

KANT E O HISTORICISMO AXIOLÓGICO: UMA ANÁLISE ONTOGNOSIOLÓGICA DA *PESSOA* ENQUANTO VALOR-FONTE

Rafael Bezerra de Souza Moreira¹

RESUMO: Neste trabalho nos propomos a analisar como se constitui a unidade da teoria kantiana (a unificação das três *Críticas*) e quais relações aí se estabelecem entre esta unidade (defendida expressamente na *Crítica da faculdade do juízo*) e o conceito de *pessoa*, segundo o Historicismo Axiológico. Nosso objetivo é demonstrar que a unidade da teoria kantiana só é possível devido ao conceito de *fim terminal*, que em Kant, é a própria Humanidade. Neste sentido, nossa hipótese é que Kant lança importantes bases para a formação teórica daquilo que veio a se consolidar por Historicismo Axiológico, cuja característica essencial consiste na consideração da *pessoa* enquanto valor dos valores, ou *valor-fonte*. Para tal, na primeira parte deste trabalho, vamos perquirir a teoria kantiana, sobretudo, no que se refere à unidade lançada na *Crítica da faculdade do juízo*, para em seguida chegarmos às noções de *homem* e de *fim terminal*. Na segunda parte, vamos expor os lineamentos gerais desta teoria que se denomina Historicismo Axiológico, concluindo pela identificação da força que Kant irá desempenhar na consolidação do conceito mais caro à Axiologia, o conceito de *pessoa*, garantidor desta unidade dos mundos dos conceitos da natureza e dos conceitos da liberdade. Utilizamos neste trabalho o método compreensivo através da análise bibliográfica das principais obras selecionadas.

Palavras-chave: Kant; Humanidade; Historicismo Axiológico; Pessoa; Valores.

ABSTRACT: In this work we'll analyze how the unity of Kant's theory is structured (as exposed by Kant in his *Critics*) and which relations are formed between this unity and the modern concept of *person* (according to the Historical-Axiological Theory). Our hypothesis consists in demonstrating that this unity of Kant's theory only is possible because of the concept of *final end* (*Endzweck*), which, according to Kant, is the *Humanity* itself. In this way, Kant lays the foundations of the modern philosophical current known as *Axiological Historicism*, an important theory which main feature is the elevation of the *concept of person* in *value of the values*, or *source-value*. In the first part of the research, we'll focus in this unity of Kant's theory. In the second part, we'll focus in the main concepts of the Axiological Historicism, *i.e.*, the concept of person, values, culture and temporality. At last, we'll conclude that the *person*, in Axiological Historicism, has the same role that *Humanity* has in the Kantian Theory: both concepts guarantees unity and systematicity, like a *bridge* uniting the world of nature concepts with the world of freedom concepts. For Axiological Historicism, the person is the synthesis of this complex dialectic relationship: the world of culture encompassing nature and freedom. In this work has been used the qualitative comprehensive method, with the bibliographical analysis of Kant's and Axiology's most expressive works in this field.

Keywords: Kant; Humanity; Axiological Historicism; Person; Values.

¹ Mestrado em Direito e Inovação pela UFJF.

I- A UNIDADE DA TEORIA KANTIANA E O FIM TERMINAL

1.1- Kant, o filósofo das três *Críticas*

Nunca é demais começar relembrando a importância do filósofo Immanuel Kant na tradição filosófica. Pode-se dizer que influenciam a Filosofia até hoje duas das mais consagradas classificações adotadas por Kant: (i) a divisão dos objetos de estudo da Filosofia e (ii) a distinção da Filosofia entre teórica e prática (esta distinção herdada de Aristóteles). Começemos, pois, pela divisão dos objetos de estudo da filosofia.

Kant, em 1781, publica sua *Crítica da razão pura* (CRP). Neste tratado é levantada a questão gnosiológica referente “ao que posso conhecer”, tanto em relação ao *sujeito* (cognoscente) quanto ao *objeto* (cognoscível). A razão humana é o lugar dos *a priori*, cuja existência é universal, necessária e transcendental, posto que condição mesma do pensar a natureza, quer dizer, condição de possibilidade da experiência e da cognoscibilidade das leis empíricas (KANT, 2001). Assim, Kant, ao fundar seu criticismo, une empirismo e racionalismo, pendendo mais para este, é verdade.

Em 1788 é lançada a segunda crítica, a *Crítica da razão prática* (CRPr). Esta obra versará especialmente sobre a moral, a vontade e a liberdade, ou melhor, sobre as leis que restringem a vontade em favor da liberdade. A grande questão que se coloca é: *que devo fazer?* (KANT, 1997; 1986; ALMEIDA, 2004).

Por fim, em 1790 é escrita a *Crítica da faculdade do juízo* (CFJ), a qual, como veremos, 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 para a natureza e o universo – e a própria criação do mundo. Segundo Kant, é com a *Crítica da faculdade do juízo* que a *Crítica da razão pura* se completa (KANT, 1995).

Para o Historicismo Axiológico, tais questões levantadas por Kant nas suas três *Críticas* podem ser vinculadas às grandes questões eminentemente filosóficas que se inter-relacionam e se intercomunicam, quais sejam, a Gnosiologia, a Axiologia (enquanto teoria dos valores), e a Metafísica, todas imbricadas entre si (REALE, 1998).

1.2- A filosofia teórica e a filosofia prática

Neste ponto, abordaremos a segunda grande classificação mencionada, a da distinção entre Filosofia teórica e Filosofia prática, centrada nos conceitos de *natureza* e *liberdade*.

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, à “investigação da possibilidade e dos limites gerais da razão pura” (KANT, 1995). Nesta 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 integrantes do 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) afirma: “A *CRP* (...) consiste em três partes: a crítica do entendimento puro, da faculdade de juízo pura e da razão pura, faculdades que são designadas puras porque legislam *a priori*”. Neste sentido, só o entendimento pode fornecer princípios *a priori constitutivos* (KANT, 1995). Segundo Kant (1995): “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 prática é aquela expressa na *CRPr*, cujo conceito chave é a *razão*, 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). Há princípios determinantes da vontade vindos da natureza (daí se falar em regras técnico-práticas) ou vindos da liberdade (regras moral-práticas) (KANT, 1995). Estas últimas se fundam não no sensível, como categorias da natureza, mas no supassensível, que é

a liberdade. Conforme Kant (1995): “As regras moral-práticas que se fundam exclusivamente no conceito suprassensível 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 dos conceitos de natureza e o do conceito de liberdade (KANT, 1995; 1997; 2001). Ambas as legislações habitam o mesmo sujeito (KANT, 1995).

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). É assim que abordaremos, em seguida, a unificação das duas partes da Filosofia efetuada pela *Crítica da faculdade do juízo*.

1.3- Da crítica da faculdade do juízo e seu papel unificador

A *CFJ* se compõe (i) na *crítica da faculdade de juízo estética* (que por sua vez se subdivide na *analítica da faculdade de juízo estética* e na sua *dialética*), e (ii) na *crítica da faculdade de juízo teleológica* (que também se subdivide nas partes *analítica* e *dialética*).

Diz Kant (1995) que a faculdade do juízo 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) define a faculdade de juízo em geral como a faculdade de pensar o particular como contido no universal. Caso o universal seja dado, fala-se em faculdade do juízo *determinante*, que só subsume, mediante leis transcendentais universais dadas pelo entendimento. Ao revés, se o dado for particular, fala-se em faculdade do juízo *reflexiva*.

Este *a priori* da faculdade do juízo determinante é a própria possibilidade de conhecimento dos objetos que compõem a natureza, a natureza posta como objeto dos sentidos e do estudo: “encontramos certamente nos princípios da possibilidade de uma experiência, em primeiro lugar, algo de necessário, i. e., as leis universais, sem as quais a natureza em geral (como objeto dos sentidos) não pode ser pensada” (KANT, 1995).

Entretanto, igualmente necessário para a compreensão da natureza é o *a priori* referente à faculdade do juízo reflexiva. Mas esta, ao contrário, necessita “de um princípio que ela não pode retirar da experiência, porque este precisamente deve fundamentar a unidade de todos os princípios empíricos sob princípios igualmente empíricos, mas superiores, e por isso, fundamentar a possibilidade de subordinação sistemática dos mesmos entre si” (KANT, 1995).

Isto significa que além do *a priori* fornecido pela faculdade do juízo determinante, e pelo *a priori* fornecido pelas leis universais da natureza pelo entendimento, há também um outro *a priori*, este fornecido pela faculdade do juízo reflexiva, não retirado diretamente da natureza, mas que igualmente é *conditio sine qua non* de toda experiência possível. A este *a priori*, Kant (1995) deu o nome de *Conformidade a fins da natureza* (*Zweckmässigkeit*), não no sentido de submeter a natureza ao conceito (não se trata de *Conformidade a fins prática*), e sim de “somente utilizar este conceito, para refletir sobre eles no respeitante à conexão dos fenômenos na natureza”. Neste sentido, este *a priori* é essencial, pois garante a unidade da multiplicidade invocada pela natureza e suas múltiplas leis empíricas, unidade esta que é condição de possibilidade do pensar a natureza e da experiência.

Isto porque, segundo Kant (1995), “temos que pensar na natureza uma possibilidade de uma multiplicidade sem fins de leis empíricas (...) [mas] quando as tomamos em representação, ajuizamos a unidade da natureza segundo leis empíricas e a possibilidade da unidade da experiência contingente (como de um sistema segundo leis empíricas) (...). Tal unidade tem que ser necessariamente pressuposta e admitida”.

Este conceito de conformidade a fins da natureza trata-se de um juízo sintético, e, portanto, acrescenta algo de novo, não ao objeto, mas ao pensar sobre o objeto, representando a única forma segundo a qual nós temos que proceder na reflexão sobre os objetos, com o objetivo de uma experiência exhaustivamente interconectada. Estamos, pois, diante de uma tarefa: achar todas as interconexões possíveis diante de infinitas leis empíricas. Kant já adianta: isso é impossível. Daí porque afirmamos que o conhecimento depende “da suficiência ou insuficiência das nossas faculdades, no que respeita a esse objetivo” (KANT, 1995). A forma com que nosso conhecimento vai sendo guiado deriva da *lei da especificação da natureza*, fornecida pela faculdade do juízo reflexiva. Quer dizer, a partir dos *a priori* vamos descobrindo empiricamente a natureza, a qual nos indicará uma certa ordem, cujas leis vão se

particularizando, e nós descobrimos outros *a priori*, no sentido do universal ao particular e vice-versa, numa pretensão de unidade, ordem e até coerência, só possíveis mediante a faculdade do juízo (KANT, 1995).

A Conformidade com fins da natureza é intenção, é intencionalidade. Neste ponto, não se fala mais em faculdade do conhecimento em geral, nem da faculdade de apetição (volitiva), se fala agora em sentimento de prazer e desprazer, como a terceira faculdade geral do ânimo. Conforme Kant (1995), “a realização de toda e qualquer intenção está ligada com o sentimento do prazer”. O conhecimento e a ciência da natureza não seriam possíveis se a união do particular ao universal e do universal ao particular na natureza não fossem, antes de tudo, uma atividade vinculada ao prazer (KANT, 1995).

Nesta toada, Kant afirma que todo conhecimento de um objeto sensível é permeado por duas relações. A primeira é a representação de ordem puramente subjetiva (que o sujeito faz) do objeto. Esta é a *natureza estética da representação*. Já quando estão presentes elementos que permitem o conhecimento do objeto ou sua determinação, então se fala em *validade lógica da representação*. Enquanto a *sensação* exprime precisamente o que seja subjetivo nesta relação, o *material real* das coisas, por outro lado, está presente na simples possibilidade *a priori* de podermos intuí-las, ainda que só consigamos enxergá-las enquanto fenômenos (KANT, 1995).

É possível identificar uma ponte que une as duas partes da filosofia, e tal união reside na *Conformidade a fins*. Isto significa que a natureza está subordinada à capacidade das faculdades do entendimento, e é moldada subjetivamente, pela necessidade transcendental de dotação de uma coerência e unidade, ela mesma não inferida da natureza, mas da faculdade de conhecimento. Em sua apreensão, coexistem o juízo estético e o juízo teleológico, este, diferentemente, não calcado no prazer, e sim no entendimento. Kant acentua o caráter estético dos conceitos de natureza, e a interferência do conceito de liberdade no mundo.

É assim que, com a introdução do conceito de *fim terminal* (*Endzweck*), para o qual todas as coisas tendem, a unidade da teoria kantiana desdobrada nas três *Críticas* é garantida. E este fim terminal, em Kant, é o próprio Homem, que é o *senhor titulado da natureza* (HÖFFE, 2009).

II- O HISTORICISMO AXIOLÓGICO E A PESSOA ENQUANTO VALOR-FONTE

2.1 - Introdução

O Historicismo Axiológico, teoria apresentada por Miguel Reale, se insere naquilo que o autor denomina problemas máximos da Filosofia. Pode-se dizer que Reale prossegue na tradição herdeira do idealismo alemão kantiano e pós-kantiano, em cotejo com a tradição fenomenológica e seus sucessores. Assim, estão fortemente presentes na teoria realiana as ideias de Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Husserl, Lavelle e Spranger. Mas quais seriam os problemas máximos da Filosofia?

Segundo Miguel Reale (1977; 1998), os problemas máximos da filosofia, embora presentes desde a tradição filosófica da Antiguidade, ganham ênfase e contornos de sistematicidade somente a partir das formulações kantianas, esposadas justamente nas três *Críticas*. Neste sentido, Reale compartilha da rejeição da pretensão positivista de reduzir a Filosofia a mero apêndice das Ciências ditas “empíricas”, alegando que as questões filosóficas representam questões inabordáveis exclusivamente pelos métodos típicos das ciências físico-naturais, posto que as questões filosóficas estão irremediavelmente vinculadas à metafísica, possuindo, assim, objeto e método próprios à sua investigação.

Três, portanto, são as questões eminentemente filosóficas, as quais, segundo Reale (1998), podem ser remetidas às ideias de Kant, tratadas sucessivamente nas três *Críticas*. O Historicismo Axiológico, inspirado em Kant, estabelece as três questões: (i) a Teoria do Conhecimento² (desdobrada em Lógica e Ontognosiologia³ – esta a fusão da Ontologia *stricto sensu* com a Gnosiologia), (ii) a Axiologia (e a Ética, enquanto valor da conduta humana) e (iii)

² O que Kant faz é um raciocínio logicamente válido que leva a necessidade do universal, tratando-se de juízos analíticos (que não acrescentam), o universal é uma necessidade lógica.

³ Deve-se observar que Kant não faz Ontologia. Para Kant, não podemos conhecer “as coisas em si”. Reale então pega a Gnosiologia herdada de Kant e a une à Ontologia em sentido estrito (Teoria dos Objetos, sobretudo a perspectiva ôntica da Fenomenologia), que para Reale (1977; 1998) possui uma íntima vinculação com a Cultura. Kant contribuiu bastante para uma Gnosiologia e uma Antropologia Filosófica.

a Metafísica propriamente dita (a busca do sentido integrador e de unidade de todas as coisas)⁴. Reale (1998) adverte que todas estas questões estão intimamente imbricadas, pois embora sejam distinguíveis, não são dissociáveis, e ao fim, todas se resolvem na questão última do *ser enquanto ser*, ou Ontologia *lato sensu*.

A Teoria do Conhecimento é expressa, como dito, na Lógica e na Ontognosiologia. Esta última trata das questões referentes ao sujeito cognoscente e aos objetos cognoscíveis, ou melhor, às complexas relações que se estabelecem entre ambos, na fusão da Ontologia em sentido estrito (Teoria dos Objetos) com a Gnosiologia.

Pode-se dizer que Kant opera aquilo que se intitulou por “revolução copernicana” ou “revolução antropocêntrica”, que influencia, sobretudo, a Gnosiologia e a Antropologia filosófica. 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.

Para o Historicismo Axiológico, a Ontologia se aproxima da Gnosiologia e deixa de ser uma Ontologia puramente metafísica (ontológica *lato sensu*) tal como encontrada na tradição platônico-aristotélica, para se tornar uma Ontologia voltada aos objetos (ôntica, ou ontológica *stricto sensu*).

Desta forma, as questões ontognosiológicas estão vinculadas a problemas básicos como a *origem* do conhecimento (Empirismo, Racionalismo e Criticismo), a *essência* do conhecimento (Realismo e Idealismo), as *formas* de conhecimento (Lógica e Metodologia) e da própria *possibilidade* de conhecimento (Dogmatismo, ceticismo e relativismo) (REALE, 1998).

2.2 – Ontologia e Axiologia: os valores como objeto e a pessoa como valor dos valores

Um dos fenômenos recentes apontados por Miguel Reale (1977; 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. Obras como “Ser e Tempo”, de Martin Heidegger, e “O Ser e o Nada”, de Jean-

⁴ Segundo classificação conhecida, a Metafísica seria integrada pela Ontologia (em sentido lato, do “ser enquanto ser”), pela Gnosiologia e pela Teologia.

Paul Sartre, bem indicam quais rumos a Filosofia adotaria a partir de então. 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 ao *sujeito* (que dará passagem ao conceito de *pessoa*) e conseqüentemente ao elemento histórico-axiológico viabilizado pela introdução da *temporalidade* e dos *valores*, que juntos, integram o cerne do Historicismo Axiológico. Neste sentido, a afirmação da Historicidade, sem prejuízo de cairmos em um relativismo, é garantida justamente pelo conceito de *pessoa*, como *valor-fonte dos valores*, que expressa aí sim uma *capacidade universal objetivada* (a universalidade do espírito objetivante) na História e nas obras humanas, como um espelho refletindo o espírito em si mesmo. Mas não adiantemos.

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. 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 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.

Para o Historicismo Axiológico é por esta perspectiva ôntica que adentramos a perspectiva ontológica (eminentemente metafísica)⁵. Segundo Reale (1963; 1977; 1998), bastante influenciado pela fenomenologia, penetramos no *ser* através da análise do *ente* (do *ser-no-mundo* [*sein-in-der-welt*], do *ser-sendo*), daí porque descobrimos o que é a *pessoa* observando onde a Humanidade se reflete, quer dizer, no *mundo das coisas valiosas* (ciência, ética, religião, artes *etc.*).

Dentro da Teoria dos Objetos, o Historicismo Axiológico adota a classificação que divide os objetos em *objetos naturais* (que por sua vez se subdividem em *objetos físicos* e

⁵ Repetimos que, ao contrário da Fenomenologia, para Kant isso não seria possível, dada a inacessibilidade da “coisa em si”.

objetos psíquicos) e *objetos ideais*. Segundo esta classificação⁶, *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), as quais embora dependam de um elemento físico para se manifestar, com estes não se confundem, posto que *são apenas enquanto duram*. 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 espaço-temporal, 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. Reale (1998), 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 objetos, sejam naturais (físicos ou psíquicos) ou ideais, assim como os valores enquanto categoria autônoma, são *objetos 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 Simmel: - ‘provisão de espiritualidade objetivada pela espécie humana no decurso da História’” (REALE, 1998).

A Cultura, neste sentido, representa a unidade da objetivação do espírito universal 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

⁶ É preciso dizer que esta classificação é inspirada em Edmund Husserl. Mas para o mestre fenomenólogo, são os atos de consciência que se dividem em corpóreos, psíquicos e espirituais, que intencionam os objetos reais, ideais e formais.

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.

O valor da *pessoa* atua como móvel da Cultura, não em uma evolução fundamentada na “empíria”, mas em um desenvolvimento axiológico, a partir da constante comunicação entre as diversas civilizações no tempo histórico e no conseqüente intercâmbio transcultural milenar de valores, no sentido da maximização e do acúmulo de posições que enalteçam o valor da pessoa (e não nos referindo 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 (1977; 1998), 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*.

A Axiologia e os valores representam o plano do *dever-ser* na História, inseridos juntamente com os outros objetos da Cultura, que é a soma dos bens da Humanidade. E a Cultura, como conjunto de todos os bens e objetos existentes, é guiada por um valor fundamental, que é o valor da *pessoa* (o *valor-fonte*). A condição transcendental de ser pessoa é, pois, tal como em Kant, condição de possibilidade mesma de se pensar o mundo.

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 (é característica dos valores a *realizabilidade*, ainda que os valores sejam *inexauríveis*). Sob este prisma, a Ética representa justamente a superação de instintos puramente biológicos ou de estados deletérios do espírito (que podem *ser*), para formas de conduta consideradas melhores, mais consentâneas com certos valores, e, principalmente, com o valor da *pessoa* (que *devem ser*), uma vez que *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. De qualquer forma, é importante fixar que “o mundo do valioso é do superamento ético” (REALE, 1998).

Os valores se constituem por certas características. 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 como uma “estrela brilhante e radiante”, a indicar o caminho a se seguir, posto que estamos tateando uma área pautada na *prescrição* e na *normatividade*. Como diz Reale (1977; 1998), um psicólogo, um sociólogo, ou um biólogo podem até me *explicar* como um valor surge, mas sua metodologia, por si só, não me fala sobre a *compreensão* dos valores (sua inserção e relação com os outros domínios da vida e sua integração no plano mais geral das visões de mundo, ou por que os valores motivam, ou de onde vem sua força vinculante).

São características dos valores a *polaridade* e a *implicação*, numa relação dialética. Ou seja, um valor depende de seu antagonista – o *desvalor* – como condição de sua manifestação e existência, assim como o dia só faz sentido em referência à noite, a vida em relação à morte, o quente em referência ao frio, e assim por diante. Valores negativos e positivos existem segundo um ideal nunca realizável (e por isso mesmo propulsor de inovação segundo a característica da *inexauribilidade*), sabendo que a realização de um implica na realização ou não realização de outro.

Outra característica dos valores é a *referibilidade*, isto é, todo valor vale *para algo* (em sentido de algo) e *para alguém*, como entidades vetoriais das condutas. Há também a *preferibilidade* (ou possibilidade de *ordenação hierárquica*), a *incomensurabilidade* (indicada naquelas situações em que dizemos que algo “não tem preço”), a *objetividade*, a *realizabilidade* e a *historicidade*. A *pessoa*, como projeção histórica dos valores, instaura o mundo cultural, de todos os bens culturais. E *todo bem cultural possui um viés axiológico em sua estrutura*.

A estrutura de todos os bens culturais é dividida em *suporte* e *significado*, cuidando-se de se acentuar a ligação íntima entre ambos. 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 *per si* dos valores (habitando um “mundo das ideias”), Miguel Reale diz que o Historicismo Axiológico entende os valores a partir de uma *objetividade relativa*, quer dizer, 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 como inseridos nos ciclos históricos de cultura, cada qual representando uma constelação axiológica. Ou seja, 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 na história das ideias, por serem referidos pelos mais diversos filósofos nas mais variadas épocas. 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 do Direito). É desta forma que se diz, por exemplo, que em determinada época ou em determinada ideologia sobressai um valor, 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 diz-se que vivemos na era econômica do valor do útil.

Uma das grandes perguntas, portanto, resta respondida: a de se podemos dizer que um valor se sobressai a outro. Isto depende, como visto, do momento histórico. Mas, segundo Reale, 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 Reale (1998): “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”. O que caracteriza a pessoa é o fato de que seu ser é o seu dever-ser (REALE, 1963; 1977; 1990; 1998).

Neste sentido, 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).

Segundo Reale, 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.

CONCLUSÃO

Tanto Kant quanto o Historicismo Axiológico estão cientes do poder de síntese que o homem opera na natureza. Kant apresenta dois mundos interconectados, o da natureza e o da liberdade, e garantindo a unidade destes mundos está o homem. Heiner Klemme (2009) chama a atenção para o fato de que, em Kant, “o dever moral torna-se claro, por existirmos simultaneamente como seres racionais e dos sentidos. (...) Kant esclarece a existência do dever moral pela qualidade própria de nossa razão prática”. A razão exprime, assim, uma necessidade, não através de um ser, mas de um dever-ser.

O Historicismo Axiológico, seguindo tais passos, assevera que embora existam tais mundos, no fundo, o mundo natural pertence ao mundo cultural. E nisso Kant põe-se em certo acordo, uma vez que a busca por integração de sentido e unidade na própria natureza só é possível mediante um ajustamento desta à razão, que é o princípio da *Conformidade a fins*, este mesmo não retirado da natureza, posto que condição mesma de se pensar a natureza. É interessante observar que ambos os autores, numa aproximação, colocam a *pessoa* no centro de todo conhecimento. Miguel Reale afirma que “*o ato de valorar é componente intrínseco do ato de conhecer*”, e a própria instauração radical da linguagem indica esta indissociabilidade.

Por outro lado, Kant possui uma visão claramente naturalista e jusnaturalista que o Historicismo Axiológico não assume com tanta veemência. Embora Kant distinga fatos e valores, no fundo, sobressai um quadro naturalista, a própria natureza contendo significados práticos perceptíveis em nós mesmos (KLEMME, 2009). Segundo Otfried Höffe (2009), Kant acena para a provocativa tese de que o homem é o senhor titulado da natureza, e mais, o homem é o fim terminal absoluto de toda a natureza. Tal ideia não é nova em Kant, estando presente desde a primeira crítica, mas se antes este antropocentrismo restringia-se à moral, agora se vincula à natureza, ou melhor, à unidade sistemática da natureza, tratada na terceira Crítica. Isto só confirma a força do conceito kantiano de pessoa, garantidor da unidade e sistematicidade de sua teoria.

O Historicismo Axiológico, por sua vez, está consciente que, ao fim e ao cabo, toda a Axiologia se resolve em metafísica, onde a distinção ontognosiológica entre *ser* e *dever-ser* fica suspensa, por se colocar com toda intensidade o problema do *ser enquanto ser*, subsumindo

todas as questões do *ser enquanto bem*, do *ser enquanto belo*, do *ser enquanto verdade*, do *ser enquanto sagrado*, etc. E o próprio conceito de pessoa encobre-se nesta perspectiva última da metafísica.

Pode-se dizer, em tom de conclusão, que a aproximação de ambos os autores reside na busca e encontro da unidade sistemática da civilização no conceito de *pessoa*. Neste sentido, Miguel Reale (1998) arremata: “Quando Kant dizia – ‘Sê pessoa e respeita os demais como pessoas’ –, dando ao mandamento a força de um imperativo categórico, máxima fundamental de sua Ética, estava reconhecendo na pessoa o valor por excelência”.

BIBLIOGRAFIA

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.

FRONDIZI, Risieri. *¿Qué son los valores?: Introducción a la axiología*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1972.

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.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2.^a 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.^a Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. 680 p.

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

KLEMMME, 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.

REALE, Miguel. *Experiência e Cultura: para a fundação de uma teoria geral da experiência*. São Paulo: Edusp, 1977.

_____. *Filosofia do direito*. 18.^a Ed. São Paulo: Saraiva, 1998. 749 p.

_____. *Nova fase do direito moderno*. São Paulo: Saraiva, 1990.

_____. *Pluralismo e liberdade*. São Paulo: Saraiva, 1963.