

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**FACULDADE DE DIREITO**

**A PESSOA E OS DIREITOS HUMANOS À LUZ DO HISTORICISMO  
AXIOLÓGICO**

**Rafael Bezerra de Souza Moreira**

**Juiz de Fora**  
**Maior/2015**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
FACULDADE DE DIREITO**

**Rafael Bezerra de Souza Moreira**

**A PESSOA E OS DIREITOS HUMANOS À LUZ DO HISTORICISMO  
AXIOLÓGICO**

**Orientador: Bruno Amaro Lacerda**

Dissertação de Mestrado apresentada em Maio  
de 2015 perante a Faculdade de Direito da  
Universidade Federal de Juiz de Fora.

**Juiz de Fora  
Maio/2015**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
FACULDADE DE DIREITO**

**A PESSOA E OS DIREITOS HUMANOS À LUZ DO HISTORICISMO AXIOLÓGICO**

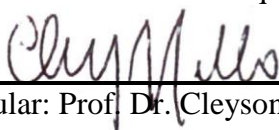
**Autor: Rafael Bezerra de Souza Moreira**

**Orientador: Bruno Amaro Lacerda**

Comissão Examinadora

---

Presidente: Prof. Dr. Antônio Henrique Campolina Martins



---

Membro Titular: Prof. Dr. Cleyson de Moraes Mello

---

Orientador: Prof. Dr. Bruno Amaro Lacerda

**Juiz de Fora  
Maio/2015**

*“When the farthest corner of the globe has been conquered technologically and can be exploited economically; when any incident you like, in any place you like, at any time you like, becomes accessible as fast as you like; when you can simultaneously ‘experience’ an assassination attempt against a king in France and a symphony concert in Tokyo; when time is nothing but speed, instantaneity, and simultaneity, and time as history has vanished from all Dasein of all peoples; when a boxer counts as the great man of a people; when the tallies of millions at mass meetings are a triumph; then, yes then, there still looms like a specter over all this uproar the question: what for?—where to?—and what then? The spiritual decline of the earth has progressed so far that peoples are in danger of losing their last spiritual strength, the strength that makes it possible even to see the decline [which is meant in relation to the fate of “Being”] and to appraise it as such. This simple observation has nothing to do with cultural pessimism—nor with any optimism either, of course; for the darkening of the world, the flight of the gods, the destruction of the earth, the reduction of human beings to a mass, the hatred and mistrust of everything creative and free has already reached such proportions throughout the whole earth that such childish categories as pessimism and optimism have long become laughable.”* (HEIDEGGER, Martin. **Introduction to Metaphysics**. New Haven: Yale University Press, 2000, p. 40).

## **AGRADECIMENTOS**

À minha família, sem a qual eu não chegaria até aqui.

À Tamires, minha eterna companheira.

A Deus, por me guiar através de seus sinais.

À Universidade Federal de Juiz de Fora, que por um grande e excelente tempo foi minha segunda casa.

Ao professor Bruno Amaro Lacerda, que pacientemente me mostrou os caminhos da filosofia do direito.

Aos meus amigos do Ministério Público mineiro, que foram meus professores na prática criminal forense.

Meus agradecimentos.

## RESUMO

Este trabalho propõe investigar o estatuto filosófico da pessoa e dos direitos humanos, segundo a corrente filosófica do historicismo axiológico. Para tal, reunimos as principais obras do seu fundador, o jusfilósofo brasileiro Miguel Reale, com o intuito de relacionarmos suas compreensões com os representantes do criticismo transcendental, da fenomenologia, da antropologia filosófica e do direito. No historicismo axiológico, os valores emanam da pessoa, compondo o seu ser e possuindo uma tripla função: constitutiva, gnosiológica e prática. Constitutiva porque ao longo do devir histórico a pessoa se manifesta através da criação dos bens culturais, os quais possuem uma estrutura radicalmente axiológica. A função gnosiológica decorre de que o conhecer se torna valorar, a partir, sobretudo, da instauração da linguagem, que é um instrumento necessário para o acesso ao conhecimento. A função prática está relacionada às condutas éticas, pois os valores são compreendidos enquanto sentidos de agir, pautados pelo dever de respeito que incide nas relações intersubjetivas. O historicismo axiológico possui como método a dialética da implicação e da polaridade. Isto quer dizer que a correlação necessária entre os valores habita o ser mesmo do homem, sem que um termo se resolva no outro. A própria constituição dos valores é tensional, sendo que um valor só adquire plenamente seu significado em relação aos demais valores. Assim, ao longo do existir histórico, a pessoa constitui os valores, os quais expressam o mundo à sua imagem. Ao lado do mundo natural, o homem ergue um segundo mundo, que engloba o primeiro: é o mundo cultural, representado pela união entre ser e dever-ser. A unidade do mundo cultural é garantida pela própria pessoa, enquanto valor-fonte, de onde provêm os demais valores. Por ser fruto de longa maturação e ultrapassar seu próprio tempo histórico, os valores mais basilares superam as circunstâncias históricas e adquirem universalidade, por representar o espírito. Mais do que isso, estes valores fundamentais – que chamamos de invariantes axiológicas –, são condição de possibilidade da emergência dos outros valores, razão pela qual possuem uma inafastável dimensão transcendental, saindo do plano ôntico da história para o plano metafísico da conjectura. Quem diz história, diz inovação e abertura ao futuro. A liberdade radical do espírito exige que este se volte não só para a garantia dos bens já conquistados, mas garanta a possibilidade de se constituir novos bens valiosos. O direito, parte integrante da pessoa, requer esta análise axiológica de sua estrutura, para ser enxergado em sua integralidade. Os direitos humanos, neste sentido, se configurarão como a versão normativa das invariantes axiológicas.

**Palavras-Chave:** Historicismo axiológico. Valores. Cultura. Pessoa. Direitos humanos.

## ABSTRACT

In this research, we'll investigate the philosophical status of the person and the human rights, according to the axiological historicism theory. In this way, we gather the main works of its founder, the brazilian philosopher Miguel Reale. We'll relate his understandings with the transcendental criticism, the phenomenology, the philosophical antropology and the Law. For axiological historicism, the values come from the person, making up the essence of the self, having a triple role: constitutive, gnoseological and practical. The constitutive function is relationated with the fact that person builds the world creating cultural goods, composed by values. The gnoseological function derives from the finding that knowledge brings itself the question of values, principally through the introduction of language. The practical function is linked with ethical conducts, because values are understood as meanings of action, imposing a duty to respect to others. The axiological historicism uses the dialectical method of implication and polarity. So, there is a necessary relationship between opposites in the heart of person's concept, without a synthesis that suppresses them, but recognizes its complementarity, reflecting the structure of the value itself. Thus, the values are the person. Encompassing the world of nature there is the world of culture, which is formed by the values and the subjective meanings. It's the person that gives the unity required by the world of culture, becoming the source-value of it and of the other values. Of course values are understood in their historical contingency, but there is a kind of values enhanced and optimized in time, that become product of the spirit in its universality: we call them axiological constants. They're conditions of possibility of values' emergence, going beyond history and reaching the metaphysics' plane. When referring to history, we're referring to inovation and future. The spirit's radical freedom requires the guarantee of valious goods, but requires an open perspective to future too. In this sense, Law is an indispensable image of person, and has a strong axiological structure. Human rights, in this conception, are the normative version of the axiological constants.

**Keywords:** Axiological historicism. Values. Culture. Person. Human rights.

## **LISTA DE SIGLAS**

CRP – Crítica da Razão Pura

CRPr – Crítica da Razão Prática

CFJ – Crítica da Faculdade do Juízo



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>I – O HISTORICISMO AXIOLÓGICO, A FILOSOFIA E O DIREITO.....</b>	<b>12</b>
<b>1. O problema ontognosiológico da Filosofia e do Direito.....</b>	<b>15</b>
<b>2. A axiologia histórica e o resgate ôntico-axiológico da pessoa .....</b>	<b>24</b>
<b>3. A axiologia e a fenomenologia da conduta.....</b>	<b>29</b>
<b>II – OS VALORES E A EXPERIÊNCIA JURÍDICA NO PROCESSO HISTÓRICO-CULTURAL .....</b>	<b>35</b>
<b>1. Os valores e o processo histórico-cultural .....</b>	<b>35</b>
<b>2. O historicismo axiológico e as estruturas do Direito .....</b>	<b>45</b>
<b>III – A PESSOA COMO <i>VALOR-FONTE</i> E OS DIREITOS HUMANOS ENQUANTO MANIFESTAÇÃO HISTÓRICO-AXIOLÓGICA DA PESSOA.....</b>	<b>54</b>
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>75</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>78</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>80</b>

## INTRODUÇÃO

Foi o filósofo italiano Luigi Bagolini quem primeiro qualificou a teoria filosófica de Miguel Reale de *historicismo axiológico*. Com este termo, quis o filósofo enfatizar que no centro da teoria realiana está a compreensão dos valores como realização ontológica da pessoa no decurso do seu existir histórico. Por serem expressão do seu ser, os valores refletem a própria humanidade, a qual vai erguendo o mundo cultural à sua imagem, pelo que a cultura se torna o conjunto dos bens culturais que o homem axiologicamente cria no decorrer dos ciclos civilizatórios. Os ciclos de cultura, portanto, trazem consigo as tábuas de valores que o homem constitui ao longo do tempo. Mas ao lado da perspectiva circunstancial e material do viver-comum existe uma perspectiva transcendental: o mundo cultural nada significaria se não fosse da natureza mesma do homem ser *a priori* uma pessoa. É essa qualidade inerente ao espírito que torna a experiência histórica uma experiência universal, pois acima das contingências específicas existem certos valores que representam uma “persistência axiológica”, posto que sempre surgem às consciências como patrimônio ético da humanidade. São as chamadas invariantes axiológicas, como o valor da justiça, o valor da verdade, o valor do sagrado, o valor do belo *etc.* Dentre estes valores perenes da civilização está o valor da pessoa humana, que é o único valor absoluto, uma vez que é condição de possibilidade dos demais valores. É a pessoa quem integra e dá sentido ao mundo cultural, sendo seu elemento unificador. E é a admissão da pessoa como valor fundante que coloca a questão dos direitos humanos, que são inseparáveis da concepção de pessoa que determinada comunidade carrega consigo. Os direitos humanos são a versão normativa das invariantes axiológicas, sendo, a um só tempo, condição transcendental e material da emergência do direito positivo.

A grande característica do historicismo axiológico é conceber uma nova forma de *humanitas*, onde a pessoa transcende a sua condicionalidade empírica, sem que se veja reduzida a um ente imutável, um modelo a-histórico como encontrado em Kant. De um lado, a pessoa é *particularidade e circunstancialidade*, inserida na surpreendente trama da vida em toda sua contingência histórico-cultural, e de outro, é *universalidade*, portadora do *a priori* transcendental que lhe permite ser livre e lhe dá dignidade axiológica. É na confluência destes elementos, quer dizer, entre a história e a natureza, a infinitude e a unidade, que a pessoa encontra sua estrutura ôntico-axiológica. Ao lado do mundo natural a pessoa ergue um mundo construído sobre as bases da ética e da liberdade. Enquanto as leis naturais seguem o ideal de despersonalização do observador e a eliminação das estimativas de caráter pessoal, em se

tratando das leis do mundo das humanidades o coeficiente de estimativa pessoal integra o próprio conteúdo destas, ensejando uma integração de sentido dos fenômenos na totalidade das finalidades que se elegem, segundo conexões de valor. O historicismo axiológico suplanta a dicotomia entre o mundo da natureza e o mundo da liberdade ao afirmar que a união entre estes dois se realiza através da *cultura*. Desta forma, o mundo cultural engloba o mundo da natureza e o mundo das humanidades, incluídas aí a ciência e a concepção mesma que o homem faz da natureza. Dentre os constructos axiológicos mais importantes da humanidade está o direito. Por ser o instrumento de garantia da dignidade da pessoa humana por excelência, o direito não pode ser desligado da perspectiva tridimensional dinâmica, que congrega os elementos fáticos, axiológicos e normativos da experiência jurídica. Desta forma, o direito se estrutura, de um lado, pelo plano filosófico-transcendental, de outro, pelo plano empírico-científico, sendo as duas perspectivas indissociáveis.

Nem a pessoa nem os direitos humanos correm o risco de se verem reduzidos em esquemas a-históricos ou meta-históricos, dada a capacidade originária da pessoa em ser livre e aberta à transcendência. Quer dizer, por ser o único ente capaz de valores, é a pessoa o único ente capaz de inovação. Esta é umas das maiores preocupações de Miguel Reale, garantir este poder nomotético de síntese característico do ente humano, que protege os bens conquistados mas que se volta ao futuro, à criação de novos bens valiosos. A partir do método dialético de implicação e polaridade, o historicismo axiológico conclui pela natureza multipolar da pessoa, que traz em si a complementaridade entre os opostos: é natureza e cultura, é indivíduo e sociedade, é particular e universal, é subjetividade e objetividade, é o jogo complexo de valores e desvalores, sem que nenhum termo se resolva no outro, sob pena de restar rompida a polaridade essencial do ser humano.

Neste sentido, esta abertura ao futuro é a *ratio essendi* da inovação, sua condição transcendental de possibilidade. Ela vincula-se ao caráter conjetural da *pessoa* e dos *direitos humanos*, sem o qual a própria história é eliminada. Isto significa que ambos os conceitos, em última análise, recebem seu fundamento axiológico primário respectivamente das ideias metafísicas sobre os mesmos. É onde se coloca com toda intensidade e, por isso mesmo, onde se faz mais viva a questão primordial do historicismo axiológico, a da pessoa como *valor-fonte* dos valores, em outras palavras, a pessoa cujo *ser* é o seu *dever-ser*.

## I – O HISTORICISMO AXIOLÓGICO, A FILOSOFIA E O DIREITO

O historicismo axiológico é uma corrente teórica cujas bases repousam na centralidade sistemática das categorias da *historicidade*, dos *valores*, da *cultura* e da *pessoa*. Seu grande expositor e defensor no Brasil foi o jusfilósofo Miguel Reale. Segundo Reale, toda a Filosofia e todo o Direito são ontologicamente fundados por tais conceitos, que adquirem, portanto, o estatuto de proeminência epistemológica sobre as demais categorias jurídico-filosóficas.

Para se chegar a esta configuração teórica, Reale retoma as pesquisas realizadas pelos grandes filósofos da Tradição. São decisivas na teoria realiana as ideias formuladas por Aristóteles, passando pelo idealismo alemão kantiano e pós-kantiano, até culminar na fenomenologia e na axiologia, onde exercerão influência as lições de Edmund Husserl, Max Scheler e Louis Lavelle.

No início de sua obra prima, a *Filosofia do Direito*, Miguel Reale busca em Immanuel Kant aquilo que designa por *problemas máximos da Filosofia*. Conforme leciona o autor, é em Kant, no esplendor de seu espírito sistematizante, que estão lançadas as bases da filosofia moderna, ao se reunir as grandes questões filosóficas da Tradição nas suas três grandes *Críticas*: a *Crítica da razão pura*, a *Crítica da razão prática* e a *Crítica da faculdade do juízo*. Neste passo, haverá duas consequências classificatórias importantíssimas: (i) a *primeira*, referente aos *objetos máximos da Filosofia*; (ii) e a *segunda*, referente à divisão da Filosofia em *filosofia teórica* e *filosofia prática* (herdada de Aristóteles e depois retomada por Kant), relacionada ao mundo dos conceitos de natureza e ao mundo dos conceitos de liberdade, ou melhor, à *unidade* entre estes dois mundos.

Kant, em 1781, publica sua *Crítica da razão pura* (*Kritik der reinen vernunft*). Neste tratado é levantada a questão gnosiológica “do que posso conhecer”, referente tanto ao *sujeito* (cognoscente) quanto ao *objeto* (cognoscível)<sup>1</sup>. A natureza humana é ligada aos *a priori*, cuja existência deve ser prévia e transcendental à experiência, posto que condição mesma do pensar a natureza, isto é, condição de possibilidade da experiência e da cognoscibilidade das leis empíricas. Assim, Kant, ao fundar seu criticismo, une empirismo e racionalismo, pendendo mais para este, é verdade, mas a isso voltaremos a tratar adiante.

---

<sup>1</sup> Kant é idealista gnosiológico, mas é um realista ontológico. Neste sentido, Kant não faz ontologia, justamente por defender a impossibilidade humana de se atingir a “essência mesma das coisas”. Entretanto, a indissociabilidade entre sujeito e objeto no processo de apreensão cognitiva permite-nos falar em uma questão ontognosiológica em Kant. A ontologia do historicismo axiológico advém da axiologia e da cultura, mais precisamente da *pessoa enquanto valor-fonte*.

Em 1788 é lançada a segunda crítica, a *Crítica da razão prática* (*Kritik der praktischen vernunft*). Esta obra versará especialmente sobre a moral, a vontade e a liberdade, mais precisamente sobre as leis que restringem a vontade em favor da liberdade (ALMEIDA, 2004). A grande questão que se coloca é: *o que devo fazer?*

Por fim, em 1790, é escrita a *Crítica da faculdade do juízo* (*Kritik der urteilstkraft*), que é a tentativa de unificação das duas *Críticas* anteriores, indicando, por sua vez, a abordagem de questões como a estética, a arte e questões últimas da busca de *sentido total* para a natureza, o universo, e a própria criação do mundo. Para além destes aspectos, surge outra grande distinção: entre o mundo dos conceitos e o mundo das ideias, este último o mundo específico da metafísica. Nas palavras de Kant, é com a *Crítica da faculdade do juízo* que a *Crítica da razão pura* e seu *Criticismo* se completam.

Todas estas questões trazidas nas três *Críticas*, conforme afirma Miguel Reale (1980-b; 1998; 2009), estão vinculadas respectivamente às grandes questões eminentemente filosóficas que se inter-relacionam e se completam, quais sejam, a *Teoria do Conhecimento* (Ontognosiologia, Epistemologia e Lógica), a *Axiologia* (enquanto teoria dos valores; e a *Ética*, enquanto valor da conduta humana), e a *Metafísica*, todas imbricadas entre si<sup>2</sup>.

É justamente por haver esta relação de imbricação e complementaridade entre as questões filosóficas que Reale usa em suas obras o termo “historicismo axiológico” com algumas variações e derivações, em determinados contextos: quando trata da questão *ontognosiológica*, utiliza o termo “método histórico-axiológico”; quando trata da *axiologia* fala em “teoria histórico-cultural dos valores”; quando se refere ao *direito*, usa a expressão “inevitável condicionalidade histórico-cultural do direito”, e até se vale da expressão “justiça como processo histórico-axiológico”, quando trata das *teorias da justiça*.

Passemos então à segunda grande questão, a da diferenciação entre *filosofia teórica* e *filosofia prática*, centrada na distinção entre os conceitos de *natureza*, de um lado, e os conceitos de *liberdade*, de outro. Segundo Kant (1995, p. 27): “a legislação mediante conceitos de natureza ocorre mediante o entendimento e é teórica. A legislação mediante o conceito de liberdade acontece pela razão e é simplesmente prática”.

Assim, a *filosofia teórica* está ligada à questão central da *CRP*, isto é, à *faculdade de conhecimento* de uma forma geral a partir de princípios *a priori*, em outras palavras, a investigação da possibilidade e dos limites gerais da razão pura (KANT, 2001). Nesta

---

<sup>2</sup> Divisão similar à proposta por Johannes Hessen (1967; 2012), em sua *Filosofia dos valores*, de estrutura triádica, que estabelece a atividade teórica do homem vinculada à *Teoria da Ciência* (Lógica e Teoria do conhecimento); as atividades não-teóricas são vinculadas à *Axiologia* (Ética, Estética e Filosofia da Religião); e as atividades totalizantes à *Teoria da Realidade* (Metafísica e Teoria das concepções-do-mundo).

primeira *Crítica*, Kant preocupa-se somente com a pura faculdade do conhecimento, excluindo o sentimento de prazer e desprazer (tratada na *CFJ*) e a faculdade de apetição (tratada na *CRPr*) – todas pertencentes ao gênero *faculdades gerais do ânimo*. Aqui, o conceito chave é o *entendimento*, cujas leis são aplicadas à *natureza*, originando o domínio dos conceitos de natureza, através de legislações já dadas. A *CRP* englobaria a *CRPr* e a *CFJ*, pois aquela prescreve leis a todas as faculdades de conhecimento. Kant (1995, p. 38) afirma: “A *CRP* (...) consiste em três partes: a crítica do entendimento puro, da razão pura prática e da faculdade de juízo pura, faculdades que são designadas puras porque legislam *a priori*”. Neste sentido, só o entendimento pode fornecer princípios *a priori constitutivos* (KANT, 1995).

Na *CRP* Kant estabelece uma de suas conceituações mais famosas, referente aos denominados *juízos analíticos* e *juízos sintéticos*. Os juízos analíticos são os *a priori*, de validade universal e necessária. Os juízos sintéticos são os *a posteriori*, de validade particular e contingente, enquanto acréscimos advindos da experiência. Um dos grandes desafios que se coloca para o filósofo de Königsberg é como explicar o progresso e acúmulo de conhecimento representado pelas ciências, que progressivamente expandem seus sistemas, enriquecendo-os com novas informações e dados. Kant (2001) então apresenta uma terceira categoria de juízos, que são os juízos sintéticos *a priori*, quer dizer, são *a priori* porque têm validade universal e necessária, e são *sintéticos* pois advêm da experiência. Isso é possível devido à estrutura da consciência cognoscente, que alberga um poder originário de síntese capaz de cotejar as formas da sensibilidade (estética) com conceitos do entendimento, ordenando os dados da experiência e enlaçando-os em uma unidade de sentido e significado, que estão sempre sendo interpretados e reinterpretados (REALE, 1963; 1977; 1983; 1998).

Já a *filosofia prática* é aquela expressa na *CRPr*, cujo conceito chave é a *razão prática*, que fornece não princípios constitutivos, mas princípios *regulativos* à própria razão, aplicados à *liberdade* (aqui o objeto não é a natureza e sim a liberdade). Enquanto a *CRP* trata das faculdades de conhecimento em geral, a *CRPr* trata de uma faculdade específica, a faculdade de apetição (*facultas appetitionis*), relacionada à vontade (*wille*), ao arbítrio (*willkür*) e ao desejo (*wunsch*). Como dito, a filosofia teórica e a filosofia prática se conectam, posto que “a vontade, como faculdade de apetição, é uma dentre muitas causas da natureza no mundo” (KANT, 1995, p. 26). Há princípios determinantes da vontade vindos tanto da *natureza* (daí se falar em regras técnico-práticas) quanto da *liberdade* (regras moral-práticas). Estas últimas se fundam, não no sensível, como categorias da natureza, mas no suprasensível, que é a liberdade. Conforme Kant (1995, p. 43): “As regras moral-práticas que se fundam exclusivamente no conceito suprasensível de liberdade chamamos também leis,

tais como as regras que advêm exclusivamente do conceito sensível de natureza”. Portanto, a faculdade de conhecimento está sob dois domínios (de duas legislações), o do conceito de natureza e o do conceito de liberdade, ambas as legislações habitando o sujeito.

Contudo, o conceito de liberdade influi no mundo dos sentidos, numa fundação de uma “unidade do suprassensível, que esteja na base da natureza com aquilo que o conceito de liberdade contém de modo prático” (KANT, 1995, p. 42). A faculdade do juízo, neste sentido, é o termo médio entre o entendimento e a razão, e tal como as outras duas faculdades superiores de conhecimento, também possui princípios *a priori*, produzindo “uma passagem da faculdade de conhecimento pura, isto é, do domínio dos conceitos de natureza, para o domínio do conceito de liberdade” (KANT, 1995, p. 47). A *CFJ* representa a unidade da teoria kantiana, a união entre os mundos da natureza e da liberdade, centrada na noção de *sujeito*, como pressuposto transcendental da experiência, ou seja, poder sintético subjetivo que outorga sentido ao mundo das objetividades (HÖFFE, 2009; KLEMME, 2009).

Estas construções influenciaram decisivamente o historicismo axiológico, cuja unidade repousa na ideia de *cultura*, categoria que engloba os mundos da natureza e da liberdade, bem como na correlata ideia de *pessoa enquanto valor-fonte*, quer dizer, a pessoa enquanto unidade sintetizadora de todos os *bens culturais* (REALE, 1963; 1977; 1998).

## 1. O problema ontognosiológico da Filosofia e do Direito

O historicismo axiológico, destarte, se estrutura a partir do que Miguel Reale denomina *problemas máximos da filosofia*. *Mas quais seriam estes problemas máximos da filosofia para o historicismo axiológico?*

Três são as questões eminentemente filosóficas: (1) a Teoria do Conhecimento (desdobrada, por sua vez, em três: [1.1] na Ontognosiologia – a fusão da Ontologia *stricto sensu* com a Gnosiologia –; [1.2] na Epistemologia – que seria a ontognosiologia própria de uma ciência em particular; [1.3] e na Lógica), (2) a Axiologia (e a Ética, enquanto valor da conduta humana) e (3) a Metafísica propriamente dita (a busca do sentido integrador e de unidade totalizante de todas as coisas). Reale (1963; 1977; 1998) adverte que todas estas questões estão intimamente imbricadas, pois embora sejam distinguíveis, não são dissociáveis, e ao fim, todas são remetidas à questão última do *ser enquanto ser*, ou ontologia *lato sensu*, onde os *conceitos* atingem seu limite e precisarão do suporte axiológico das *ideias*.

Tais questões, como dito, embora presentes desde a tradição filosófica da Antiguidade, somente ganham ênfase e contornos de sistematicidade a partir das formulações kantianas, esposadas justamente nas três *Críticas*. Neste sentido, encampando a doutrina de Kant, o historicismo axiológico rejeita tanto o *irracionalismo* quanto a pretensão *positivista* de reduzir a filosofia a mero apêndice das ciências ditas “empíricas”, alegando que as questões filosóficas estão irremediavelmente vinculadas à metafísica, possuindo, assim, objeto e método próprios à sua investigação, posto que representam questões inabordáveis exclusivamente por métodos experimentais.

Desta forma, iremos tratar sucessivamente neste trabalho dos três temas máximos da filosofia e seus influxos diretos na compreensão do fenômeno jurídico. Neste tópico, vamos nos debruçar sobre a teoria do conhecimento, que pode ser sintetizada pela problemática ontognosiológica.

A teoria do conhecimento é expressa pela ontognosiologia, pela epistemologia e pela lógica. A ontognosiologia trata das questões referentes ao sujeito cognoscente e aos objetos cognoscíveis, isto é, às complexas relações que se estabelecem entre ambos, na fusão da ontologia com a gnosiologia, onde a *parte objecti* se funde com a *parte subjecti*. Fazendo-se uma remissão à teoria kantiana, pode-se dizer que o filósofo opera aquilo que se intitulou por “revolução copernicana” ou “reviravolta antropocêntrica”. Isto significa dizer que tal como Copérnico superou o sistema ptolomaico, ao afirmar que não é o Sol que gira em torno da Terra, mas o contrário, Kant afirmou que não são os sujeitos que circundam os objetos, são os objetos que circundam os sujeitos. Reale, inspirado por tais lições, conclui que a ontologia se aproxima da gnosiologia e deixa de ser uma ontologia puramente metafísica (de cunho ontológico *lato sensu* como encontramos na tradição platônico-aristotélica), sendo uma ontologia voltada à teoria dos objetos (de matriz ôntica, ou ontológica *stricto sensu*).

A teoria do conhecimento é um campo de pesquisa filosófico vinculado a problemas básicos como a *origem* do conhecimento (dando margem às teorias do empirismo, racionalismo e criticismo), a *essência* do conhecimento (onde encontramos as teorias do realismo e idealismo), as *formas* de conhecimento (desdobradas na lógica e na metodologia) e da própria *possibilidade* de conhecimento (onde estão presentes as teorias do dogmatismo, do ceticismo e do relativismo).

Desta forma, tomamos o significado do termo *conhecimento* em um sentido bem amplo, referindo-se à realidade, aos objetos e a tudo a que nossa cognição se volte. O conhecimento é um enlace, uma relação de complementaridade que se forma entre um sujeito e um objeto, uma correlação necessária entre sujeito e objeto. Daí Reale (1977; 1978; 1980-a;



1983; 1998) afirmar que conhecer é conhecer algo, bem como valorar é valorar algo, já que a cognição e a valoração são intencionais, e por isso se manifestam no mundo dos objetos cognoscíveis e no mundo das coisas valiosas. Segundo Miguel Reale (1998, p. 37), “o ato de conhecer já implica o problema do valor daquilo que se conhece”. Isto podemos constatar, inclusive, pela análise da própria construção da ciência. Quais são os critérios de ordenação e síntese das proposições científicas? De onde vêm? Qual a sua validade?

Neste sentido, Reale (1998) afirma que *toda atividade cognitiva, seja científica ou filosófica, é valorativa*. A axiologia está no âmago tanto da filosofia quanto da ciência, uma vez que a atividade valorativa se situa no centro de todo o conhecimento. Para o historicismo axiológico, a axiologia é o terreno fértil do qual se erguem todas as construções humanas, bem como toda atividade cognitiva da pessoa em relação à apreensão do mundo da natureza mesmo e do mundo ético-moral construído ao lado daquele, viabilizando a fusão destes mundos e dando origem ao *mundo da cultura*. Elemento fundamental desta análise é a problemática concernente à projeção histórica do que é valorado. A própria história das problematizações diz muito sobre o que é o ente humano, sendo fundamental para o historicismo axiológico o estudo deste “processo histórico de objetivação das exigências axiológicas no plano da experiência humana” (REALE, 1998, p. 38).

A questão primeira que devemos nos colocar é a da *possibilidade do conhecimento*. Trataremos das correntes que disputam este tema, o *dogmatismo*, o *ceticismo* e o *relativismo*. Estas teorias rivalizam, ora afirmando a possibilidade de distinção dos elementos que compõem a realidade em si – culminando na elaboração de certezas –, ora sentenciando o homem a uma vida de eterna incerteza permeada tão-somente pela dúvida.

O *dogmatismo* é a teoria que defende a possibilidade do conhecimento absoluto, através de uma razão sem limites, apta a atingir verdades universais intrínsecas à própria realidade, seja em relação ao plano teórico da natureza, seja ao plano prático da Ética (REALE, 1998). Exemplo de dogmatismo é o sistema hegeliano, que funde o real com o racional.

O *ceticismo* é o oposto, caracterizando-se pela postura dubitativa em relação a qualquer conhecimento, marcado pelo *status* de incerteza de quaisquer proposições e enunciados. Não há verdades universais para o ceticismo, mas apenas crenças contingentes e provisórias, quase sempre construídas segundo a conveniência e utilidade de cada época. O ceticismo radical (*pirronismo*), conforme nos adverte Reale (1998), é absolutamente contraditório, pois ao negar a dignidade de todas as proposições, não explica por que sua

teoria é “válida”, “legítima” ou “verdadeira”<sup>3</sup>. O ceticismo influi no campo do direito, sobretudo, ao negar a legitimação da *justiça* enquanto objeto de estudo (e demais categorias éticas como igualdade, solidariedade, *etc.*) e ao negar o caráter de cientificidade da pesquisa axiológica do direito.

Por fim, temos o *relativismo*. Este é marcado pela imposição de limites a formulações de verdades, e não propriamente pela abstenção total de formulações de afirmações. Há coisas que podemos conhecer e outras não. Nesta significação precisa, o exemplo maior desta corrente é Immanuel Kant. Kant assevera que não podemos conhecer as coisas em si, apenas podemos conhecer as coisas em sua fenomenalidade (enquanto fenômenos), ou seja, as coisas tais como nos *aparecem*. Por outro lado, a própria possibilidade de conhecer os fenômenos indica a existência *a priori* de formas da sensibilidade e de categorias do *intelecto*, que captam, dentre outras coisas, as experiências.

Uma vez aceita a possibilidade, não de *todo* conhecimento, mas de *algum* conhecimento, nos deparamos com a segunda grande questão da ontognosiologia, relativa à *origem do conhecimento*. *De onde advém o conhecimento?* Essa é a pergunta central que permeia boa parte dos estudos filosóficos ao longo da história. Tal como Kant (2001) fizera, o historicismo axiológico também distingue três correntes predominantes que buscam explicar esta questão: as correntes do *empirismo*, do *racionalismo* e do *criticismo*.

Em se tratando de história e filosofia do direito, pode-se dizer que empirismo e racionalismo dialogam desde a Antiguidade. Contra aqueles que defendem o papel do fato empírico, em sua particularidade e contingência, sempre existiram aqueles que defendem o papel ativo da razão e do entendimento, em sua universalidade e naturalidade. O criticismo, como veremos, para além da união de certos elementos comuns ao empirismo e racionalismo, representa uma nova concepção de como se coloca esta problemática, pois indaga diretamente sobre os pressupostos transcendentais do conhecimento. Senão vejamos.

Primeiramente, podemos dizer que o *empirismo* é a corrente que se caracteriza por afirmar que o conhecimento tem sua origem na *experiência*. As sensações e os sentidos seriam os pontos de partida do conhecimento. É preciso dizer que há uma gama de particularidades que ora aproxima os autores “empiristas” e ora os separa. Daí afirmar-se que o empirismo se ramifica em outras três subdivisões: (i) o empirismo integral (ou sensismo), como o encontrado em David Hume e John Stuart Mill, o qual entende que todo o conhecimento é adquirido pela experiência; (ii) o empirismo moderado, como encontrado em

---

<sup>3</sup> Uma pessoa, ao afirmar a impossibilidade da distinção entre a verdade e a mentira, inevitavelmente incorreria em dificuldades lógicas em argumentar por que então sua afirmação seria verdadeira.

John Locke, afirmando que a maior parte do conhecido advém mesmo da experiência, mas que alguns juízos fogem a esta regra (os juízos matemáticos, por exemplo); (iii) e, finalmente, o empirismo científico, que acrescenta novos elementos à abordagem empirista tradicional, como proposto por certas abordagens neopositivistas.

Nesta esteira, é bom que se diga que o empirismo possui bastante influência entre os positivistas, os quais, como sabemos, erguem seu arcabouço teórico sobre categorias como a “verificabilidade das proposições”, os “fatos metodicamente observados” e as “experiências sensoriais”. No campo jurídico, desde o direito romano, já era possível identificar abordagens empiristas. Encontramos neste brocardo latino a chamada força dos fatos: “*ex facto oritur jus*”<sup>4</sup>. Também são empiristas todas as correntes que procuram estabelecer uma dependência epistemológica do Direito em relação aos fatos, caindo, por vezes, em reducionismos, seja ao reduzir o direito aos fatos econômicos, seja aos conflitos de interesses, ou mesmo a redução operada pelos sociologismos jurídicos, segundo a qual todo o direito se resume a um “ser” empírico de uma coletividade permeada por relações de poder. Obviamente, não podemos olvidar o estudo empírico do direito, mas devemos nos caucionar contra qualquer forma de unilateralismo.

O racionalismo, ao contrário, propugna a tese de que a origem da realidade encontra-se na *razão* (REALE, 1998). Respondendo aos empiristas, afirmam que realmente nada existe no intelecto que não tenha passado antes pelos sentidos: *exceto a própria inteligência*. As *verdades de fato* só são possíveis devido às *verdades da razão*. Veja-se a análise da própria *realidade*. A concatenação dos fatos, sua ordenação e dotação de sentido são atividades essencialmente da razão, e, sem esta, não haveria como sequer pensar a realidade. Para os racionalistas, a razão é condição de possibilidade da própria experiência. Exemplo maior de racionalista é o filósofo e matemático Gottfried W. Leibniz (1646-1716). Grande estudioso da lógica, Leibniz observou como a realidade só se torna possível de ser pensada mediante a introdução de elementos lógicos, como a não-contradição, a não-identidade dos contrários, bem como a própria pretensão racional ínsita à linguagem. Não se trata de negar o papel da experiência, tal como, por exemplo, um *racionalismo dogmático* defende.

Na seara jurídica, os racionalistas defendem um direito que independa do tempo e do lugar para garantir sua legitimidade. Desde Antígona, a lei existente criada por um soberano é contestada face ao direito segundo as “leis da justiça natural”, concebidas segundo a reta razão advinda da natureza humana em sua universalidade. Assim, matar alguém sem qualquer

---

<sup>4</sup> “Do fato surge o direito”.

motivo, por exemplo, seria injusto, independentemente do que diz a lei escrita local ou qualquer convenção. O direito preexiste ao Estado, antecede ao próprio pacto sociopolítico. Ao lado do direito positivo, que pode ser falho, pois é contingente e variável, há o direito natural, advindo da razão, superior ao direito positivo, posto que universal e inerente à condição humana.

Já o criticismo, por sua vez, reafirma estes caracteres de *universalidade e inerência* à condição humana representados pela *inteligência*, pondo, ao seu lado, o *elemento empírico* representado pelo conteúdo advindo da *experiência*. À *forma* alia-se o *conteúdo*, numa relação de complementaridade (REALE, 1998; ALMEIDA; 2004). Cabe à *razão* ordenar os fatos da experiência de modo a dotá-los de coerência e sentido, e cabe à *experiência* fornecer o conteúdo aos conceitos<sup>5</sup>.

O criticismo tem por conceito-chave a *transcendentalidade*<sup>6</sup>, a qual significa que tanto o espírito condiciona a experiência quanto a experiência desperta a consciência de si mesma. O maior nome do criticismo é, sem dúvida, seu fundador, Immanuel Kant. Mas outros autores podem ser considerados criticistas, a exemplo de Husserl, Scheler e Hartmann (REALE, 1998). Conforme afirma Kant (2001), existem formas e categorias que antecedem lógica e gnosiologicamente a experiência mesma, são os chamados *a priori*, como as intuições puras de tempo e de espaço. Neste sentido, para o criticismo, a inteligência não é uma “tábula rasa”, mas antes constituída por formas *a priori* da sensibilidade e conceitos *a priori* do entendimento. Não se trata de qualquer forma de *inatismo*, isto é, Kant nunca defendeu que os seres humanos possuem ideias inatas. Trata-se, sim, de que o ato de apreensão intelectual do objeto será sempre regido pelas marcas impressoras do sujeito, pois a atividade de conhecimento submete os objetos à nossa subjetividade, numa atitude positiva, e não passiva, em função das categorias *a priori* do entendimento, características de um espírito dotado de *poder originário de síntese* criadora e inovadora<sup>7</sup>. Tais categorias possuem um papel legiferante sobre a realidade. Só que Kant buscou esquematizar e catalogar, de maneira definitiva, as categorias fixas do homem que influem na apreensão dos fatos empíricos. Neste intento, o filósofo prussiano acaba caindo em uma rigidez que olvida as outras condicionantes do conhecimento, como as condicionantes históricas e sociais.

---

<sup>5</sup> Esta relação de complementariedade faz com que a consciência seja despertada pela experiência, a qual é esvaziada de sentido caso não houvesse o intelecto que imprimisse unidade ao fragmentado conjunto das experiências possíveis. Reale (1980-a) cita a advertência formulada por Husserl (1980), de que “todo conhecimento *começa* com a experiência, mas, nem por isto, *surge* da experiência”.

<sup>6</sup> Segundo Reale (1998), *transcendentalidade* (transcendental) é diferente de *transcendência* (transcendente). O transcendente é aquilo que está fora, lógica e ontologicamente, da experiência. Transcendental é aquilo que é condição (lógica) da experiência, antecedendo-a.

<sup>7</sup> Daí poder se afirmar que o espírito é *legislador* da natureza (KANT, 2001).

Justamente na procura em sanar os reducionismos kantistas, outros autores criticistas volveram sua atenção aos aspectos ontognosiológicos do criticismo. Significa dizer que ao lado dos *a priori* gnosiológicos (referentes ao sujeito) existem os *a priori* ônticos (referentes aos objetos), e que tal relação de apreensão, para além das condicionalidades lógico-formais, é permeada pelas condicionantes axiológicas e históricas. O conceito de *pessoa*, assim, transita de um *eu* puro considerado em sua universalidade (e abstração) para um *eu* que habita um tempo e espaço concretos, com sua vontade contingente e desejos próprios que influirão em seu pensamento, sentimento e conduta. Juntamente com esta circunstancialidade histórica está a abordagem axiológica, tanto das experiências naturais quanto das experiências éticas.

Chegamos à terceira questão fundamental da teoria do conhecimento, que é a problemática concernente à *essência do conhecimento*. Como dito, a operação intelectual de conhecimento é uma relação composta por dois elementos básicos: o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível. A partir desta noção, podemos verificar duas correntes-limite, o *idealismo* e o *realismo*. O que está em jogo são questões basilares atinentes ao que de fato se apreende, como se dá esse processo de apreensão, se o objeto possui existência *de per se*, ou se, ao contrário, só existe enquanto pensando. Indaga-se neste processo se o sujeito projeta no objeto sua própria existência ou se o objeto possui essência própria independentemente do sujeito que o observa (REALE, 1998). Ambas as correntes (idealista e realista) se subdividem de acordo com o elemento fundamental que visam, ora pendendo para o sujeito, ora para o objeto. Segundo Miguel Reale (1998), em geral, as teorias realistas tendem a exaltar mais o objeto, enquanto as teorias idealistas exaltam mais o papel do sujeito na relação intelectual.

Neste sentido, de um lado, temos o *idealismo gnosiológico* e o *idealismo ontológico*, e de outro, o *realismo gnosiológico* e o *realismo ontológico* (MORA, 2001). Ou, em outras palavras, a ontologia pode ser dividida em ontologia realista e ontologia idealista, e a gnosiologia pode ser subdividida em gnosiologia realista e gnosiologia idealista.

O *idealismo ontológico* apregoa a existência da “coisa em si mesma”, ou seja, assevera a existência de uma essência nos objetos, a qual pode ser passível de conhecimento ou não pelos sujeitos, a depender de qual corrente teórica do idealismo ontológico se adote. O *realismo ontológico*, por sua vez, nega a existência *per se* dos objetos fora do espírito, isto é, os objetos e sua essência apenas existem enquanto referenciados ao sujeito, existem em função deste. De outro lado, o *realismo gnosiológico* é a corrente que afirma a transcendência dos objetos frente ao sujeito. Quer dizer, caberia aos sujeitos apenas receber as informações advindas dos objetos, mas cuja essência e existência são *prévias* à atividade de apreensão cognitiva. Por fim, o *idealismo gnosiológico* afirma que a consciência impõe à realidade e aos

objetos as marcas impressoras das estruturas e categorias intelectivas *a priori* encontradas no homem (MORA, 2001).

O historicismo axiológico assume a posição “ontognosiológica”, a qual defende a noção de *complementaridade* existente na relação entre os elementos *sujeito* e *objeto*. Tais conceitos, embora distinguíveis (heterogêneos), são indissociáveis. Os objetos não existem sem referência ao sujeito e fora do processo histórico-cultural. É por isso que se afirma que *o conhecimento não pode ser analisado fora de seu contexto histórico-axiológico, fora das condicionalidades de cada tempo e dos valores que incidem sobre a tábua de valores de uma dada sociedade e de indivíduos ativos*.

Enfim, abordaremos a quarta grande questão colocada: o problema relativo às *formas do conhecimento*. Uma vez assumidas as possibilidades do conhecer, as indagações presentes centram-se em desvendar como procedemos na apreensão dos objetos, qual o melhor caminho para estudar determinado tipo específico de objeto. Trataremos, pois, a questão da *metodologia*, não estritamente sob a luz da lógica e das ciências particulares, mas em sentido amplo, à luz da ontognosiologia. Neste sentido amplo, trata-se de analisar por quais vias e processos cognitivos se chega à apreensão da realidade, composta pelos objetos físicos, psíquicos, ideais e pelos valores. Há, basicamente, dois grandes processos de cognição de apreensão da realidade: os processos de cognição *imediate* e os processos de cognição *mediata*.

Os processos de cognição imediata, ou “intuicionismo”, se caracterizam por defender que existem certos conhecimentos, sobretudo o filosófico<sup>8</sup>, que só podem ser apreendidos por métodos intuitivos. Aflora-se o caráter de *meta-racionalidade* de alguns tipos de conhecimento. Os *valores*, por exemplo, na axiologia de Max Scheler, só seriam plenamente captáveis segundo métodos intuitivos, para a qual a porta de acesso aos valores é o fator *emocional* (REALE, 1998). Johannes Hessen (2012), próximo de Scheler, estabeleceu três espécies de intuição: a *intuição racional*, vinculada à força espiritual do *pensamento*, responsável por apreender o elemento estrutural da *essência* do objeto; a *intuição emocional*, ligada à força espiritual do *sentimento*, responsável pelo elemento da *existência* do objeto; e, por último, a *intuição volitiva*, ligada à *vontade* e responsável pela apreensão do *valor* dos objetos. Não se trata, entretanto, de dizer que a intuição me permite um acesso exato ao objeto (como, por exemplo, ao dizer que a intuição sensível me permite acesso à essência dos objetos

---

<sup>8</sup> Reale (1998) acrescenta que, segundo os grandes filósofos da tradição, como Platão, Descartes, Spinoza, Schelling e Husserl, a intuição seria o método por excelência da filosofia.

físicos). Por outro lado, não se compactua com a compreensão de que a intuição necessariamente se reduz a uma forma de irracionalismo.

A concepção mais correta de intuição, defendida pelo historicismo axiológico, é aquela que agrega intuições racionais com intuições espirituais, especialmente a metodologia de matriz *fenomenológica*, à qual retornaremos adiante. Mas o historicismo axiológico vai além, e reconhece a força de outros processos metodológicos, como os procedimentos de cognição mediata, o método crítico-transcendental e o método dialético, que juntos darão passagem ao método histórico-axiológico propriamente dito.

Os processos de cognição mediata, segundo Reale (1998), são, por exemplo, a analogia, a indução (indução formal e indução amplificadora), a dedução (imediate e mediata [também conhecida por silogismo ou dedução amplificadora]), o método crítico-transcendental kantiano e os métodos dialéticos de Hegel e Marx. A analogia, a indução e a dedução não são exatamente métodos, mas formas de raciocínio, nas quais, a partir de certos dados, o intelecto expande o conhecimento existente através da mera concatenação lógica de proposições. O conhecimento resultante dos processos mediatos é obtido, assim, de forma “indireta”, puramente mediado por enlaces racionais.

De uma forma ou de outra, a questão metodológica e do tipo de raciocínio utilizado está atrelada ao tipo de objeto que se analisa. A depender do objeto, suscita-se uma determinada matriz metodológica. É curioso notar que grandes equívocos na história das ciências se deram pela tentativa forçada de se transladar rigidamente um método típico de uma área de saber para outra (REALE, 1998). Regiões ônticas que trabalham com objetos físicos, como a física, tendem a se aproximar dos raciocínios indutivos, pois estes envolvem dados empíricos da experiência. Já as ciências que operam com objetos ideais, como a matemática, tendem a utilizar mais a dedução. Contudo, essa purificação metodológica é apenas didática. O raciocínio mesmo que processamos é integral, quer dizer, sempre haverá a junção entre intuição, dedução, indução *etc.*, numa espécie de *sincretismo metodológico*. A dedução necessita da indução, e vice-versa, assim como a indução e a dedução hospedam processos intuitivos (REALE, 1998). Sem falar no fato de que o método é um instrumento de leitura de determinada realidade, a qual comporta outras leituras variadas, a depender, é claro, do método que se utiliza. Esta atividade crítica de adequação metodológica é bastante minuciosa e complexa.

Em se tratando da metodologia do direito, devemos ter em mente que a ciência jurídica não se reduz aos fatos, nem se reduz às normas. Segundo a teoria tridimensional de Miguel Reale, *o fenômeno jurídico é estruturado segundo a união entre as esferas do fato, do*

*valor e da norma*. Cada sub-região ôntica trabalha com determinados tipos de objetos, onde, certamente, um método não exclui todos os outros, mas se sobressairão uns em face de outros a depender dos objetivos específicos que se põem em análise. Mas acima de tudo não podemos esquecer que o Direito é unitário e integral, resultante da união destes três momentos (fático, axiológico e normativo), daí decorrendo que qualquer pureza metodológica para o direito consiste em um reducionismo inaceitável.

É na dinâmica de criação, interpretação e aplicação das normas jurídicas que vemos a insuficiência das visões unilaterais do direito. A começar pela normogênese, que é um momento eminentemente político, muitas vezes eivado até de irracionalismos e falta de lógica, mas necessariamente valorativo. Depois, uma vez criada, a norma deve ser relacionada à unidade do ordenamento jurídico, numa pretensão de coerência e completude ideais. E ao ser aplicada, no procedimento jurídico de concretização, é impossível de ser dissociada dos fatos e valores que a motivaram, sob pena de completa inadequação e anacronismo aos substratos da vida que lhe dão suporte.

O método histórico-axiológico reafirma a necessidade de se pensar a filosofia e o direito através de pressupostos transcendentais, tal como Kant afirmara, mas sem o ímpeto de isolar o sujeito da história. Devem-se agregar à perspectiva transcendental as perspectivas ôntica e axiológica à luz do processo histórico, abrindo-se as vias para uma compreensão histórica da axiologia e da pessoa. Isto significa pensar a história enquanto uma “experiência de valores”, que não comportam uma relação dialética de contraditoriedade, como em Hegel, e sim uma relação dialética de complementaridade, na fundação do espírito humano segundo a dialética da implicação e da polaridade.

## **2. A axiologia histórica e o resgate ôntico-axiológico da pessoa**

Reservamos este tópico para tratar especificamente da axiologia. Mas tal abordagem é indissociável das aproximações entre ontologia e axiologia, quer dizer, dos valores como objeto e a *pessoa* como valor dos valores.

Um dos fenômenos recentes apontado por Miguel Reale (1977; 1980-a; 1990; 1998) é o resgate da ontologia pela filosofia contemporânea, obviamente, já com as ponderações gnosiológicas elaboradas por Kant e as ponderações da hermenêutica moderna e da



fenomenologia do início do século XX<sup>9</sup>. Agora, a *parte objecti*, que é a ontologia, encontra-se imbricada com a *parte subjecti*, que é a gnosiologia. Neste plano, como veremos adiante, tais ponderações abrem lugar à *pessoa*, e conseqüentemente ao elemento histórico-axiológico viabilizado pela introdução da *historicidade* e da *temporalidade*, que juntos aos *valores*, integram o cerne do historicismo axiológico. Assim sendo, a afirmação da historicidade, sem prejuízo de cairmos em um irracionalismo, é garantida justamente pelo conceito de *pessoa*, como *valor-fonte dos valores*, que expressa aí sim uma *capacidade universal objetivante* (a universalidade do espírito) na história e nas obras humanas, estas como um espelho refletindo o espírito em si mesmo.

A ontologia, como brevemente aludido, pode ser compreendida em seu sentido lato ou em seu sentido estrito. A ontologia em sentido lato é aquela próxima da metafísica, que especula sobre a essência mesma do ser, tal como encontrada na filosofia da antiguidade. Neste passo, fala-se rigorosamente em questões ontológicas. Já a ontologia em sentido estrito é aquela mais próxima da ontognosiologia, onde se fala em teoria dos objetos, segundo a divisão clássica entre objetos naturais (físicos e psíquicos) e objetos ideais. Na ontologia em sentido estrito, estamos tratando de questões propriamente ônticas, isto é, referentes aos objetos, já satisfazendo uma abordagem destes ainda que em sua fenomenalidade. Segundo Reale, bastante influenciado pela fenomenologia, quando penetramos na análise ôntica do *ente humano* (do *ser-no-mundo* [*sein-in-der-welt*], do *ser-sendo*), descobrimos o que é a *pessoa*, observando onde a humanidade se reflete, quer dizer, no mundo das coisas valiosas, como a ciência, a ética, a religiosidade, as artes *etc.*

Dentro da teoria dos objetos há uma classificação bastante conhecida, que propugna a divisão dos objetos em *objetos naturais* (que se subdividem em *objetos físicos* e *objetos psíquicos*) e *objetos ideais*. Segundo esta classificação, *objetos físicos* são aqueles dotados de *espacialidade* e *temporalidade*: uma pedra, uma cadeira, um corpo humano. Já os *objetos psíquicos* são aqueles dotados apenas de *temporalidade*, sem espacialidade, como as sensações e as emoções (alegria, tristeza, raiva, prazeres, desprazeres). Os objetos ideais, por outro lado, são aqueles objetos a-espaciais e atemporais que só *existem enquanto pensados*, muito embora possam se realizar no mundo fenomênico de forma espaciotemporal, por exemplo, em categorias lógicas como os números, as figuras geométricas, as normas jurídicas. Tradicionalmente, os valores também eram inclusos na categoria dos objetos ideais. Miguel

---

<sup>9</sup> Pode-se dizer que até o Renascimento houve o predomínio da questão do *ser* (Ontologia), e com o advento da Modernidade, coloca-se prioritariamente a questão do *conhecer* (Gnosiologia). Com a Contemporaneidade, resgata-se a ontologia, não uma ontologia metafísica da Antiguidade, mas uma perspectiva ôntica da teoria dos objetos.

Reale, entretanto, opera uma importantíssima ruptura, ao estabelecer os valores enquanto categoria de objetos autônoma.

Deste modo, se delineará com clareza a divisão dos objetos em duas grandes ordens: a dos objetos segundo o prisma do *Ser* (os objetos físicos, psíquicos e ideais) e a dos objetos segundo o prisma do *Dever-ser* (os valores).

A grande marca do historicismo axiológico é compreender todos os objetos como pertencentes a um gênero maior, ao dos *objetos culturais*. Todos os bens, sejam naturais (físicos ou psíquicos) ou ideais, assim como os valores enquanto categoria autônoma, são *bens culturais*. Assim, *toda a ontologia é cultura*, entendendo-se por cultura o “cabedal de bens objetivados pelo espírito humano, na realização de seus fins específicos; ou com palavras de [Georg] Simmel: - ‘provisão de espiritualidade objetivada pela espécie humana no decurso da História’” (REALE, 1998, p. 217).

A cultura, neste sentido, representa a unidade do processo objetivante do espírito na história, segundo valores (valor do verdadeiro, do bom, do belo, do útil, do sagrado *etc.*), em uma objetivação guiada, não caótica: guiada pela objetivação do espírito segundo o valor fundamental da *pessoa*, que por sua vez instaura e garante a unidade da cultura e de todos os demais objetos e bens existentes. A *pessoa* é, portanto, tal como em Kant, uma categoria integradora de sentido e unidade de todas as demais coisas, sendo condição de possibilidade mesma de se pensar o mundo. A axiologia e os valores representam o plano do *dever-ser* na história, inseridos juntamente com os outros objetos da cultura. Para o historicismo axiológico a axiologia é histórica.

O valor da *pessoa* atua como móvel da cultura, não em uma evolução fundamentada na “empíria”, mas em um desenvolvimento axiológico. Quando dizemos que a pessoa se aprimora axiologicamente no decurso da história, é no sentido de um desenvolvimento a partir da constante comunicação entre as diversas civilizações no tempo e no conseqüente intercâmbio transcultural milenar de valores, visando à maximização do acúmulo de posições que enalteçam o valor da *pessoa* – e não em referência à teoria da história de Hegel, ou a um empirismo sociológico.

Neste sentido, estamos nos referindo ao plano do *dever-ser*, ao plano da Axiologia e dos valores, que funcionam como molas propulsoras no plano do *ser*. Por outro lado, isto não implica, como aponta Reale (1998, p. 188), uma cisão radical entre ambos os planos, mas sim uma distinção segundo uma complementaridade, pois *ser* e *dever-ser* são “como que olho esquerdo e olho direito”, que se retroalimentam, numa *coordenação para melhor compreender, descrever, narrar, prescrever e integrar a realidade*.

Realmente, do ser não se passa ao dever-ser. Em outras palavras: porque uma coisa *é*, não significa que ela *deva ser*. Mas o contrário é verdadeiro: se do *dever-ser* não se passasse ao *ser* os valores nada significariam para os seres humanos. Sob este prisma, a ética representa justamente a superação de instintos puramente biológicos ou de estados deletérios do espírito (que até *são*), para formas de conduta consideradas melhores, mais consentâneas com certos valores, e, principalmente, com o valor da *pessoa* (que *devem ser*). Isto porque o homem é o único ente cujo ser é o dever ser. Quando não nos deixamos levar pelos impulsos e refletimos o certo, estamos escolhendo eticamente, num processo em muito distinto aos dos demais seres, embora, claro, compartilhemos certos elementos, enquanto animais pertencentes a determinadas categorias biológicas.

Ao contrário do que possa indicar uma perspectiva simplista do plano exclusivamente empírico, os valores não perdem sua força por sua inobservância. Pelo contrário, a cada violação, sua força surge a indicar o caminho a se seguir, posto que estamos tateando uma área pautada na *prescrição* e na *normatividade*. Um neurocientista, um sociólogo, ou um biólogo podem até me *explicar* como um valor surge, mas isso, por si só, não me fala sobre a *compreensão* dos valores, no sentido de sua inserção e relação com os outros domínios da vida e sua integração no plano mais geral das visões de mundo (REALE, 1998).

Os valores são constituídos por certas características. Uma das características dos valores são a *polaridade* e a *implicação*. Isto quer dizer que um valor depende dos demais valores como condição de sua manifestação e existência, segundo uma relação ideal nunca exaurível, e por isso mesmo propulsora de inovação, sabendo-se que a realização de um valor implica na realização ou não do outro.

São também características dos valores a *referibilidade* (isto é, todo valor vale *para algo* – em sentido de algo – e *para alguém* – como entidades vetoriais das condutas), a *preferibilidade* (ou possibilidade de *ordenação hierárquica*), a *incomensurabilidade* (indicada naquelas situações em que dizemos que algo “não tem preço”), a *objetividade* (capacidade de se distinguir os valores entre si, bem como de se distinguir os valores dos desvalores), a *realizabilidade* (possibilidade de serem realizáveis no mundo fenomênico e prático), a *inexauribilidade* (característica dos valores de nunca serem realizáveis nem configurados plenamente, haja vista sua abertura ao futuro) e a *historicidade*.

A *pessoa*, como projeção histórica dos valores, instaura o mundo cultural, sendo este o conjunto de todos os bens culturais. E *todo bem cultural possui um viés axiológico em sua estrutura*. A estrutura dos bens culturais é dividida em *suporte* e *significado*. O *suporte* pode ser natural (físico ou psíquico), ou ideal. Já o *significado* é a expressão particular de um ou

mais valores. Refutando tanto o subjetivismo, que prega serem os valores meras entidades psicológicas de desejo e preferência, quanto o objetivismo exacerbado, que afirma a existência *de per se* dos valores, Miguel Reale diz que o historicismo axiológico entende os valores a partir de uma *objetividade relativa*, ou seja, os valores vão sendo revelados a partir das experiências históricas, assumindo diversas expressões, e se manifestando nas *coisas valiosas*, sem perder, contudo, sua imperatividade moral e vinculação ética.

Quais seriam, então, os valores basilares? Primeiramente, é preciso compreender os valores enquanto inseridos nos ciclos históricos de cultura, cada qual representando uma constelação axiológica. Não se podem conceber os valores fora da história. Cada período histórico nos mostra uma tábua de valores próprios, sendo de fundamental importância compreender a ordenação hierárquica dos valores de cada época.

Entretanto, alguns valores possuem uma proeminência perante os demais valores, sendo considerados condição de possibilidade de emergência dos outros valores. Assim, superam o plano empírico e contingencial, por refletirem o próprio espírito, compondo a indispensável imagem da pessoa. Neste sentido, os principais valores, para o historicismo axiológico são o valor do *Verdadeiro*, representado pela Lógica e pela Ciência; o valor do *Belo*, expresso na Arte e na Estética; o valor do *Útil*, segundo a Economia; o valor do *Sagrado*, representado pela Filosofia da Religião; e pelo valor do *Bem*, expresso na Ética (e dentro desta o valor do *Justo*, objeto axiológico do Direito)<sup>10</sup>.

Uma das grandes perguntas a serem feitas é se um valor se sobressai a outro. Isto depende, como visto, do momento histórico. Mas, segundo Reale (1963; 1977; 1980-a; 1990; 1998), independente das contingências históricas, um valor é sobressalente: o *valor da pessoa*, posto que fonte dos demais valores, sendo, portanto, o *valor-fonte dos valores*.

*A pessoa compõe o cerne do historicismo axiológico.* O ser humano se singulariza por ser o único ser dotado da capacidade de *inovação* e de *valoração*. E só podemos, efetivamente, falar de liberdade em referência ao homem. A natureza se repete, segundo a famosa fórmula de Antoine Lavoisier. Mas o homem, sobre um mundo de coisas já dadas, constrói um segundo mundo, o mundo da cultura, sendo um agente inovador e modificador da natureza. Conforme afirma Miguel Reale (1998, p. 212): “Há possibilidade de valores porque quem diz homem diz liberdade espiritual, possibilidade de escolha constitutiva de bens, poder nomotético de síntese com liberdade e autoconsciência”.

---

<sup>10</sup> É desta forma que se diz, por exemplo, que em determinada época ou em determinada ideologia sobressai um valor perante os demais. Tal como no Medievo, onde se evidenciou o valor do sagrado; ou no Iluminismo, onde sobressaiu o valor do verdadeiro (e a expansão científica); e hoje, onde se diz que vivemos na era econômica do valor do útil.

Logo, a pessoa representa um acréscimo à natureza através de sua capacidade de síntese, instaurando novos objetos e novas formas de se viver, modificando a própria natureza. Este poder nomotético da pessoa é esta capacidade simbolizante de outorgar sentido às coisas e à natureza, inovando-a e inovando-se:

“O homem, como ser natural biopsíquico, é apenas um indivíduo entre outros indivíduos, um ente animal entre os demais da mesma espécie. O homem, considerado na sua objetividade espiritual, enquanto ser que só se realiza no sentido de seu dever ser, é o que chamamos de *pessoa*. Só o homem possui *a dignidade originária de ser enquanto deve ser*, pondo-se essencialmente como razão determinante do processo histórico” (REALE, 1998, p. 220).

Quando o homem estuda a cultura, no fundo, ele estuda a si mesmo, o espírito se reencontrando e se reconhecendo na história, constituindo-se em uma invariante axiológica no *processus* histórico. O mundo da cultura englobando o mundo da natureza e o mundo da liberdade.

### 3. A axiologia e a fenomenologia da conduta

Não se pode compreender adequadamente a questão dos valores sem nos referirmos à questão do agir humano. Toda constelação axiológica, enquanto *vetor* no plano do *dever-ser*, está ligada à questão do comportamento do homem (ação ou omissão), como formas de exteriorização e concretização destes mesmos valores. Em outras palavras: ao lado do estudo dos valores está o estudo das formas de realização dos valores no mundo fenomênico, que se dá através da conduta humana. A conduta é uma atividade espiritual, de natureza axiológica e bilateral. Ao se vislumbrar os valores, miramos, em última análise, uma realização empírica de certa forma de agir, que inevitavelmente apreciará ou depreciará um valor, em referência às pessoas. Não há conduta neutra neste sentido.

A conduta é algo exclusivo do ser humano. Não há que se falar em conduta entre os demais seres. Isto porque, enquanto os demais seres só agem mediante o instinto, de forma repetitiva, o homem coloca para si finalidades diversas, múltiplas e variadas, que são escolhidas e balizadas pelos valores: só o homem cria, destrói, inova, aprimora e institui para si ordens de finalidades. É a presença da escolha racional de valores, como finalidade do seu

agir, que diferencia a ação humana – superadora de algum conflito –, da ação meramente animal – alienada em relação ao valor do agir, posto que sempre iguais e repetidas.

Desta forma, a tarefa que se impõe neste tópico é especificarmos o sentido da palavra *conduta* (e assim compreendermos o sentido da *conduta jurídica*), para chegarmos nas relações basilares que se estabelecem entre a *conduta* e os *valores*, em outras palavras, na configuração da *conduta* como realizadora dos valores, na conduta como *bem de cultura*.

Qualquer ação humana se aproxima ou se distancia dos valores. Mesmo aquelas condutas “irrefletidas” têm o condão de violar ou prestigiar determinados valores. Aqueles que agem sem pensar, isto é, sem refletir nas previsíveis consequências de seus atos (e nos reflexos para o outro), são os alienados. A alienação é um estado deletério do espírito, é expressão do homem que se encontra divorciado de sua dignidade essencial. Conduzir-se é colocar para si finalidades, elaborando os meios adequados para se atingir estas finalidades. Segundo o historicismo axiológico, neste ponto, a axiologia e a teleologia aristotélica se tocam de maneira profunda. Para Reale (1998), bastante influenciado por Aristóteles, a despeito das finalidades imediatas de cada ação, em última análise, são aos valores que as condutas humanas tendem. Toda conduta alberga em si uma realização de valores, sendo específico do homem o agir finalisticamente segundo uma tábua de valores, para que assim os realize<sup>11</sup>. Não há como se falar em conduta senão enquanto momento concretizante dos valores.

O historicismo axiológico distingue duas grandes classes de condutas. A primeira grande classe é representada tanto pelas *condutas teoréticas* quanto pelas *condutas estéticas*, caracterizando-se estas pelo fato de não visarem a outras ações como complemento de sentido. Estas adquirem, ao contrário, pleno significado em si mesmas. Neste tipo de condutas o que se almeja é o conhecimento, a explicação e a compreensão em si. Enquanto as condutas teoréticas atingem seu ápice na formulação de *leis* e *princípios*, as condutas estéticas encontram seu auge na *forma*, que é a “plenitude da ação criadora do artista”<sup>12</sup> (REALE, 1998, p. 381).

A segunda classe de condutas, por sua vez, é representada pelas *condutas práticas*, que se caracterizam por serem *condutas-meio*, isto é, ações que visam a outras ações. As condutas práticas podem ser *econômicas*, *políticas* ou *éticas* (e dentro destas últimas encontram-se as *condutas religiosas*, *morais* e *jurídicas*), tudo a depender do nexos preponderante que une as

---

<sup>11</sup> “Fim é o dever ser do valor reconhecido racionalmente como motivo de agir” (REALE, 1998, p. 379).

<sup>12</sup> Neste sentido, importante marcar a identidade entre o historicismo axiológico com o kantismo: “(...) só graças aos momentos mais altos da atividade estética que se nos revela a possibilidade de integração do uno e do múltiplo, do abstrato e do concreto, do irracional e do racional (...)” (REALE, 1998, p. 382).

ações aos fins e as ações mesmas entre si. Se o nexos for de conveniência e oportunidade, diz-se que o enlace das ações é utilitário, pautado pela técnica, e aí estamos diante de *condutas econômicas*, onde “o sujeito se põe perante outro sujeito em razão de um bem ou riqueza permutável ou suscetível de fruição ou posse” (REALE, 1998, p. 404-405). Nas condutas econômicas, o sujeito só interessa aos demais enquanto for produtor ou detentor de bens e riquezas suscetíveis de domínio, permuta e uso. Mas se estamos a falar de relações de poder e subordinação, de relações intersubjetivas de domínio entre governantes e súditos, então estamos diante de *condutas políticas*. Por outro lado, se o enlace é motivado por uma necessidade que os próprios sujeitos se impõem, diante do reconhecimento mútuo enquanto pessoas reciprocamente capazes e dignas de respeito, estamos no referindo às *condutas éticas*. As condutas éticas não se confundem com as condutas morais, mas pode-se dizer que, embora essencialmente centradas na espontaneidade, ambas encontram seu auge na formulação da *norma*<sup>13</sup>.

Dentre as *condutas éticas*, encontramos cinco importantes figuras: *as condutas religiosa, amorosa, moral, costumeira e jurídica*. O que as distingue e qual a especificidade da conduta jurídica?

A conduta religiosa é marcada pelo elemento da *transcendência*. Isto significa dizer que os motivos e valores determinantes do agir vão além do próprio indivíduo ou da sociedade, implicando “o reconhecimento de um valor que não tem a medida do humano” (REALE, 1998, p. 398). Estes valores transcendentais, oriundos deste sentimento de transcendência, brotam da consciência da totalidade, do não transitório e da carência do eterno. Este sentimento não está no indivíduo ou nos outros, mas se põe acima de todos, sendo, ao mesmo tempo, uma experiência em primeira pessoa.

Nas condutas morais o motivo primordial da realização de determinado ato, e, conseqüentemente, da realização de determinado valor, nos é dado por algo que reside essencialmente em nós, e não por algo transcendente. Há recepção e assentimento (nem sempre através de uma profunda reflexão racional) pelo sujeito das proposições morais, que nelas encontra sua razão de ser. Segundo Reale (1998, p. 398-399), o ato moral “tem sua instância axiológica no plano da existência do sujeito que pratica a ação”. A moral reside no foro íntimo do sujeito, razão pela qual não se coaduna com a coerção e a imposição, mas sim

---

<sup>13</sup> Não estamos querendo dizer, por exemplo, que na atividade teórica impera a anomia, ou que não há elementos estéticos nas condutas religiosas, ou que as atividades econômicas não possam conter traços deontológicos. O enfoque tratado aqui é a preponderância dos nexos e enlaces das ações, tendo-se a consciência de que os elementos teóricos e práticos não se isolam, mas se comunicam permanentemente entre si. Assim, um elemento estético ou econômico pode se converter em um elemento ético (isto é, pode alterar sua natureza para adquirir força e se tornar razão e medida determinante da conduta).

vincula-se à espontaneidade e à adesão. Kant vislumbrou o caráter de espontaneidade que origina os atos morais, mas o sacrifica pelo seu formalismo rigoroso e sua moral normativa, centrada na ideia de dever e sintetizada nas fórmulas de seu imperativo categórico. A noção de *pessoa* depende desta capacidade de assentimento ético e moral. O ser humano, meramente sob a perspectiva biológica, não se afasta do determinismo causal encontrado em grande parte na natureza. Já a pessoa se constitui fundamentalmente em “um ser com possibilidade de escolha constitutiva de valores” (REALE, 1998, p. 397).

As condutas amorosas, por seu turno, se caracterizam pelo completo entrelaçamento entre os sujeitos, de modo que, embora dissociáveis, pode-se já dizer que um é o outro e vice-versa. Aqui, a relação é permeada pela entrega e por uma doação desinteressada, onde *dar é receber*. As relações amorosas são uma forma elevada de amizade e exigem um especial grau de companheirismo e intimidade, marcadas pela completa ausência de coação.

As condutas costumeiras são conhecidas também por *moral social* ou *regras consuetudinárias*. Nesta modalidade de conduta, o elemento intencional é acessório (diferentemente das condutas morais), e os atos subsistem a par da intenção do agente. Este recebe da sociedade a medida do agir, e uma vez cumprida a conduta que dele se espera, pouco importam os sentimentos que o motivaram.

O Direito abarca todas as modalidades de condutas mencionadas. Obviamente, não de forma integral, mas apenas aquelas condutas reputadas mais importantes e imprescindíveis à convivência pacífica e digna entre as pessoas, sejam de índole estética, religiosa, política, econômica ou moral. E ao agregar tais condutas, a natureza das mesmas é ressignificada, recebendo o qualificativo *jurídico* de proteção. E qual é a particularidade da conduta jurídica? A especificidade da conduta jurídica é o elemento da bilateralidade atributiva e sua exigibilidade (REALE, 1968; 1980-b; 1998; 2009). Entre os dois sujeitos é formado um âmbito de pretensões exigíveis, no sentido de um plexo de direitos e deveres de uns para com os outros, prerrogativas e obrigações jurídicas recíprocas. Aqui, de uma forma geral, a motivação do agente é secundária, desde que a conduta exigida pelo ordenamento jurídico reste adimplida. A razão e a medida do comportamento jurídico não são de índole sagrada, íntima ou pessoal, são de índole *transubjetiva*.

Como dito, as condutas éticas encontram seu ápice na formulação da *norma*. A *norma* é este modelo de conduta ou pauta de comportamento que veicula um valor a ser realizado, abrigando a tensão existente entre os *fatos* e os *valores*. Esta é a tridimensionalidade da conduta ética: *fato*, *valor* e *norma* segundo uma *dialética da implicação e da polaridade*, onde os elementos axiológicos não se resolvem em um ou em outro elemento, mas se



compõem no interior mesmo desta relação de *complementariedade*<sup>14</sup>. Devemos ter em mente que esta tensão entre a realidade (ser) e o ideal (dever ser) faz com que as normas adquiram um caráter histórico-axiológico, isto é, as normas revelam um dever-ser aberto à *liberdade* e à *inovação* ínsitas ao espírito humano.

Importante observar que se pode atribuir aos mais variados valores a qualidade de *bem ético*, convertendo-os igualmente em normas de conduta e motivos preferenciais do agir. Assim ocorre quando convertemos a postura científica, pautada no valor do verdadeiro, em bem ético, originando o que chamamos por cientificismo. O valor do verdadeiro continua sendo um valor que pauta as atitudes teóricas e científicas, mas é alçado, graças à avaliação e estimativa humanas, a medida ética do bem e do agir. Da mesma forma, o valor do belo pode se converter em uma norma ética, no sentido de que o bem deve ser uma busca pelo belo, no que se denomina esteticismo. Por outro lado, quando convertemos o valor econômico (do útil) em bem ético damos origem ao utilitarismo (que significa que a atitude moral é aquela que maximiza o bem-estar para o maior número possível de pessoas, ainda que em detrimento de certos direitos individuais inalienáveis).

O fenômeno mesmo de surgimento da norma – *normogênese* – é um fenômeno bastante complexo, onde a norma jurídica é apenas um momento, no mais das vezes um momento posterior, desta intrincada trama que é a vida humana, onde diversas esferas coexistem: política, religiosa, econômica, estética, moral *etc.* Daí porque um enfoque restrito em apenas um aspecto do fenômeno jurídico é absolutamente insuficiente e incapaz para se compreender e integrar os fatos e os valores que dão suporte a todas as normas, sejam ou não jurídicas. A norma não pode ser dissociada do mundo da vida que lhe empresta fundamento, sob pena de, na pura abstração estática, perder seu significado que só pode ser apreendido mediante uma atividade hermenêutica que leve em consideração os dinâmicos elementos histórico-culturais da realidade social concreta.

As condutas, sob esta perspectiva histórico-axiológica, constituem-se *bens de cultura*, reforçando o caráter social das ações humanas, posto que sempre, em última análise, só adquirem sentido pleno em referência às inter-relações que se estabelecem no seio das comunidades históricas. Esta compreensão axiológica da intersubjetividade (da pessoa como relação) é fundamental para a emergência da experiência jurídica no processo histórico-cultural, pois as condutas jurídicas são expressões de valores intersubjetivos e relacionais,

---

<sup>14</sup> Reale (1998) afirma que a tridimensionalidade até pode ser sentida nas condutas teóricas, estéticas e práctico-econômicas, mas seus traços mais marcantes e essenciais são vislumbrados nas condutas éticas (religiosas, morais e jurídicas).

como a justiça e a igualdade. As condutas jurídicas, destarte, são espécies do gênero maior das condutas éticas, e como tais, refletem o ser da pessoa, ao mesmo tempo em que garante, no plano fático e axiológico, os bens mais indispensáveis ao pleno desenvolvimento e aperfeiçoamento do valor da pessoa humana.

## II – OS VALORES E A EXPERIÊNCIA JURÍDICA NO PROCESSO HISTÓRICO-CULTURAL

### 1. Os valores e o processo histórico-cultural

O historicismo axiológico se aproxima das correntes que procuram superar os unilateralismos e reducionismos na Ciência Jurídica. Ele acena para a possibilidade de se enxergar o direito através de uma perspectiva sintetizadora *tridimensional*, onde, numa superação dialética, o *fato*, o *valor* e a *norma* são visualizados em uma relação de implicação e complementariedade integradora, e não isolados. O historicismo axiológico, enquanto teoria fundamental da ciência, da ética e do direito, está inserido neste contexto, que acena para uma *jurisprudência dos valores* (REALE, 1998). Por conseguinte, as questões ontognosiológicas do direito estão conceitualmente ligadas aos *valores*.

A primeira coisa a se fazer neste ponto da pesquisa, portanto, será traçar as teorias que buscam explicar a *natureza* dos valores, para que possamos compreender, por extensão, as implicações para a *cultura* (no processo histórico), e o reencontro da *pessoa* na história e na cultura, a pessoa enquanto valor fundamental a ser permanentemente desvelado e revelado neste *processum*.

Os valores nem sempre foram vistos como uma classe autônoma de objetos de estudo. Muitas vezes sua taxonomia transita entre os objetos psíquicos e os objetos ideias. Mas, como veremos, uma das grandes características do historicismo axiológico, tal como proposto por Miguel Reale, é a tese de que os valores constituem classe autônoma de objetos, uma vez que uma série de particularidades faz com que não sejam passíveis de pura redução a elementos meramente psicológicos ou a elementos ideais.

Assumindo os valores enquanto objetos autônomos de estudo, podemos verificar que ao longo destes dois últimos séculos, quando a temática dos valores enfim surge como problemática central na filosofia e nas ciências em geral (sobretudo nas ciências humanas), duas ordens de investigações predominam na tarefa de configuração acerca de qual é a *natureza* dos valores. A concepção *subjetivista* dos valores divide o cenário com a concepção *objetivista*. Consideram-se de índole *subjetivista* todas as teorias axiológicas que veem nos elementos de ordem emotiva, psicológica e volitiva a característica essencial dos valores. Assim, para esta concepção, a existência dos valores está condicionada aos indivíduos que valoram, e não à existência *per se* dos valores. Ao revés, a concepção *objetivista* apregoa uma

existência própria dos valores, independentemente dos sujeitos que valoram, como se os valores habitassem um mundo à parte, o mundo dos valores (FRONDIZI, 1972).

As teorias subjetivistas se concentram no aspecto sentimental, de desejo e de preferência que os valores suscitam. O motivo de agir e a força motriz dos valores, para estas teorias, vêm da exteriorização destas preferências psíquicas dos indivíduos. Aqui se encontram diversas tradições, desde as de tipo *hedonista* – que vinculam os valores aos *prazeres*, como vemos em Epicuro e Bentham – até as de tipo *voluntarista*, como visto em Aristóteles, para quem os valores adquirem sua força devido a uma base volitiva que exprime um determinado *propósito*.

De uma forma ou de outra, a importância das teorias subjetivistas está em reforçar as características da *desiderabilidade* e da *preferibilidade* que os valores possuem. Entretanto, como em qualquer unilateralismo, diversas questões permanecem se opondo a estas vertentes do psicologismo axiológico. Sob o enfoque puramente da *psique* individual, não se explicam as estimações sociais, quando certas preferências individuais sucumbem às estimações dos grupos, bem como não se explicam a perenidade e a estabilidade das estimações axiológicas. Caso fossem puramente individuais, os valores seriam variáveis e incertos, e não haveria possibilidade de consenso axiológico nem de estabelecimento de padrões de aferição que pudessem distinguir maus valores de bons valores, ou mesmo distinguir os valores entre si. O que mais se opõe a estas concepções, no entanto, é o fato de que muitas vezes a consagração de um valor depende do sacrifício de um desejo. Desejos pessoais muitas vezes vão de encontro à realização de um valor, sobretudo quando falamos em valores éticos.

Em sentido diverso, as doutrinas objetivistas propõem que os valores são objetos que possuem essência e existência próprias. Algumas destas teorias chegam a afirmar que os valores independem das estimações dos indivíduos. Reale (1998) identifica as três teorias objetivistas mais influentes: a sociológica, a ontológica e a histórico-cultural.

Sem dúvida, o maior expoente da teoria sociológica dos valores é o francês Émile Durkheim. Para este autor, os valores não podem ser estudados à luz da psicologia dos indivíduos, mas sim à luz da coletividade e da psicologia social. A tese central de Durkheim (1994) é a de que a sociedade não se reduz à soma de todas as individualidades, pois forma uma unidade própria, transcendente no sentido de uma existência autônoma, porém imanente, posto que não é uma entidade metafísica, e sim oriunda dos *atos sociais*. A esta entidade Durkheim chamou *consciência coletiva*, que se constitui ao longo do tempo como *repositório de valores*, exercendo pressão e coação externas às mentes individuais. Existem outras vertentes das teorias sociológicas, como a de *matriz biologicista* (que trata a questão

axiológica como uma simples problemática comportamental, reduzindo ambas aos impulsos e estímulos de sobrevivência, de adaptação e da genética dos seres) e a de *matriz econômica* (onde os valores são produtos das diversas relações entre os indivíduos para fins de produção e consumo de bens, incluindo as estruturas hierárquicas de classes que aí se formam).

Contudo, dizer *como* um valor surge, ou traçar sua gênese – seja sociológica, genético-biológica ou socioeconômica –, não resolve a questão do porquê da força obrigatória dos valores. As informações advindas do mundo do ser, pautadas em explicações causais e empíricas, não têm o condão de validar intrinsecamente o mundo estimativo, pela simples razão, já exaltada por Kant, de que do *mundo do ser* não se passa necessariamente ao mundo do *dever ser*. Dizer que o homicídio é um fato natural, pois presente desde os primórdios da espécie até hoje, não o torna eticamente válido. Na verdade, na maioria das vezes, a realização de um valor implica a renúncia de ações aparentemente “instintivas” e “naturais”, e o direito é um campo vivo destas experiências, onde a luta que se trava é a da adequação de certos comportamentos, até explicáveis pela causalidade e pela empiria, aos modelos valorativos, que podem não “ser”, mas que “devem ser”.

Conclui-se que valioso nem sempre coincide com o que é geralmente aceito pela maioria da sociedade. Muitas condutas são vistas em determinados momentos históricos pela maioria da sociedade como éticas, para só depois, à luz do julgamento das gerações subsequentes, terem suas avaliações radicalmente mudadas, tal como ocorreu com a escravidão dos negros nas Américas. Os mártires e os heróis que conhecemos no decorrer da história, que parecem lutar contra uma multidão de imorais e amorais, nos revelam algo bastante importante: “*o mundo do valioso é o do superamento ético*” (REALE, 1998, p. 200).

Prosseguindo nas correntes ditas *objetivistas* sobre a realidade dos valores e sua natureza, encontramos a segunda teoria, chamada *ontologismo axiológico*. Esta é talvez a mais radical das teorias sobre os valores, pois, como a própria nomenclatura indica, propugna uma cisão profunda em prol de um mundo ideal dos valores cerrado em si mesmo.

Os dois maiores nomes do ontologismo axiológico são os filósofos Max Scheler e Nicolai Hartmann, sendo este último quem levou a ideia de uma ontologia dos valores às últimas consequências. A ideia central desta corrente consiste em considerar os valores enquanto realidades pré-constituídas, anteriores ao homem, ao conhecimento em geral e às condutas. Se retorna de certa forma às concepções platônicas do mundo das ideias, aplicadas ao mundo dos valores (REALE, 1977; 1980-a; 1998). Tal como uma realidade ontológica, o mundo dos valores concentraria as idealidades axiológicas eternas que seriam “descobertas”

pelo homem ao longo da história. Os valores, portanto, seriam independentes tanto do homem quanto da história.

A crítica que o historicismo axiológico dirige ao ontologismo axiológico é justamente esta: o ontologismo esvazia de sentido a história e olvida o papel criador e inovador que o homem exerce na projeção dos valores através dos ciclos culturais. Para o historicismo axiológico, os valores não são “descobertos” pelo homem, mas constituídos e projetados por ele através do processo civilizatório.

Assim, a teoria histórico-cultural dos valores procura conciliar estas posições extremadas, que ora compreendem os valores como simples questão empírica, ora como uma metafísica encerrada em si, apenas sondável. O grande marco desta teoria é colocar a questão dos valores em necessária referência à *história* e à *pessoa*.

A história é a projeção espiritual sobre a natureza, como realizações de valores que moldam o mundo dado à imagem e semelhança do homem. Em relação à pessoa, a questão se concentra no entendimento segundo o qual “o homem é o único ser capaz de inovar ou de instaurar algo de novo no processo dos fenômenos naturais” (REALE, 1998, p. 204). Enquanto a natureza se repete, segundo leis já dadas, o *homem* é o único ser que *inova e se transcende*, e a este ente chamamos *espírito*. E o poder de moldar o mundo a sua volta com suas impressões é o que chamamos *poder nomotético do espírito*. Tais considerações nos levam inevitavelmente à *cultura*, que é a soma de todos os valores e bens adquiridos pela pessoa na história.

Reale (1998, p. 205) pondera com propriedade:

“O homem, servindo-se das leis naturais, que são instrumentos ideais, erigiu um segundo mundo sobre o mundo dado: é o mundo histórico, o mundo cultural, só possível por ser o homem um ser espiritual, isto é, um ente livre dotado de poder de síntese, que lhe permite compor formas novas e estruturas inéditas, reunindo em unidades de sentido, sempre renovadas e nunca exauríveis, os elementos particulares e dispersos da experiência”.

A origem dos valores, oriunda desta projeção do espírito sobre a natureza, está ligada à atividade de autoconsciência e fundação de si, indissociável da alteridade que compõe a comunidade no processo dialógico da história. Não se trata, portanto, de uma ou outra consciência individual, mas de uma consciência universal e histórica. A tomada de consciência de si se realiza através da projeção do espírito sobre suas obras, onde então todo o processo histórico já é um reencontro do espírito consigo mesmo.

Neste sentido, os valores valem e obrigam porque no fundo representam o próprio homem. *Valor e realidade* se complementam, formando os ciclos culturais que a humanidade experiencia<sup>15</sup>. Há, por conseguinte, uma *relação dialética de implicação e polaridade* entre o *ser* da realidade e o *dever-ser* dos valores, sendo de fundamental importância para o historicismo axiológico a compreensão dos valores enquanto elementos *constitutivos* da experiência e da realidade.

Como vimos, desde tardiamente é assente entre os filósofos e estudiosos a distinção entre o chamado *mundo da natureza* e o *mundo das humanidades*. Segundo a tradição, o mundo da natureza é um mundo dado, onde a vontade humana não é relevante, haja vista a ordem natural e seus elementos operarem segundo uma lógica de leis que se põem acima dos homens, e que devem ser apenas “descobertas”. O mundo da natureza operaria através de *esquemas explicativos*, segundo *nexos de causalidade*.

Diversamente, o mundo das humanidades é o mundo próprio do homem, que inova e modifica o mundo natural, erigindo, ao lado deste, elementos construídos a partir de leis criadas por ele mesmo, encontrando-se imbuído de esquemas compreensivos segundo *nexos de finalidade*. Seguindo este raciocínio, é no mundo das humanidades que resta mais evidente o atributo específico do homem, qual seja, a díade *liberdade-poder de síntese*, que forma a essência da vida espiritual (REALE, 1998). Graças ao espírito livre dotado de poder de síntese, o homem, em sua universalidade, estabelece leis a si próprio e instaura progressiva e incessantemente novos bens ao longo da história.

Assim como existem as leis naturais – que auferem o ar de independência em relação à vontade humana, e por isso são explicativas –, existem as leis do mundo das humanidades, que, ao revés, importam uma explícita opção axiológica e uma nítida tomada de posição do espírito, significando a vontade humana por excelência – e por isso mesmo são leis compreensivas. Enquanto as leis naturais seguem o ideal de despersonalização do observador e a eliminação das estimativas de caráter pessoal, em se tratando das leis do mundo das humanidades o coeficiente de estimativa pessoal compõe o próprio conteúdo destas, ensejando uma integração de sentido dos fenômenos na totalidade das finalidades que se elegem, segundo conexões de valor.

Toda esta distinção conceitual nos leva à famosa classificação adotada pelo sociólogo Émile Durkheim (1994), que distingue os juízos entre os juízos de valor (*jugements de valeur*)

---

<sup>15</sup> A complementaridade existente é entendida da seguinte forma: os valores e a realidade não se reduzem um ao outro, mas se implicam, pois o valor tem referência à realidade (uma das características dos valores é a *realizabilidade*), mas sempre representando uma superação desta mesma realidade (razão pela qual os valores são *inexauríveis*).

e os juízos de realidade (*jugements de réalité*). Segundo esta classificação, os juízos de realidade são aqueles que denotam atributos inerentes aos objetos, enquanto os juízos de valor são aqueles vinculados à estimativa subjetiva do emissor, denotando um vínculo com a consciência daquele que julga. Para Reale (1977; 1980-a; 1998), de maneira geral, as ciências naturais valem-se mais de juízos de realidade, enquanto as humanidades utilizam-se mais de juízos de valor.

Para além da predominância ou ausência da valoração no processo cognitivo, devemos lembrar que o essencial nesta distinção é a forma com que os enunciados são formulados e interconectados. As ciências naturais trabalham com enunciados voltados ao campo do *ser*, do tipo “*S é P*”. Já as ciências humanas trabalham com enunciados voltados ao campo do *dever-ser*, do tipo “*S deve ser P*”. Isso traz a implicação de que as *leis* elaboradas pelas ciências naturais se conectam entre si por laços de similitude descobertos após um longo processo de observação e seleção, ao passo que a não verificação do enunciado no mundo empírico-fenomenológico significa a negação do enunciado e de todos os enunciados a ele ligados. Por outro lado, as leis formuladas nas humanidades consistem em ações práticas baseadas na liberdade humana, no sentido de que justamente pela possibilidade de haver contradição entre os esquemas típicos ideais de conduta e a ação efetivamente realizada pelos agentes é que as leis são criadas e estabelecidas. É preciso concordar, é claro, que mesmo nas ciências humanas é possível uma abordagem explicativa, embora o elemento compreensivo seja a marca do curso investigatório.

O historicismo axiológico, por sua vez, suplanta esta dicotomia ao afirmar que a união entre estes dois mundos se realiza através da *cultura*. Desta forma, o mundo cultural engloba o mundo da natureza e o mundo das humanidades. A cultura é a soma de todos os bens espirituais, incluídas aí a ciência e a concepção mesma que o homem faz da natureza.

Ora, não se compactua com a ideia, muito consagrada no surgimento do naturalismo e do positivismo, de que o homem, ao apreender a natureza, se veste em um manto de neutralidade concebendo-a exatamente e tão-somente como ela é. Isto porque, tal como pronunciado por Kant na *CFJ*, as experiências naturais encontram-se sempre dispersas, sendo necessário e fundamental para se pensar a própria natureza o elemento espiritual que coloca em unidade aquilo que se apresenta de forma fragmentada. Neste sentido, o historicismo axiológico se aproxima das contemporâneas teorias críticas da filosofia da ciência: o sujeito cognoscente, seja um pesquisador da natureza ou um pesquisador das humanidades, é um ser axiológico, levando para a relação de conhecimento as tábuas de valores que inevitavelmente irão interferir na apreensão do objeto cognoscível.



A pessoa é, assim como em Kant, o centro de toda a filosofia histórico-axiológica, constituindo-se em fonte originária da cultura. E a cultura, enquanto soma de todos os bens do homem, “é o espírito em processo de objetivação” (REALE, 1998, p. 240). A atividade permanente de desvelamento do ente humano se dá mediante a análise dos bens culturais por ele criados, que são a objetivação de seu espírito em sua universalidade. Ciência, filosofia, religião, moral, arte, linguagem, direito: todos são bens culturais que nos dizem acerca do que é o ente humano.

Para o historicismo axiológico, a oposição entre mundo da natureza e mundo das humanidades só repercute até certo ponto, uma vez que, ao fim e ao cabo, estamos diante de uma relação de complementariedade. Tanto as leis do mundo da natureza quanto as leis do mundo das humanidades são leis culturais, e, portanto, marcadas pelos métodos de explicação e pelos métodos de compreensão.

De uma forma ou de outra, ambas as perspectivas (do mundo natural e do mundo das humanidades) culminam na elaboração de leis: as leis naturais e as leis humanas, todas leis culturais em sentido amplo, haja vista que a compreensão e a valoração são ínsitas a qualquer atividade cognitiva. O explicar é condição do compreender, mas os bens de cultura não se *explicam* apenas, e sim *compreendem-se* (REALE, 1977; 1980-a; 1998).

Destarte, as *leis culturais* em sentido amplo podem ser divididas em duas grandes espécies: as *leis naturais explicativas* (de nexos causais) e as *leis humanas compreensivas* ou culturais em sentido estrito (de conexões de sentido). Dentre as leis compreensivas ainda temos a subdivisão entre as *leis compreensivo-explicativas* (como as da sociologia e da economia) e as *leis compreensivo-normativas* (como as da ética e do direito).

Analisando especificamente esta última classe de leis, que possui especial interesse ao presente trabalho, vê-se que o alcance ético-moral surge a partir da *obrigatoriedade* de seus preceitos. As leis compreensivo-normativas se baseiam na valoração direta de determinados tipos de comportamentos humanos, os quais se buscam incentivar, permitir ou proibir, constituindo-se em finalidades da ação. As leis então já recebem o nome de *normas*, cuja validade não repousa na sua verificabilidade no plano do *ser*, pois retiram seu substrato a partir da valoração do que se estima como bom e reto agir – no plano do *dever-ser*. Nas normas éticas, onde as normas jurídicas são subespécie, a valoração do agir é fator determinante e direto de todo o processo de elaboração dos enunciados. Como consequência – jamais como fundamento –, as normas trazem consigo a característica singular de virem acompanhadas de *sanção*, enquanto acréscimo à norma “para a garantia de seu adimplemento”, inexistindo similar no mundo da natureza e das leis naturais (REALE, 1998, p. 250).

As leis naturais trazem consequências ínsitas aos seus nexos de causalidade que necessariamente ocorrem no mundo fenomênico. O cientista da natureza torna explícito aquilo que já está contido nos fatos. As leis humanas, ao contrário, não trazem consequências inerentes, mas sim consequências extrínsecas elaboradas pelo próprio homem, como garantia de seu cumprimento – a *sanção*, ou, tal como ocorre com as leis sociológicas, trazem consigo consequências *previsíveis*, embora sempre contingentes. Assim, o coeficiente de estimativa exerce nas leis humanas um papel direto e primordial, ao passo que nas leis naturais os objetivos são justamente a despersonalização e a redução máxima do aspecto subjetivo e axiológico. Nas leis culturais, a não imputação de consequências ou o descumprimento dos esquemas de conduta não geram a invalidez de suas premissas. Muitas vezes ocorre o inverso: as leis éticas adquirem mais força diante de sua negação, da mesma forma que acontece quando se tem acesso ao justo através da experiência do injusto.

Volvendo nossa análise para o Direito, vemos que este não deve se subjugar à aplicação de metodologias próprias das ciências naturais, onde categorias axiológicas são desprestigiadas em favor de abordagens formais e pura e estritamente lógicas. É imprescindível a aplicação de métodos que se encaixem na sua estrutura compreensiva e histórico-cultural, sem esvaziá-lo de seu conteúdo. Devemos reforçar, no entanto, que entre o mundo da natureza e o mundo das humanidades não existe uma relação antitética. Isto porque:

“Toda cultura tem em sua base a natureza. Isto resulta evidente do simples exame que já fizemos de que o valor pressupõe sempre um suporte, algo em que se apoia e através do qual se manifesta. Os valores revelam-se nas coisas valiosas e não em si ou *de per se*, como categorias ontológicas puras. De maneira que podemos dizer que a cultura é a natureza mesma transformada pelo homem, na medida em que essa transformação se harmoniza com o que há de específico no homem” (REALE, 1998, p. 264).

A ligação essencial entre o mundo da natureza e o mundo das humanidades dá origem ao *mundo cultural*, permeado por constelações axiológicas estabelecidas ao longo do processo histórico, no seio dos ciclos civilizatórios. A cultura é histórica, devendo ser concebida dentro do processo histórico – a história como a “autoconsciência mesma do homem” (REALE, 1998, p. 233). Cada ciclo civilizatório exprime uma determinada tábua de valores, na qual estes são ordenados de forma graduada e hierárquica.

Como dissemos, os valores possuem a característica da *hierarquização*, sendo esta uma necessidade, dada a peculiaridade da relação axiológica ser uma relação de *implicação e polaridade* entre os valores e entre valores e desvalores. Esta ordenação axiológica, que cada

ciclo civilizatório revela, constitui a forma com que o universo, a vida e as coisas são enxergados – o que chamamos de *cosmovisão*. A realidade é lida a partir dos valores subordinantes de cada época histórica, e assim, as leis culturais são reflexos da cosmovisão de cada civilização. Devemos lembrar que as leis culturais, em sentido amplo, referem-se inclusive às leis naturais, posto que a ciência alberga em si um valor importantíssimo, o valor do *verdadeiro*, que não pode ser compreendido senão em referência aos demais valores em uma relação *dialética* – de *implicação e polaridade*. Desta maneira, com base nestas experiências históricas, é possível identificar um conjunto de valores que representa a atitude universal do espírito face ao mundo.

A grande marca do historicismo axiológico é estabelecer que, para além das ordenações axiológicas de cada época civilizatória, existe um valor que é sobressalente, pois é fundante de todos os demais valores: o valor da *pessoa*. Mas quais seriam os valores primordiais emanados da *pessoa* – o espírito em sua universalidade – no decorrer do processo histórico?

Analisando sob o *aspecto formal*, temos uma distinção entre os *valores-fim* e os *valores-meio*. Já foi dito que para o historicismo axiológico, diferentemente das correntes puramente ontológicas, os valores não adquirem pleno significado *de per si*, e sim em relações recíprocas. Considerando que a axiologia, de um lado, está intimamente vinculada à *deontologia*, e de outro, está intimamente vinculada à *teleologia*, conclui-se que para cada situação há de se estabelecer uma ordem de prioridades para se alcançar determinado fim, elegendo-se, em seguida, os meios adequados à consecução da finalidade proposta. Grande dilema dentro da filosofia moral é saber se para a consecução de determinado fim axiológico se pode lançar mão dos meios mais variados, ou se, ao revés, a escolha do meio inadequado pode comprometer o próprio fim mesmo. Se levarmos em conta os valores sob o aspecto material, bem como considerarmos que acima de todos eles reside o valor fundamental que é a *pessoa*, responderemos negativamente à teoria que afirma que qualquer meio é válido desde que se atinja a finalidade proposta.

Sob o *aspecto material*, influenciado pelos tipos de valores que repercutem na personalidade humana propostos pelo filósofo e psicólogo alemão Eduard Spranger, Miguel Reale (1998) identifica cinco valores principais que marcam os ciclos civilizatórios da humanidade: o valor do *verdadeiro*, o valor do *belo*, o valor do *útil*, o valor do *sagrado* e o valor do *bem*. Cada valor representa uma atividade espiritual que produz específicas obras culturais. O valor do *verdadeiro* origina a *lógica* e as *ciências*. O *belo* origina a *estética* e as *artes*. O valor do *útil* representa a *filosofia econômica* e as *trocas comerciais*. O *sagrado*

representa a *religião*. E, por fim, o valor do *bem* origina a *ética*. Dentro da *ética*, ainda temos os valores derivados (que derivam do valor do *bem*), seja em nível de intimidade, como o valor do *amor*, seja em nível institucional, como o valor do *poder* (que repercute nas formas e regimes de governo e de estado) ou ainda o valor do *justo* (valor característico do direito). E acima de todos se encontra o valor fundamental da *pessoa humana*.

No decorrer de cada ciclo civilizatório, Reale (1998) enxerga a preponderância de um valor sobre os demais. Assim, no Medievo, há o protagonismo do valor do sagrado, no qual todas as demais coisas são compreendidas em referência ao sistema teocêntrico da dualidade *sagrado-profano*. A existência desta cosmovisão implica a subordinação das outras esferas de vida e das obras culturais à religião. Em seguida, o espírito humano se revolta contra o teocentrismo e busca inspiração nas ciências e no valor do verdadeiro a partir da renascença e do iluminismo. E atualmente vivemos sob o jugo preponderante do valor do útil, da economia, da rapidez e da fluidez. O grande problema axiológico que a humanidade pode experimentar derivaria então desta inversão de valores, quer dizer, a transposição e a supremacia de certos valores nas esferas da vida que deveriam ser pautadas por outros valores<sup>16</sup>.

A cultura, portanto, é expressa nas mais variadas formas, a depender dos valores que se traduzem nos bens culturais que emanam da fonte primordial do espírito. Os bens culturais são obras espirituais, e como tais, refletem o *ser* e o *dever-ser* da pessoa. Aproximando-se de Heidegger (2012), Reale (1963; 1977; 1980-a; 1998) afirma que o *ente humano* é refletido nas obras e produções culturais. Olhar a cultura no *processus* histórico é olhar para si próprio. Temos, no entanto, que distinguir as acepções que o termo “cultura” pode receber. A acepção usual representa um mero acúmulo de conhecimentos e informações, quando, por exemplo, se diz que aquele indivíduo é erudito. Mas o significado que aqui se emprega advém da concepção filosófica do termo. A cultura, em seu sentido filosófico, é a razão de ser da pessoa, algo que incorpora sua existência tornando-se dimensão de seu próprio espírito.

Os bens culturais, enquanto produtos do espírito, adquirem especial significado para o homem, que assim sente a necessidade não só de tutelá-los e protegê-los, mas também de possibilitar a criação livre de novos bens. Essa *possibilidade de realizar livremente novos bens valiosos* é a marca da *liberdade* inscrita na raiz do espírito, é o que chamamos *poder*

---

<sup>16</sup> Voltando à questão da adequação entre meios e fins, se levássemos a máxima maquiavélica (concebida em um cenário político específico, segundo o valor do *poder*) até as últimas consequências – talvez nem precisássemos ir tão longe –, acabaríamos prejudicando a coexistência harmoniosa entre os demais valores e ferindo de morte o valor fundamental da pessoa humana. O mesmo acontece quando transpomos irrefletidamente o valor econômico do útil para as questões éticas.

*nomotético* do espírito (REALE, 1963; 1977; 1998). E o direito vem justamente garantir a tutela dos bens culturais mais valiosos para a pessoa, resguardando sua liberdade primordial. Graças a esta liberdade, a cultura e o direito sempre revelam “uma tensão íntima entre o movimento para o futuro (amor de novos bens) e a estabilidade e a tradição (amor de bens adquiridos)”, refletindo novas formas de atualização dos valores dada a característica peculiar do espírito em se transcender, no sentido de ir-além, segundo o princípio da inexauribilidade dos valores e dos fins. (REALE, 1998, p. 219).

## 2. O historicismo axiológico e as estruturas do Direito

O direito é uma experiência cultural, que se manifesta como uma das dimensões axiológicas fundamentais da pessoa. Por isso, deve ser compreendido sob os influxos da história e da axiologia, as quais necessariamente constituem seus elementos conceituais. O historicismo axiológico, ciente dos fundamentos primeiros do direito, lança luz à estrutura *tridimensional* da realidade e da experiência jurídicas, composta pelo fato, pelo valor e pela norma, e compreendida não só pela abordagem *científico-positiva*, mas também pela abordagem *filosófico-transcendental*, segundo uma complementaridade dialética.

Isto significa que diversas correntes do direito equivocaram-se por dar enfoque exclusivo a apenas alguns dos elementos da realidade jurídica, inevitavelmente caindo em reducionismos, em vez de enxergá-la na unidade essencial da complementariedade de seus três elementos fundamentais: os  *fatos*, ordenados segundo  *valores*, que culminam na elaboração das  *normas*. Deste modo, os empiristas superestimam os  *fatos*, dando pouco ou nenhum relevo aos valores. Já os normativistas só se preocupam com a  *norma*, para os quais a juridicidade está adstrita à abordagem legal.

A grande questão que se coloca é que para o historicismo axiológico o conceito de direito só pode ser dado através da ontognosiologia jurídica, e assim, não há qualquer possibilidade de dissociar a perspectiva filosófica da Jurisprudência. A realidade jurídica toma sua gênese a partir de pressupostos filosóficos ontognosiológicos, os quais, necessariamente, permeiam todo o estudo do direito. O direito, enquanto experiência e realidade, não se reduz ao direito positivo. Antes, o tridimensionalismo constituinte da realidade jurídica enseja uma ligação umbilical entre ciência jurídica e filosofia do direito, na qual uma não pode ser pensada sem referência à outra. Isto porque o direito se constitui em uma inequívoca experiência cultural, uma manifestação multimilenar do espírito objetivante, estudado, de um

lado, pela *filosofia do direito*, e de outro, pela perspectiva *empírica ou científico-positiva* (REALE, 1968; 1980-b; 1998; 2009). Enquanto projeções da pessoa, as *estruturas jurídicas* refletem esses valores expressos nos bens culturais. É preciso dizer que a *consciência filosófica* da experiência jurídica antecede a sua própria *consciência científica*, o que fica claro se levarmos em conta que as especulações filosóficas acerca do direito sempre estiveram presentes no processo histórico, sendo a racionalização científico-positiva um fenômeno relativamente recente.

Neste sentido, este objeto cultural que é a *experiência jurídica (onticamente tridimensional)* é estudado sob uma dupla perspectiva: de um lado, a da *filosofia do direito no plano transcendental*, e de outro, a *ciência do direito positivo no plano empírico ou científico-positivo*. Para cada região ôntica, isto é, para a região ôntica do *fato*, para a região ôntica do *valor* e para a região ôntica da *norma*, corresponde dois ou mais ramos do saber jurídico, um que as analisa sob a perspectiva da *filosofia do direito*, e outra que as analisa sob a perspectiva *empírica*. Considerando a análise geral do *ser* do direito, temos no plano filosófico a *ontognosiologia jurídica*, e no plano empírico a *teoria geral do direito*. Em relação à região ôntica do *fato* (e a questão da *eficácia* social do direito), temos a *culturologia* no plano filosófico, e no plano empírico as disciplinas da *história do direito*, *sociologia do direito*, *psicologia jurídica* e demais ramos correlatos. Em relação à região ôntica do *valor* (e a questão do *fundamento* do direito), no plano da filosofia do direito há a *deontologia jurídica*, e no plano empírico há a *política do direito*. Por fim, que tange à região ôntica da *norma* (e a questão da *vigência* do direito), sob o aspecto jurídico-filosófico temos a *epistemologia jurídica*, e sob o aspecto científico-positivo há a *ciência do direito positivo* (ver anexo 1).

As especulações de cunho filosófico sobre o direito surgem, primeiramente, ausentes de uma profunda reflexão sobre o fenômeno jurídico, sendo posterior o momento em que o direito passa a ser racionalizado como parte do discurso filosófico voltado ao estudo crítico-reflexivo da experiência jurídica – tomando as feições que hoje conhecemos. Com os gregos, já se ventilava a tormentosa questão de se saber se o direito é restrito às leis públicas escritas ou se as leis naturais estão incluídas em sua estrutura, enquanto petição de justiça. Após, com os romanos, inicia-se o processo rigoroso de depuração e separação de conceitos e institutos jurídicos, os quais eram divididos, subdivididos e organizados segundo temáticas próprias e específicas. Mas é apenas pelos idos do século XVIII e XIX que a filosofia do direito se estabelece realmente como campo do saber dotado de dignidade própria, através dos influxos

teóricos de Kant e Fichte<sup>17</sup>, e após, pelas correntes da Escola da Exegese e da Escola Histórica, momento em que o estudo do direito se afasta gradualmente da doutrina do direito natural metafísico (transcendente) e adquire cada vez mais ares de sistematicidade (transcendentalidade) (REALE, 1968; 1978; 1984; 1998). Podemos dizer que a filosofia do direito, enquanto ramo que estuda os pressupostos transcendentais da experiência jurídica, constitui o direito natural em sua versão específica que o historicismo axiológico lhe empresta, ou seja, como direito natural transcendental, sob a perspectiva histórico-axiológica (REALE, 1984). É esta concepção de direito natural que irá fundamentar a concepção de direitos humanos.

A partir de então, vão se delineando os objetos específicos da filosofia do direito, à qual incumbe organizar conceitualmente o direito em referência aos *pressupostos histórico-culturais*, *axiológicos* e *lógicos* que tornam a experiência jurídica possível. Certamente a autonomia e a dignidade da filosofia do direito (e da própria ciência jurídica) devem muito aos desenvolvimentos teóricos do juspositivismo. Mas, como dito, os *pressupostos axiológicos* e *históricos*, que integram a experiência jurídica no conjunto mais vasto das experiências de vida – ao compreendê-la em sua totalidade e envolvê-la em sua unidade –, para os positivistas não constituem objeto da ciência do direito. Para eles, a ciência jurídica se restringe ao direito já posto, uma vez que toda proposição valorativa é especulação metafísica, conseqüentemente não científica. Isto acarreta um inaceitável reducionismo do direito ao seu aspecto *lógico-normativo*, excluindo do saber jurídico a filosofia do direito, a sociologia jurídica, a história do direito e a política do direito (REALE, 1980-b; 1984; 1998).

Para Reale (1998, p. 290), a *filosofia do direito* é parte indissociável do estudo do direito (a realidade jurídica mesma, como dito, é tridimensional), sendo definida como o *estudo crítico-sistemático, no plano transcendental ou filosófico, dos pressupostos histórico-culturais (fato), axiológicos (valor) e lógicos (norma) da experiência jurídica*. A estrutura da filosofia do direito se compõe, num primeiro momento, em *Parte Geral* e *Parte Especial*. A *parte geral* corresponde à *ontognosiologia jurídica*, ramo que indaga das *estruturas ônticas* e das *categorias racionais* que tornam possíveis o conhecimento e a compreensão do direito, ou melhor, que cuida das *condições transcendentais de possibilidade* do fenômeno jurídico. Já a *parte especial* corresponde às três questões acima suscitadas, vale dizer, aos *pressupostos histórico-culturais do direito enquanto fato* (culturologia jurídica), aos *pressupostos ético-*

---

<sup>17</sup> *In verbis*: “(...) é sem dúvida na obra de Kant e de Fichte que se afirma, não dizemos a ideia de uma Filosofia especial do Direito, mas sim a de que o problema do Direito é suscetível de especulação filosófica autônoma” (REALE, 1998, p. 313).

*axiológicos do direito enquanto valor* (deontologia jurídica) e aos *pressupostos lógicos do direito enquanto norma* (epistemologia jurídica). No sentido de que todas estas perspectivas se implicam reciprocamente, visto serem apenas distinguíveis, mas não separáveis, dada a unidade fundamental da experiência jurídica e da natureza do direito enquanto realidade *histórico-cultural, ético-axiológica e lógico-normativa*.

A *ontognosiologia jurídica* caracteriza-se por ser a parte geral da filosofia do direito que indaga do *ser* do direito, analisando a experiência jurídica em sua unidade, tanto do ponto de vista ôntico de suas estruturas objetivas (percepção do objeto), quanto do ponto de vista da sua compreensão através das categorias racionais do espírito, que tornam possível sua expressão em conceitos (percepção do sujeito). Analisa também a posição própria do direito no mundo cultural, seu conteúdo, e como ele se relaciona com as demais experiências culturais. Questiona se o direito é apenas uma estrutura lógica, se possui natureza imutável ou se, ao contrário, trata-se de um constructo histórico. É a *ontognosiologia jurídica* que nos permite compreender o direito em sua integralidade enquanto atividade espiritual, e não enquanto um conjunto de compartimentos estruturais estanques. Ela garante que o conceito de direito não venha dissociado do conteúdo da experiência social e histórico-cultural que lhe empresta legitimidade. Assim sendo, em vez de partir da análise da norma jurídica para suas consequências, a ontognosiologia retorna “à *fonte primordial de onde aqueles ditames de ação necessariamente emanam*, ou seja, não observa a experiência jurídica de fora, como um dado ou um objeto externo, mas sim *in interiori hominis*” (REALE, 1998, p. 304).

Tais considerações no levam imediatamente à *culturologia jurídica*, que é a análise filosófica do direito enquanto *fato*. É ela que trata da questão do *sentido* do direito no decurso histórico. É, na verdade, a filosofia da história do direito, de modo que perquire as manifestações da experiência jurídica nos amplos quadros da cultura através de sua inserção na totalidade da existência humana, durante o evoluer das civilizações. Busca-se a unidade naquilo que se apresenta multiforme, representando o direito um “elemento compreensivo do universo e da vida” (REALE, 1998, p. 311). A culturologia jurídica se porta como verdadeira axiologia histórica do direito, pois investiga o sentido do conteúdo do direito no processo multimilenar das civilizações enquanto experiência cultural.

Se a culturologia jurídica já contém traços de axiologia, a *deontologia jurídica*, por sua vez, é a axiologia do direito por excelência, abordando as problemáticas referentes ao direito enquanto *valor*. Segundo Miguel Reale (1998, p. 309), a deontologia jurídica é “*a teoria da justiça e dos valores fundantes do direito*”, sendo a pesquisa dos valores que legitimam eticamente o sistema do direito e seus institutos. Dizemos que a marca da



experiência jurídica caracteriza-se por ser a vivência do valor do justo, e a deontologia indaga as questões da obrigatoriedade das leis, a relação entre lei positiva e os ditames ético-morais de justiça, como a justiça se estrutura face aos demais valores de liberdade e igualdade, as espécies de justiça (justiça formal, justiça material, justiça social, justiça política *etc.*), o direito em referência às filosofias morais (direito e teleologia, direito e utilitarismo, direito e contratualismo), enfim, indaga dos fundamentos basilares e dos pressupostos ético-morais do direito. O direito enquanto *valor* é o coração da teoria histórico-axiológica, donde surgem os conceitos-chave de *constantes e invariantes axiológicas*, tais como a pessoa e os direitos humanos, isto é, valores que perpassam as civilizações para além das contingências momentâneas.

A última categoria estrutural da filosofia do direito é a *epistemologia jurídica*, que cuida dos pressupostos lógicos do direito enquanto *norma* no plano transcendental. Trata-se da determinação dos objetos e da natureza dos diversos ramos do direito, isto é, como a ciência jurídica enquanto sistema dá origem a diversos subsistemas jurídicos. Neste aspecto, fala-se em uma pluralidade de ciências jurídicas especiais, em conexão com as outras disciplinas culturais (como a sociologia, a política, a economia, a história, a psicologia), mas sem perder de vista a unidade que representa a experiência jurídica. É fundamental para a epistemologia jurídica o desenvolvimento do *conceito* de direito recebido da ontognosiologia, através da análise acurada dos institutos jurídicos. Integram igualmente a epistemologia (em estreita vinculação com a ontognosiologia) as disciplinas correlatas à *lógica jurídica*, tais como a *metodologia do direito* e a *hermenêutica*, que envolvem a linguagem do direito, a adequação entre os meios e os resultados da pesquisa jurídica e o desenvolvimento destas questões nos diversos subsistemas e ramos do direito.

Não podemos olvidar que esta divisão visa apenas à melhor compreensão do fenômeno jurídico, este mesmo indivisível, de modo que as estruturas da filosofia do direito se interpenetram e se intercomunicam, sendo as questões de culturologia abordáveis também pela deontologia e pela epistemologia, as questões da deontologia envolvem as de culturologia, e assim sucessivamente.

Passemos então do *plano transcendental* da filosofia do direito para o plano *empírico ou científico-positivo* do saber jurídico, analisando tanto sua *Parte Geral* – que é a teoria geral do direito –, quanto sua *Parte Especial*, com igual delineamento de suas projeções imediatas para cada região ôntica específica: do *fato*, do *valor* e da *norma*. Assim como no *plano filosófico-transcendental* há a *ontognosiologia jurídica* (enquanto parte geral da filosofia do direito), no *plano empírico-positivo* há a *teoria geral do direito* (enquanto parte geral do

estudo empírico-científico do direito). Esta tem por objetivo o estudo geral dos conceitos fundamentais do direito, da interpretação jurídica, de seus institutos, da teoria geral da norma, do organograma dos ramos do direito, enfim, a teoria geral do direito tem por escopo uma análise não só propedêutica da ciência jurídica como também uma análise da unidade que o direito representa.

Em relação à parte especial do estudo empírico-científico do direito, a primeira projeção da região ôntica do *fato* (e o problema da *eficácia social* do direito) nos é dada pelas disciplinas da *sociologia do direito*, *história do direito*, *psicologia jurídica* e disciplinas afins. Estes ramos do saber investigam o processo dinâmico de gênese, permanência e revogação das normas jurídicas, enquanto comandos morais e culturais de uma comunidade histórica. Estuda-se a correspondência entre os valores estabelecidos de uma comunidade histórico-cultural e seu ordenamento jurídico. Sabemos que a vigência de uma norma jurídica não depende tão somente de seu cumprimento (eficácia social), mas é cediço que uma ordem jurídica não se mantém caso divorciada dos comandos históricos e valorativos que formam aquela determinada cultura: é exatamente esta relação que as disciplinas acima mencionadas buscam esclarecer. O problema do distanciamento das normas jurídicas face à realidade social implica uma tarefa crítica permanente de reajustamento entre o âmbito fático, valorativo e normativo, cabendo não só aos legisladores esta tarefa, mas aos estudiosos e aos aplicadores do direito, com suas interpretações que buscam esta harmonização<sup>18</sup>.

A segunda projeção empírico-positiva refere-se à região ôntica do *valor* (que trata da questão do *fundamento* do direito). Vimos que no plano filosófico-transcendental tal papel incumbe à deontologia jurídica e sua pesquisa dos valores fundantes do direito. Agora, no plano positivo, este papel cabe à *política do direito*, enquanto ramo que investiga os valores jurídicos fundamentais que são dignos de positivação e integração no sistema jurídico de normas positivadas. Vê-se que a *política do direito* perquire também o substrato da vida social e o coteja frente aos valores fundamentais do direito, sejam os valores atuais de certa comunidade, sejam os valores mais profundos presentes desde as civilizações longínquas. A política do direito lida com o intrincado processo de positivação das normas jurídicas, ou seja, capta os valores da sociedade e neles faz incidir a interferência do poder político, do qual surgirão classes de ações lícitas e ilícitas, segundo estimações axiologicamente positivas ou

---

<sup>18</sup> Reale (1998, p. 610) bem sintetiza este processo perene de adequação entre as normas jurídicas e a vida social: “Se imaginarmos, na história da espécie, a experiência do Direito como um curso de água, diremos que esta corrente, no seu passar, vertiginoso ou lento, vai polindo as arestas e os excessos das normas jurídicas, para adaptá-las, cada vez mais, aos valores humanos concretos, porque o Direito é feito para a vida e não a vida para o Direito”.

negativas. Toda norma jurídica é inseparável dos valores que a sustentam – daí a importância fundamental de se compreender a ordem jurídica em sua unidade axiológica. Assim, percebe-se que grandes questões podem surgir: o problema das normas jurídicas positivadas injustas, das normas jurídicas que visam a determinado fim mas estabelecem modelos de conduta que se distanciam deste fim, das ações alternativas não previstas nas normas porém que auxiliam a consecução do valor subjacente à norma, dentre outros problemas. A política do direito é o momento em que os valores fundamentais da sociedade são oficializados e institucionalizados pela potestade estatal, e quanto mais distanciada for a atividade política dos valores e anseios da comunidade, mais ilegítima será a ordem jurídica. Qual o espaço de discricionariedade do ator político? Uma ordem jurídica em gestação mantém-se atrelada a valores universais de justiça ou a instância estatal é ilimitada e não vinculada a nada que lhe é anterior? Como dissemos, o cerne do historicismo axiológico reside nesta perspectiva do direito enquanto experiência valorativa. É aqui que entra em cena com toda a força o conceito de *invariantes axiológicas*, enquanto núcleo de valores que não sofrem a erosão do tempo e ultrapassam as contingências históricas. É esse complexo de valores que legitima o ordenamento jurídico, dando a razão de ser de sua obrigatoriedade, pondo em realce a questão do *fundamento* do direito, por ser este o instrumento de realizações dos valores fundamentais da pessoa (REALE, 1963; 1978; 1998; 2009).

Uma vez positivados os preceitos axiológicos na forma de uma norma jurídica escrita, emanada do poder soberano, surge a questão do *direito enquanto norma* no plano empírico-positivo, bem como de sua *vigência*. Estamos falando propriamente de uma *ciência do direito positivo*, disciplina que estuda a região ôntica da *norma* no plano científico-positivo, assim como a epistemologia cuidou do direito enquanto norma no plano filosófico-transcendental. A ciência do direito positivo investiga os aspectos técnico-formais do direito enquanto ordenamento escalonado e hierarquizado de normas jurídicas, a partir do direito já posto. Analisa os requisitos formais da juridicidade, como “a competência do órgão emanador da regra; a compatibilidade de uma norma com as normas subordinantes de caráter constitucional ou não; a obediência a trâmites ou processos que condicionam sua gênese em um dado ordenamento *etc.*” (REALE, 1998, pp. 600-601). Grandes foram as tentativas de se reduzir o direito apenas a este seu aspecto lógico-formal e normativo. Entretanto, como Miguel Reale adverte, o aspecto formal-normativo destituído dos aspectos fático e axiológico (tanto no plano filosófico como no plano empírico-científico) nos dá uma visão mutilada da experiência jurídica. Mesmo o direito positivo recebe sua legitimidade a partir de certos valores sobressalentes, que são a *ordem*, a *certeza* e a *segurança jurídica* (e seus subprincípios, como

a previsibilidade e a estabilidade). Os processos de concretização e interpretação jurídicos necessariamente envolvem uma análise fática do substrato real da vida e do momento histórico em que o jurista se situa, sendo a norma, por si só, sempre algo a se revelar e a se desvendar seu significado.

Isto que Reale (1968; 1974; 1978; 1984) denomina “*qualidade hermenêutica da estrutura jurídica*”, o direito revelando-se – seja em sua transcendentalidade, seja em sua positividade –, através de esquemas interpretativos (de busca de significados) que inevitavelmente são histórico-axiológicos. Por isso não se pode compreender a *eficácia* (fato), o *fundamento* (valor) e a *vigência* (norma) do direito senão em uma relação de implicação e complementariedade, unindo os pontos de vista *filosófico* e *científico-positivo*. E pairando sobre estes, encontra-se o ponto de vista unitário da hermenêutica jurídica, enquanto disciplina que regula os limites da interpretação do direito segundo as tábuas históricas dos valores da sociedade.

Seguindo este raciocínio, Reale (1984, p. 49) afirma:

“Podemos, em conclusão, asseverar que, numa projeção sucessiva, correlacionam-se e desdobram-se três estruturas jurídicas fundamentais: a do *Direito Natural*, como esquema normativo de exigências transcendentais; a do *Direito Positivo*, como ordenamento normativo de fatos e valores no plano experiencial; e a da *Hermenêutica Jurídica*, a qual, além de esclarecer o conteúdo das regras positivas, assegura-lhes contínua atualização e operabilidade”.

Desta forma, a perspectiva transcendental da filosofia do direito é condição de possibilidade do direito positivo. Trata-se de uma transcendentalidade subjetiva e objetiva, formal e material, ligada à função prática dos valores como sentidos do agir, pois a conduta é a via da realização axiológica *inter homines*. Direito e Ética se interpenetram, através de seus elementos basilares como a normatividade e a bilateralidade (onde a conduta jurídica então se especifica através da *bilateralidade-atributiva*).

É precisamente esta concepção adotada pelo historicismo axiológico que busca superar os reducionismos do direito e do conhecimento em geral. A realidade não se restringe ao empirismo, nem se reduz ao apriorismo subjetivista. Quer dizer, Reale contempla tanto o *aspecto objetivo* do conhecimento, representado pela dignidade ôntica dos objetos (enquanto entidades que possuem autonomia), quanto o seu *aspecto subjetivo*, esboçado na interferência que os sujeitos operam na apreensão dos objetos através de estruturas *a priori* do intelecto – tal como Kant percebeu. É o que chamamos, de maneira geral, de perspectiva

*ontognosiológica*, a junção da *parte objecti* com a *parte subjecti*. O direito, por um lado, vincula-se aos fatos particulares, mas adquire sentido somente à luz da unidade axiológica que é o espírito em sua universalidade. O historicismo axiológico é uma teoria ontognosiológica, na medida em que abraça a experiência através de uma teoria ôntica dos objetos em sua fenomenalidade (e aí se aproxima da fenomenologia), unindo-a à teoria gnosiológica do criticismo transcendental. Suas notas especiais, contudo, se referem ao protagonismo exercido pelas categorias da pessoa e da historicidade, que conduzem ao processo de criação e tutela dos bens culturais, mediante a incidência direta dos valores. Ao fim e ao cabo, os bens culturais refletem o próprio espírito, e que, por isso mesmo, requerem a garantia da proteção pelo direito, dando origem aos direitos da pessoa humana, mais conhecidos como direitos humanos.

### III – A PESSOA COMO VALOR-FONTE E OS DIREITOS HUMANOS ENQUANTO MANIFESTAÇÃO HISTÓRICO-AXIOLÓGICA DA PESSOA

Ao longo do decurso histórico, o homem constitui intersubjetivamente o mundo cultural, à sua imagem e semelhança, através da fundação dos bens culturais, fazendo incidir nos objetos os valores que emanam de sua consciência intencional. Ao conjunto destes bens chamamos cultura, cujo valor primordial é o valor da pessoa humana, chamada de *valor-fonte*, ou valor dos valores, sendo assim a raiz da cultura e o *a priori* do mundo cultural. Por ser o historicismo axiológico uma teoria tridimensional dinâmica, isto traz duas implicações fundamentais: primeiro, que o valor exerce um tríplice papel, de elemento *constitutivo*, *gnosiológico* e *deontológico* da experiência; segundo, que a correlação entre valor e história é necessária, isto é, a idealidade incide sobre a concretude das relações humanas históricas segundo a sequencialidade *valor, dever ser e fim*. De um lado, o valor *constitui* todos os bens culturais, a partir da estrutura da significação. O valor está implícito no ato mesmo de *conhecer*, atingindo seu ápice no momento da elaboração da norma, a qual abriga um *dever*. Por outro lado, o valor é o ser do homem, porque através dele a pessoa coloca para si finalidades (sentidos de agir ou motivos de conduta) que fundamentam o seu próprio existir histórico.

Desta forma, o *ser* do mundo e o *dever-ser* dos valores estão de tal maneira imbricados que permitem a fundação de uma ontognosiologia, cuja raiz é a axiologia: a relação de conhecimento é uma relação dialética e valorativa de implicação e polaridade entre sujeito e objeto, relação esta que funda o mundo cultural. A cultura, neste passo, já não representa uma ou outra consciência individual, representa já o mundo das objetividades positivadas instituído pela pessoa, e que por isso mesmo, reflete o espírito em sua universalidade (REALE, 1963; 1977; 1980-a; 1998). É esta unidade do espírito em sua universalidade – devido à condição transcendental de ser pessoa –, que une o mundo da natureza e o mundo ético, constituindo o mundo cultural. Daí dizermos que *o ser da pessoa é o seu dever-ser*, “pois *pessoa* não é senão o espírito na autoconsciência de seu pôr-se constitutivamente como valor” (REALE, 1998, p. 209). *O homem é o único ente capaz de valores, é o único ente, portanto, cujo ser é o dever-ser.*

Devemos ter em mente que o historicismo axiológico não coaduna com um historicismo absoluto, o qual resolve a tensão entre *ser* e *dever-ser* (como o historicismo hegeliano e o marxista), posto que trabalha justamente na relação de implicação e polaridade

entre ambos. A história, neste sentido, é entendida como tensão entre o olhar para o passado e o olhar para o futuro: a garantia de defesa dos bens conquistados, mas apontando para o futuro, na possibilidade de aprimoramento e constituição de novos bens. Como acentua Kant (1997), quem diz espírito diz liberdade, razão pela qual, nos passos de Reale (1963, 1990, 1998), quem diz pessoa diz *inovação* e *poder nomotético de síntese* criadora de novos bens. A pessoa, conseqüentemente, não pode ser tomada sem referência à história, mas a ela não se reduz, pois o espírito é liberdade, e a história é também a história “por fazer-se”:

“Pessoa e convivência histórico-cultural são termos que se exigem reciprocamente, visto como – e este ponto é essencial, – pôr-se como pessoa é pôr-se como história, como alteridade, como comunidade, e a redução de uma à outra romperia a unidade concreta, o mesmo resultando se prevalecesse uma sobre a outra” (REALE, 1963, p. 71).

A abordagem histórico-axiológica da pessoa não é uma abordagem puramente metafísica, porquanto no plano metafísico lidamos apenas com *ideias* e *conjeturas*, e não com *conceitos* (REALE, 1977; 1980-a; 1983). Trata-se de uma abordagem ontognosiológica, porém uma ontologia no sentido ôntico, voltada às coisas como produto de uma interação intelectual de apreensão que co-implica subjetividade e objetividade no plano histórico-cultural, onde os valores não existem fora dos bens nos quais são revelados, embora a eles não se esgotem, dado o poder de inovação ínsito à liberdade espiritual. Assim, a ideia e o conceito de pessoa se complementam, em unidade dialética de implicação e polaridade.

A perspectiva *ontognosiológica*, desenvolvida pelo historicismo axiológico, é fruto de longa maturação teórica na qual adquirem proeminência as teses de Kant, Hegel e Edmund Husserl. Sua marca fundamental é acentuar a relação de complementariedade necessária entre as categorias de *sujeito-objeto*, *indivíduo-sociedade*, *valor-realidade* e *ser-dever-ser*. Trata-se de uma abordagem devedora do criticismo transcendental, ao mesmo tempo em que refuta qualquer indício de *a-historicismo* tal como encontrado em Kant. Resgata a importância da alteridade e da comunidade para a compreensão da pessoa, como propugnado por Hegel, sem sucumbir a uma ontologia metafísica ou a um historicismo absoluto. Buscando a superação destas incongruências, Miguel Reale enxerga na fenomenologia de Husserl a melhor maneira de proceder à passagem de uma compreensão estática do sujeito (e do mundo) para uma compreensão histórico-axiológica da pessoa, salvaguardando as conquistas kantianas e hegelianas, mas sem enclausurá-las em seus esquemas abstratos e pretensamente imutáveis. Ocorre, por conseguinte, uma passagem da reflexão gnosiológica kantiana para uma reflexão ontognosiológica, a qual ganhará contornos de especificidade culminando em uma reflexão

histórico-axiológica, centrada nos conceitos de pessoa, sociedade, valor, história e cultura. A pessoa marca o polo da subjetividade, enquanto a cultura, compreendida como o cabedal de bens objetivados na história segundo os valores, caracteriza o polo da objetividade. É na correlação necessária entre estes dois polos que se situa a posição ontognosiológica da reflexão histórico-axiológica.

Esta relação de complementariedade supera as aparentes contradições entre os termos. A dialética da implicação e polaridade compõe o cerne do método histórico-axiológico, e decorre da própria estrutura tridimensional da realidade do mundo cultural e da natureza bilateral de toda atividade cultural, razão por que “essa correlação polar entre sujeito e objeto governa todo o processo espiritual, tanto no plano teórico, como no da *praxis*” (REALE, 1977, p. 110). A Ontognosiologia, dessa forma, requer um novo conceito de gnosiologia, reformulando a compreensão da pessoa para nela incluir a consciência intencional e a historicidade; e requer também um novo conceito de ontologia, não mais voltado à metafísica, mas uma ontologia voltada aos objetos, como estes se apresentam e vão se elevando à consciência no decurso do processo histórico-cultural.

Este esquema teórico conflui para a consolidação da tese central do historicismo axiológico: *a pessoa é o valor-fonte do mundo cultural*. Para entendermos melhor como ocorre este processo, devemos refazer o percurso da ideia de pessoa. Seguindo estes passos, podemos identificar três posições filosóficas possíveis: a posição genética abordada pelos *empiristas*, a posição dos adeptos do *direito natural* e a posição *histórico-axiológica* (REALE, 1963; 1990; 1998).

As correntes empiristas, em que pesem as divergências interiores, defendem que a perspectiva filosófica da pessoa, assim como o lugar que esta ocupa em determinada sociedade, se originam de um mero reconhecimento e aceitação – ou não – deste especial *status* por parte dos indivíduos participantes, reconhecimento que é, destarte, apenas particular e contingente (REALE, 1990). Preocupam-se com a gênese do fenômeno social que é o surgimento da personalidade, escapando de suas observações as questões relacionadas ao que torna este fenômeno transcendentemente possível, quer dizer, suas condições de possibilidade. O ponto forte destas doutrinas reside no fato de que concebem a pessoa como fruto de um longo amadurecimento histórico. No entanto, vinculam seu surgimento exclusivamente a variáveis empíricas, olvidando o aspecto transcendental do “reconhecimento recíproco da personalidade como valor” (REALE, 1963, p. 63).

Por sua vez, a concepção jusnaturalista de pessoa é de caráter universalista. Esta corrente subdivide-se entre os adeptos do direito natural *transcendente* e os adeptos do direito



natural *transcendental*. Pertencem ao primeiro grupo os defensores da concepção *substancialista* de pessoa, segundo a famosa sentença atribuída a Boécio, retomada por São Tomás de Aquino, de que pessoa é “substância individual de natureza racional” (REALE, 1990, p. 60). A racionalidade é natural à pessoa por ser esta um modelo ideal e arquétipo. Perceba que aqui a pessoa é posta como uma entidade transcendente ao plano físico, uma ideia moldada por valores a-históricos, imutáveis e jamais alcançáveis plenamente pelos homens. Seu valor encontra-se desligado do seu devir histórico, não configurando uma conquista social que se acumula no tempo, vinculando-se a uma concepção religiosa de mundo (REALE, 1990). Trata-se, enfim, de um entendimento pronto e acabado imune a qualquer inovação, resultante de uma visão dogmática da pessoa.

Já a compreensão da pessoa conforme o *direito natural transcendental* é diverso. São importantes para seu delineamento, de um lado, as especulações kantianas, sobretudo da pessoa como “condição de possibilidade da experiência”, e de outro lado, as contribuições de Hegel. Para Kant, o argumento central reside em que o fato da razão, presente em todos os homens, impõe a dignidade da pessoa e obriga concomitantemente os demais ao correlato dever de respeito. Esta dignidade está atrelada à liberdade, como inerente ao espírito, bem como à característica essencial do homem em se colocar fins, construindo o mundo ético-moral ao lado de um mundo que lhe é dado, o mundo natural. Conforme Miguel Reale afirma (1990, p. 61), agora, “a pessoa não é apenas algo de individualizado entre as coisas, em virtude de sua racionalidade (...); mas se distingue por ser condição do imperativo moral, fulcro de um mundo que não é o da natureza, mas o da vida ética (...)”. Tal fato leva Kant a reconhecer na pessoa um valor incondicionado, infinito e sagrado, mas enclausurando-a a um esquema a-histórico. Hegel consegue absorver a importância da pessoa em Kant, acrescentando a ela as questões da historicidade, da alteridade, e do papel da comunidade na formação do espírito. Contudo, Hegel acaba encobrendo as categorias do real, da pessoa e da história nos mantos da metafísica pura. Reduz o dever-ser ao ser, ao afirmar que não é tão-somente a pessoa que *é* e ao mesmo tempo *deve-ser* – como Kant –, mas sim que *tudo que é, deve-ser*. No fim, os elementos lógico e axiológico se fundem ao elemento ontológico, e a pessoa acaba por perder seu caráter de valor supremo, sendo inserida no processo objetivante da história, que Hegel chama de “espírito objetivo”, reduzindo o indivíduo a um momento do Estado Ético (REALE, 1963; 1990).

No polo da subjetividade, Kant afirma que o homem instaura o mundo ético, ao colocar-se como detentor da dignidade originária de ser fundamento do imperativo moral – sendo tão-somente ele o único ente que é um *fim em si mesmo*, impondo aos demais o

correlato dever de respeito. No polo da objetividade, Hegel, analisando a fenomenologia do espírito, leva a alteridade às últimas consequências, quando então pende para a objetivação e totalização do espírito, que se dilui na História e no Estado, restando sacrificado em sua subjetividade e esvaziado de conteúdo. Neste sentido, Reale (1963) identifica um processo denominado por “triumfo da objetividade”. Segundo este entendimento, passa-se da pessoa entendida como fulcro do mundo ético-cultural para a supremacia de uma ordem exterior e superior a ela, que a engloba. Incluem-se nesta perspectiva as teorias ligadas ao *idealismo absoluto* (supremacia do espírito objetivo sobre o espírito objetivante), ao *positivismo* (supremacia do fato sobre o sujeito cognoscente), ao *naturalismo evolucionista* (supremacia do processo causal natural) e ao *marxismo* (supremacia do materialismo dos fatores socioeconômicos). As consequências são a perda da singularidade da pessoa e o respectivo encobrimento da personalidade nos véus de entidades transpessoais, como “‘coletividade’, ‘espécie’, ‘nação’, ‘classe’, ‘raça’, ‘ideia’, ‘espírito universal’, ou ‘consciência coletiva’” (REALE, 1963, p. 69). Tal objetivação da pessoa representa a crise radical de estrutura que a filosofia e a civilização experimentam, podendo ser colocada em termos de uma “crise da pessoa”.

O historicismo axiológico então adverte para a necessidade de superação destes aspectos, para irmos além das abordagens empíricas e substancialistas, e assim resgatarmos a força dos conceitos kantianos e hegelianos através de uma leitura fenomenológica do mundo cultural. A solução deve ser buscada a fim de se superar qualquer concepção de Axiologia *a-histórica* (que extrema a subjetividade) ou *meta-histórica* (que extrema a objetividade e coloca a história como predeterminada). As consequências desta nova abordagem nos levarão à perspectiva ontognosiológica e histórico-axiológica, segundo a dialética da implicação e da polaridade.

O grande mérito de Kant, segundo Miguel Reale (1977), foi conceber a indissociabilidade entre os pressupostos transcendentais do conhecimento e a experiência, tendo por fulcro o sujeito cognoscente e seu poder de síntese que incide nessa relação de conhecimento – fundando assim a gnosiologia. Dizemos, com arrimo em Kant, que justamente por ser o homem *a priori* uma pessoa, é ele portador de um valor infinito e incondicional. Na verdade, tanto Kant quanto o historicismo axiológico acordam que a pessoa é o único valor absoluto. A força da pessoa decorre do papel fundamental exercido pela razão pura, como de um tribunal julgador, motivo pelo qual a pessoa é, na teoria kantiana, o senhor titulado da natureza e seu legislador supremo (HÖFFE, 2009; KLEMME, 2009). Contudo, esta visão naturalista do kantismo é motivo de críticas pelo historicismo axiológico. Não

bastasse, Kant cerrou a subjetividade em um código rígido e imutável exaustivamente catalogado sob a forma dos *a priori* da sensibilidade e do entendimento (que conformam a realidade à subjetividade), lançando a objetividade à escuridão da incognoscibilidade. A consciência transcendental não deve se restringir ao *eu puro estático e imutável*. Kant olvida as condicionalidades histórico-sociais e os modelos hermenêuticos inerentes a todo conhecimento. Além disso, sua concepção de *transcendentalidade* é meramente *subjetiva*, não havendo espaço para a transcendentalidade objetiva o conhecimento do mundo das objetividades.

Nesta tarefa de retirar o kantismo das clausuras do naturalismo imutável, a fenomenologia de Husserl reafirma a importância dos objetos, da temporalidade e da historicidade ínsitas a todo processo de conhecimento e fundação do mundo cultural, possibilitando, como dito, a passagem da gnosiologia para a ontognosiologia (na correlação necessária entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível), rumo a uma axiologia *histórica* (REALE, 1963; 1977). Visando eliminar tais distorções, coube a Husserl a introdução da *transcendentalidade objetiva*, em referência ao *a priori* material dos objetos, mudando-se a compreensão da consciência para nela incluir a referência ao objeto, quando então a consciência se torna “consciência de algo”. Isto significa que, assim como existem os *a priori* do intelecto, referentes ao sujeito, também existem os *a priori* das coisas, referentes aos objetos, ambos conformando a apreensão do real. Os objetos são representados enquanto “datidades originárias”, por possuírem autonomia frente ao sujeito, embora só possam ser concebidos em relação aos sujeitos – lançando as bases da ontognosiologia, a junção da ontologia com a gnosiologia. Kant enxerga os objetos como incognoscíveis à luz de sua teoria, ao passo que Husserl enxerga os objetos a partir de uma perspectiva *ôntica*, ou seja, como resultante da interação plurivalente e aberta entre a unidade sintética da percepção e as coisas (enquanto consciência intencional – pautada pelo princípio da função constitutiva do espírito). Segundo Reale (1998, p. 365), é preciso reconduzir o sentido autêntico das coisas “às suas fontes originárias, numa operação de desocultamento e de busca das intencionalidades fundantes, sem as quais não logramos saber o que elas significam”.

O método fenomenológico de Husserl consiste justamente na disciplina rigorosa do espírito através da descrição da essência (*eidos*) dos objetos pela intuição puramente intelectual dos mesmos. Neste método, podemos identificar três fases primordiais: a *descrição objetiva* mediante a “*epoché*” fenomenológica, a *redução eidética* e a *reflexão fenomenológica* (HUSSERL, 1980). No primeiro momento, recorre-se ao afastamento de todo prejudgamento e de tudo que seja preconcebido acerca do objeto. A descrição objetiva implica

um estado de abertura para com o objeto que se analisa, buscando afastar os coeficientes pessoais de avaliação, captando-o imediatamente tal como ele se apresenta à consciência. Em seguida, através de sucessivas perguntas, o ente vai se desvelando, no sentido de se colocar “entre parênteses” tudo que seja acessório ao objeto, para que reste apenas o que lhe é essencial. Progressivamente passa-se do plano particular para o plano da essência (*eidós*) dos fenômenos, quando então não é mais possível reduzir os aspectos particulares e contingenciais do objeto, momento que chamamos de *redução eidética*. Por fim, uma vez obtida a essência do objeto, a consciência volta sua análise sobre si mesma, com o fito de descobrir o objeto enquanto indissociável do *conteúdo intencional* da própria consciência – que é o momento onde o idealismo transcendental recupera toda sua força. Chamamos esta fase de *reflexão fenomenológica*. Aqui a consciência se percebe como “consciência de algo”, como o instante da instauração da relação ontognosiológica, onde sujeito e objeto se co-implicam. A consciência deixa de ser um eu puro vazio e formal (como em Kant) e passa a se referir ao mundo concreto, da temporalidade e da historicidade (REALE, 1977; 1980-a; 1998).

Imprescindíveis ao método fenomenológico são as noções de *intencionalidade* (da consciência), de *lebenswelt*, e de *a priori* material, as quais irão compor a compreensão da pessoa e, sobretudo, irão refletir na formação do processo cultural (REALE, 1977; 1980-a; 1980-b; 1990; 1998). A consciência intencional vai nos revelar que os bens objetivados pelo homem seguem padrões de conformação estabelecidos pela intencionalidade da consciência da pessoa – e por isso mesmo refletem o ente humano. Assim, vincula-se a pessoa ao mundo das intencionalidades objetivadas, recuperando a necessária correlação entre subjetividade e objetividade na formação do mundo cultural<sup>19</sup>. Reale divide este mundo cultural em *cultura pré-categorial* e *cultura predicativa*. O conhecimento adquirido e a ciência formam a *cultura predicativa* (a cultura como objetivação e positividade). Ao lado desta, contudo, coexiste a *cultura pré-categorial*, um mundo de experiências que antecede o conhecimento reflexivo e é seu fundamento primeiro, compondo o “mundo da experiência originária” ou “solo universal da crença no mundo” (REALE, 1980-a, p. 114). Isto quer dizer que, com a cultura pré-categorial:

“alude Husserl ao mundo intuitivo e familiar da vida quotidiana, à experiência comum a todo o complexo de coisas, situações e atos

---

<sup>19</sup> Miguel Reale (1980-a, p. 112), analisando a consciência intencional em Husserl, aduz: “É da essência da consciência intencional (...) a correlação ou complementaridade entre o *eu* enquanto *noesis* – isto é, enquanto polo percipiente e ‘doador de sentido’ aos elementos materiais ou *iléticos* inseridos no fluxo intencional da consciência – e o *objeto*, este enquanto *noema*, ou seja, como puro ‘objeto intencional’ ou ‘o que recebe sentido objetivo’”.

originários, da mais diversa e contrastante natureza, os quais não podem ser considerados ‘objetos’ exatamente por serem anteriores à ciência ou a todo conhecimento formulado expressamente em juízos predicativos: é o mundo natural da vida ou do viver comum (*Lebenswelt*) como experiência pré-categorial ou antepredicativa; o mundo pré-científico do meramente dado, ou o ‘reino de evidências originárias como polo de objetos infinitamente possíveis’, ou, por outras palavras, a experiência originária e fundante, como ‘estrutura fundamental de toda experiência em sentido concreto. Esse mundo em que vivemos, que nos envolve e nos acolhe, e que não pode ser posto em dúvida, impõe-se-nos por si mesmo, inclusive como *doxa*, ou conhecimento não articulado segundo formas e categorias. É ele anterior a toda atividade predicativa, como pressuposto de todo ato de julgar” (REALE, 1980-a, p. 115).

A *lebenswelt* representa toda gama axiológica de um mundo já dado, que integra a pessoa, ligando-a ao *outro* e defendendo-a contra qualquer postura solipsista que não leve em consideração o caráter intersubjetivo de todo processo histórico-cultural. Este repositório originário de valores que a consciência intencional recebe pode ser visto tanto em sua transcendentalidade (como condição de possibilidade do viver-comum) quanto em sua empiria (como conjunto concreto de significações que já nos é imposto ao concebermos a nós mesmos como consciência intencional)<sup>20</sup>. A *lebenswelt*, enquanto repositório originário axiológico, fundamenta a ética material dos valores, posto que, na dinâmica concreta da vida, nenhum paradigma formal e eterno satisfaz aos requisitos da moralidade, a qual deve ser aferida em sua concretude, caso a caso, posto que os valores inevitavelmente exprimem, antes de tudo, uma intuição estimativa, um “sentir, preferir, amar e odiar”, ligado à circunstancialidade histórica (REALE, 1977; 1998).

Por sua vez, o *a priori* material também resguardará a *transcendentalidade da pessoa como ser*, pois foca nas “condições lógicas de possibilidade desse fato social e histórico inegável que é o progressivo aflorar da consciência da personalidade” (REALE, 1963, p. 64). A personalidade se deve a algo que é inerente ao próprio homem, sua sociabilidade, entendida como “condição de possibilidade da vida de relação”, haja vista que:

“O fato do homem só vir a adquirir consciência de sua personalidade em dado momento da evolução histórica, não elide a verdade de que o ‘social’ já estava originariamente no ser mesmo do homem, no caráter bilateral de toda atividade espiritual: a tomada de consciência do valor da personalidade é uma expressão histórica da atualização do ser do homem como ser social, uma projeção temporal, em suma, de algo que não se teria convertido em experiência social se não fosse inerente ao homem a *condição*

---

<sup>20</sup> Importante observar que aqui entram em cena as questões que ligam a antropologia linguística à formação do *self*.

*transcendental de ser pessoa*, ou, por outras palavras, de ser todo homem *a priori* uma pessoa” (REALE, 1963, p. 64).

A pessoa projeta sua consciência sobre os objetos, fazendo com que haja uma relação indissociável entre a intencionalidade e a significação ou existência do mundo. Os objetos, a partir daí, se revelam como temporalidade e intencionalidade. Consequentemente, há a introdução da historicidade e da valorização também do particular frente ao geral, pelo que a história é uma tensão dramática onde vigora, “segundo Husserl, o paradoxo da subjetividade humana, que é sujeito para o mundo e, ao mesmo tempo, objeto do mundo” (REALE, 1977, p. 130). Mas na teoria husserliana é possível observar resquícios da primazia da transcendentalidade subjetiva sobre os objetos. Pode-se dizer que sua fenomenologia ainda se mantém atrelada ao idealismo transcendental kantiano típico de uma filosofia da consciência, sem que isso signifique, contudo, um eu puro vazio e a-histórico<sup>21</sup>. Segundo Reale (1977, p. 107), em Husserl, a experiência cognoscitiva se verticaliza na subjetividade transcendental, posto que o objeto se converte em sujeito no último momento da reflexão fenomenológica, culminando “num *eidos* imanente à subjetividade pura”. Assim sendo, “o mundo só deve o seu sentido exclusivamente à nossa vida intencional”, sendo que é o *eu originário* que constitui os outros *eus* transcendentais (REALE, 1977, p. 117). Como consequência, a polarização é rompida em favor da subjetividade.

No historicismo axiológico, ao contrário, sujeito e objeto se dialetizam, pondo fim à aparente contradição sem que um termo prevaleça sobre o outro. Só uma compreensão dialética entre “consciência” e “consciência de mundo” garante a unidade do mundo cultural, mantida sobre o equilíbrio existente entre subjetividade e objetividade. A compreensão histórico-axiológica acrescenta à descrição fenomenológica o elemento unificador, que incide tanto na pessoa (elemento subjetivo), quanto na cultura (as objetividades).

Neste entendimento, a pessoa:

“se põe como fulcro constituinte e constitutivo da correlação subjetivo-objetiva por ela e com ela instaurado (relação ontogenosiológica), assim como se dá conta de ser o valor fundante da experiência cognoscitiva em seu desenvolvimento histórico. (...) Daí dizermos que a “reflexão subjetiva” implica a “reflexão histórica” e vice-versa, o sujeito cognoscente se reconhecendo refletido nas suas próprias objetivações espirituais, e expressando, no plano dos comportamentos e das ideias, a significação daquelas em razão do valor fundante da consciência intencional” (REALE, 1977, pp. 128-129).

<sup>21</sup> Reale (1977) traz à colação a importante lição de Paul Ricoeur, segundo a qual Husserl se propõe percorrer duas vias teóricas: a *curta*, referente ao conhecimento de si, e a *longa*, referente à história da consciência.

O processo histórico das civilizações e da cultura, desse modo, é compreendido como um processo resultante da permanente tendência da pessoa em tornar as coisas objeto de sua consciência, fazendo com que esta relação entre a subjetividade e a objetividade do mundo (das experiências originárias da *lebenswelt* e das experiências reflexivas) seja refletida nas obras humanas, como as artes, as ciências, a linguagem, *etc.* De modo que a pessoa reflete o mundo, e o mundo reflete a pessoa, sem que um termo suprima ou se resolva no outro.

Disso resulta que não há como se referir à pessoa sem se referir à sociedade, à história e à cultura. Por este motivo, o intento do historicismo axiológico é a conciliação da antítese que dissocia a perspectiva histórica da pessoa de sua idealidade (oposição entre ser e dever-ser). No sentido de que tanto o espírito em sua unidade universal quanto a consideração das circunstancialidades nas quais a pessoa se encontra revelam a imagem do homem no processo histórico: o chamado resgate do enlace *ôntico-axiológico* da pessoa (REALE, 1963).

A tensão entre a história consumada (passado) e a história por fazer-se (futuro) reflete o movimento pendular existente entre subjetividade e objetividade, que é a característica da filosofia realiana. O historicismo axiológico, neste intento, trabalha com a correlação necessária entre *valor* e *tempo*, mais precisamente, na questão de como o valor e o tempo integram a pessoa e a realidade tornando-se uma historicidade axiológica *originária* do ser humano, um *a priori*, no sentido de condição transcendental de possibilidade da existência do mundo cultural. Por serem originárias, e não totais ou finalizantes, a história e a personalidade representam ideias sempre inacabadas, sempre “por fazer-se”, já que apontam, de um lado, para o passado – a história vivida –, e de outro, para a carência de futuro – a história por se construir. Sendo assim, a carência de história futura (possibilitada pela própria liberdade inerente ao espírito) é um chamado à transcendência, entendida não como algo exterior ao mundo histórico-cultural, mas como superação ética e inovação axiológica. A noção de carência se refere ao drama da finitude e da não correspondência entre potência e ato, elementos existenciais que impelem à transcendência e fundamentam a inexauribilidade dos valores e, por conseguinte, do homem mesmo. A ideia de pessoa, então, vai sendo moldada através desta concepção *prospectiva*, o espírito entendido como unidade sintetizante e criadora de novos bens. Este é o enlace forte e ontológico entre *pessoa* e *liberdade*. Segundo Reale (1977, p. 246), o ato de transcender-se a si mesmo é ato constitutivo do mundo, devido à correlação dialética entre a natureza intencional da consciência e a tendência objetivante do espírito, cujo fundamento reside na *liberdade*. A história é a conciliação entre a *unidade*

ontológico-axiológica representada pela pessoa, e sua *infinitude*, entendida por carência de futuro e de chamado à transcendência e superação (REALE, 1963).

A transcendência é a atualização do *ser* da pessoa, que é o seu *dever-ser*. O *dever-ser* corresponde à axiologia, sendo a pessoa, portanto, a raiz ontológica dos valores. Trata-se de um *dever-ser* permanentemente renovado, decorrente de um processo nunca acabado de emergência dos valores à consciência e sua conseqüente objetivação pela pessoa, refletida na criação incessante de novos bens culturais, moldando o mundo cultural à sua imagem sem jamais esgotar plenamente os valores. Nesta esteira, Reale (1963) menciona o filósofo Nicola Abbagnano, para quem valor é transcendência e normatividade, que constituem o ser mesmo do homem. A normatividade advém da capacidade teleológica do homem de se colocar fins (valor e finalidade estruturam a conduta e são indissociáveis) e de sua capacidade deontológica, isto é, de sua condição transcendental de ser *a priori* uma pessoa, fundamento do imperativo categórico.

O historicismo axiológico concebe uma nova forma de *Humanitas*, onde a pessoa transcende a sua condicionalidade empírica, sem que ela se veja reduzida a um ente imutável, um modelo a-histórico e a-social como encontrado em Kant. De um lado, a pessoa é *particularidade e circunstancialidade*, vendo-se inserida na surpreendente trama da vida em toda sua contingência histórico-cultural, e de outro, é *universalidade*, portadora do *a priori* transcendental que lhe permite ser livre e lhe dá dignidade axiológica. É na confluência destes elementos, quer dizer, a história e a natureza, a infinitude e a unidade, o particular e o universal, que a pessoa encontra sua estrutura ôntico-axiológica. Conforme palavras de Miguel Reale (1963, p. 73), “a pessoa não é, a rigor, parte em um todo (...). Cada pessoa é única e nela já habita o todo universal, o que faz dela um todo inserido no todo da existência humana”. E prossegue (1963, p. 75): “A meu ver, é o conceito de pessoa que traduz essa *polaridade do ser humano*, que o singulariza pela possibilidade de ser para si e de ser pra outrem, de ser o que *é* e o que *deve ser*; de ser um *eu* e as suas *circunstâncias*; o que é imutável e o que se desenvolve no tempo”.

A pessoa, deste modo, não se vê fechada em si mesma. A pessoa é o indivíduo “em sua dimensão intersubjetiva”, na medida em que a perspectiva cognitiva, que envolve *sujeito* e *objeto*, caminha para uma correlação ética, que coloca a questão entre o *sujeito* e um *outro sujeito* (REALE, 1963; 1968; 1980-a; 1998). Sob o aspecto *cognitivo*, a comunicabilidade e a linguagem já trazem embutidas a intersubjetividade. Ao lado disso, a intersubjetividade é completada pelo aspecto *ético* – calcado na liberdade e no dever –, dirigindo-se a questões de ordem *deontológica*. Esta dialeticidade constitui o ponto de referência de toda experiência



cultural, a qual é caracterizada por ser fruto de uma síntese espiritual sempre relacional e bilateral. A cultura aparece aí enquanto conjunto de intencionalidades intersubjetivas objetivadas. Para o historicismo axiológico, na verdade, a alteridade adquire estatuto radicalmente ôntico, pois se fundamenta em algo que preexiste à própria consciência da igualdade e do reconhecimento do eu e do outro, tornando-se antes condição de possibilidade do mundo cultural. Tal é a importância da alteridade que Reale (1980-a, p. 38) afirma que “*pessoa é a consciência intencional desabrochada no processo da cultura, como intersubjetividade*”. Desta forma, o historicismo axiológico supera o *individualismo*, na medida em que refuta a primazia do indivíduo sobre o corpo social, bem como supera o *transpersonalismo* (coletivismo), o qual, por sua vez, estabelece a supremacia da sociedade sobre a pessoa. A teoria histórico-axiológica trabalha com a dialética da complementaridade, entre o *eu* e os *outros*, de modo que ao se constituir como uma teoria humanista da intersubjetividade se coloca como *personalismo*, isto é, a pessoa considerada em sua alteridade e como valor-fonte dos demais valores, em suma, como condição *a priori* da possibilidade da existência do mundo cultural.

A bilateralidade consiste justamente nessa natureza social do espírito, que decorre do fato do *eu* não adquirir significado senão em relação ao *outro*. No sentido forte dado por Aristóteles, o homem é *zoon politikón*, ou seja, um “animal político”, porque nasceu para desenvolver suas máximas potencialidades e atingir a felicidade apenas no seio da *polis*. Ganha igualmente plenitude a observação de Hegel (2003), de que a comunidade compõe o *eu*, um *eu* que é um *nós*. Reale (1998, p. 691) complementa: “Daí a outra verdade de que não existimos, mas coexistimos, em uma bilateralidade inerente à nossa personalidade social, visto como *quem diz espírito diz alteridade*”.

No plano do direito, a bilateralidade se especifica. Claro que mantém seus contornos ético-filosóficos, porém adquire uma característica jurídica própria, que é a *atributividade* (REALE, 1968; 1980-b; 1998; 2009). A atributividade significa um nexos objetivo que une dois ou mais sujeitos segundo pretensões previstas em normas de direito. Este caráter imperativo-normativo específico do direito faz com que na seara jurídica falemos em uma bilateralidade transubjetiva, que denominamos *bilateralidade atributiva*. Por ser de caráter normativo, o adimplemento da prestação não depende mais da voluntariedade dos sujeitos, posto que “da atributividade decorre a exigibilidade, e desta a coercibilidade” (REALE, 1998, p. 692). Mas não podemos confundir atributividade com coerção. A atributividade é antes um vínculo, um liame axiológico entre pessoas de direito. Por ser um vínculo valorativo de pretensões, justifica-se a possibilidade de se aplicar o cumprimento forçado da prestação

ínsita à pretensão. O direito, assim sendo, é instrumento para a plena realização do espírito: “é só no Direito que o espírito se realiza, em sua plenitude, como intersubjetividade” (REALE, 1998, p. 694). O sujeito de direito vem a ser a pessoa à qual as regras jurídicas, em última análise, se destinam. Tendo em vista que as relações jurídicas importam poderes e deveres, o sujeito de direito é o titular a quem cabe o dever a cumprir e o poder de exigir (REALE, 1974).

Estando a historicidade e a bilateralidade na raiz da pessoa, é possível identificar duas funções primordiais para ela: uma função *ontognosiológica*, “como categoria transcendental que torna possível a experiência ético-jurídica”, no sentido teórico, e outra *ética*, como critério objetivo de justiciabilidade da ordem social e jurídica – pois veda-se a restrição ou retrocesso em matéria de direitos humanos, posto que representariam diminuição da dignidade do valor da pessoa (REALE, 1963, pp. 75-76). As constelações axiológicas presentes nos ciclos civilizatórios representam a própria imagem do homem, e compõem o processo histórico-axiológico de “enriquecimento progressivo” do incessante desvelar-se e afirmar-se do espírito. O problema central da contemporaneidade volta a ser o homem, agora analisado à luz de sua concretude histórica, “com suas limitações e insuficiências”, isto é, o homem em sua empiria e sua transcendentalidade, em sua “singularidade” e sua “socialidade”, sua subjetividade e sua objetividade, entre circunstancialidade e universalidade (REALE, 1963, p. 78).

Sobre esta implicação e polaridade inerente à vida do espírito, Reale (1963, p. 80) afirma:

“posta e reconhecida a complexidade do contraditório problema do homem, quatro são as atitudes fundamentais possíveis no que concerne às suas antinomias: ou se persevera no otimismo romântico do século XIX, notadamente de Hegel, visando-se integrar na unidade atual do espírito todos os conflitos, graças a uma síntese dialética superadora de opostos; ou se prefere a atitude desconsolada dos que aceitam as antinomias e as ambiguidades como componentes irremediáveis da vida humana, como se dá no existencialismo; ou se proclama enfaticamente a necessidade de se afastarem tais cogitações ou pseudoproblemas, como fazem os neopositivistas, olvidando os pressupostos optativos que condicionam a sua atitude agnóstica; ou, finalmente, se reconhece a ambivalência do ser humano, na polaridade e implicação dialética do subjetivo e do objetivo, do individual e do social, do imanente e do transcendente, buscando-se uma unidade de relação ou melhor, de correlação, que não estanque a continuidade do processo espiritual”.

A natureza da pessoa, ao refletir a polaridade dos valores, alberga em si a complementaridade entre os elementos aparentemente contraditórios, impondo a correlação necessária entre o processo ontognosiológico (teorético) e o processo ético (prático) na fundação da unidade do processo histórico-cultural, fruto da unidade dialética do espírito. O historicismo axiológico, ao se voltar para o futuro, se afasta dos historicismos absolutos que entendem a história como algo que se conclui, ou que decretam o fim da subjetividade (perdida em algum processo objetivo maior). Aqui, estamos falando de um *historicismo aberto*, que leva em consideração o “ineditismo da liberdade”, onde a pessoa é definida como “possibilidade de escolha constitutiva de valores” (REALE, 1980-b, pp. 82-83). A dignidade da pessoa humana repousa na relação que se estabelece entre a liberdade e o poder de síntese do espírito. Esta compreensão do espírito como liberdade e poder de síntese é o *a priori* do ato fundador de qualquer experiência histórico-cultural, inclusive da experiência jurídica. A condição transcendental de ser *pessoa* é pressuposto das relações cognitivas e éticas, quer dizer, é ponto de referência tanto do conhecer quanto do agir perante os outros. É o revelar-se do homem na história, inovando-se axiologicamente, dando sentido ao mundo cultural.

A cultura, neste entendimento, encontra sua fonte primordial no espírito, e o Direito é um dos elementos que formam a imagem do homem. A experiência jurídica é uma das dimensões essenciais do espírito em sua universalidade, tanto no aspecto objetivo, de um ordenamento de normas que exprime uma experiência social e axiológica, quanto em seu aspecto subjetivo, voltado à justiça pessoal como virtude ética e voltado à realização plena dos sujeitos. Sendo a experiência jurídica uma das espécies da experiência cultural, seu fundamento basilar e primeiro é o valor da pessoa humana. No tridimensionalismo dinâmico do historicismo axiológico o direito normatiza as condutas mediante a ordenação dos valores, que por serem o *telos* das ações, nos impõem direções do agir, sempre visando enaltecer a dignidade da pessoa, resguardando-se os valores por intermédio do direito, que assim tutela os bens culturais. Há um movimento duplo de tutela: um que se projeta para o passado, na garantia dos bens já conquistados e impassíveis de ser objeto de retrocesso; e outro para o futuro, na descoberta de novos bens, uma vez que “nada é tão valioso como a possibilidade de realizar livremente novos bens valiosos” (REALE, 1998, p. 219).

Na pessoa, ontologia e axiologia confluem, e o direito representa esta garantia da unidade plena do homem. Neste sentido, *ser* e *dever-ser* se implicam, na medida em que quando nos colocamos deveres estamos reconhecendo a imperatividade dos valores. A pessoa é porque *vale*, e *vale* porque é. (REALE, 1963; 1977; 1980-a; 1990; 1998). Ao reconhecer-se como valor *perene* nos ciclos das civilizações, a pessoa reconhece no seu ser a sua *valia*,

sendo o único ente capaz de valores, cujo ser é o seu dever-ser. Por se darem no plano histórico, os valores requerem uma compreensão global da natureza simbolizante da pessoa em colocar suas marcas impressoras em suas obras culturais, que são frutos da liberdade, da capacidade de síntese, e da característica essencial do homem em ser o único ente capaz de inovação. A realidade jurídica, neste entendimento, é “como um processo dialético que integra em unidade viva os interesses ou valores que se implicam e se polarizam na experiência social”. (REALE, 1998, p. 367). Esta definição reforça o direito como um conjunto de significações em torno do valor fundamental da pessoa, segundo o enfoque interdisciplinar que considera a “pluralidade de meios de pesquisa integrados em um processo dialético de natureza crítico-histórica” (1963; 1980-a; 1998, p. 366).

Dentre os valores mais caros ao direito, possuem proeminência, de um lado, o binômio *certeza-segurança Jurídica*, e de outro, o binômio *justiça-ordem*. A lei e a justiça, ou melhor, a tensão dialética entre ambas, foi ao longo da história um dos temas que mais instigaram os pesquisadores do direito. O historicismo axiológico, neste passo, revisita esta estrutura jurídica multissecular, compondo em síntese dialética os seus elementos, ao mesmo tempo em que lança luz aos valores universais do direito, os quais, uma vez elevados à consciência histórica, funcionam como *constantes* ou *invariantes axiológicas*, fulcro do *direito natural transcendental* e, conseqüentemente, dos *direitos humanos*.

As *constantes* ou *invariantes axiológicas* são aqueles valores tão basilares e tão fundamentais à *pessoa humana* que, uma vez erigidos à consciência individual e coletiva, no decurso do processo histórico-cultural, atuam *como se* fossem inatos e “naturais”. Tais valores constituem-se em “posições conquistadas”, que são irrenunciáveis pelo homem nos horizontes da história e da cultura, pois simbolizam uma evolução axiológica da pessoa na qual não se pode falar em retrocessos.

Toda obra cultural, neste sentido, tem por referência primeira e última o enaltecimento progressivo do valor da pessoa, e o conjunto destes valores mais elevados (que se mantém através dos ciclos civilizatórios) denominamos *invariantes axiológicas*. Mas não se quer dizer que são valores imutáveis e eternos, mas sim que são valores que vêm sendo axiologicamente aprimorados ao longo do tempo com vistas ao pleno desenvolvimento da pessoa humana. Supera-se, desta forma, a perspectiva empírica que enaltece o contingente, bem como a perspectiva transcendente que foca o que é imutável e a-histórico, para se atingir a consciência histórico-axiológica, pautada nas *condições transcendentais de possibilidade da experiência jurídica*. Nesta esteira, as invariantes axiológicas dão origem ao direito natural transcendental, o qual se dirige à compreensão do “conjunto das condições transcendentais

histórico-axiológicas” do direito<sup>22</sup> (REALE, 1963; 1984, p. 09). Os enunciados do direito natural *transcendental*, fruto das constantes axiológicas, são o fundamento da moderna compreensão dos direitos humanos.

Os direitos humanos, neste sentido, devem ser compreendidos como esta *projeção histórico-axiológica e transcendental* da pessoa, como condição de possibilidade da existência do direito positivo, ao congregar os direitos mais caros à humanidade, refletindo os valores mais essenciais da consciência recíproca que os homens têm entre si da personalidade. Miguel Reale (1984, p. 04), seguindo este caminho, afirma:

“Os chamados ‘direitos da pessoa humana’, por exemplo desde o direito à subsistência até às prerrogativas da igualdade e da liberdade, são exemplos típicos dessas conquistas axiológicas, emergentes do processo histórico, e que todos, gregos e troianos, no Ocidente e no Leste, proclamam ser patrimônio irrenunciável da espécie humana. Pouco importa que cada qual entenda tais palavras a seu modo, porque o essencial é a verificação da universalidade do reconhecimento que se faz de determinados direitos, tidos e havidos como patrimônio ético da civilização”.

Como vimos, a ideia de pessoa humana adotada pelo historicismo axiológico é aquela oriunda do direito natural *transcendental*, vinculada aos direitos humanos, que é diferente da concepção do direito natural *transcendente*. No direito natural *transcendente*, tanto a pessoa quanto o direito são formados por ideias *ab extra*, arquétipos transcendentais (que advêm de fora do plano histórico), ao passo que no direito natural *transcendental* fala-se na correlação necessária entre a ideia de pessoa e o surgimento dos direitos segundo a circunstancialidade contingencial típica do plano histórico-cultural. Ao longo da história, certas estruturas sociais vão adquirindo força axiológica até se tornarem estruturas normativas. Uma vez reconhecida a validade radical desses comandos normativos, constata-se que eles existem senão em referência à pessoa. A pessoa, desse modo, assume a posição de condição mesma da existência desses direitos. Tais direitos (que sempre trazem embutidos determinados valores) adquirem a nota de essencialidade, de maneira perene nos ciclos civilizatórios, integrando o conjunto dos direitos humanos. Por representarem uma persistência histórica no mundo do dever-ser que se converte em objetividade e universalidade, por serem estes direitos estáveis, essenciais e duradouros, eles extrapolam o plano histórico para serem concebidos “como se” fossem naturais, atuando como veículos dos valores mais fundamentais da Humanidade em

---

<sup>22</sup> Interessante notar que Miguel Reale (1984, p. 02) cita expressamente o jurista Hans Kelsen, o qual qualificava sua própria teoria da norma fundamental como “uma doutrina do direito natural na direção da lógica transcendental de Kant”. Kelsen, contudo, não coloca elementos axiológicos na sua concepção de ciência jurídica.

sua universalidade. Por ser o valor da pessoa o fundamento filosófico dos direitos humanos, ele é um imperativo moral e vetor hermenêutico-axiológico que dá sentido e significado ao direito positivo, sendo condição de possibilidade da própria emergência do direito positivado. Os direitos humanos possuem uma função hermenêutica ínsita, uma vez que são parâmetros axiológicos de interpretação de todo o ordenamento jurídico e seus subsistemas, garantindo a unidade e a coerência do direito.

O que se deve salientar é o fato de que não há como conceber os direitos humanos fora da experiência histórica, pois “só se pode falar em ‘condição transcendental’ em função de uma ‘realidade possível’” (REALE, 1984, p. 46). De qualquer forma, Reale assume que em última instância, tanto o conceito de pessoa quanto a compreensão dos direitos humanos estão vinculados à metafísica, de maneira que todo o plano conceitual é alimentado axiologicamente pelo plano metafísico das ideias e conjecturas. A pessoa é uma “questão aberta, suscetível de ser sempre objeto de fecundas indagações originais, exigindo novos *plexos de normatividade*, em função das circunstâncias *factuais*” (REALE, 1984, p. 06). Aproximando-se de Heidegger (2012), o historicismo axiológico caracteriza a pessoa enquanto um ente em progressivo desvelamento, que já traz em si uma historicidade inscrita em seu ser. De modo que, a partir desta historicidade originária, a consciência do valor da pessoa enquanto valor fundante do mundo cultural acaba superando o próprio plano histórico, tornando-se, antes, sua condição *a priori* de existência.

A pessoa e os direitos humanos, destarte, são indissociáveis do enfoque metafísico, o qual recebe o nome, pelo historicismo axiológico, de enfoque *conjetural* (REALE, 1983; 1984; 1990). A grande influência da metafísica conjetural é, novamente, o filósofo alemão Immanuel Kant. Miguel Reale busca no mestre de Königsberg sua famosa distinção entre *conceito e ideia*, aquele habitando o mundo do empiricamente determinável e esta habitando o mundo do suprassensível, em uma relação de complementaridade. A metafísica é a busca pela *totalidade* de sentido, que só pode ser determinada segundo ideias, jamais por conceitos. O enfoque conjetural se dá mediante a plausibilidade, sendo de caráter especulativo, “enquanto abrangente de infinitas possibilidades” (REALE, 1983; 1984, p. 09). É justamente esta perspectiva problemática e conjetural que garante o historicismo axiológico contra qualquer perspectiva a-histórica ou qualquer concepção transcendente. Pois requer uma incessante abertura ao novo, consciente de que a cada época histórica emergem novas invariantes axiológicas. A metafísica conjetural é crítica. Ela não esquece o papel fundamental da experiência, na verdade parte da experiência para dela ir além, quando estamos diante de questões que ultrapassam os dados empíricos e verificáveis. A reflexão metafísica, portanto,

se realiza entre dois horizontes: o horizonte da experiência e o horizonte da razoabilidade transcendental, o segundo envolvendo o primeiro (REALE, 1983).

Se transpusermos este enfoque conjectural ao Direito, veremos que é a ideia dos direitos humanos que representa o horizonte em que a experiência jurídica é pensada em sua totalidade, viabilizando a emergência do conceito de direito, e a partir daí, o surgimento do direito positivado. Neste caminho, os direitos humanos são compreendidos como um direito metafisicamente constituído, em função dos pressupostos transcendentais e das “condições histórico-axiológicas que tornam a experiência jurídica possível e legítima” (REALE, 1984, p. 09). Consistindo esta compreensão histórico-axiológica em uma compreensão dinâmica e material dos direitos humanos, aberta ao futuro e, conseqüentemente, à criação de novos direitos humanos, segundo o processo dialético de implicação e polaridade de constituição do mundo cultural: de um lado a inovação e a descoberta; de outro, a tradição e a conservação dos bens já conquistados (REALE, 1990; 1998).

Os direitos humanos devem também ser compreendidos em termos antropológicos, precisamente em termos de uma axiologia antropológica, tendo direta relação com o valor que se atribui ao homem. Assim sendo, eles visam a uma ordem social que garanta o pleno desenvolvimento das potencialidades da pessoa, pautada pela ética e pela cooperação mútua. Sob este aspecto, pode-se dizer que direito é justiça, é a objetivação dos valores de justiça decorrentes do valor da pessoa humana (REALE, 1963; 1968; 1980-b; 1984; 1998; 2009).

A justiça, pois, constitui um dos núcleos do direito natural transcendental e dos direitos humanos, sendo um “valor básico condicionante” da experiência jurídica ao longo da história, um valor pressuposto por todo o direito positivo. O cerne da ideia de justiça é a reciprocidade e a igualdade *inter homines*, já que o justo é sempre uma medida axiológica relacional que envolve mais de uma pessoa, possuindo sim um aspecto subjetivo (de virtude ética), mas que se objetiva até tornar-se justiça social, momento em que é sinônimo de bem comum (REALE, 1990). A visão integral do direito requer esta compreensão existencial e cultural da justiça, ou seja, da justiça como medida social da intersubjetividade impossível de ser reduzida a um conceito. Ela é, outrossim, um valor que possibilita a garantia dos demais valores, sendo inseparável do valor da pessoa humana, ao passo que visa à garantia da plenitude da pessoa mesma e do corpo social em que esta habita (REALE, 1990; LACERDA, 2014).

O sentido dado à palavra “natureza”, pelo historicismo axiológico, é de caráter igualmente transcendental. Devemos lembrar que a concepção tradicional de direito natural se fundamenta na estabilidade e na imutabilidade de certos preceitos, face à constante variação

de conteúdo do direito positivo. Por só representar aquilo que já nasce inscrito no homem, esta concepção tradicional do direito natural se pauta na eternidade e na inalterabilidade de seus princípios. Diferentemente, o historicismo axiológico não considera natural tão-somente o que é dado originariamente ao homem. Imprescindível e fundamental é a consideração daquilo que, ao longo da experiência histórica, vai se revelando como projeção axiológica essencial da pessoa (REALE, 1990). Esses valores revelados pela consciência no decurso histórico também formam a imagem irrenunciável do homem, e assim adquirem força de estabilidade, como se fossem naturais, caracterizando as invariantes axiológicas e os direitos humanos. Pode-se dizer que estes são a “*versão normativa das constantes axiológicas*” (REALE, 1990, p. 55). Em termos práticos e operacionais, há uma abertura transcendental ao futuro, onde a consideração da pessoa humana como valor-fonte exige que exista um esforço permanente de desenvolvimento e aperfeiçoamento de sua dignidade. Isto justifica a existência de sucessivas dimensões de direitos humanos, de primeira, segunda, terceira e até quarta dimensão.

Fala-se hoje realmente em “dimensões” de direitos humanos, indo ao encontro da concepção histórico-axiológica que afirma serem estes direitos complementares e permanentemente aperfeiçoados: uma dimensão não suplanta a seguinte, mas a complementa, pois não existe liberdade sem igualdade, nem igualdade sem fraternidade. É pelo fato do contínuo enaltecimento do valor da pessoa que há o contínuo aprimoramento dos *direitos* da pessoa, processo este que não deve admitir retrocessos em matéria de direitos humanos, haja vista implicar, diretamente, em retrocesso da posição axiológica da pessoa. A proibição do retrocesso em matéria de direitos humanos é um pressuposto lógico-transcendental do direito.

Os direitos humanos, destarte, se referem à indissociabilidade entre a natureza humana e o significado que esta recebe do homem ao longo da história. A liberdade radical da pessoa faz com que não se possa esgotar jamais o sentido dos direitos humanos, que são “naturais” apenas por serem condição de possibilidade do direito positivo e reflexo do valor da pessoa humana, e não por ser um arquétipo ideal externo aos homens. Nesta concepção, os direitos que veiculam os valores mais caros à humanidade são tratados “como se” fossem inatos. Os direitos humanos, assim, representam a dupla valência *natureza-cultura* que integra a pessoa, onde a natural condição de ser homem é pressuposto transcendental para o mundo cultural. O historicismo axiológico então caminha para uma compreensão dos direitos humanos de caráter aberto e problemático, por ser este o caráter mesmo da pessoa:



“Talvez seja possível afirmar que, através dos grandes quadros das civilizações, sobre os quais o homem se debruça, como sobre um espelho, em busca de sua fisionomia autêntica, existe algo que assinala um valor positivo primordial, que é a capacidade do espírito humano de revelar-se de infinitos modos, de reagir fecundamente no imprevisível e surpreendente jogo das circunstâncias, compondo em síntese criadora e vital o disperso e fragmentado mundo das experiências particulares” (REALE, 1998, p. 233).

Desta forma, exclui-se qualquer dogmatismo na teoria dos direitos humanos, a partir do momento em que eles estão vinculados aos valores e à experiência histórico-cultural. Mais precisamente, estão vinculados ao valor da pessoa humana, sendo certo que a axiologia só pode ser lida à luz da história. Os direitos humanos não são vistos como algo dado por Deus ou mesmo dado pelo cosmos e recebido pelos homens, mas como algo elevado à consciência pelas próprias pessoas no decurso do processo histórico. Portanto, os direitos humanos são estruturados pelas invariantes axiológicas, as quais, uma vez conquistadas pela humanidade, se transformam em diretrizes legitimadoras da conduta humana (REALE, 1984). As invariantes axiológicas são, enfim, “pressupostos conjecturais necessários da convivência humana” (REALE, 1990, p. 47). Como afirma Miguel Reale, não há como se buscar o sentido essencial do direito senão considerando o sentido e o significado que a pessoa recebe, de maneira que não há contraditoriedade, senão implicação e complementaridade entre *natureza* e *espírito*. O direito de determinada época e sociedade será estruturado a partir da imagem axiológica que se dá à pessoa. Mas considerando que existe uma intercomunicação contínua entre os ciclos civilizatórios, vemos que existem certos valores que ultrapassam seu momento histórico, sendo eles mesmos um produto de longa maturação e indo para além de seu tempo, adquirindo proeminência sobre os demais no sentido de um progressivo aprimoramento. E a pessoa constitui o valor-fonte, um valor-guia que condiciona o significado dos outros valores.

Não é à toa que a própria denominação *direitos humanos* advém de teorias mais antigas, que tratavam do tema sob a nomenclatura de “direitos da pessoa” e “direitos do homem”. Em 1789, na Revolução Francesa, já se usava a expressão “dos direitos do homem e do cidadão”, para se referir àqueles direitos considerados inatos, universais, absolutos, invioláveis, inalienáveis e imprescritíveis. A expressão “direitos do homem” é a denominação mais antiga utilizada pela doutrina, quando do lançamento da obra “Os direitos do homem”, em 1791, por Thomas Paine. Mas é com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, a Carta das Nações Unidas de 1948, que se consagra a expressão *human rights*, utilizada até hoje, designando os direitos de liberdade, os direitos sociais e os direitos difusos e coletivos (OLIVEIRA, 2000).

No historicismo axiológico, os direitos humanos encontram seu fundamento na pessoa enquanto *valor-fonte*. Uma compreensão aberta ao processo histórico-cultural, ligada à história futura e à constante inovação do espírito, o que possibilita sejam estes direitos enxergados em sua integralidade, como devem ser: *como manifestação histórico-axiológica da pessoa*.

## CONCLUSÃO

A pessoa instaura o mundo cultural no decurso do seu existir histórico, a partir de uma atitude estimativa essencialmente axiológica e criadora de valores, onde a cultura é o cabedal de bens objetivados pela intencionalidade. Justamente por serem fruto da consciência axiológica e intencional, os bens culturais e os valores refletem a pessoa em sua universalidade.

O historicismo axiológico é uma teoria tridimensional dinâmica, isto traz duas implicações fundamentais: primeiro, que o valor exerce um tríplice papel, de elemento *constitutivo*, *gnosiológico* e *deontológico* da experiência; segundo, que a correlação entre valor e história é necessária, isto é, a idealidade incide sobre a concretude das relações humanas históricas segundo a sequencialidade *valor*, *dever ser* e *fim*. Desta forma, o *ser* do mundo e o *dever-ser* dos valores estão de tal maneira imbricados que permitem a fundação de uma ontognosiologia, cuja raiz é a axiologia: a relação de conhecimento é uma relação dialética e valorativa de implicação e polaridade entre sujeito e objeto, relação esta que funda o mundo cultural. A cultura, neste passo, já não representa uma ou outra consciência individual, representa já o mundo das objetividades positivadas instituído pela pessoa, e que por isso mesmo, reflete o espírito em sua universalidade. É esta unidade do espírito em sua universalidade – devido à condição transcendental de ser pessoa –, que une o mundo da natureza e o mundo ético, constituindo o mundo cultural. Daí dizermos que *o ser da pessoa é o seu dever-ser*.

O mundo cultural é a união do mundo da natureza com o mundo ético graças à pessoa, a qual é a garantidora da unidade da teoria histórico-axiológica. Enquanto as leis naturais seguem o ideal de despersonalização do observador e a eliminação das estimativas de caráter pessoal, em se tratando das leis do mundo das humanidades, o coeficiente de estimativa pessoal integra o próprio conteúdo destas, ensejando uma integração de sentido dos fenômenos na totalidade das finalidades que se elegem segundo conexões de valor. Sendo a liberdade ínsita à pessoa, os bens culturais são, tal como os valores, *inexauríveis*, compondo em síntese a tensão entre a garantia dos bens já adquiridos – *passado* – e os bens a serem criados – *futuro*. O historicismo axiológico definitivamente não se coaduna com uma teoria geral da história.

A cultura, neste sentido, representa a unidade da objetivação do espírito, segundo valores (valor do verdadeiro, do bom, do belo, do útil, do sagrado *etc.*), em uma objetivação

guiada, não caótica: guiada pela objetivação do espírito segundo o valor fundamental da *pessoa*, que por sua vez instaura e garante a unidade da cultura e de todos os demais bens e objetos existentes. A *pessoa* é, portanto, tal como em Kant, uma categoria integradora de sentido e unidade de todas as demais coisas. O valor da *pessoa* atua como móvel da cultura, não em uma evolução fundamentada na “empíria”, mas em um desenvolvimento axiológico, na integração do plano do dever-ser com o plano do ser. Quando dizemos que a pessoa se aprimora axiologicamente no decurso da história, é no sentido de um desenvolvimento a partir da constante comunicação entre as diversas civilizações no tempo e no conseqüente intercâmbio transcultural milenar de valores, visando à maximização do acúmulo de posições que enalteçam o valor da personalidade.

Tradicionalmente, os valores eram inclusos na categoria dos objetos ideais. Miguel Reale, entretanto, opera uma importantíssima ruptura, ao estabelecer os valores enquanto categorias autônomas. Deste modo, se delineará com clareza a divisão dos objetos em duas grandes ordens: a dos objetos segundo o prisma do *Ser* (os objetos físicos, psíquicos e ideais) e a dos objetos segundo o prisma do *Dever-ser* (os valores). A grande marca do historicismo axiológico é compreender todos os objetos como pertencentes a um gênero maior, ao dos *objetos culturais*. Todos os bens, sejam naturais (físicos ou psíquicos) ou ideais, assim como os valores enquanto categoria autônoma, são *bens culturais*. Assim, *toda a ontologia é cultura*. E para além das ordenações axiológicas de cada época civilizatória, existe um valor que é sobressalente, pois é fundante de todos os demais valores: o valor da *pessoa*, enquanto valor-fonte.

A natureza humana é ligada aos *a priori*, cuja existência deve ser prévia e transcendental à experiência, posto que condição mesma do pensar a natureza, isto é, condição de possibilidade da experiência. Ao lado dos *a priori* gnosiológicos (referentes ao sujeito) existem os *a priori* ônticos (referentes aos objetos), e tal relação de apreensão, para além das condicionalidades lógico-formais, é permeada pelas condicionantes axiológicas e históricas. O conceito de *pessoa*, assim, passa de um *eu* puro considerado em sua universalidade (e abstração) para um *eu* que habita um tempo e espaço concretos, com sua vontade contingente e desejos próprios que influirão em seu pensamento, sentimento e conduta.

As condutas exprimem uma síntese axiológica, constituindo-se em *bens de cultura*, reforçando o caráter social das ações humanas, posto que sempre, em última análise, reportam-se e só adquirem sentido pleno em referência às inter-relações que se estabelecem

no seio das comunidades históricas. Esta compreensão axiológica da intersubjetividade será a base da emergência da experiência jurídica no processo histórico-cultural.

A estrutura tridimensional da realidade consiste em que sobre os *factos* sempre recaiam *juízos* (irredutivelmente valorativos), que serão dotados de um sentido de compreensão global originando *preceitos*, científicos, filosóficos, religiosos, jurídicos, estéticos *etc.* Esta é inclusive a tridimensionalidade da conduta ética: *fato, valor e norma* segundo uma *dialética da implicação e da polaridade*, onde os elementos axiológicos não se resolvem em um ou em outro, mas se compõem no interior mesmo desta relação de *complementariedade*.

O direito, sendo assim, é uma experiência cultural que se manifesta como um valiosíssimo bem cultural, por ser uma das dimensões axiológicas fundamentais da pessoa. Por isso, deve ser compreendido sob os influxos da história e da axiologia, as quais necessariamente constituem seus elementos conceituais. O historicismo axiológico, ciente dos fundamentos primeiros do direito, lança luz à estrutura *tridimensional* da realidade e da experiência jurídicas, compreendidas não só pela abordagem científico-positiva, mas também pela abordagem *filosófico-transcendental*, segundo uma complementaridade dialética. A qualidade hermenêutica da estrutura jurídica significa que o direito é revelado – seja em sua transcendentalidade, seja em sua positividade –, através de esquemas interpretativos de busca de significados que inevitavelmente são histórico-axiológicos. Por isso não se pode compreender a *eficácia* (fato), o *fundamento* (valor) e a *vigência* (norma) do direito senão em uma relação de implicação e complementariedade, unindo os pontos de vista *filosófico e científico-positivo*.

No cerne do direito estão os direitos humanos, enquanto direitos da pessoa. São eles o conjunto das ideias mais fundamentais da experiência jurídica, congregando aqueles valores que vão além da dimensão fáctica para adquirir o status de transcendentalidade universal, uma vez que representam persistências axiológicas ao longo do tempo, valores que são fruto de longa maturação: as chamadas invariantes axiológicas, como o valor primordial da pessoa e dos direitos humanos. Os direitos humanos são compreendidos como direito natural transcendental-cultural, como condição de possibilidade da emergência do direito positivo e dos direitos fundamentais. Não se trata de uma compreensão estática e a-histórica, que considera os valores e os direitos da pessoa como arquétipos ideais, pois a historicidade originária do homem é aberta ao futuro. No historicismo axiológico, os direitos humanos são a versão normativa das constantes axiológicas, fazendo com que haja uma relação indeclinável e necessária, de implicação e polaridade, entre os direitos humanos e o caráter inovador ontologicamente presente na pessoa humana.

## BIBLIOGRAFIA

### Bibliografia primária

- REALE, Miguel. **Direito natural/Direito positivo**. São Paulo: Ed. Saraiva, 1984.
- \_\_\_\_\_. **Estudos de filosofia e ciência do direito**. São Paulo: Ed. Saraiva, 1978.
- \_\_\_\_\_. **Experiência e cultura: para a fundação de uma teoria geral da experiência**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1977.
- \_\_\_\_\_. **Filosofia do direito**. 18.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Ed. Saraiva, 1998. 749 p.
- \_\_\_\_\_. **Lições preliminares de direito**. 27.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Ed. Saraiva, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Nova fase do direito moderno**. São Paulo: Ed. Saraiva, 1990.
- \_\_\_\_\_. **O direito como experiência**. São Paulo: Ed. Saraiva, 1968.
- \_\_\_\_\_. **O homem e seus horizontes**. São Paulo: Ed. Convívio, 1980-a.
- \_\_\_\_\_. **Pluralismo e liberdade**. São Paulo: Ed. Saraiva, 1963.
- \_\_\_\_\_. **Teoria tridimensional do direito**. 3.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Ed. Saraiva, 1980-b.
- \_\_\_\_\_. **Verdade e conjectura**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

### Bibliografia secundária

- ALMEIDA, Guido Antônio de. Kant e as “fórmulas” do imperativo categórico. *In: Lógica e ontologia: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.
- DURKHEIM, Émile. *Sociologia e filosofia*. São Paulo: Ícone, 1994.
- FRONDIZI, Risieri. **¿Qué son los valores?: Introducción a la axiología**. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1972.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. 2.<sup>a</sup> Ed. Petrópolis: Vozes, 2003. 594 p.
- HESSEN, Johannes. **Filosofia dos valores**. Coimbra: Arménio Amado, 1967.
- \_\_\_\_\_. **Teoria do conhecimento**. 3.<sup>a</sup> Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 7.<sup>a</sup> Ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HÖFFE, Otfried. **O ser humano como fim terminal: Kant, Crítica da faculdade do juízo**, §§ 82-84. *Studia Kantiana*. [s. l.]. n. 8. 2009. <<http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/issue/view/7>>. Data de acesso: 14/03/2014.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Investigações lógicas: sexta investigação (elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento)**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. 2.<sup>a</sup> Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. 384 p.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão prática**. Lisboa: Edições 70, 1997. 192 p. Textos filosóficos.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. 5.<sup>a</sup> Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. 680 p.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 1986.

KLEMME, Heiner F. **Razão (prática) e natureza na Crítica da faculdade do juízo**. Trans/Form/Ação. São Paulo. 32(1): 55-72. 2009. <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v32n1/04.pdf>>. Data de acesso: 14/03/2014.

LACERDA, Bruno Amaro. **Pessoa, justiça e historicismo axiológico**. Revista Ética e Filosofia Política. Juiz de Fora. n. XVII. v. 2. 2014. <[http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2009/08/17\\_2\\_completo.pdf](http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2009/08/17_2_completo.pdf)>. Data de acesso em: 13/03/2015.

MORA, Josep Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Tomo IV. São Paulo: Loyola, 2001.

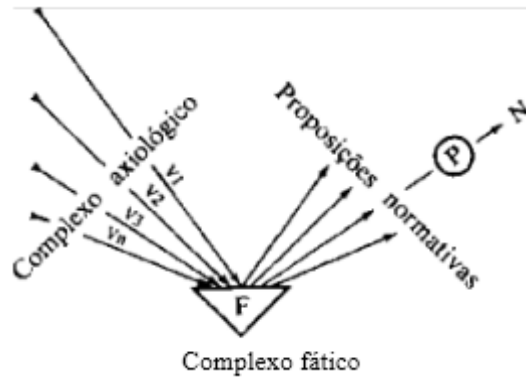
OLIVEIRA, Almir de. **Curso de Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2000.

PAIM, Antonio. Reale e o ponto-de-vista da consciência transcendental. In. CAVALCANTI FILHO, T. (Org.). **Estudos em homenagem a Miguel Reale**. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais; Ed. da Universidade de São Paulo, 1977.





## Anexo 2



Fonte: REALE, 1998, p. 553.