaz a idéia de um Deus que castiga e recompensa os homens conforme o seu grau de obediência à vontade divina (BITTENCOURT, 2011: 88). Como exemplo dessa dependência metafísica, Bittencourt cita a afirmação explícita, por Hegel, de que “Deus governa o mundo, e o conteúdo do seu governo, a realização do seu plano, é a história universal” (HEGEL *apud* BITTENCOURT, 2011: 87).

A combinação de uma fé em normas morais absolutamente válidas com um determinismo absoluto e a completa transcendentalidade de Deus, que Weber identifica na teologia do protestantismo, parece ter fornecido as bases para essa concepção providencialista da história, tendo como outro lado da moeda o completamento do processo de “desencantamento do mundo” (BARROS NETA, 2009: 142), isto é, a perda da aura mágico-mítica da imagem de mundo com a qual os homens se relacionam (PIERUCCI, 2005: 93), pois à percepção de um mundo ainda habitado por forças misteriosas que lhe são imanentes (PIERUCCI, 2005: 93) substituiu-se, definitivamente, a de um mundo que “tem significação religiosa exclusivamente como objeto do cumprimento dos deveres, por ações racionais, segundo a vontade de um deus absolutamente supramundano” (WEBER, 1994: 373), que “recompensa e castiga” (PIERUCCI, 2005: 93). A consequente possibilidade de redução do mundo a objeto de controle racional, mediante o cálculo e a previsibilidade, permitia que valores e representações histórica e socialmente enraizados fossem “naturalizados” na forma de um “sentido da história”, que apontava para o homem “civilizado” europeu como ápice

glorioso e final legítimo de todos os processos (BARROS, 2011: 176).

A ilusão de uma “marcha do progresso”, portanto, impregnava profundamente a cultura erudita europeia oitocentista, e forneceria, em grande parte, as lentes pelas quais seriam lidos novos conceitos como “evolução”, “influência do meio” ou “seleção natural”.

A condenação do senso comum e das "humanidades" como irracionais diante do modelo hegemônico de racionalidade científica; a consequente "cientifização" dos saberes humanísticos, sob pressupostos positivistas; o entusiasmo pelas "vitórias" tecnológicas do homem sobre a natureza, graças às "conquistas da ciência"; a correspondente confiança inabalável nos métodos e resultados da pesquisa científica; a idéia de que a vida social fosse regida por leis naturais • e de que estas deveriam ser estudadas por uma ciência da sociedade; a conotação, assumida por esta última, de instrumento de libertação em relação ao obscurantismo e ao tradicionalismo; a simultânea e surpreendente vinculação providencialista entre o conhecimento das "leis" de evolução da sociedade na história e a teleologia da vontade divina; o otimismo burguês quanto ao futuro da civilização europeia em expansão sobre o planeta; as expectativas de imposição de uma "ordem" com a qual fosse possível controlar a mudança histórica; tudo isso viria a contribuir, a seu modo, para que a ideologia do progresso viesse a se plasmar num discurso "evolucionista", num contexto em que a biologia e as ciências da vida foram elevadas a modelo paradigmático de ciência.

Como resultado, tem-se o que já se descreveu como “uma ciência marcadamente oitocentista, sob a luz do evolucionismo de Darwin e do positivismo Comtiano, àvido por descortinar as leis universais do desenvolvimento humano, similares, à luz do século, à leis da evolução da natureza” (MALERBA, 2010: 12). Nesse contexto, como lembram Colares e Adeodato, surge o “evolucionismo”, que veio a configurar uma doutrina com conteúdos e pretensões muito distintos da teoria da evolução darwiniana:

Esta doutrina não se aplica unicamente aos seres vivos, mas a tudo, aos seres humanos, às instituições, às sociedades, em discordância com a teoria biológica, que abrange apenas os seres vivos. O evolucionismo tem como característica a definição da evolução como sinônimo de progresso, diversamente da teoria de Darwin (...). (COLARES; ADEODATO, 2008: 40)

Resta saber, contudo, como foi possível equacionar a “evolução” biológica ao “progresso” civilizatório, e reafirmá-lo nos termos de um “evolucionismo”, se a obra científica de Charles Darwin não autorizava essa operação (antes, a desautorizava).

Dewey, em 1910 – polemizando com o “darwinismo” vulgar ainda vigente – observava que a polêmica e perplexidade suscitadas pela idéia de uma “origem das espécies” devia-se, em muito, à sua conotação de “protesto” contra a visão clássica de que os seres

vivos se desenvolviam de forma ordeira, gradual e cumulativa em direção a um *telos*, que determinava sua forma final, completa e acabada; guiados, portanto, por um princípio racional, donde se inferia que nada acontece sem que haja um “propósito” (DEWEY, 1910: 1-19). Ao contrariar essa concepção longamente enraizada, a lógica darwiniana da seleção natural foi criticada justamente por “fazer do acaso a causa do universo” (DEWEY, 1910: 1-19). O que os chamados “evolucionistas” parecem ter se esforçado por fazer, de outro lado, foi uma reconciliação da narrativa da “evolução” com a ideologia do progresso e as filosofias da história. Essa estratégia lhes permitiria, afinal, articular e defender, em nome da “ciência”, um discurso normativo sobre os problemas humanos.

Herbert Spencer, ideólogo do ultra-individualismo do *laissez-faire* burguês (HOBSBAWM, 1977: 175), veio a se tornar, segundo Hobsbawm, o pensador de maior influência no mundo de meados do século XIX (HOBSBAWM, 1977: 259), e não parece que no Brasil tenha sido diferente; continuador da tradição do empirismo inglês, pretendia subordinar a filosofia à ciência (HOBSBAWM, 1977: 259). Curiosamente, a forma encontrada para fazê-lo foi a elevação da “evolução” à categoria de princípio metafísico (STRAUSS; WAIZBORT, 2008: 129), definindo-a como “integração da matéria e concomitante dissipação de movimento” durante a qual a matéria passaria de uma “homogeneidade indefinida e incoerente” para uma “heterogeneidade definida e coerente” (STRAUSS; WAIZBORT, 2008: 129). Com esse conceito, a “evolução” podia ser alçada a princípio explicativo global, capaz de pôr a cargo da “ciência” positiva o estudo dos temas sociais e humanísticos, elucidando, inclusive, o mecanismo básico do “progresso” (de que se tornaria sinônimo).

A tentativa spenceriana de unificação entre a legalidade histórico-ontológica da natureza e a da sociedade pode ser interpretada como uma proposta inserida no movimento intelectual mais amplo que buscava a edificação de uma teoria monista, capaz de explicar todo o universo, como alternativa à metafísica cristã tradicional (SANCHEZ ARTEAGA, 2008); uma filosofia monista e materialista que “pretendia unir os princípios da filosofia e das ciências naturais sobre as mesmas bases que unificavam a energia e a matéria no cosmos” (SANCHEZ ARTEAGA, 2008). Como essa unificação se dava em termos cientificistas, procurando derivar “a lei de todo o progresso” da “lei do progresso orgânico”, e portanto “descobrir” nos fenômenos sociais uma causalidade determinística - que se supunha subjacente ao desenvolvimento econômico, cultural, científico, das artes e das instituições - cabe ter em conta a observação de J. W. Burrow, de que a conjunção entre positivismo e evolucionismo, aqui como em outros casos, não se deve simplesmente a uma “coincidência” histórica: o positivismo é um dos principais motivos conducentes ao evolucionismo

(BURROW, J.W., 1967: 90). Segundo Burrow, os “cientistas sociais” vitorianos dificilmente teriam admitido outra possibilidade de entender as relações sociais, que não a sua explicação pela operação de leis fixas e invariáveis, uma vez que, partindo da assumpção positivista da irracionalidade dos fins perseguidos pelos indivíduos, precisavam explicar como a ordem social era possível (BURROW, J.W., 1967: 103): a idéia de que a vida social consistia num conjunto de ações racionais em busca de fins claramente concebidos, concebida pelas teorias contratualistas, perdia seu apelo na medida em que se tornava necessário explicar as funções sociais dos costumes e práticas de sociedades estranhas, consideradas “selvagens” ou “primitivas”, que, aos olhos dos teóricos (e dos *gentlemen* ingleses), pareciam francamente “irracionais” (BURROW, J.W., 1967: 105). Conseqüentemente, sua explicação teria de ser buscada numa lógica exterior e independente da subjetividade (“racional” ou “irracional”) dos indivíduos, o que colocava intelectuais como Spencer, Tylor ou Buckle diante da opção dilemática entre enxergar as ações humanas como resultado do simples acaso (ou, pior, da interferência sobrenatural), ou enxergá-las como resultado de “leis naturais” (BURROW, J.W., 1967: 106). Em favor da última alternativa, a teoria de Darwin e a geologia “uniformitária” de Lyell pareciam inspiradoras ao sugerir, no âmbito da “história natural”, que as leis naturais “ordinárias” podiam ser consideradas causas suficientes até mesmo das maiores mudanças; simultaneamente, forneciam um modelo - baseado no “gradualismo”, em lugar do “catastrofismo” - com o qual presente e passado poderiam ser reunidos numa corrente ininterrupta de “causação natural” (BURROW, J.W., 1967: 111). Essa imagem de uma mudança lenta e gradual representava, como lembra Hobsbawm, um verdadeiro alívio para a consciência científica oitocentista, pois permitia a construção de um tipo de discurso que vinha se contrapor tanto às narrativas teológicas tradicionais quanto às doutrinas social-revolucionárias, ambas vertentes caracterizadas pelo “catastrofismo” (HOBSBAWM, 1977: 264).

Para além dos problemas estritamente metodológicos, a equação entre evolução e progresso seria alimentada, evidentemente, pelas paixões políticas. Herbert Spencer compartilhava com muitos de seus contemporâneos a convicção de que a emergente “civilização” burguesa, movida pela indústria e guiada pela ciência, traduzia uma libertação do homem das cadeias do obscurantismo, a qual, contudo, apenas se completaria quando e se a “razão” derrotasse definitivamente a tradição; pertencia, nesse sentido, a uma geração que, segundo Burrow, se reconhecia – ainda que a seu modo mais “sóbrio” e “austero” - como descendente do iluminismo setecentista (BURROW, J.W., 1967: 214). Com base nessas convicções, Spencer celebrava o seu tempo como uma época marcada pelo declínio do “respeito ao precedente” e da “veneração aos costumes sem sentido”, com sua substituição pela nova autoridade da “verdade” e dos “princípios” que iriam sendo descobertos pela

atividade científico-racional (BURROW, J.W., 1967: 214); por isso mesmo, parecia-lhe necessária uma ciência moral capaz de descobrir “os princípios do certo e do errado na conduta”, ou – o que, em termos utilitaristas, seria o mesmo – capaz de deduzir quais ações tenderiam a produzir “felicidade” ou “infelicidade” (BURROW, J.W., 1967: 215). Com base nessa exigência, o social-evolucionista inglês afirmava que era preciso explicar o “progresso”, não a partir de uma imagem da “felicidade” humana – que lhe parecia auto-evidente – mas de suas “causas”, que deveriam ser encontradas nos mecanismos de mudança estrutural do “organismo social” (SPENCER, 1939).

A metáfora do “organismo social”, em Spencer, aparece como uma solução de inspiração biológica e de sabor “evolucionista” para classificar as sociedades como “superiores” ou “inferiores” segundo seus traços estruturais: afinal, a vida social apenas poderia ser descrita como um desenvolvimento que parte do “simples” para o “complexo” (ou do “homogêneo” para o “heterogêneo”) se “simplicidade” e “complexidade” pudessem ser entendidas como qualidades das estruturas sociais (BURROW, J.W., 1967: 195). É importante notar, porém, que a imagem da sociedade como “organismo” não era uma exclusividade de Spencer, e sim um símbolo que atravessou o pensamento oitocentista, geralmente associado a uma imagem conservadora da ordem social, concebida sob forma estática, que implicava uma condenação da conflitualidade, da divergência e da transformação dos papéis sociais. Hobsbawm destaca a presença reacionária dessa metáfora nas obras fundadoras da sociologia (HOBSBAWM, 1977: 268).

Entre os cultores do direito, o pensamento organicista havia emergido com a Escola Histórica Alemã, que lhe conferia (pelo menos) duas dimensões distintas: primeiro, ao afirmar que o fundamento do direito tinha de ser buscado nos valores estruturantes de cada cultura nacional (HESPANHA, 2005: 411), como convinha a uma sensibilidade nacionalista, romântica e tradicionalista (HESPANHA, 2005: 383-387), juristas como Puchta sugeriam que tais culturas “constituem organismos, sujeitos a uma evolução regulada, ou por leis próprias de cada um deles, ou por uma lei geral do progresso histórico” (HESPANHA, 2005: 411), como bem sintetiza António Manuel Hespanha. Ulteriormente, além de procurar derivar a sistematicidade do direito (enquanto conjunto coerente e harmônico de “institutos”) do fato da sua emanação de uma totalidade “orgânica” (o *Volkgeist*, ou “espírito do povo”) (HESPANHA, 2005: 391), o conceitualismo pandectista de meados do século emulava as ciências biológicas ao imaginar o sistema jurídico como um “mundo orgânico de conceitos”, espécie de organismo vivo, ou de super-organismo habitado por “corpos” que nascem, vivem, reproduzem-se e morrem (HESPANHA, 2005: 392).

A descrição do direito como “organismo”, ao lado de outras metáforas naturalistas,

significava também uma indicação dos métodos pelos quais se deveria estudá-lo: Rudolf von Jhering, em sua fase conceitualista, sugeria que a tarefa construtiva da “jurisprudência superior” (responsável por sintetizar o direito em conceitos) tinha o caráter de uma “investigação histórico-natural”, em que o jurista deveria observar, descrever, individualizar, classificar e ordenar sistematicamente os “corpos jurídicos”, exatamente como faria o cientista que classifica os objetos histórico-naturais (HESPANHA, 2005: 392).

A imitação metodológica dos procedimentos típicos dos cientistas da natureza significava, para a escola conceitualista alemã, uma oportunidade de deslocar a fonte a partir da qual os conceitos e “princípios” jurídicos eram construídos. Ao invés de se chegar a eles pela reflexão puramente abstrata, à maneira jusracionalista, os conceitos seriam obtidos por indução a partir das máximas do direito positivo (HESPANHA, 2005: 393). Esse deslocamento implicava, nitidamente, uma inflexão política: o jusracionalismo setecentista era essencialmente universalista (HESPANHA, 2005: 337) e possuía dimensões “utópicas” e revolucionárias (HESPANHA, 2005: 337), cumprindo um papel crucial na derrubada do antigo regime.

Se os princípios franceses não eram aceitáveis para os eruditos alemães oitocentistas, a não ser de forma extremamente seletiva e limitada, ainda mais “perigoso” parecia-lhes o método que o racionalismo jurídico usara para a sua elaboração e fundamentação: neste último, a partir de um “interrogar de si mesmo”, o jurista deduzia dos “primeiros princípios” as regras do justo², o que na prática significava uma abertura criativa para a produção de novos conceitos, concepções e valores.

Para os pandectistas, ao contrário, o conteúdo do sistema era o direito positivo, e os princípios a sua síntese lógica (HESPANHA, 2005: 297), supostamente independente dos pontos de vista filosóficos, morais e políticos do próprio “cientista” do direito, pois preconizavam que o jurista deveria se abster de quaisquer considerações de caráter ético, político ou econômico (HESPANHA, 2005: 395).

É claro que o conceitualismo já refletia uma inflexão no interior da própria “escola histórica”: Paolo Grossi chama a atenção para a viragem ocorrida na obra do próprio Savigny, que de uma ênfase historicista na cultura e na “historicidade das coisas humanas”, na década de 1810, passou a uma abordagem “sistemática” do direito na década de 1840, com o seu “Sistema de Direito Romano Atual”, em que o “edifício” lógico-sistemático dos “institutos” jurídicos era construído a partir da elevação das manifestações jurídicas particulares ao nível do geral e do abstrato, a par de uma revalorização do papel central reconhecido ao Estado e à lei no âmbito da ciência jurídica (GROSSI, 2010: 165). Esse “segundo Savigny”, de acordo

² HESPANHA, António Manuel. **Cultura Jurídica Européia...**, p. 297.

com Grossi, respondia às novas exigências da sociedade alemã, marcada naquele momento pela ascensão de uma burguesia empresarial - que viria a protagonizar a expansão econômica nacional a partir de meados do século – e pelo fortalecimento do Estado prussiano, do qual o próprio Savigny se tornaria ministro da legislação em 1842 (GROSSI, 2010: 166).

Inspirados pelo exemplo de Savigny e de Puchta, seu discípulo mais notório – que tomara de empréstimo à teologia o termo “dogmática”, para conotar um conjunto de supostas verdades imóveis e eternas que presidiriam à construção jurídica - pandectistas como Windscheid passariam a identificar o direito com uma ordem formal, que se resolveria cognoscitivamente em um sistema lógico, livre da “contaminação” pelos fatos econômicos e sociais contingentes (GROSSI, 2010: 169). Não obstante, esse formalismo estava impregnado, na prática, por uma ideologia burguesa fortemente individualista, e acabava por reproduzir, no essencial, os métodos e resultados fundamentais da reflexão jusnaturalista, sobretudo ao raciocinar por modelos formais e ao delinear sujeitos e relações meta-históricos e abstratos como personagens do discurso dogmático (GROSSI, 2010: 169).

A pandectística, contudo, apoiava-se na epistemologia do formalismo kantiano, em que a verdade científica era garantida pela coerência interna das categorias de cada sistema de saber (HESPANHA, 2005: 393); essa ênfase exclusiva no rigor lógico e na coerência conceitual (HESPANHA, 2005: 402), que não conferia prioridade à apreensão direta aos fenômenos empíricos, e sim os subordinava às categorias *a priori* (HESPANHA, 2005: 393), era potencialmente contraditória com o modelo metodológico do “naturalista” que observava o “espetáculo dos organismos vivos”, e acabaria por ceder perante o empirismo e o experimentalismo próprio das “ciências da vida” (HESPANHA, 2005: 403).

Simultaneamente, o discurso abstrato e formalista dos juristas era também desafiado pelo pensamento monista e materialista, que sugeria a possibilidade de explicação das instituições jurídicas, políticas e sociais a partir dos dados da natureza e de uma explicação unificada do mundo material e sócio-cultural (ou “espiritual”). Nesse sentido, surge a percepção da necessidade de se responder à revolução darwiniana (ou, talvez, ao que o pensamento social oitocentista fazia dela): já não bastava descrever o direito como um “organismo”, era também preciso explicar sua “origem” evolucionária e suas “causas” naturais.

Desse contexto, emerge um “naturalismo jurídico”, que, nas palavras de António Manuel Hespanha, “trata o direito como um facto social,(...) procurando explicá-lo, a partir da realidade psicológica subjacente ou da realidade social envolvente, de acordo com os modelos de explicação utilizados nas ciências da natureza” (HESPANHA, 2005: 404). Um dos principais expoentes dessa sensibilidade foi Rudolf von Jhering, na segunda fase de sua

obra (HESPANHA, 2005: 405); no seu livro “A Evolução do Direito” (*Der Zweck Im Recht*, literalmente “o interesse no direito”), identificava a “vontade” como sendo a “causa” dos atos humanos de que trata o direito (HESPANHA, 2005: 405), e a julgava submetida a uma “lei de finalidade” (JHERING, 1901: 27) ligada à luta pela sobrevivência (JHERING, 1901: 49). A sociedade era vista, naturalmente, como um “organismo” cuja preservação dependeria de um equilíbrio de interesses assegurado juridicamente (HESPANHA, 2005: 405) pelo direito estatal (HESPANHA, 2005: 406). A volição, por sua vez, era enfocada sob o prisma “darwiniano” da interação entre o indivíduo e o “meio” (natural ou social).

O advento da antropologia social coincide, igualmente, com a nova exigência de se explicar o direito “em sociedade”, o que no contexto do cientifismo evolucionista implicava na necessidade de inscrevê-lo na natureza, mesmo porque a teoria da evolução, juntamente com as descobertas da história natural e da antropologia primitiva – como o crânio do homem de Neanderthal (1856) (HOBSBAWM, 1977: 265) - trazia o homem para dentro do esquema da evolução biológica, como argumenta Hobsbawm, e com isso borrava os limites entre ciências naturais, humanas ou sociais (HOBSBAWM, 1977: 264).

Roque de Barros Laraia observa que os primeiros antropólogos evolucionistas, que aparecem a partir da década de 1860, eram filósofos e juristas, cujos trabalhos tinham por objetivo “buscar a gênese das modernas instituições jurídicas e sociais” (LARAIA, 2005: 325), a exemplo de *Sir Henry Summer Maine*, que em 1861 publicaria *Ancient Law* (O Direito Antigo). O livro de Summer Maine, era menos uma obra de “antropologia” que uma de “jurisprudência”, bastante dependente dos escritos de Savigny e Puchta (BURROW, J.W., 1967: 143), e o “direito antigo” ao qual se referia era, basicamente, o direito romano, matéria que o autor lecionava em Cambridge na década de 1850 (BURROW, J.W., 1967: 139). Hermann Kantorowicz destacou a especial afinidade de Maine com Jhering (KANROROWICZ *apud* BURROW, J.W., 1967: 142) e Sir Carleton Allen sublinhou a influência decisiva que o autor teria recebido de *Geist des Römischen Rechts* (O Espírito do Direito Romano), de 1858. Um dos traços mais importantes da obra de Maine foi a busca de um tratamento “científico” dos problemas, baseado na observação e visando à formulação de “leis” (BURROW, J.W., 1967: 145), com a meta declarada de traçar a “história real” das “instituições do homem civilizado”, em oposição à sua história “imaginária”, narrada pelas doutrinas contratualistas e jusnaturalistas (BURROW, J.W., 1967: 154). A par disso, vinha a exigência de uma cientifização do trabalho do jurista, que, para Summer Maine, não poderia mais se contentar com teorias “não-verificadas”, ainda que plausíveis e abrangentes; em lugar disso, deveria lançar-se à pesquisa científica dos fenômenos jurídicos, a partir de sua observação na história (que, por sua vez, era concebida nos moldes da “história natural” ou da

geologia) (SUMMER MAINE, 1861: 3). Segundo a crítica de Maine, a “jurisprudência”, até então, estaria num estágio pré-científico (SUMMER MAINE, 1861: 3).

Na visão de Maine, essa “observação” não era apenas uma metáfora para o conhecimento diacrônico das sociedades e de suas instituições jurídicas, mas era literalmente possível no plano sincrônico, graças à identificação da diferença antropológica com “atraso” evolucionário: olhando para as sociedades “bárbaras” ou “não-civilizadas” (isto é, para aquelas que não compartilhavam o padrão civilizatório europeu moderno), seria possível enxergar a “infância da humanidade” (SUMMER MAINE, 1861: 3). Assim, ao se projetar no passado tudo o que se considerava “bárbaro” - a exemplo dos “costumes” tradicionais da Índia, onde *Sir Henry* serviu como oficial junto à administração colonial britânica (BURROW, J.W., 1967: 154) - a alteridade podia ser explicada em termos evolucionistas como estágio “primitivo” da civilização, e a observação das diferenças jurídico-sociais fornecia uma chave para a descoberta das condições elementares do “avanço” social. A investigação histórico-comparativa visava, tanto quanto o método de Spencer, estabelecer uma “lei do progresso” que dava sentido à narrativa evolucionista.

Pode-se vislumbrar, então, um amplo contexto em que, nesse “clima” intelectual tipicamente oitocentista, cientificismo, evolucionismo, positivismo e determinismo andam juntos e encontram-se mutuamente implicados. Graças ao credo objetivista, o pensamento oitocentista, marcado pelo paradigma determinista e pela epistemologia positivista, pôde servir como veículo para a reprodução e recriação de um imaginário jurídico-político e de uma concepção da temporalidade histórica que serviram à afirmação e reafirmação triunfalista da “civilização” moderno-burguesa.

Uma vez caracterizadas essas “matrizes” do pensamento oitocentista, tendo como foco principal a Europa e voltando as atenções para um “panorama” transdisciplinar, a fim de ressaltar as relações que se estabeleceram entre o saber jurídico e outros saberes no século XIX, sob o signo da “ciência” - especialmente no que diz respeito à formação e consolidação de um pensamento “evolucionista” - precisamos adotar certos cuidados ao tratar dos “transplantes culturais” das teorias européias para o Brasil. Afinal, é preciso ter em vista que esses “transplantes” passam pela sua reinterpretação e apropriação, dificilmente se manifestando como mera “reprodução”, e que as idéias, conceitos e doutrinas “recebidas” assumem novos significados diante de um ambiente cultural diverso daquele da sua origem. Por isso, a “incorporação” das contribuições intelectuais européias pelos juristas brasileiros deve levar em conta as peculiaridades da cultura jurídica brasileira, compreendida enquanto configuração peculiar, localizada no tempo e no espaço, como sugere Ricardo Marcelo Fonseca (2008: 260). Trata-se, na síntese de André Peixoto de Souza, de “questionar de que

modo a *cultura jurídica brasileira* olha, lê, se apropria, interpreta a cultura jurídica europeia” (SOUZA, 2012: 79).

Ricardo Marcelo Fonseca tem observado que, na historiografia jurídica brasileira relativa ao século XIX, em contraste com os prolíficos debates existentes no âmbito da sociologia da cultura e da crítica literária, as abordagens construídas sobre o tema deram pouca atenção às “teorias da recepção” e permaneceram reféns de uma dicotomia entre perspectivas unilaterais: ou se adota uma linha de interpretação segundo a qual “o Brasil, mirando sobretudo a Europa como modelo institucional e intelectual, faz uma cópia ou transposição mais ou menos fiel dos autores portugueses, franceses ou alemães que aqui eram (ou supunha-se que eram) lidos” (FONSECA, 2013: 2), ou bem se entende a nossa cultura jurídica como “absolutamente independente, diversa e autônoma com relação às raízes intelectuais europeias” (FONSECA, 2013: 2). Diante dessa disjuntiva – cujos termos, na prática, ignoram o problema da recepção – Fonseca entende “conveniente escapar dessas alternativas e reconhecer que o referente cultural europeu (sobretudo no âmbito jurídico) era absolutamente inescapável” (FONSECA, 2013: 2), na medida em que o Brasil oitocentista foi marcado pela vontade de modernização jurídica, tendo por modelo as instituições e a ciência jurídica europeia da era burguesa; mas reconhecer também, de outro lado, que esse projeto encontrava limites de significativa importância, dentre os quais se destacam aqueles ligados ao arcaísmo das estruturas sociais, à presença relativamente inefetiva do Estado nas províncias mais remotas durante o Império, e à falta de uma circulação cultural erudita considerável, como aquela que havia nos ambientes europeus (FONSECA, 2013: 3).

Nas últimas décadas do século XIX, esse quadro, evidentemente, já tinha se alterado em alguns aspectos relevantes. Por um lado, os valores e projetos modernizadores fizeram-se cada vez mais presentes (embora não sem resistências) em múltiplas “esferas” da sociedade brasileira, a partir da década de 1870. Esse quadro de mudanças aceleradas viria a impactar, evidentemente, no direito, enfatizando elementos já presentes na cultura jurídico-política do Império após a independência – dentre eles, o constitucionalismo (FONSECA, 2013: 2-3), a instauração de uma concepção moderna de propriedade (potestativa, voluntarista, individual, absoluta, exclusiva e ligada ao mercado) (FONSECA, 2005) e a presença de uma “cultura da codificação” (FONSECA, 2013: 3) - e, nesse sentido, a modernização jurídica pode ser vista como dimensão importante da modernização social e política, e interpretada sob o pano de fundo da sua “totalidade”, desde que não se lhe atribua a conotação enganosa de uma “revolução liberal” ou de uma superação do “atraso”. Cabe lembrar, seguindo a interpretação de Carvalho, que os novos processos conformadores da experiência social foram incorporados de forma “tradicionalista” e conservadora à visão da “modernização” alimentada pelas elites

brasileiras, assumindo conotações e dimensões profundamente elitistas, antidemocráticas, antipopulares, aristocráticas, racistas e autoritárias: mesmo após o advento da República, a democracia seria, na melhor das hipóteses, exaltada verbalmente (como faziam os liberais spencerianos), mas ficaria ausente dos objetivos que orientavam a ação política, assim como a imagem francófila e anglófila da “civilização” nutrida pela burguesia urbana serviria como dispositivo simbólico de uma separação estética e comportamental que distinguia brancos de pretos, e também ricos de pobres (CARVALHO, 2005: 120-121).

No plano da experiência jurídica, a persistência da tradição era especialmente pronunciada, fazendo com que a vontade modernizadora tivesse que conviver e acomodar-se, por exemplo, com a aplicação da velha legislação colonial (FONSECA, 2006: 66) e com a presença de um verdadeiro abismo entre o direito estatal e as necessidades populares (no contexto de uma sociedade predominantemente agrária, patriarcal e de maioria analfabeta) (FONSECA, 2006: 71), ou mesmo com a subsistência tardia da escravidão até 1888 (FONSECA, 2006: 66) e a conseqüente "renitência de estruturas arcaicas nas próprias instituições político-jurídicas, que se somaram, a cada passo (...), com uma forma muito peculiar de adaptação dos princípios liberais (...), sempre adequados aos interesses das elites" (FONSECA, 2006: 66). O "longo século XIX" jurídico, que se estenderia até o início do século XX, foi, sem dúvida – especialmente a partir da década de 1850 – o século de uma cuidadosa modernização conservadora, na qual, de acordo com Fonseca, "eram equivalentemente importantes alguns modelos estrangeiros a serem seguidos e a necessidade de sua conformação com as injustas estruturas sociais e políticas brasileiras" (FONSECA, 2006: 76), de modo que a formação cultural do direito privado nacional, especialmente, trouxe consigo as marcas da sociedade escravocrata (FONSECA, 2006: 76), que não seriam rápida nem facilmente elimináveis. O Brasil que se urbanizava e que "dinamizava" o seu liberalismo econômico, vislumbrando seu desenvolvimento a partir da indústria e do trabalho livre, era um país cujas instituições haviam fermentado no "caldo" do tradicionalismo patriarcal, do escravismo e do latifúndio, e que não viria a subvertê-las por uma ruptura revolucionária, mas sempre a adaptá-las, gradualmente, à sua nova realidade – mesmo depois da proclamação da República.

O que o imaginário modernizador parece ter provocado na cultura jurídica brasileira de fins do século XIX não foi bem uma "superação" de um passado pré-moderno, mas sim uma relativa sensação de incômodo, da parte dos juristas, com as tensões que se faziam presentes desde meados do século XVIII, e a criação de novas formas de lidar com elas, sem necessariamente eliminá-las – o que lhes parecia inviável, ou mesmo indesejável – porém enfatizando seu pólo "moderno", estatal, legalista e nacional.

Sobretudo a partir da Independência, o país assistira à reiterada afirmação das pretensões à centralização jurídica e à regulamentação estatal das relações privadas pela via legislativa (FONSECA, 2006: 66). Entretanto, ali sentia-se igualmente o contrapeso tradicional à modernização (perceptível por muitos sinais - das muitas referências a Acúrsio, Bartolo e ao direito canônico (FONSECA, 2006: 65) até o modo usual de utilização das opiniões doutrinárias) - que não significava tanto uma linha de continuidade entre o direito brasileiro e a tradição portuguesa, quanto a persistência de uma configuração teórico-prática característica do Brasil oitocentista, que passava pela absorção da influência jusracionalista e iluminista na aplicação das Ordenações Filipinas, em sua longa vigência (FONSECA, 2006: 65), mas também, simultaneamente, pela recepção jurídica da estrutura social oligárquica e da herança escravista por via dessas mesmas Ordenações e da legislação portuguesa colonial, convivendo de maneira problemática com as idéias de procedência liberal (FONSECA, 2008: 265).

O funcionamento da configuração jurídica brasileira, aparentemente, se estabilizava no século XIX a partir de uma convivência peculiar entre uma idéia de direito moderna, liberal e legalista e uma idéia de direito calcada no costume, aliada às referências normativas pré-modernas (tais como a doutrina do *ius commune* e as próprias ordenações) e a uma institucionalidade político-jurídica ainda bastante dependente dos poderes locais (FONSECA, 2012: 79). Os juristas teóricos, como engenheiros desse sistema complexo, esforçaram-se por reconfigurá-lo paulatinamente, sobretudo na segunda metade do século, mas não se atreveria a desmontá-lo.

A partir da década de 1870 a vida intelectual começaria a mudar significativamente, e se as escolas de direito brasileiras, fundadas em 1827 em São Paulo e Olinda (esta transferida, em 1854, para o Recife), contribuíram, gradativamente, para quebrar o isolamento político e cultural que cercava os bacharéis de Coimbra (CARVALHO, 1996: 76), é somente na antepenúltima década do século que o ensino nelas ministrado sofre uma troca significativa dos referenciais adotados (CARVALHO, 1996: 211). Lilia Moricz Schwarcz identifica nessa década a emergência, na literatura nacional, de conceitos alimentados pelas doutrinas positivistas, materialistas e evolucionistas, “acontecimento” que a autora associa ao surgimento de quadros intelectuais vinculados a instituições científicas nacionais, tais como os museus etnográficos, institutos históricos e geográficos, as faculdades de medicina e, finalmente, as próprias faculdades de direito (SCHWARCZ, 1993).

Ângela Alonso, por sua vez, associa o “movimento intelectual da geração de 1870” (em que estariam compreendidos positivistas, “liberais spencerianos” e darwinistas sociais, dentre outros) a um ativismo político reformista construído sobre uma experiência social

compartilhada: nessa linha de interpretação, as produções escritas daqueles autores não seriam meros registros de “ideologias” a refletir as suas posições e origens sociais, mas seriam elas mesmas uma forma de ação estratégica, representando tentativas de reinterpretação do Brasil, alternativas àquelas interpretações associadas aos valores consensuais da política imperial (ALONSO, 2000). Esse “reformismo”, porém, como adverte a mesma autora, não pode ser confundido com uma orientação “revolucionária”, pois os projetos dos diversos grupos envolvidos nessa ação coletiva – nem todos eles ligados à “classe média”, mesmo porque dispunham de certos recursos sociais e intelectuais próprios das camadas sociais mais privilegiadas – convergiam em direção à opção por uma “mudança controlada” das instituições, e tinham como característica comum um novo tipo de elitismo, subsidiado pela política científica, que apostava na criação de uma nova elite político-intelectual para gerir as reformas orientadas no sentido da modernização social e política, e que diante do problema da edificação da comunidade política preconizava “a criação do próprio povo pelo Estado” (ALONSO, 2000: 49); mais que isso, haveria, segundo Alonso, uma preocupação de fundo, também comum às obras daquele “movimento” ou geração”, no sentido de “encontrar princípios de organização social que preservem a hierarquia social, a distinção entre elite e povo, depois de findo o regime escravista” (ALONSO, 2000: 49).

Essa prevalência de uma vontade de “interpretar o Brasil” e prescrever caminhos para a sociedade é importante para a compreensão do pensamento e do imaginário partilhado por diversos juristas do período, associados à “geração de 1870”, não porque o discurso jurídico teórico seja simplesmente um “instrumento” das ideologias, e sim porque, naquele momento histórico, pensamento jurídico e pensamento social mostram-se francamente indissociáveis.

Com efeito, Antonio Candido, buscando explicar a formação da sociologia brasileira, observa que a disciplina foi criada e desenvolvida, no Brasil, justamente pelas mãos dos juristas, nomeadamente daqueles “possuídos pelas doutrinas do Evolucionismo científico e filosófico”, como Sylvio Romero e Clovis Bevilacqua (CANDIDO, 2006: 272). Para Candido, o que movia essa versão “local” do evolucionismo era justamente a necessidade percebida de apontar caminhos para o futuro da sociedade brasileira, diante da perspectiva da superação do escravismo e da conseqüente formação de uma “nação mestiça” (CANDIDO, 2006: 272).

Esse marco doutrinário teria legado à sociologia brasileira do século XX as suas principais preocupações e orientações teóricas - tais como a obsessão pelo “fator racial”, o etapismo histórico, o perfil generalista e o gosto pelas “grandes sínteses explicativas” - ao ponto de se poder concluir que “duas palavras devem ser invocadas para se entender a formação da Sociologia brasileira: Direito e Evolucionismo” (CANDIDO, 2006: 272),

circunstância que Candido atribui a duas tendências, a que podemos chamar contraditórias. Se, por um lado, o protagonismo dos juristas se devia ao seu papel já estabelecido de “intérpretes da sociedade”, por outro a linguagem do seu discurso era pautada pelo cientificismo que havia elevado as ciências naturais – e sobretudo as ciências da vida – à condição de modelo dominante de saber (CANDIDO, 2006: 272).

O diálogo entre juristas, de um lado, e profissionais-cientistas como médicos, engenheiros, geólogos e naturalistas, de outro (que contribuía para o estabelecimento de uma linguagem comum), pode ser visto, simultaneamente, como uma arena de conflitos, na medida em que a “ciência” determinista reivindicava para si - em detrimento da teologia, da metafísica e da retórica - o monopólio do discurso sobre o homem, a sociedade e as instituições, o que também explica, em parte, que os juristas tenham se adiantado na iniciativa de fundar uma “ciência social” no Brasil, mesmo porque, numa época em que se buscavam explicações “materialistas” unificadas sobre o universo – compreendendo a totalidade do mundo natural e do mundo social – quem pudesse explicar cientificamente a sociedade teria também a prerrogativa de explicar o direito (ou, como então se passava a dizer, o “fenômeno jurídico”).

Os juristas “evolucionistas” brasileiros respondiam, portanto, a um desafio: o de preservação das suas prerrogativas simbólicas – tradicionalmente (e sobretudo na tradição jurídica portuguesa), os juristas foram os responsáveis por definir as bases da ordem social, como tem ressaltado António Manuel Hespanha, e no Brasil oitocentista permaneciam no posto de “intérpretes do social” e protagonistas da vida pública – diante da ameaça dos saberes concorrentes e da necessidade percebida (e, mais que isso, por eles mesmos desejada) de adequar-se aos parâmetros de racionalidade do “século da ciência”. Para isso, era preciso assumir as feições arrojadas do “moderno”, superando o estigma que, cada vez mais, pairava sobre a figura do “bacharel”.

Os cultores do saber jurídico não aceitavam de bom grado a sua identificação com a tradição, e lutavam para provar que sua atividade estava do lado do progresso e da modernidade, merecendo o título de “ciência”, e que, devidamente cientificizada, ela poderia continuar a desempenhar seu costumeiro papel público.

Tornar-se cientista, sem deixar de ser jurista; modernizar o direito e a ciência jurídica - no sentido de assegurar as condições para o desenvolvimento de uma sociedade liberal, apoiando-se nas certezas da lei estatal, por oposição ao pluralismo do antigo regime - mas sem abrir mão do protagonismo dos juristas enquanto intérpretes do social e portadores de um discurso prescritivo de comportamentos e de objetivos a serem alcançados; promover, concomitantemente, a modernização social e política, mas sem deixar a porta aberta para

rompantes revolucionários, mantendo o "progresso" nos limites da "ordem"; imaginar a república, sem permitir que o "voluntarismo" democrático levasse ao ocaso da concepção do direito, precisamente, como "ordem jurídica" racional; romper com a herança metafísica e espiritualista, sem comprometer irreversivelmente a autonomia do saber jurídico diante de outras ciências; teorizar o "direito pátrio", adequado à construção de uma identidade nacional brasileira, distinguindo-se da incontornável tradição portuguesa, sem menoscar as suas "origens"; ungar as instituições jurídicas e políticas da nação com a água benta da "civilização", tendo que lidar com a realidade de um "país mestiço" (na verdade, etnicamente plural); esses eram alguns dos desafios colocados para os juristas da "geração de 1871", e muito especialmente para os intelectuais da Escola do Recife (mas não apenas para eles, pois muitas dessas preocupações foram enfrentadas em debates de âmbito nacional).

Todos esses elementos condicionariam, evidentemente, a recepção, compreensão e utilização dos referenciais teóricos que chegavam da Europa. O que seria novo, na produção teórica dos juristas de quem temos falado, seria a simultaneidade e a concordância harmônica entre esses referenciais na construção de um mesmo edifício teórico; esse ecletismo é um dado crucial para compreendermos o significado dessa parcela da nossa literatura jurídica, na medida em que ele soa nitidamente paradoxal.

Quando todos esses (e outros) elementos são mobilizados pelo "evolucionismo" jurídico nacional, eles surgem para cumprir funções muito específicas, em uma construção bastante original, que passa por cima de contradições e incompatibilidades teóricas de fundo para fundamentar pontos de vista bastante peculiares.

Não havia somente diversos "positivismos", como também diferentes "evolucionismos". Alguns deles foram, em grande medida, resultado do impacto das obras de Darwin, outros lhe foram muito anteriores (em anos ou em décadas); uns tinham raízes no empirismo inglês (a exemplo de Spencer), outros no romantismo alemão (como no caso dos juristas da "escola histórica" e, em certa medida, de Summer Maine); alguns estavam mais interessados no problema da superação da teologia e da metafísica como exigências da racionalização social (como era o caso de Comte, com sua "lei dos três estágios"), e outros na explicação das diferenças entre as sociedades ou das origens de suas instituições (o que caracterizava, coletivamente, os cientistas sociais vitorianos).

Aqui, entre nós, poderiam-se combinar vários evolucionismos, um tanto livremente. Clovis Bevilacqua, numa obra teórica intitulada "Juristas Philosophos", de 1897, afirmava que Augusto Comte equivocou-se ao acusar os juristas da "eschola historica" alemã dos "vícios do fatalismo e do metaphysicismo", contra-argumentando que esses juristas "introduziram no direito o principio fecundo da evolução, esforçaram-se por surprehender o direito em sua

genese para segui-lo através de fases sucessivas até suas últimas expansões florais"; e que, se não houvessem desprezado a filosofia, eles, certamente, "de degrau em degrau, de observação em observação, teriam lançado as grandes linhas da philosophia evolucionista, como se acha sintetizada nesse livro magistral de Spencer, que traz por título Os primeiros princípios" (BEVILAQUA, 1897: 15-16).

O evolucionismo jurídico brasileiro, especialmente no caso bevilaquiano, também precisa ser situado no contexto da recepção dos estudos comparativos de origem alemã, no qual entram em jogo o modelo da ciência "naturalista", as teorias raciais oitocentistas e as dificuldades enfrentadas pela Escola do Recife, na sua cruzada pela afirmação da possibilidade de uma "civilização brasileira" que se mostrasse capaz de alcançar os padrões culturais ditados pela modernidade industrial, diante da crença etnocêntrica na prevalência de uma pretensa "superioridade" das nações européias, acriticamente admitida como "evidência científica", que tornava problemática a "condição mestiça".

Nas décadas finais do século XIX, os estudos comparativos de procedência alemã vinham servindo para estabelecer a (alegada) posição "superior" ou "inferior" de cada povoação na hierarquia das civilizações, e mais especialmente para reafirmar a suposta posição proeminente do homem branco europeu moderno (e germânico), seja pela via da "certificação" da sua origem ariana, seja pela via da enumeração das qualidades diferenciais de cada nação em relação aos seus ancestrais (arianos, celtas, normandos, teutões, etc.) e em relação às demais civilizações contemporâneas.

Esses estudos eram marcados por construções tipicamente etnocêntricas, em que os valores e instituições pertencentes à cultura dos seus próprios autores eram elevados a medida de qualidade dos elementos submetidos à comparação, o que de resto não destoava de outras expressões do discurso científico então hegemônico, conveniente, como observa Hobsbawm, à defesa das hierarquias sociais da era liberal contra a "ameaça" democrático-igualitária, ao tentar "provar que os homens *não* eram iguais", de modo a racionalizar os privilégios socialmente estabelecidos (HOBSBAWM, 1977: 273). Com o advento do evolucionismo social, essa cientifização das desigualdades veio a contar com o auxílio de um argumento poderoso, na medida em que se tornou possível lançar a alteridade não-européia no campo do já ultrapassado, do "atraso" histórico-evolutivo, da "infância da humanidade" (HOBSBAWM, 1977: 272). A combinação estratégica entre estudos comparativos, evolucionismo e *pedigree* nacional permitia reafirmar, de modo convincente, a pretensa superioridade civilizatória do homem branco europeu. Como vantagem adicional, ela podia prescindir do racismo em sentido estrito: a inferioridade do outro não necessariamente precisava estar inscrita na origem biológica, pois seria demonstrável pelas suas expressões culturais (tais como a língua, a

religião, os costumes, as instituições, o direito).

O conceito de “raça”, segundo Lilia Moritz Schwarcz, cumpria no século XIX justamente a função de “naturalizar a desigualdade em sociedades só formalmente igualitárias” (SCHWARCZ, 1994). Com ele, era possível conciliar a “igualdade perante a lei” com a justificação do caráter socialmente desigualitário dessas sociedades, mediante a reintrodução de um princípio de hierarquização que atuava em sentido contrário ao universalismo e ao igualitarismo herdados do Iluminismo revolucionário (SCHWARCZ, 1994); apesar da contradição potencial entre ambos, a ciência determinista permitiu compatibilizar liberalismo e racismo (SCHWARCZ, 1994). Na interpretação de Hobsbawm, as ideias racistas serviam como “um mecanismo através do qual uma sociedade fundamentalmente inegalitária, baseada sobre uma ideologia fundamentalmente egalitária, racionalizava suas desigualdades” (HOBSBAWM, 1977: 273), expediente que parecia conveniente aos setores dominantes na medida em que “o liberalismo não tinha nenhuma defesa lógica diante da igualdade e da democracia” (HOBSBAWM, 1977: 273).

No contexto brasileiro, como aponta Angela Alonso, a preservação da hierarquia social, após o término do regime escravista, era uma preocupação central do movimento intelectual de 1870 (no qual se inserem os expoentes da Escola do Recife), portador de um projeto reformista que incluía a reforma das instituições políticas, o liberalismo econômico, a separação entre Igreja e Estado, a expansão dos “direitos civis” e do direito de voto, a liberdade de imprensa e tribuna, e o *habeas-corporis* pleno (ALONSO, 2000: 50). A introdução de um princípio hierarquizador que desempenhasse a função anti-igualitária preenchida, em diversos contextos, pelos discursos racialistas, certamente convinha a um reformismo como esse: liberal, mas também elitista. E, de fato, o jargão evolucionista que invadiria o ambiente intelectual brasileiro a partir da década de 1870 era também, em grande medida, um jargão racial, como lembra Lilia Schwarcz, ressaltando que, por aqui, as teorias raciais contribuíram para legitimar “as falas dos grupos urbanos ascendentes, responsáveis pelos novos projetos políticos e que viam nessas idéias sinais de *modernidade*, índices de progresso” (SCHWARCZ, 1994).

Entretanto, havia sérios impasses que o discurso da modernização liberal teria de enfrentar, no Brasil, quando se tratava de manipular o conceito de *raça*. Um deles, destacado por Lilia Schwarcz, era a constatação, bastante difusa, de que o Brasil era uma *imensa nação mestiça* (SCHWARCZ, 1994), interpretação bem conhecida na versão de Silvio Romero, que teve nela um dos temas centrais de sua obra: “*Formamos um paiz mestiço... somos mestiços se não no sangue ao menos na alma*” (ROMERO *apud* SCHWARCZ, 1994). Se a miscigenação era o traço distintivo da realidade e da identidade brasileiras, isso implicava,

diante do conceito de “degeneração racial” (segundo o qual a hibridação conduzia à corrupção da “pureza” da raça), que o tão desejado “progresso”, ou mesmo a própria civilização, eram inviáveis ou impossíveis no Brasil mestiço (SCHWARCZ, 1994).

Vinha a calhar, portanto, que o racismo biológico tivesse encontrado um substituto poderoso na combinação dos estudos comparativos com o evolucionismo social e a “genealogia” (linguística, religiosa ou jurídica) das nações: a diferença (étnica, cultural ou civilizacional) continuava a ser explicada em termos de “superioridade” e “inferioridade”, mas o deslocamento das propriedades da “raça” para o âmbito da cultura permitia pensar que a inferioridade civilizatória era superável, na medida em que os produtos culturais, ao contrário dos caracteres biológicos, são nitidamente modificáveis. Além disso, ao sugerir que os povos possuíam pontos comuns de partida (na sua origem ancestral) e de chegada (no modelo europeu moderno de “civilização”), essa metodologia permitia “comprovar” simultaneamente a filiação da “nação mestiça” ao tronco genealógico dos povos “superiores” e a sua capacidade de atingir o “patamar evolutivo” das “nações civilizadas”, sem prejuízo de uma eventual valorização da singularidade nacional (que, paradoxalmente, também podia ser descrita como “avanço”, graças à concepção spenceriana de evolução como “diferenciação”).

Esse deslocamento – da “raça” para a “cultura” - veio ao encontro do mais intenso desejo subjacente à atividade intelectual da Escola do Recife: o de provar que o Brasil, apesar de tudo, *também* podia construir uma civilização (nos moldes europeus). Por isso, justamente por isso, a sociologia, a antropologia, a historiografia evolucionista e os estudos jurídico-comparativos tornaram-se saberes centrais para as suas elaborações teóricas – inclusive, mas não somente, para as suas teorizações jurídicas.

É nesse sentido – e no de polêmica com o discurso teológico do “direito natural” – que se pode falar na existência de um “culturalismo” da Escola do Recife. A expressão, no entanto, é extremamente enganosa, seja porque o deslizamento em direção à “cultura” não elimina nem desautoriza o conceito de “raça”, seja porque a compreensão oitocentista da noção de “cultura” estava muito distante do sentido contemporâneo do termo: essa noção de “cultura” não tem nada de relativista, e não contraria o determinismo. Para essa compreensão, o fato de que os produtos culturais fossem invenções humanas não implicaria sua relatividade histórica, mas antes na sua necessidade, uma vez que os homens, as sociedades humanas e as suas criações estariam todos sujeitos às leis da matéria (tal como os objetos físicos) e da evolução (tal como as espécies naturais).

Em perfeita sintonia com o projeto teórico materialista da Escola do Recife, Rudolf von Jhering afirmava que o caráter nacional era produto da “história”, mais que de uma “natureza” fixa; longe de ser a simples tradução de características inatas, era fortemente

determinado pelos fatores encontrados no decorrer da sua evolução (JHERING, 1897: 74). Na medida em que esse “caráter nacional” (de que seriam expressões a língua, a religião, o direito e as instituições) podia ser mais ou menos “evoluído”, essa proposição inseria-se em um debate que parecia crucial para responder à questão tormentosa da possibilidade de uma civilização moderna no Brasil, *apesar* da sua identidade de “nação mestiça”.

No plano mais estritamente jurídico, havia o problema de se comprovar o grau de “civilização” alcançado pelo que se chamava de “direito nacional”, tarefa para a qual os estudos comparativos pareciam ser imprescindíveis.

Clovis Bevilacqua inspirou-se no determinismo geográfico de Jhering, porém de forma cautelosamente seletiva - assumindo como fator preponderante da “evolução jurídica” (e social) a influência dos contatos interculturais, que para o jurista de Göttingen era apenas um dos componentes do *habitat* - demonstrar que a “capacidade de civilização” não era exclusividade de um determinado grupo racial em função de suas características “inatas” (como sustentava Le Bon), argumentando que “o conhecimento da historia demonstra à saciedade (...) que as grandes culturas nasceram sempre do connubio de povos diferentes, do influxo recebido de raças extranhas” (BEVILAQUA, 1897: 334). Entretanto, não se tratava de refutar a hierarquização dos povos: Bevilacqua não se opunha a uma “classificação (...) dos povos segundo o seu grau de cultura” (BEVILAQUA, 1897: 333), nem mesmo àquela realizada por Le Bon, em que eram “superiores” os “Hindus, os Gregos, os Romanos e os europeus actuaes” (BEVILAQUA, 1897: 333), e “inferiores” os “negros que são sómente capazes de rudimentos de civilização” (BEVILAQUA, 1897: 333), para não se falar dos “primitivos” que não possuiriam “traço algum de cultura, como os Fogueanos e os Australianos” (BEVILAQUA, 1897: 333). Dessa classificação, segundo Bevilacqua, “não haveria o que dizer” (BEVILAQUA, 1897: 333), se Le Bon não tivesse deduzido, da diversidade das civilizações, a incomunicabilidade dos caracteres culturais dos povos. Estava em jogo, é claro, a possibilidade de que o Brasil viesse a adquirir os caracteres próprios das nações “cultas” e “civilizadas”. Aos olhos de Clovis, essa perspectiva seria confirmada, precisamente, pela sua condição de nação herdeira do cristianismo dos semitas, da filosofia e da “sciencia” dos gregos, e também de uma longa tradição jurídica, autorizada pela sua procedência ariana, helênica, romana e germânica (BEVILAQUA, 1897: 335).

Antes, já na década de 1880, Bevilacqua escrevia para uma sociedade de “indivíduos” e de “classes”, imaginada como “natural”, a despeito da vigência das categorizações de antigo regime. Tem-se em vista, portanto, não apenas uma sociedade (preferencialmente) industrial, mas o projeto de uma sociedade liberal futura, caracterizada pela estatalidade da produção jurídica e pela contratualidade das relações sociais. Não é difícil perceber que aí se estava

diante de expectativas nutridas pela experiência de recentes "acontecimentos" econômicos e sociais, entre os quais se destacavam as lutas abolicionistas e a presença cada vez mais significativa do regime de trabalho "livre" - embora o país continuasse marcadamente dependente da mão-de-obra escrava nas lavouras - além dos já mencionados desenvolvimentos político-institucionais. Nesse contexto, a metáfora evolucionista servia como via de passagem entre um "passado" prolongado no presente e um futuro imaginado: era necessário "evoluir" no sentido da igualdade formal entre os sujeitos diante do Estado. Por outro lado, a mesma metáfora permanece sempre aberta à produção (e à reprodução) de novas (e velhas) assimetrias e hierarquizações - de modo a "explicar" e justificar as desigualdades entre classes, "raças", gêneros, povos, entre outras - o que era comum a todos os "evolucionismos".

As classes sociais, tidas como consequência inevitável da "evolução", seriam necessariamente "apagadas" como fator de diferenciação hierárquica do *status* dos seus membros, mas deveriam permanecer no plano econômico como elementos "naturais" da anatomia e da fisiologia do "organismo social", cuja composição em "órgãos" desiguais seria essencial ao seu funcionamento. A categoria "raça" é um tema mais delicado para Bevilacqua: mesmo rejeitando as teorias racistas de Gobineau e Le Bon, e fazendo de "raças" um sinônimo de "povos", tinha de acertar as contas com as teorias raciais em voga, explicando a "diversidade das raças" e o "desnível" de seus "estágios civilizacionais" (segundo padrões eurocêntricos). A solução, tomada de empréstimo a Jhering, seria colocar a ênfase na influência do clima e do meio físico (geográfico), à qual se agregavam os contatos interculturais - em que se destacava a "missão" civilizatória dos hebreus, na religião; dos gregos, na filosofia; e dos romanos, no direito (BEVILAGUA, 1976: 154-161). Daí resultaria o "estado de civilização" de cada sociedade; e o direito, tendo "por missão estabelecer a ordem na sociedade" (BEVILAGUA, 1976: 154-155), dependeria portanto do "modo de organizar-se a sociedade" (BEVILAGUA, 1976: 115), este dependente do "estágio" evolutivo do organismo social e - devido a influências culturais e ambientais - da nacionalidade (BEVILAGUA, 1976: 154-155).

Após essa breve descrição interpretativa do evolucionismo bevilacquiano, espera-se ter contribuído para a compreensão do enraizamento do trabalho intelectual do jurista em um solo historicamente localizado de cultura e experiência, de modo a favorecer, inclusive, uma explicação mais densa daquele contexto intelectual e cultural, que possa auxiliar, de um modo ou de outro, na construção de uma reflexão crítica sobre a experiência jurídica passada e presente.

A fim de estimular eventuais ponderações dessa sorte, vale atentar para a "suspeita"

de que o pensamento jurídico consiste, em larga medida e simultaneamente, em interpretação do mundo humano e social, resposta à realidade circundante e intervenção sobre o mundo das práticas.

Referências

ALONSO, Ângela. *Crítica e contestação: o movimento reformista da geração 1870*. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 15, n. 44, out. 2000.

BARROS NETA, Maria da Anunciação Pinheiro. *O desencantamento do mundo e sua relação com a educação moderna*. **Linhas Críticas**, Brasília, v. 15, n. 28, jun. 2009. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-04312009000100008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 07 jan. 2013.

BEVILAQUA, Clovis. **Criminologia e Direito**. Bahia: Livraria Magalhães, 1896.

BEVILAQUA, Clovis. *Gustavo Le Bon e a psicologia dos povos*. **Revista Brasileira**, tomo V, Rio de Janeiro, Laemmert & C., janeiro a março de 1896.

BEVILAQUA, Clovis. **Historia da Faculdade de Direito do Recife**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1927.

BEVILAQUA, Clovis. **Juristas Philosophos**. Bahia: José Luiz da Fonseca Magalhães, Editor (Livraria Magalhães), 1897.

BEVILAQUA, Clovis. **Obra Filosófica; apresentação de Ubiratan de Macedo. Vol. II - Filosofia Social e Jurídica**. São Paulo: Editora da USP, 1976.

BITTENCOURT, Renato Nunes. *As falácias da ideia de progresso segundo Nietzsche*. **Acta Scientiarum - Human and Social Sciences**, Maringá, v. 33, n. 1, p. 81-96, 2011.

BURROW, J.W. *Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory*. **American Historical Review**, vol. 72, nº. 3, 1967.

CANDIDO, Antonio. *A Sociologia no Brasil*. **Tempo Social, revista de sociologia da USP**, v. 18, n. 1, pp. 271-301, junho de 2006.

CARVALHO, José Mauricio de. **Contribuição Contemporânea à História da Filosofia Brasileira; Balanço e Perspectivas**. 4ª edição revista e ampliada. Londrina: ed. UEL/CEFIL, 2003.

CARVALHO, José Murilo de. **Pontos e Bordados - escritos de história e política**. 2ª Reimpressão. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

COLARES, Camila; ADEODATO, João Maurício. *A Obra de Silvio Romero no Desenvolvimento da Nação como Paradigma: da Dicotomia entre o Positivismo e a Metafísica à Adoção do Evolucionismo Spenceriano na Transição Republicana*. **Prim@Facie - Direito, História e Política**, v. 10, n. 19, jul-dez, 2011, p. 36-66.

DARNTON, Robert. **O Beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

DARWIN, Charles R. *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. Londres: John Murray, 1869.

DARWIN, Charles R. *The descent of man, and selection in relation to sex*. Londres: John Murray, 1869.

DEWEY, John. *The Influence of Darwin on Philosophy*. In: **The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays**. New York: Henry Holt and Company (1910) : 1-19. Disponível em: <http://www.brocku.ca/MeadProject/Dewey/Dewey_1910b/Dewey_1910_01.html>. Acesso em 01 jan. 2013.

FONSECA, Ricardo Marcelo. *A cultura jurídica brasileira e a questão da codificação civil no século XIX*. **Revista da Faculdade de Direito da UFPR**, v. 44, p. 61-76, 2006.

FONSECA, Ricardo Marcelo. *A lei de terras e o advento da propriedade moderna no Brasil*. **Anuario Mexicano de Historia del Derecho**, México, v. XVII, p. 97-112, 2005.

FONSECA, Ricardo Marcelo. *A noção de imaginário jurídico e a história do direito*. In: FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). **Nova História do Direito Brasileira: ferramentas e artesanias**. Curitiba: Juruá, 2012.

FONSECA, Ricardo Marcelo. **Introducción Teórica a la Historia del Derecho**. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid: Juruá-Dykinson, 2012.

FONSECA, R. M. (org). **Nova História do Direito Brasileira: ferramentas e artesanias**. Curitiba: Juruá, 2012.

FONSECA, Ricardo Marcelo. *Tra Mimesi e Jaboticaba: ricezioni e adattamenti della scienza giuridica europea nel Brasile del XIX secolo*. In: SORDI, Bernardo e COSTA, Pietro (a cura di). **Storia e diritto: esperienze a confronto (in occasione dei 40 anni dei quaderni fiorentini)**. Milano: Giuffrè, 2013 (no prelo).

FONSECA, Ricardo Marcelo. *Vias da modernização jurídica brasileira: a cultura jurídica e os perfis dos juristas brasileiros do século XIX*. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, v. 98, p. 257-293, 2008.

GINZBURG, Carlo. *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*. In: **Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História**. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GOULD, Stephen Jay. *Challenges to neo-darwinism and their meaning for a revised view of human consciousness*. **The Tanner lectures on human values**, april 30 and may 1, 1984, Cambridge University, 21 p. Disponível em: <http://www.stephenjaygould.org/library/gould_neo-darwinism.pdf>. Acesso em 01 jan. 2013.

GOULD, Stephen Jay. *Darwin's Untimely Burial*. **Natural History**, 85 (Oct. 1976).

GOULD, Stephen Jay. *Ghosts of Bell Curves Past*. **Natural History**, 1995.

GOULD, Stephen Jay. *Kropotkin não era nenhum Pancrácio*. In: GOULD, Stephen Jay. **Viva o brontossauro: reflexões sobre a história natural**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GOULD, Stephen Jay. *The lying stones of Marrakech : penultimate reflections in natural history*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

GRAMSCI, Antonio. *Marx e o reino da consciência*. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/gramsci/1918/mes/marx.htm>>. Acesso em 09/12/2012.

GROSSI, Paolo. **L'Europa del Diritto**. Bari: Laterza, 2010.

HAECKEL, Ernest Heinrich. **O Monismo**. Porto: Livraria Chardon, 1908.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia da história**. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: UNB, 1999.

HESPANHA, António Manuel. *A Prática Dogmática dos Juristas Oitocentistas*. In: HESPANHA, António Manuel. **A História do Direito na História Social**. Lisboa: Horizonte, 1978, p. 95.

HESPANHA, António Manuel. *Categorias: uma reflexão sobre a prática de classificar*. **Análise social**, a. 38, v. 168 (2003), p. 823-840.

HESPANHA, António Manuel. **Cultura Jurídica Européia: síntese de um milênio**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

HOBSBAWM, Eric J. **A Era do Capital**. São Paulo: Paz e Terra, 1977.

HOBSBAWM, Eric J. **A Era dos Impérios, 1875-1914**. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

JHERING, Rudolf von. **A Evolução do Direito (Zweck Im Recht)**. Lisboa: Antiga Casa Bertrand / José Bastos & C.a. Editores, s/d (*traduzido de: JHERING, Rudolf von. L'Évolution Du Droit (zweck im recht). Paris: Chevalier Marescq et cie, 1901*).

JHERING, Rudolf von. *The Evolution of the Aryan*. New York: Henry Holt and Company, 1897.

LARAIA, Roque de Barros. *Da Ciência Biológica à Social: a trajetória da antropologia no século XX*. **Habitus**, Goiânia, v. 3, n. 2, p. 321-345, jul./dez. 2005.

LANDER, James. **Lincoln and Darwin: Shared Visions of Race, Science, and Religion**. Southern Illinois University Press, 2010.

LÖWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Mückhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento**. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 1994.

MALERBA, Jurandir. *Prefácio*. In: MALERBA, Jurandir (org.). **Lições de História: o caminho da ciência no longo século XIX**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

PAIM, Antônio e MERCADANTE, Paulo. *Introdução*. In: BARRETO, Tobias. **Estudos de Filosofia**. 2ª edição. Editorial Grijalbo, 1977.

PEREIRA, Luís Fernando Lopes. *A circularidade da cultura jurídica: notas sobre o conceito e sobre método*. In: FONSECA, R. M. (org). **Nova História do Direito Brasileira: ferramentas e artesanias**. Curitiba: Juruá, 2012.

PIERUCCI, Antonio Flavio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. 2a. edição. São Paulo: Editora 34, 2005.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 13, n. 37, Junho 1998.

REALE, Miguel. **Filosofia do direito**. São Paulo: Saraiva, 1999.

RIBEIRO, Flávio Diniz. *Desenvolvimento como evolução*. **Rev. hist.**, São Paulo, n. 148, jul. 2003. Disponível em <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-83092003000100006&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 06 jan. 2013.

SANCHEZ ARTEAGA, Juanma. *O darwinismo e o sagrado na segunda metade do século XIX: alguns aspectos ideológicos e metafísicos do debate*. **Rev. Bras. Hist.**, São Paulo, v. 28, n. 56, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882008000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 06 Jan. 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna*. **Estud. av.**, São Paulo, v. 2, n. 2, Aug. 1988. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141988000200007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 02 Jan. 2013.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Espectáculo da miscigenação*. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 8, n. 20, Abr. 1994. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141994000100017&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 01 jan. 2013.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930**. São Paulo, Cia. das Letras, 1993.

SPENCER, Herbert. **Do progresso: sua lei e sua causa**. Tradução Eduardo Salgueiro. Lisboa: Inquérito, 1939. Versão digitalizada. Acesso em 08 de janeiro de 2013.

STRAUSS, André; WAIZBORT, Ricardo. *Sob o Signo de Darwin? Sobre o mau uso de uma quimera*. **Revista Brasileira de Ciências Socias**, Vol. 23, nº 68 (outubro 2008), p. 125-134.

SUMMER MAINE, Henry. **Ancient Law**. London: John Murray, 1861.

VITA, Luís Washington. **A Filosofia no Brasil**. São Paulo, 1950.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Trad.: Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 3. ed. Brasília: Edunb, vols. I, 1994.

WEBER, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Disponível em: <<http://xroads.virginia.edu/~HYPER/WEBER/cover.html>>. Acesso em 01 jan. 2013.