

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

JOSÉ CARLOS HENRIQUES

**DIREITO E JUSTIÇA NA JUSFENOMENOLOGIA
DE GERHART HUSSERL**

BELO HORIZONTE

2018

JOSÉ CARLOS HENRIQUES

Direito e justiça na fenomenologia de Gerhart Husserl

Texto de tese de doutoramento em Direito, integrante da Linha de pesquisa *Estado, Razão e História*, no projeto estruturante *História e Contra-História da Filosofia do Direito*, no projeto coletivo *Justiça: teoria e realidade*, tendo como Área de Estudo *Teoria da Justiça*, apresentado, nos termos do regulamento próprio, à Banca Examinadora como requisito para obtenção do título de Doutor em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Henrique Carvalho Salgado

Coorientador: Prof. Dr. Nuno Manuel Morgadinho dos Santos Coelho

BELO HORIZONTE

2018

H519d Henriques, José Carlos.
Direito e justiça na fenomenologia de Gerhart Husserl /
José Carlos Henriques. – 2018.

Orientador: Ricardo Henrique Carvalho Salgado.
Coorientador: Nuno Manuel Morgadinho dos Santos Coelho
Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Direito.

1. Direito – Filosofia – Teses 2. Fenomenologia – Teses
3. Justiça – Teses 4. Igualdade – Teses I.Título

CDU₍₁₉₇₆₎ 340.12

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

A presente tese de doutoramento, intitulada “Direito e justiça na jusfenomenologia de Gerhart Husserl”, de autoria de José Carlos Henriques, sob a orientação do Prof. Dr. Ricardo Henrique Carvalho Salgado, foi considerada _____ pela banca examinadora, composta pelos seguintes membros:

Professor Doutor Ricardo Henrique Carvalho Salgado - UFMG
Orientador

Professor Doutor Nuno Manuel Morgadinho dos Santos Coelho – USP
Coorientador

Professor Doutor Joaquim Carlos Salgado - UFMG

Professor Doutor Renato César Cardoso - UFMG

Professor Doutor Bruno Camilloto Arantes – UFOP

Professor Doutor Sebastião Trogo – UNIPAC/JF

Belo Horizonte, _____ de _____ de 2018

O direito aspira a uma ordem da vida humana em comum, guiada pela estrela polar da justiça. O que chamamos “direito” representa uma tentativa, sempre renovada, de convalidar a ideia da justiça na realidade social.

A ideia de justiça se manifesta, em nossa consciência, como uma exigência, que tem o sentido de uma afirmação contrária à sua negação, isto é, à injustiça que pode se apresentar em um determinado ato.

Gerhart Husserl

AGRADECIMENTOS

A meus familiares, pai, mãe, irmão, irmã e, em especial Carla e Marcela, pelo carinho e, sobretudo, por compreenderem a necessidade de minha ausência presente já que, sem isso, este trabalho não conheceria seu fim.

Ao professor Dr. Ricardo Henrique Carvalho Salgado que, como orientador, soube generosamente me prestar ajuda, quando foi necessário e, ainda, por me conferir um horizonte de liberdade de pensamento, sem o qual nada se produz com gosto e significado.

Ao Dr. Nuno Manuel Morgadinho dos Santos Coelho que, a par da amizade que nos aproxima, como coorientador, trouxe valorosas contribuições ao destino da pesquisa, com a perspicácia e competência de sempre.

Aos professores Dr. Joaquim Carlos Salgado, Dr. José Luiz Borges Horta que, juntamente com meu orientador, Dr. Ricardo Henrique Carvalho Salgado, me trouxeram tantas e profundas lições, quando de minha participação nas atividades dos *Seminários Hegelianos* por eles conduzidos, às terças.

Ao Paulo César Pinto de Oliveira que, com grata satisfação, frequenta as mesmas paragens filosófico-fenomenológicas e, digo, sem sua ajuda não conseguiria vencer os procedimentos formais para a conclusão deste trabalho.

Ao Dr. Sebastião Trogo, mentor de meu inicial interesse pela fenomenologia desde o dia que, por vez primeira, me apresentou o pensamento de Mikel Dufrenne e, ainda, pela amizade, nascida na lida comum que, por algum tempo, nos reuniu na Faculdade de Direito de Conselheiro Lafaiete, mas que ultrapassou aqueles estreitos limites.

Ao meu amigo Antônio Sá da Silva, exemplo de determinação e dedicação às atividades acadêmicas, a quem devo o acesso às obras de Gerhart Husserl, cuidadosamente por ele obtidas junto à Biblioteca da Universidade de Coimbra;

Ao Ramon Mapa da Silva, com quem tenho a honra de partilhar o gosto por muitos temas filosóficos, pela amizade e, sobretudo, por me reaproximar de um campo do saber do qual me havia distanciado, a teologia e, ainda, por ter tido a paciência de rever comigo a maior parte das traduções dos textos de Gerhart Husserl publicados em inglês.

Do mesmo modo, agradeço a Ayeska Branca de Oliveira Farias, por me acompanhar na leitura de textos publicados em inglês, sempre com a gentileza que lhe é própria.

Ao amigo Bernardo Gomes Barbosa Nogueira que, além das produtivas falas sobre filosofia, me apresentou ideias trazidas de suas andanças por Coimbra;

A todos com quem trabalhei e trabalho na Promotoria de Justiça da Comarca de Itabirito, em especial a Rodrigo Ferreira e Umberto de Almeida Bizzo, amigos que a vida e o trabalho, por fortuna, me trouxeram;

Ao Bruno Camilloto Arantes pela amizade e pelo incentivo em minhas atividades acadêmicas. Aos demais professores do programa de pós-graduação em direito da UFMG, em especial, ao professor Renato César Cardoso, por me apresentar as surpreendentes provocações advindas de um horizonte de interação entre o direito e as ditas neurociências.

A todos os meus professores, de ontem e de hoje, o meu mais comovido pleito de gratidão já que, sem eles, meu caminho até aqui seria, de alguma maneira, incompleto.

Aos meus alunos da Faculdade Presidente Antônio Carlos de Itabirito/Faculdade Alis, de antes e de agora, por me incentivarem a sempre mais aprender ao ensinar.

Aos professores desta mesma Faculdade, com os quais tenho a honra de partilhar um ambiente de trabalho franco e produtivo.

Por fim, a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para que eu não esmorecesse, digo muito obrigado!

RESUMO

Trata-se de demonstrar que, na fenomenologia do direito de Gerhart Husserl, a ideia de justiça é pensada como a racionalidade intrínseca ao fenômeno jurídico e, por isto mesmo, se apresenta como o critério fundamental, que nos permite avaliar um qualquer direito possível. Assim, o direito é situado no âmbito prático-racional e, como tal, ao se efetivar, coloca em questão o projeto comunitário de vida sensata. A ideia de justiça, pensada como igualdade essencial entre pessoas, aparecerá como o fim de todo o direito, como a medida diante da qual o sistema legal deve se articular. Pretende-se identificar as temáticas específicas da fenomenologia de Edmund Husserl e do pensamento de Martin Heidegger que teriam influenciado a construção da jusfenomenologia gerhartiana. Então, a partir de um pensar de matriz fenomenológica, serão verificadas as relações que se estabelecem entre o direito e justiça, concebidos no contexto da história e da condição de ser-no-mundo que o homem sempre é.

Palavras-chave: Filosofia do direito; Fenomenologia; Justiça; Gerhart Husserl.

ABSTRACT

It is to demonstrate that, in the phenomenology of Law by Gerhart Husserl, the idea of justice is thought as the intrinsic rationality of the juridical phenomenon, and, thence, shows itself as the fundamental criterion that allow us to evaluate any possible right. Thus, the right is situated in the practical-rational domain, and, as such, when become effective, put in question the communitarian project of a reasonable life. The idea of justice, reckoned as an essential equality between people arises like the goal of all the right, like the measure around all the system must to be articulated. It aims to indentify the specific themes of the phenomenology of Edmund Husserl and of the thinking of Martin Heidegger that would have influenced the construction of the *gerhartian jusphenomenology*. Thus, from thinking about the phenomenological matrix, the relationships that be established between right and justice would be verified, conceived in the context of history and the condition of being-in-the-world, what the man always is.

Keywords: Philosophy of law; Phenomenology; Justice; Gerhart Husserl.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	1
I - A FENOMENOLOGIA E A FILOSOFIA DO DIREITO DE GERHART HUSSERL.....	5
1. Fenomenologias: o movimento fenomenológico.....	7
2. Influências da fenomenologia de Edmund Husserl.....	10
2.1 Conceitos de fenomenologia e a questão do método no pensamento de E.Husserl.....	10
2.2 O sentido do <i>voltar às coisas mesmas</i> e a crítica do conhecimento.....	23
2.3 Intersubjetividade constituidora: mundo da vida e comunidade.....	42
2.4 Comunidade, história e a justiça como tarefa infinita.....	46
2.5 Mundo da vida e <i>a priori</i> intersubjetivo.....	58
2.6 Atos sociais e a comunidade enquanto subjetividade pessoal.....	69
3. Influências do pensamento de Martin Heidegger	82
3.1 O percurso filosófico de Martin Heidegger e o pensamento de Gerhart Husserl	82
3.2 Uma hermenêutica da faticidade: a existência e o sentido do <i>Dasein</i>	88
3.3 Razão prática, temporalidade e fenomenologia da condição humana.....	99
3.4 Analítica do <i>Dasein</i> : o ser-no-mundo e o ser-com-os-outros.....	118
3.5 Ainda a analítica do <i>Dasein</i> : <i>Mitdasein</i> e o ser-com-os-outros.....	131
4. A escola fenomenológica do direito e jusfenomenologia de Gerhart Husserl	141
4.1 O lugar da filosofia do direito de Gerhart Husserl.....	141
4.2 A procura pelos fundamentos do direito e o emprego do método fenomenológico.....	149
II - DIREITO E JUSTIÇA NA JUSFENOMENOLOGIA DE GERART HUSSERL.....	161
1. Os sentidos do direito.....	161
1.1 Direito, mundo e tempo: sistema de normas e núcleos de sentido.....	161
1.2 Destemporalização e núcleos de sentido do direito.....	168
1.3 Intencionalidade, intersubjetividade e direito.....	172
2. A concepção de justiça enquanto igualdade essencial	179
2.1 Estrutura lógica do ato justo.....	181
2.2 A igualdade enquanto critério da justiça.....	192
2.2.1 Igualdade de primeiro grau: igualdade genérica ou não-específica.....	193
2.2.2 Igualdade de segundo grau ou homogeneidade.....	194
2.2.3 Igualdade de terceiro grau: igualdade essencial ou eidética.....	195
2.2.4 Igualdade de quarto grau ou similaridade.....	197
2.2.5 A igualdade enquanto essência o ato justo.....	199
2.2.6 O critério de justiça: a igualdade eidética ou de terceiro grau.....	204

2.3 Igualdade e mundo social: direito, justiça e revolução.....	212
2.4 Comunidade do direito, tradição e decisão justa.....	220
3. A justiça como fim último do direito.....	227
3.1 A formação de uma comunidade do direito.....	227
3.2 O juiz enquanto <i>phronimos</i> e a superação da injustiça.....	233
3.4 O justo e a constituição histórica do direito, enquanto sistema legal.....	242
3.5 Estado, igualdade e justiça.....	264
4. Considerações finais.....	271
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	278

INTRODUÇÃO

Trata-se de demonstrar que, na fenomenologia do direito de Gerhart Husserl, a ideia de justiça é pensada como a racionalidade intrínseca do fenômeno jurídico e, por isto mesmo, se apresenta como o critério fundamental, que nos permite avaliar um qualquer direito possível. A ideia de justiça, pensada como igualdade essencial entre pessoas, enquanto consortes de uma dada comunidade, aparecerá como o fim mesmo do direito, figurando como a medida diante da qual o sistema legal deve se articular. Esta, portanto, a tese em torno da qual se articulará o presente trabalho. Para tanto, como consequência, cuidaremos de apontar em que sentido o pensamento de Gerhart Husserl se constrói como uma fenomenologia do direito.

Fala-se, aqui, não de uma racionalidade de tipo cognitivista-essencialista, mas de uma racionalidade prático-construtiva. Isto porque, no pensamento de Gerhart Husserl, a existência de uma necessária *interação intersubjetiva* no mundo social, que sempre se pretende ordenada e, ainda, situada em um dado horizonte histórico, convoca a comunidade do direito a se decidir por uma ideia de justiça, como critério diretivo de suas ações.

Assim procede, portanto, sem afastar a convicção segundo a qual, tanto a comunidade do direito, quanto a ideia de justiça, que a funda e mantém, se constituem na história, como manifestação da temporalidade, que cerca as coisas humanas, como elemento essencial e irreduzível de sua condição. Não se trata de descobrir ideias, do direito e da justiça, preexistentes à interação prático-constitutiva da comunidade do direito, mas sim de apontar as experiências que presidem a origem histórico-comunitária destas ideias.

Gerhart Adolf Husserl (1893-1973) é filho de Edmund Husserl (1859-1938) que, como se sabe, foi o fundador da corrente de pensamento denominada *fenomenologia*. Sua vida foi marcada por turbulências. Ainda jovens, Gerhart e seu irmão mais novo, Wolfgang, tomaram parte na Primeira Guerra, como combatentes. Gerhart foi ferido em combate e Wolfgang morto, na batalha de Verdun. Gerhart ainda continuaria como combatente, mesmo após ter perdido o irmão e, novamente, viria a ser ferido, agora com maior gravidade, custando-lhe a perda da visão do olho esquerdo.

Gerhart Husserl cedo se interessou pelo direito e, em 1924, obteve sua habilitação na Universidade Bonn. Quando ainda contava 33 anos, tornou-se professor em Kiel, em 1926,

lecionando ali na Faculdade de Direito e Ciência Política. Contudo, em razão de normas da legislação nazista e de sua origem não-ariana, em 1933, foi suspenso de suas atividades, sendo sucedido então, em Kiel, por Karl Larenz.

Anulada a suspensão de sua habilitação, em razão de modificações legislativas, voltou a lecionar, mas foi transferido contra sua vontade, vindo a permanecer em Frankfurt am Main, até outubro de 1934. Neste último período, buscou se aposentar, tentando escapar da atenção do regime nazista, mas não conseguiu. Em 1935, sua habilitação de professor foi cassada. Então, emigrou para os Estados Unidos e, em 1941, tornou-se cidadão americano. De 1940 a 1948 foi professor na Universidade de Washington. Em 1952, retornou à Alemanha, vindo a lecionar nas universidades de Köln e Freiburg.¹

O pensamento de Gerhart Husserl é marcado por seu sempre lembrado interesse dogmático pelo direito. De fato, insiste em afirmar que constrói sua filosofia do direito *como um jurista*. Militou em vários campos do direito, mormente no direito civil e processo civil, no direito internacional público e privado, além do direito penal. O conjunto de sua obra é povoado por um pensamento filosófico que se exercita, em grande medida, com referência a estas áreas específicas da dogmática. É assim que pensava construir uma investigação sobre questões jurídicas, com apoio em bases filosóficas.

A base filosófica de seu pensamento, por certo, é fenomenológica como, aliás, é nosso propósito por em claro. Mas, não que Gerhart Husserl, como se verá, tenha aderido a uma filosofia de escola, de maneira ortodoxa. Ao contrário, em diálogo também com outras correntes da tradição do pensamento ocidental, mas, com maior estreiteza, em diálogo com o movimento fenomenológico, construirá sua própria via de compreensão do mundo do direito, a partir de uma predominante influência metodológica husserliana, e de uma cosmovisão de marcas nitidamente heideggerianas.

De outro lado, e de saída, cabe o alerta de que Gerhart Husserl não se alinhou a nenhuma escola de pensamento, sem mais. A aproximação dele junto à tradição é, de fato, muito livre, no sentido de que media uma tentativa de pensar por si mesmo o objeto de suas investigações,

¹ Maiores dados bibliográficos podem ser encontrados em uma importante coletânea de artigos reunidos em homenagem a Gerhart Husserl, por ocasião de seus 75 anos. WÜRTENBERGER, Thomas. (Hrsg). *Phänomenologie Rechtsphilosophie Jurisprudenz – Festschrift für Gerhart Husserl zum 75. Geburtstag*. Frankfurt am Maim: Klostermann, 1969. Importantes autores participaram deste *Festschrift*.

o mundo do direito. Eis porque, segundo pensamos, não se pode, sem riscos, afirmar que seja ele husserliano, heideggeriano... mas que tenha pensado o direito a partir dos construtos fenomenológicos e, ainda, em diálogo com a tradição específica da ciência do direito.

É assim que o direito é pensado com um ser-no-mundo-temporal, que encontra um critério seguro de atuação na ideia de justiça, que se apresenta como uma igualdade essencial, eidética, que a todos reúne, na *humanitas*. Pensar as relações que se estabelecem entre o sentido do direito e a ideia de justiça, assim concebida, é tarefa que, pensamos, clarifica o modo como Gerhart Husserl compreende a atuação do direito enquanto efetivação do justo no meio social, como ele mesmo insistentemente se expressa.

Pode-se dizer que, ao evidenciar os polos implicados nesta relação, direito e justiça, colocando-os em rota de congruência e de pertença a um mesmo universo finalístico, Gerhart constrói uma *fenomenologia do direito*, precisamente ao partir dos expedientes metódicos e de alguns resultados da investigação fenomenológica. É, por isto, que se poderá, ao final, dizer que seu pensamento pode ser entendido como uma *filosofia do direito construída em bases fenomenológicas sendo, portanto, uma jusfenomenologia*, neologismo que bem apontaria, de imediato, para uma caracterização geral de seu filosofar e que, por isto, adotamos.

Ainda, quanto à terminologia, havendo coincidência de sobrenomes entre Gerhart e seu pai, Edmund, no texto, sempre que necessário, nos serviremos do adjetivo *gerhartiano*, e derivados, para nos referirmos às direções de pensamento de Gerhart Husserl e diremos *husserliano*, e derivados, para nos referirmos a Edmund Husserl. Advirta-se, de partida, outrossim, que não será possível evitar determinadas expressões, um certo vocabulário próprio ao jargão fenomenológico.

Quanto à estruturação do trabalho, adotamos a seguinte divisão, em duas partes: primeira, a fenomenologia e a filosofia do direito de Gerhart Husserl; segunda, direito e justiça na fenomenologia de Gerhart Husserl.

Na primeira parte, buscamos situar o pensamento de Gerhart Husserl no contexto maior de um admitido “movimento fenomenológico no direito”, muito embora com brevidade. Destaque especial é conferido à identificação de possíveis influências da fenomenologia de Edmund Husserl e do pensamento de Martin Heidegger para a construção da fenomenologia do direito

tal como vem estabelecida por Gerhart Husserl. Aqui, anote-se, se fará todo um esforço por compreender elementos da tradição husserliana e heideggeriana que teriam, como se pretende apontar, conduzido o pensamento gerhartiano pelas sendas temáticas da temporalidade, do ser-no-mundo, da comunidade, do método...

Na segunda parte, nos ocuparemos, propriamente, dos sentidos do direito e da justiça, e das relações que entre eles se travam, tal como vêm pensados os conceitos na matriz fenomenológica de compreensão das *coisas do direito* intentada por Gerhart Husserl.

Ao final, como se espera, a ideia de justiça, posta como fim último do direito, se apresentará como uma *diretriz* ou *critério seguro*, a cumprir a exigência de que as *coisas do direito*, que devem se concretizar sob sua regência, venham a *efetivar o justo no mundo social*. E, com isto, cumprir-se-á a tarefa de clarificar a hipótese segundo a qual a ideia de justiça, na jusfenomenologia de Gerhart Husserl, vem pensada como uma racionalidade, que marca a compreensão do direito como um modo-de-ser do homem na comunidade, o *homo juridicus*.

A FENOMENOLOGIA E A FILOSOFIA DO DIREITO DE GERHART HUSSERL

Trata-se de, brevemente, buscar situar a fenomenologia, enquanto corrente filosófica, no contexto mais geral do pensamento ocidental, com o fito de subsidiar a compreensão de uma fenomenologia do direito, desenvolvida esta, já desde os inícios do movimento fenomenológico e que, como objetivamos demonstrar, encontra em Gerhart Husserl uma privilegiada via de acesso à compreensão do direito e da justiça.

Evidentemente, não pretendemos, nem poderíamos aqui, oferecer uma visão detalhada dos caminhos percorridos pelo movimento fenomenológico.² Interessa-nos, sobretudo, percorrer as vias husserliana e heideggeriana da fenomenologia³ mas, ainda assim, limitados pelo interesse em identificar o que destas vias teria sido inspiração para a formulação da fenomenologia do direito, tal como pensada por Gerhart Husserl. Então, há recortes significativos a fazer.

Primeiramente, porque Gerhart Husserl nem mesmo fez repercutir em seu pensamento todos os desenvolvimentos da fenomenologia husserliana. De Edmund Husserl, sobretudo, tomará uma concepção geral sobre o modo como pode ser pensada a intersubjetividade, a constituição de uma comunidade e a identificação de um *eidos*, a *humanitas*, que a todos reúne, em uma igualdade essencial entre os homens. Percorrendo esta via, encontra-se, como

² Como se sabe, a denominação “movimento fenomenológico” se deve a Herbert Spiegelberg, que escreveu uma obra que segue sendo referência para a compreensão da fenomenologia e da extensão de sua influência histórica. SPIEGELBERG, Herbert. *The Phenomenological Movement: a historical introduction*. London: Martinus Nijhoff the Hague/Bonton, 1982.

³ Quanto à relação possível e diferenças existentes entre o pensamento de Edmund Husserl e o de Martin Heidegger ver, por todos, PAISANA, João. *Fenomenologia e Hermenêutica. A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Editorial Presença, 1992. Conferir, ainda, HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*. Traduzione di Renato Cristin. Genova: Il Nuovo Melangolo, 1997. HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *A ideia de fenomenologia em Heidegger e Husserl; fenomenologia hermenêutica do *ái-ser* e fenomenologia reflexiva da consciência*. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2003. Enfatizando mais as diferenças, ver BECH, Josep Maria. *De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico*. Barcelona: Edicions Universitat Barcelona, 2001. Acrescendo a comparação com o pensamento de Gadamer, ver DÍAZ, Vicente Lozano. *Hermenêutica y fenomenologia. Husserl, Heidegger y Gadamer*. Valencia: Edicep, 2006. Especificamente acerca da importante noção de intencionalidade, veja-se HOPKINS, Burt C. *Intencionalidade in Husserl and Heidegger. The problem of the original method and phenomenon of phenomenology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers Group, 1993. Ainda, uma obra mais recente, AA. VV. *Studia Heideggeriana: Heidegger - Husserl*. Volume V. Editor del volumen V Jesús Adrián Escudero. Buenos Aires: Teseo, 2016. Não prosseguiremos quanto à relação possível e/ou distinções entre as duas formas de pensar. Importa o que se dirá sobre a compreensão que Gerhart Husserl terá destas duas filosofias.

critério definidor do justo, a igualdade essencial e toma-se a justiça, assim compreendida, como o fim do direito.

Da herança paterna, mais interessou a Gerhart seguir ideias gerais e os expedientes metodológicos do pensar. Por isto, de saída, se pode dizer que tomará a fenomenologia mais como uma *forma de pensar*, menos como um corpo material de ideias a ser admitido. Como logo adiante se dirá, no pensamento de Edmund Husserl há uma radical interação entre os movimentos metodológicos do pensar e os próprios resultados da investigação. Deste modo, a cada novo passo, a cada nova visada do pensamento em direção a uma, cada vez mais radical, compreensão do conceito de fenomenologia, novas configurações do método se tornavam exigíveis.

De modo geral, no pensamento gerhartiano, exatamente por procurar oferecer resposta à específica questão do direito, a investigação fenomenológica husserliana repercutirá como exigência de *voltar às coisas mesmas* do direito, em uma *epoché*, ou seja, sobrestando, enquanto possível, os condicionamentos e pré-juízos das compreensões do jurídico para, enfim, encontrar um critério seguro de definição do justo que, atuado pelo juiz, em cada caso, realizaria o fim do direito, que é a justiça. Neste contexto, compreende-se porque Gerhart sempre insista em afirmar que seu pensamento sobre o direito, sua filosofia do direito, é fruto da reflexão sobre o jurídico, que brota da pena de um jurista, não de um filósofo. Assim, parece, busca direcionar as expectativas do exercício de seu pensar unicamente na direção do tema regional do direito.

Da via fenomenológico-heideggeriana a aproximação de Gerhart Husserl acontece de forma diversa. Não se trata, aqui, de identificar passos metodológicos a seguir, mas sim de percorrer determinados conteúdos da reflexão heideggeriana, mormente aqueles pensados a partir da ontologia fundamental de *Ser e Tempo*. Daí que, a compreensão da temporalidade, dos existenciais do *Dasein*, mormente do ser-com e do ser-para-a-morte, enfim, da hermenêutica da faticidade, tal como pensada por Heidegger em *Ser e Tempo*, muito interessarão a Gerhart, na tentativa que faz de apropriação do fenômeno jurídico. No pensamento gerhartiano, não comparecerá, se não nos enganamos, os movimentos do pensar heideggeriano posteriores a *Ser e Tempo*. Movimentos estes que teriam conduzido Heidegger, sempre mais, em direção à radicalização da questão do Ser, comparecendo o *Dasein*, agora, como pastor do Ser, não

mais como um interrogante privilegiado que, simplesmente, se coloca a questão do Ser, mas como quem o escuta e o acolhe.⁴

As profundas variações do pensamento de Edmund Husserl, bem como as inflexões do pensamento de Heidegger após *Ser e Tempo*, não repercutem na jusfenomenologia de Gerhart Husserl. O que há em seu pensamento é uma apropriação, à sua maneira, da fenomenologia. Por isto, a seguir, de preferência, nos ocuparemos do pensamento de Edmund Husserl e de Martin Heidegger na exata medida que interessam para a compreensão da filosofia do direito de Gerhart Husserl. Isto após uma caracterização geral do movimento fenomenológico, apenas para fazer notar que a fenomenologia, ao conter um dizer crítico sobre as ciências, teria contribuído para a revitalização de diversos campos de investigação e, no caso específico, também da ciência do direito.

1. Fenomenologias: o movimento fenomenológico

De um modo geral, em sua origem, mas com traços próprios, a fenomenologia se coloca no interior da rediscussão das concepções filosóficas positivistas, que teve lugar na cultura alemã, nos últimos dois decênios do século XIX. É assim que a fenomenologia surge como uma crítica ao dogmatismo positivista na concepção do conhecimento, postando-se contra “a fé religiosa que os positivistas nutriam pela ciência”.⁵ Por isto mesmo, em razão ao menos deste aspecto comum, a fenomenologia manterá pontos de contato com o neokantismo, o historicismo e a filosofia da vida.

⁴ Sabido que após a publicação de *Ser e Tempo*, em 1927, fruto mesmo dos resultados de uma ontologia fundamental ali desenvolvida, o pensamento de Heidegger, para nós ainda mantendo-se no mesmo horizonte da *questão do ser*, tomará a via de uma crescente afirmação de importância da linguagem, compreendendo-se agora o *Dasein* como *pastor do ser*, que escuta deste o *desvelar*. Neste sentido, o *Dasein* não mais aparece como ente privilegiado que, interrogando-se sobre o ser o revelaria. Trata-se da relevante questão da virada no pensamento de Heidegger. Há posições variadas a respeito da *Kehre*. De um lado, aqueles que acentuam a natureza da virada como alteração de rota de resposta à questão do ser, que permaneceria como sendo a questão fundamental, também após os movimentos posteriores a *Ser e Tempo*. De outro, aqueles que afirmam que a virada implicaria não apenas em uma nova direção de resposta à interrogação sobre o ser, mas haveria uma modificação mesma da questão a responder que, agora, se ligaria ao problema da linguagem. Com Gadamer, abaixo se dirá que, no pensamento de Heidegger, visto como um todo, apesar da mudança de direção da resposta, a questão do ser permanecerá sendo a pergunta a responder. A respeito ver, GRONDIN, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: PUF, 2011. Para a compreensão do pensamento de Gerhart Husserl importa considerar o pensamento heideggeriano tal como pensado em *Ser e Tempo*, a ele não interessou os temas resultantes da virada. Ver, ainda, NUNES, B. *Passagem para o poético*. São Paulo: Ática, 1992.

⁵ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *Storia della filosofia*. Fenomenologia, esistenzialismo, filosofia analítica e nuove teologie. Vol. 10. Milano: Bompiani, 2011. p. 19.

De outro lado, de se considerar a existência de um verdadeiro “movimento fenomenológico”, muito plural em ideias e muito amplo quanto a suas principais zonas de influência, no contexto filosófico e científico. Se, de algum modo, este movimento nasce das provocações e fontes husserlianas, de outro, já desde muito cedo, se pode identificar uma diversidade de direções, no interior mesmo da corrente fenomenológica.⁶

Ademais, a extensão da influência do pensamento fenomenológico não se manteve restrita apenas ao campo filosófico originário, mas ainda se espalhou por outras paragens, sendo a fenomenologia recebida em alguns meios científicos, como um impulso revitalizador do método e, por conseguinte, dos resultados da pesquisa por ele orientada. Campos de investigação como a psicologia, a psiquiatria, dentre outros, tomaram a via fenomenológica revitalizadora.⁷

No campo filosófico, propriamente dito, além das posições de Edmund Husserl e Max Scheler, observam Giovanni Reale e Dario Antiseri, a fenomenologia se apresenta como uma

vasta e articulada corrente de pensamento na qual se destacam a concepção ontológica e ética de Nicolai Hartmann, o pensamento de Heidegger, as análises de Sartre, de Merleau-Ponty e de Gabriel Marcel, as ideias do materialista dialético Tran Duc Tao, além dos trabalhos dos discípulos ou seguidores de Husserl, tais como Hedwig Conrad-Martius, Eugen Fink, Edith Stein, Adolf Reinach, Ludwig Landgrebe, Alexander Pfänder, Oskar Becker e Moritz Geiger.⁸

Ainda, prosseguem os mesmos autores a indicar que “além disso, o influxo dos fenomenólogos sobre a psicologia, sobre a antropologia, a psiquiatria, a filosofia moral e a filosofia da religião foi e continua a ser notável”. Neste sentido, lembram um dito de Alphonse de Waelhens, concluindo que “todos estamos de acordo em considerar o nascimento

⁶ Para uma visão de conjunto da transformação da fenomenologia, no percurso que transita de Husserl a Heidegger, ver BECH, Josep Maria. *De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2001.

⁷ Aqui, atendendo aos propósitos de contextualização, apenas acenamos para a diversidade de ideias e para a amplitude do movimento fenomenológico. A respeito, com ampla indicação de bibliografia, ver a clássica obra mencionada - SPIEGELBERG, Herbert. *The Phenomenological Movement – a historical introduction*. London: Martinus Nijhoff the Hague/Boston, 1982.

⁸ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *Storia della filosofia*. Fenomenologia, esistenzialismo, filosofia analítica e nuove teologie. Vol. 10. Milano: Bompiani, 2011. p. 22.

do movimento fenomenológico como um acontecimento decisivo da filosofia contemporânea”.⁹

Em sua origem husserliana, como dito, a fenomenologia nasce como uma polêmica antipsicologista e, por isto, uma das ideias fundamentais de Husserl, e da fenomenologia, será aquela da intencionalidade da consciência. No que diz respeito a estes dois núcleos problemáticos, a polêmica contra o psicologismo e a reformulação fundante da ideia de intencionalidade, “Husserl se conecta a dois pensadores de notável nível, Bernard Bolzano e Franz Brentano”.¹⁰

Mas, desde seus inícios, a partir do pensamento de Edmund Husserl, mais proximamente a ele ou não, se podem contar muitas variações da fenomenologia. Aliás, seu próprio criador teria experimentado intensas reconstruções de pensamento, como abaixo se verá. Assim, firma-se a advertência de que acompanharemos esta pluralidade de passos, no pensamento de Edmund Husserl e de Martin Heidegger, tão somente, enquanto interessam para a compreensão da filosofia do direito pensada por Gerhart Husserl.

A diversidade de perspectivas é tão significativa no movimento fenomenológico que, além das direções mais comuns acima já referidas, mais recentemente, estabeleceu-se, por exemplo, um intenso debate sobre a vertente francesa da fenomenologia. Dominique Janicaud, em um dizer que se tornou, de resto, além de polêmico, uma referência comum, diz mesmo que a filosofia fenomenológica em França teria experimentado um verdadeiro giro teológico.¹¹

⁹ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *Storia della filosofia. Fenomenologia, esistenzialismo, filosofia analítica e nuove teologie*. Vol. 10. Milano: Bompiani, 2011. p. 22. A passagem atribuída a A. de Waelhens não se encontra referenciada, por isto, a conservamos tal como foi registrada pelos autores.

¹⁰ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *Storia della filosofia. Fenomenologia, esistenzialismo, filosofia analítica e nuove teologie*. Vol. 10. Milano: Bompiani, 2011. p. 23. Sobre os dois pensadores mencionados, padres católicos, prosseguem os autores apontando as linhas de influência para a construção da fenomenologia husserliana nascente. De se ressaltar que a influência mais decisiva, nos parece, deva ser atribuída a Franz Brentano, mestre de Husserl em Viena. Brentano já apontava para o fato de que os fenômenos psíquicos se referem sempre a um outro, impulsionando com isto a formulação husserliana da intencionalidade.

¹¹ A respeito, conferir JANICAUD, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Éditions de L'Éclat, 1991. E, ainda, JANICAUD, Dominique. *La phénoménologie éclatée*. Paris: Éditions de L'Éclat, 1998. Com indicações mais amplas e outros argumentos, mas admitindo a existência de inflexões teológicas no pensamento fenomenológico francês e alhures, ver IRIBARNE, Julia. *La cuestión de Dios y la fenomenología contemporánea*. En: *La filosofía del siglo XX: Balance y perspectivas* (Miguel Giusti, Ed.). Lima: Universidad Católica del Perú, 2000, pp. 324-330. Em um tom mais polêmico, marcando as decisivas raízes teológicas do pensar de alguns autores, tais como Lévinas, por exemplo, conferir ALLIEZ, Eric. *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*. Paris: Vrin, 1995. Uma abordagem crítica do chamado giro teológico, em geral marcando o caráter metafísico do pensamento fenomenológico francês contemporâneo, encontra-se em GILBERT, Paul. *Un tournant métaphysique de la phénoménologie française? M. Henry, J.-L. Marion et P. Ricoeur*. In: *Nouvelle Revue Théologique – NRT*, n.

Apontamos estas breves referências com o intuito de firmar que não se pode, propriamente, falar na existência de um conceito unívoco de fenomenologia. De uma maneira ou de outra, parece-nos, Edmund Husserl foi recebido por seus seguidores com uma ampla liberdade de criação e, por isto mesmo, fizeram da fenomenologia mais uma maneira de pensar e menos uma doutrina de escola a preservar. Aliás, no próprio pensamento de Edmund Husserl, há um movimento de compreensão da fenomenologia que modifica seu conceito.

2. INFLUÊNCIAS DA FENOMENOLOGIA DE EDMUND HUSSERL

2.1 Conceitos de fenomenologia e a questão do método no pensamento de Edmund Husserl

O pensamento de Edmund Husserl é marcado por intensos movimentos internos fruto, quem sabe, da manutenção de um propósito sempre renovado: reapropriar-se do pensar, retrocedendo o mais possível em direção a suas experiências originárias. Assim, a cada nova tentativa, algumas direções até então percorridas poderiam se mostrar, ainda, como vias impróprias, obrigando o pensar a se exercitar mais proximamente a suas origens constitutivas. Por isto mesmo, teria Edmund Husserl escrito e reescrito, várias vezes, sobre as mesmas experiências e, a cada novo olhar, também novas se lhe mostravam as vivências.

Possível, então, falar que no pensamento de Edmund Husserl há um movimento de radicalização do conceito de fenomenologia. Buscar compreender este movimento poderá fornecer elementos para verificarmos se a fenomenologia do direito, tal como pensada por Gerhart Husserl, permanece ou não ligada a um destes específicos momentos conceituais ou se, prescindindo da adesão a um determinado conceito de fenomenologia, se serviria, ainda assim, de expedientes do método próprio do pensar fenomenológico.

Segundo se sabe, Edmund Husserl (1859-1938) não foi quem, por primeiro, se valeu do vocábulo fenomenologia. Provavelmente, o termo fora cunhado pela escola de Wolf, vindo a

124/4 (2002). pp. 597-617. Ver, também, HAAR M., *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, coll. Perspectives critiques, Paris, PUF, 1999. Ainda, no mesmo sentido, mas desta feita em relação a pensadores italianos, ver GILBERT P. *Nihilisme et christianisme chez quelques philosophes italiens contemporains: E. Severino, S. Natoli et G. Vattimo*. In: Nouvelle Revue Théologique - NRT n. 121 (1999). pp. 254-273.

ser empregado, no contexto da produção filosófica posterior, com sentidos muito variados e, com maior peso e importância, também por Kant e, sobretudo, por Hegel.¹²

No entanto, foi com Edmund Husserl que o termo assumiu seu peculiar sentido de *ciência dos fenômenos*, apresentando-se como verdadeiro programa de refundação da filosofia, como *ciência de rigor* que, colocando entre parênteses as pré-concepções, fixaria para si mesma a tarefa de *voltar às coisas mesmas*, com isto apropriando-se originariamente dos fenômenos, precisamente enquanto estes são o modo do aparecer das coisas para a consciência.¹³

É assim que Edmund Husserl pretendeu pensar a filosofia como ciência dos inícios verdadeiros empenhando-se, como dirá mais tarde, por realizar uma ousada tentativa, dita neo-cartesiana, de refundá-la, como uma ciência de rigor, radicalmente sustentada, suportada em suas próprias forças justificantes. Por isto, terá dito que a fenomenologia, a muitos títulos, radicalizara o cartesianismo, controlando e aprofundando os resultados apurados com a filosofia do *Cogito*, constituindo-se como o cartesianismo do século XX.¹⁴

A proposta husserliana de compreensão da filosofia como *ciência de rigor* é uma tentativa de reconstrução do saber filosófico, radical e voltada para as coisas mesmas, apresentando-se como um cartesianismo mais rigoroso no controle de seus resultados. Edmund Husserl descreve este dito cartesianismo mais radical:

[...] a filosofia é por essência uma ciência dos inícios verdadeiros ... A ciência do radical tem que proceder também radicalmente, e a todos os respeitos. Sobretudo, ela não deve descansar antes de ter chegado aos seus inícios, isto é, aos seus problemas absolutamente claros, aos métodos delineados no próprio sentido destes problemas, e ao campo ínfimo da laboração de coisas de apresentação absolutamente clara. Somente nunca se deve renunciar à independência radical de preconceitos, - sendo, pois, mister deixar-se de identificar de antemão semelhantes “coisas” com “fatos” empíricos e de ficar cego perante as ideias, de ampla apresentação e absoluta

¹² A propósito ver ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007. pp. 437 e seguintes. No verbete *fenomenologia*, Abbagnano registra os diversos sentidos que o termo teria assumido ao longo do percurso da história da filosofia ocidental.

¹³ O pensamento de Edmund Husserl sofreu, ao longo de seu percurso histórico, várias inflexões, fruto de um intenso trabalho reflexivo de reelaboração de conteúdos, o que se refletiu na constante e insistente reescrita de seus textos. Contudo, nos parece possível firmar que um seu propósito tenha permanecido íntegro, precisamente enquanto seu pensamento se apresenta como uma tentativa de reconstrução fenomenológica do saber próprio da filosofia. É assim que, para termos um norte, parece possível dizer que há uma direção interrogante originária que o acompanhou durante todo seu desenvolvimento, aquela que apontamos. Sabe-se que as respostas por ele oferecidas, os resultados do percurso, foram diversos. Voltaremos a este tema, ainda neste capítulo.

¹⁴ Ver HUSSERL, Edmund. *Conferências de Paris*. Lisboa: Edições 70, 1992. p. 9, em que, expressamente, se fala da fenomenologia como um novo cartesianismo, um cartesianismo do século XX.

ideação direta. (...) Não é preciso postular-se que se veja com os próprios olhos, mas antes que se deixe de eliminar o visto numa interpretação que os preconceitos impõem.¹⁵

Evidentemente, da fenomenologia não se pode formular um conceito apenas nominal, inobstante as direções que acima foram apontadas. De outro lado, como é comum, a fenomenologia não pode ser definida meramente como um método. Neste particular, precisa a advertência de Pedro Manuel dos Santos Alves no sentido de que, porque pensada uma identidade entre a fenomenologia e método, muito se tem empobrecido a compreensão dos conteúdos positivos daquela. Ou seja, é o conceito de fenomenologia que esclarece o método e não, ao invés, o método que esclarece e determina o sentido da fenomenologia. O conceito de fenomenologia não pode, pois, ser esclarecido pelo de método, sob pena de se reduzir a fenomenologia a pouco mais que uma mera técnica. Há, sim, um método fenomenológico, mas, com isto, não se esgota, como também não se identifica, o conceito de fenomenologia.¹⁶

É assim que os expedientes metodológicos, componentes do método fenomenológico, se alimentam do conceito de fenomenologia, configurando-se tal método como um dispositivo para remontar do dado até a origem da sua significação na consciência. A exibição dos atos em que essa significação se constitui é um esclarecimento da intencionalidade, na sua estrutura e legalidade próprias. E a intencionalidade é, por sua vez, o modo de a Fenomenologia penetrar e tratar sistematicamente o problema da relação essencial entre ser e consciência.¹⁷

Enfim, é porque há um problema central, a intencionalidade, e um campo próprio de outros tantos problemas que a circundam, que pensar neste horizonte de significação é construir a fenomenologia, compreendida não como mera ciência da intencionalidade, nem muito menos identificada com expedientes metodológicos dos quais se serve, mas pensada como construção de um saber acerca da relação essencial entre ser e consciência.

Por isto mesmo, a fenomenologia enquanto tal, isto é, enquanto conjunto de resultados positivos de uma investigação, mesmo no pensamento de Edmund Husserl, conhece direções

¹⁵ HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, 1952. p. 15.

¹⁶ Conferir, ALVES, Pedro Manoel dos Santos, *Fenomenologia: a metafísica do método*. In: FERRER, Diogo. *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007. p. 157.

¹⁷ ALVES, Pedro Manoel dos Santos, *Fenomenologia: a metafísica do método*. In: FERRER, Diogo. *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007. p. 160.

variadas, não a depender dos expedientes metodológicos, que se pretendem continuados, mas dos sucessivos momentos de aprofundamento e radicalização do próprio conceito de fenomenologia. Ou seja, há, antes, um único conceito, “– o de Fenomenologia – que se aprofunda, se reformula, se elabora numa nova operação do método e que vem tornar caducas, a título de formas ainda imaturas, todas as apresentações anteriores”.¹⁸

A cada reformulação do conceito de fenomenologia, redefinindo-se suas tarefas, empenha-se metodicamente Edmund Husserl em superar eventuais lacunas e incompreensões de momentos anteriores de seu próprio pensamento, eis porque sua constante reescrita demonstra já seu afã de, cada vez mais, radicalizar sua procura pelas experiências originárias da consciência. A cada novo momento, pensado como originário um certo viés do experienciar será, para aí mesmo, que se dirigirá a tarefa fenomenológica de apropriação radical da experiência. Daí porque, segundo nos parece, não seria propriamente adequado falar de fases isoladas do pensamento Husserl, como se, a cada nova fase, uma anterior pudesse não mais fazer sentido, perdendo-se da cadeia de elementos constitutivos de um certo ponto de chegada.

Ao contrário, o momento posterior supõe, como ponto de partida, uma anterior exploração do campo de investigação que é único, a fenomenologia, no sentido de procura pelas formas originárias do experienciar, ou seja, na constante, insistente e metamórfica procura por descrever as formas originárias de doação do ser à consciência. Neste toar, no percurso de Edmund Husserl, há uma sucessão de momentos de radicalização do conceito de fenomenologia, como se afirmou. Mais que momentos de mera sucessão, são mesmo momentos de reformulação, de redefinição de um único pensamento fundamental.¹⁹

¹⁸ Ver ALVES, Pedro Manoel dos Santos, *Fenomenologia: a metafísica do método*. In: FERRER, Diogo. *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007. p. 161. No texto original, o autor sempre registra Fenomenologia, com “F” maiúsculo, quando pretende marcar a importância do conceito, como ciência dos fenômenos, indicando as diversas inflexões desta “ciência” no pensamento de Edmund Husserl.

¹⁹ Precisamente neste sentido, conferir ALVES, Pedro Manoel dos Santos, *Fenomenologia: a metafísica do método*. In: FERRER, Diogo. *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007. pp. 161 e seguintes. Em contrário, diversos estudiosos apontam no percurso da filosofia husserliana uma sucessão de fases. Há aqueles que, inclusive, advogam a existência de duas fases decisivas e que representariam como que um divisor de águas na fenomenologia, tal como pensada por Husserl: uma primeira fase realista, caracterizada, sobretudo, pelo insistente combate ao que Husserl denominava psicologismo e uma segunda fase, dita idealista, quando então as investigações de Husserl o teriam conduzido à sempre progressiva afirmação de uma fenomenologia transcendental. Por todos ver BIEMEL Walter. *Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl*. In: *Cahiers de Royaumont. Philosophie*. n° III. Paris: Les Éditions de Minuit, 1959, pp. 32-59. Há também versão espanhola, referenciada na bibliografia, ao final. Aqui o autor faz

Firme-se, antes de avançar que, contendo variados momentos de reformulação, o conceito de fenomenologia, em cada sucessiva radicalização, empenha seus expedientes metódicos para se desenvolver. Ou seja, não é o método que determina o conceito de fenomenologia e sim este que direciona as atuações metódicas de Husserl.

Restaria verificar as reelaborações do conceito de fenomenologia pensadas por Husserl, ao menos as mais decisivas, antecipadamente motivados pela conclusão de que tais radicalizações conceituais é que movimentaram os processos de aprofundamento de um mesmo tema central: a consciência é intencionalidade, sempre é consciência de algo.

A cada novo passo em direção às raízes da compreensão de intencionalidade, novas exigências e novos movimentos metódicos se fizeram necessários, eis porque o pensamento de Edmund Husserl se apresenta como uma fenomenologia posta em movimento, em uma espécie de metafenomenologia, ou seja, em uma tentativa de, do interior mesmo de uma sua compreensão, reelaborar-se o pensamento que, fenomenologicamente, busca se compreender.

De acordo com Pedro Manoel dos Santos Alves, seriam quatro os principais momentos da trajetória intelectual de Edmund Husserl, com o que concordamos. Apenas de se acrescentar que, vez por outra, para estes próprios momentos, em constantes reexplorações, descortinavam-se detalhes novos de uma paisagem conceitual já definida. Vejamos os principais momentos e seus correspondentes conceitos de fenomenologia.

Antes de prosseguir, é preciso insistir, uma vez mais: a compreensão do percurso da fenomenologia, no pensamento de Edmund Husserl, nos interessa para sabermos se uma fenomenologia do direito, tal como pensada por Gerhart Husserl, permaneceria ou não ligada a um destes específicos momentos e, ainda, seria útil para a verificação dos expedientes metodológicos da jusfenomenologia por ele pensada.

No pensamento de Edmund Husserl, em uma primeira elaboração do conceito de fenomenologia, este poderia ser condensado na seguinte tese: para todo ser, qualquer que ele seja, há sempre um modo pelo qual ele pode ser *dado* (*gegeben*) a uma consciência possível. Neste caso, compreende-se porque a fenomenologia, aqui, não é uma teoria ontológica do

um inventário mais amplo do pensamento de Husserl, nele descobrindo alguns movimentos, mas que poderiam ser inseridos, de alguma maneira, na predominância de aspectos realistas ou idealistas.

objeto, mas uma *teoria dos atos de consciência*. Para cada real X, haverá sempre *um modo* pelo qual ele pode ser dado a uma consciência possível e se vem inserir, assim, como objeto na vida representativa de um sujeito.²⁰

É nas *Investigações Lógicas*, a primeira grande obra de Husserl, aparecida em 1901, que esta também primeira formulação do conceito de fenomenologia aparece: a ideia de que a fenomenologia é uma descrição dos atos de consciência, guiada pelo fio condutor da relação destes mesmos atos com um dado objeto. Recebera de Husserl, por isto, a designação de *Psicologia Descritiva*, que faz abstração da gênese do psíquico a partir dos fundos somáticos do organismo (se aqui se detivesse recairia no que Husserl denomina psicologismo, prendendo-se a uma psicologia genético-causal), concentrando-se apenas na estrutura dos atos em que as objetividades de toda a espécie são visadas e dadas.

Pedro Alves adverte que “foi matéria de controvérsia saber se, nas *Logische Untersuchungen*, o conceito de Fenomenologia era ou não compatível com um realismo ao nível dos supostos ontológicos”.²¹ Para ele, não é possível decidir, sabendo-se que há bons argumentos em ambas as direções, para responder negativa e afirmativamente. Contudo, de se verificar que, se há uma consciência, então o real, seja o que for em si mesmo, tem de poder ser dado em atos representativos, que têm uma estrutura legal própria. A noção central aqui é doação (*Gegebenheit*) e a doação de um objeto tem o sentido de uma *apresentação* da própria coisa visada, o sentido da doação é de ser presença da *própria coisa*, não de uma sua imagem ou signo. As coisas que aparecem se mostram naquilo que são, não havendo razão para se distinguir entre objeto intencional e objeto real.

Acerca desta primeira formulação do conceito de fenomenologia, de forma lapidar conclui Pedro Alves:

a Fenomenologia não trata, pois, dos objectos de que há consciência, mas da consciência de objectos; ela é uma teoria exclusivamente noética da intencionalidade. A sua pretensão é exhibir as leis universais que governam toda e qualquer consciência possível de objecto. Todo X deve ter um modo

²⁰ Ver ALVES, Pedro Manoel dos Santos, *Fenomenologia: a metafísica do método*. In: FERRER, Diogo. *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007. p. 162. As expressões grifadas assim comparecem no original. Conforme indicado em nota anterior, n. 7, conservou-se o registro *Fenomenologia*, com “F” maiúsculo, para marcar a diferença conceitual que lhe imprime o autor. O mesmo se fará, doravante, sempre que houver citações literais do mesmo texto, inclusive preservando-se a grafia corrente em Portugal, por ocasião de sua edição.

²¹ ALVES, Pedro Manoel dos Santos, *Fenomenologia: a metafísica do método*. In: FERRER, Diogo. *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007. p. 164.

de doação para uma consciência, e esse modo é uma legalidade universal para todos os seres que possam pensar. Como o dirá Husserl em *Ding und Raum*, não interessa *quem* pensa, mas o que seja *pensar* um objecto.²²

Eis porque não é possível aderir à simples caracterização do pensamento de Husserl, em seu primeiro momento, como realista, sem mais. Mesmo nesta primeira formulação do conceito de fenomenologia, no pensamento de Husserl, já se apresenta uma tentativa de escapar da comum dicotomia moderna entre sujeito, que pensa, e objeto, que é pensado. O que se apresenta à consciência é a própria coisa e a consciência é sempre consciência de algo, intencionalidade, devendo haver, não mera representação imagética ou signitiva da coisa na consciência, mas a evidenciação de seu sentido para o sujeito. Sujeito e objeto, na vivência do conhecimento, são correlatos necessários. A vivência do conhecer é síntese subjetivo-objetiva. Interessa, já nesta primeira formulação, a fenomenologia dos atos de consciência, ou seja, verificar o modo de doação de objetos à consciência e, com isto, se evidencia o que seja pensar um objeto, sempre por um sujeito.

Possível verificar que, no percurso do pensamento de Husserl, a cada nova reformulação do conceito de fenomenologia, também o método fenomenológico se reconfigura, precisamente para cumprir os novos propósitos do também renovado conceito de fenomenologia, a que se prestará como caminho. O passo metódico decisivo desta primeira formulação do conceito de *fenomenologia, enquanto teoria descritiva dos atos consciência*, será a *redução eidética*.²³ Esta se aplica aos atos intencionais para desvelar-lhes a estrutura essencial própria. Pedro Alves identifica na redução eidética, neste passo, uma tripla operação de idealização:

primeiro, a que vai da vivência psíquica na sua existência factual e contingente, por exemplo, um acto judicativo particular, até a espécie de acto correspondente, o *judgar* enquanto tal; depois, a que converte a espécie de acto numa singularidade ideal, por exemplo, a *significação* enquanto tal; por fim, a que converte estas singularidades ideais num sistema fechado sobre si, que possui uma completude também ela ideal, nomeadamente, as leis de composição entre as significações, sob a forma de uma *gramática pura lógica*, enquanto teoria apriorística das *formas* e da *sintaxe* da significações.²⁴

²² ALVES, Pedro Manoel dos Santos, *Fenomenologia: a metafísica do método*. In: FERRER, Diogo. *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007. p. 166. Conservaram-se a grafia e os grifos do original.

²³ Voltaremos especificamente a esta variação do método, abaixo.

²⁴ ALVES, Pedro Manoel dos Santos, *Fenomenologia: a metafísica do método*. In: FERRER, Diogo. *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007. pp. 163-164. Grifos do original.

Antes de avançarmos, convém registrar, em suma, este inicial momento de formulação do pensamento de Edmund Husserl: a fenomenologia não trata dos objetos de que há consciência, mas da consciência de objetos. Ela é uma teoria da intencionalidade, sua pretensão será exibir as leis universais que governam toda e qualquer consciência possível de objeto. Todo objeto deve ter um modo de doação para uma consciência e esse modo é uma legalidade universal, para todos os seres que possam pensar. Neste caso, não interessa quem pensa, mas o que seja pensar um dado objeto.

Um segundo momento de radicalização e aprofundamento do conceito de fenomenologia começaria a se gestar a partir de 1907, nas *Cinco Lições*, e culminaria com a publicação das *Ideias*, em 1913.²⁵

A tese central deste momento é a de que um ser só é pensável como correlato de uma *constituição (Konstitution)* numa e por uma *consciência atual*, isto é, a existência de um mundo não é pensável sem referência a uma consciência atual. Todo ser é um ser-posto, não para uma consciência possível, mas para uma consciência atual, que tem dele uma experiência. Este momento bem fora caracterizado como *Idealismo transcendental*. Pedro Alves, a propósito, relembra uma essencial passagem dos manuscritos husserlianos, elaborados entre 1908 e 1921, publicados como volume XXXVI da Husserliana, que foram reunidos sob o título de *Transcendentaler Idealismus*. A passagem referida bem traduz o sentido deste segundo momento de radicalização do conceito de fenomenologia: “o idealismo transcendental diz: uma Natureza não é pensável sem sujeitos co-existentes, que tenham dela uma experiência; não basta possíveis sujeitos de experiência”.²⁶

De se notar que, ainda aqui, se fala de sujeitos co-existentes, e mesmo que não haja ser, antes ou fora, de uma sua aparição constitutiva, o ser será, ainda e sempre, para alguém. Parece, não se poderá falar em um ser em si, que também esteja em si constituído, ou seja, todo ser se constitui para e pela consciência que o experiencia. De um ser sem aparição, para um alguém indeterminado, uma consciência meramente possível, sem mais, nada se pode pensar. Do

²⁵ Com a publicação do volume XXXVI da Husserliana (*Transcendentaler Idealismus*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003 – Hua XXXVI), de acordo com Pedro Alves, a quem seguimos, tornou-se possível melhor vislumbrar o processo de gestação deste momento de reformulação do conceito de fenomenologia no pensamento de Husserl.

²⁶ A passagem dos manuscritos de Husserl foi citada, conforme indicações contidas em ALVES, Pedro Manoel dos Santos, *Fenomenologia: a metafísica do método*. In: FERRER, Diogo. *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007. p. 167.

contrário, admitido um em si, como um ser para ninguém, seria este algo pouco mais que nada, um real despido de formas reais.

Quanto a esta correlação estrita entre ser e consciência, para Husserl ineludível, Pedro Alves menciona uma passagem decisiva dos manuscritos. Ali, Husserl responde negativamente à indagação sobre a possibilidade de afirmação do ser das coisas, mesmo supondo a inexistência de uma consciência constitutiva. Vejamos: “quando não há pura e simplesmente uma consciência, é então pensável o ser das coisas, o ser de uma Natureza que, porém, é o que é, haja ou não alguém que a percepcione, represente ou pense? Eu digo: não!”²⁷

Ainda é possível colher, no pensamento de Husserl, uma radicalização maior: admitindo-se que uma vida de consciência é, em si mesma, pensável sem experiência atual de um mundo e sem posição de uma realidade. Este o tema célebre da aniquilação do mundo (*Weltvernichtung*), que se apresenta nas *Ideias*. Vale citar, a propósito, a percuciente análise de Pedro Alves, para quem, nas *Ideias*,

Husserl desenvolve uma experiência de pensamento para exhibir o ser absoluto da consciência, e a apoditicidade da doação imanente do fluxo de vivências, perante o caráter contingente do mundo e do todo ser posto. O pensamento diretor é, aí, a ideia de uma experiência que progredisse não segundo a forma da concordância e da progressiva sedimentação do sentido, de tal modo que as sucessivas posições de existência se confirmassem e reforçassem mutuamente, mas antes uma experiência que, em que cada novo ato, viesse não confirmar, mas infirmar o anterior, que progredisse sob a forma permanente da contradição, uma experiência cuja unidade “explodisse” a cada momento em atos mutuamente incompatíveis, de tal modo que, ao longo do seu decurso, nada apareceria, nenhum mundo e nenhuma experiência unitária do mundo se configurariam e só seria dado, como resíduo deste desmoronamento do mundo na experiência discordante, o próprio fluxo imanente da consciência na sua presença para si próprio. A lição deste *Gedankenexperiment* é clara: o mundo não é pensável sem uma consciência atual, mas a consciência é pensável sem uma experiência de mundo – a consciência pode ser *Weltlos: sem mundo*.²⁸

A consciência é, então, a instância para a qual há, ou pode haver, um mundo, ela é uma condição transcendental de qualquer experiência possível, o que faz compreender a razão pela qual Husserl vem a afirmar que “a consciência não é nenhum ser real, mas antes a condição

²⁷ HUSSERL, *Transcendentaler Idealismus*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003 – Hua XXXVI). p. 53. Apud ALVES, Pedro Manoel dos Santos, *Fenomenologia: a metafísica do método*. In: FERRER, Diogo. *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007. p. 168.

²⁸ ALVES, Pedro Manoel dos Santos, *Fenomenologia: a metafísica do método*. In: FERRER, Diogo. *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007. pp. 168-169.

de toda realidade”, eis porque a fenomenologia aparecerá agora, não como antes, na primeira formulação de seu conceito, como *Psicologia Descritiva*, mas sim como *Filosofia Transcendental*. Sem a consciência, enquanto condição de possibilidade de toda a realidade, sem a vivência intencional das coisas experienciáveis, sem a consciência constitutiva, não há real, não há mundo.²⁹ Será a fenomenologia, desde então, uma inspeção sistemática da constituição de todo objeto na consciência.

Se agora, neste segundo momento de reformulação, a consciência se apresenta como instância que possibilita a experiência de quaisquer mundos, atuais e possíveis, certamente os expedientes metodológicos de investigação deverão sofrer uma nova inflexão, para ajustarem-se a esta também nova perspectiva de compreensão da tarefa da fenomenologia.

É assim que, à redução eidética das *Logische Untersuchungen*, somam-se a *epoché* e a *redução transcendental*. A fenomenologia será compreendida como uma inspeção das formas possíveis de objetos e dos mundos de experiência possíveis, isto é, do *a priori* ontológico material e formal, em que o mundo atual se insere, apenas como um caso.

Por tudo, visa agora a fenomenologia, como sua tarefa, a análise da correção entre a consciência - enquanto condição de possibilidade da constituição de objetividades possíveis, enquanto *a priori* formal e material – e o mundo atual, como um caso exemplar de aferição de outras experiências possíveis.

Daí que a redução eidética, própria do primeiro momento, não se perde, mas é secundada pela *redução transcendental*, vez que se objetiva a descrição dos *fenômenos puros*, como *eidôs*, como forma e matéria essenciais de experiências constitutivas de toda e qualquer objetividade possível. Este passo metodológico muito interessará a Gerhart Husserl, sobretudo, na medida em que pretende descrever a essência do ato justo, mediado pelo critério também essencial da justiça: igualdade.³⁰

Para Edmund Husserl, essa nova configuração da redução se apresenta como uma análise transcendental das condições do experienciar da consciência, não apenas da consciência

²⁹ A passagem dos manuscritos de Husserl mencionada aparece em ALVES, Pedro Manoel dos Santos, *Fenomenologia: a metafísica do método*. In: FERRER, Diogo. *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007. p. 169.

³⁰ Abaixo, serão apontados os específicos sentidos da igualdade, enquanto critério essencial e decisivo da justiça.

enquanto realidade psíquica, nem tampouco de uma certa e atual experiência do mundo, também ela atual. Diante da absolutez da consciência, vez que ela subsiste mesmo na experiência da aniquilação do mundo, firma-se a *epoché* fenomenológica, ou seja, é possível que as experiências sejam pensadas pela consciência mesmo colocando entre parênteses o mundo real, como lugar de experiências atuais. A respeito, esclarece Pedro Alves para quem

a análise correlativa ensina que toda e qualquer consciência é consciência em que se constitui o sentido de um objetividade possível, e que isso em conjunto se integra num *a priori* ontológico. A suspensão da tese do mundo ensina, de seguida, que essa estrutura apriorística não carece de se efetivar numa experiência concordante de um mundo atual para justificar a sua legalidade própria. Ela diz respeito à essência e não ao fato. A possibilidade precede toda a atualidade, como o repetirá incessantemente Husserl.³¹

Um terceiro momento de radicalização do conceito de fenomenologia, dita por Husserl, a partir dos anos vinte, *fenomenologia genética*, organiza-se em torno do conceito de *Urstiftung*, instituição primitiva de sentido.³² Trata-se de pensar o dinamismo da vida da subjetividade e nela surpreender a gênese de todo o sentido, eis porque agora o conceito mais relevante será o de *Leben*, vida.

Não exatamente de vida, concebida como individualidade movente, com seus estímulos, afecções e tudo o mais que a compõe, em um registro particular. Aqui o domínio de referência é também o pré-predicativo, do *Lebenswelt*, o mundo-da-vida. É neste passo que a fenomenologia se dinamiza, reconhecendo que, para além da subjetividade absoluta, o *ego* vive, situado na história. A vida subjetiva aqui, não é ainda associada à cultura, mas já se descortina uma historicidade, imanente à própria vida, que suporta o processo de instituição primitiva, de sedimentação e de transmissão de sentido.

Trata-se de se aproximar de uma *teoria da gênese ideal de todo sentido*, a partir da operatividade da vida subjetiva. O método deverá recuar seus esforços descritivos até a historicidade da vida. Este passo, com modificações, como ainda veremos, será de grande valia para Gerhart Husserl já que, para ele, nenhum direito se gesta e/ou se mantém a não ser no solo da historicidade do mundo da vida.

³¹ ALVES, Pedro Manoel dos Santos, *Fenomenologia: a metafísica do método*. In: FERRER, Diogo. *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007. p. 172.

³² A indicação da tradução comparece em ALVES, Pedro Manoel dos Santos, *Fenomenologia: a metafísica do método*. In: FERRER, Diogo. *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007. p. 173.

Para Edmund Husserl, contudo, neste momento de seu percurso, a vida subjetiva auto-aparece sob a forma de um curso temporal, mas fica ainda por determinar o modo como se efetivaria sua temporalização numa corrente de vivências. A vida subjetiva se compreende, sabe-se, em uma corrente de vivências, mas se efetiva ainda em um presente estacionário. Trata-se agora de saber como avançar para além deste absoluto, que é a vida subjetiva. Esta problemática nos conduz ao derradeiro momento de radicalização do conceito de fenomenologia que, por sua vez, exigirá novo esforço compreensivo do método.

O momento no qual se exige da fenomenologia, a suspensão dos horizontes temporais da vida, para a compreensão total da vida da consciência, a partir de um presente estacionário é o movimento mais exigente e o seu mais desafiador programa. Enfim, a vida transcorre em um fluxo temporal, em meio a passado, presente e futuro, mas o eu presente vivo, porque fluente, se eclipsa para uma análise descritiva. É sempre desde um presente, que não é mais, mas também não é passado, que se exerce o pensamento. Aqui a fenomenologia busca seus últimos recuos à origem. A respeito, ouçamos Pedro Alves:

ao visar-se a si mesma, no horizonte da temporalidade imanente, a vida está presente no seu passado, mas a vida não é *no* passado. Ela antecipa-se para o futuro, mas a vida não é vida *no* futuro. Toda a vida subjetiva se efetiva num *presente estacionário*, proto-modal (*Ur-modal*), como diz Husserl, já que este presente *sempre é*, não passa para o passado, e nem se anunciou nunca num futuro. Ele é um *nunc stans*, um “agora permanente”, como forma nunca perempta de efetivação da vida de consciência. Esta é, de fato, de ponta a ponta, vida que sempre se desenrola num perpétuo presente. No “interior” deste Presente Estacionário, escoam os “agora” e constituem-se os horizontes de futuro e de passado, mas este presente *não é* um “agora”, que vem e passa, *não foi antes* num futuro, não será nunca um passado. É nele que se contém a forma primitiva da Vida subjetiva, a partir da qual se constitui a forma do tempo imanente e as vivências, como objetos temporais no seu interior. Ele está, portanto, na origem da autoconstituição da vida como esse “absoluto último e verdadeiro” que a segunda radicalização da Fenomenologia havia fixado. Trata-se, agora, de ir mais além e de mostrar como pode ter a Fenomenologia diante de si esse campo de ser absoluto.³³

Com tudo isto, vê-se porque a simples caracterização do pensamento de Edmund Husserl, como sendo a passagem de uma inicial fase realista a uma posterior posição idealista, seja

³³ ALVES, Pedro Manoel dos Santos, *Fenomenologia: a metafísica do método*. In: FERRER, Diogo. *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007. p. 176.

empobrecida e, de resto, insuficiente para fazer justiça a “um dos mais geniais exercícios de radicalidade de toda a tradição filosófica”, no dizer de Pedro Alves.³⁴

Porque nos esforçamos para formar esta visada algo totalizante sobre a fenomenologia, tal como pensada por Edmund Husserl? Aqui e ali já o dissemos, mas insta repisar: a jusfenomenologia desenvolvida por Gerhart Husserl mais se apropriará dos movimentos e passos do método fenomenológico do que, propriamente, dos *conteúdos positivos* da investigação pensados por Edmund Husserl.

Ou seja, a Gerhart mais interessará adotar os expedientes metodológicos da fenomenologia, para então visar o direito, buscando compreender o fenômeno que ele é. É assim que se apropriará do método para suas específicas finalidades: compreender o direito, pensar a ideia de justiça, o sentido da experiência do direito, a objetividade do direito; a formação e manutenção da comunidade do direito, da comunidade política, do Estado, etc.

Para ele, no que diz respeito à construção de uma filosofia do direito, seriam de valia os passos metodológicos da fenomenologia, mas deles se apropriará também de forma particular, em uma recriação transformadora, podemos adiantar.

Não que Gerhart Husserl despreze, de todo, os intrincados resultados positivos alcançados pela fenomenologia husserliana. Deles se aproximará, também, em alguma medida, mas enquanto se apresentarem promissores para uma leitura do direito, ou seja, enquanto se prestam a colaborar para a construção daquilo que Edmund Husserl teria reconhecido como uma *ontologia regional*: resultando em uma fenomenologia do direito, adotando-se uma visada metódica peculiar, tendo diante de si um específico fenômeno, o jurídico, como objeto delimitado a investigar.

De outro lado, alguns elementos, que temos chamado de resultados positivos da investigação da fenomenologia de Edmund Husserl, também interessarão a Gerhart Husserl. Passaremos, em seguida, à menção destes elementos, abordando o modo como comparecem na fenomenologia husserliana e, ao final de cada passo, indicando como teriam sofrido uma reapropriação por parte de Gerhart Husserl.

³⁴ ALVES, Pedro Manoel dos Santos, *Fenomenologia: a metafísica do método*. In: FERRER, Diogo. *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007. p. 179.

Antes, porém, vale advertir que não é possível mensurar se, e até que ponto, Gerhart Husserl teria mantido contato com toda a produção filosófica de Edmund Husserl. Certamente, a resposta será positiva para toda a obra publicada, sobretudo aquela parcela publicada quando ainda vivia Edmund Husserl, sendo a última delas, a *Krisis*, dada a público em 1936. Mas não é possível mensurar, com certeza, o acesso de Gerhart Husserl ao montante dos manuscritos do Arquivo Husserl.

Passemos, pois, àqueles resultados da investigação fenomenológica husserliana que, para nós, comparecem como os mais influentes na construção da fenomenologia do direito de Gerhart Husserl.

2.2 O sentido do *voltar às coisas mesmas* e a crítica do conhecimento

Insistimos, como em outros casos, também aqui, quanto ao método, pode ser identificada uma apropriação *sui generis* do pensamento de Edmund Husserl. De fato, neste particular, Gerhart não acompanhará os movimentos do pensamento do pai, no qual há uma interação condicionante entre as inflexões do método e os resultados alcançados pela pesquisa por ele conduzida, como acima foi descrito. Irá se servir de características do método, adaptando sua utilização para o cumprimento de seus propósitos: oferecer resposta à questão do direito. Deste modo, há um uso dos expedientes metódicos dirigidos para a compreensão de uma região especial: o fenômeno jurídico. Interessa a forma fenomenológica de proceder para a ordenação de um pensar sobre o direito.

Por isto, trataremos apenas de determinados aspectos metodológicos que, a nosso juízo, condicionaram a construção da fenomenologia do direito de Gerhart Husserl. Não há nesta construção uma teoria do método nem, tampouco, a adoção de expedientes metódicos para os mesmos fins pensados por Edmund Husserl. A visada metodológica gerhartiana toma a via fenomenológica quando pretende firmar-se sobre uma *nova atitude* frente a seu objeto em atenção à exigência do “voltar às coisas mesmas”. Mas, percorrerá esta via, de forma livre, isto é, sem considerar as intrincadas finalidades dos passos metódicos husserlianos.

A atitude decisiva no processo de investigação se liga à tentativa de vencer o que Edmund Husserl designa como *pensamento natural*. Nas cinco lições que pronunciou em Gottingen, em 1907, que passariam a compor o volume II da Husserliana, publicadas como *A ideia da*

fenomenologia,³⁵ Edmund Husserl bem caracteriza a exigência de se vencer a atitude natural, o pensamento natural, ante o cumprimento de uma tarefa de investigação.

Logo no início das cinco lições, esclarece-se que o *pensamento natural*, da vida e da ciência, se exerce despreocupado quanto às dificuldades da possibilidade do conhecimento, enquanto que o *pensamento filosófico*, vem definido pela posição perante os problemas da possibilidade do conhecimento.³⁶ Eis porque a fenomenologia se apresenta, já de início, enquanto atitude de pensamento filosófico, como uma crítica do conhecimento, sendo seu método o fenomenológico. Quanto aos movimentos deste método, as lições pretendem se apresentar como resposta.³⁷

Já em um primeiro grau da consideração fenomenológica se conclui que “nas ciências objetivas, existe a *dúvida sobre a transcendência*, a questão: como pode o conhecimento ir além de si mesmo, como pode ele atingir um ser que não se encontra no âmbito da consciência?” E logo se esclarece que “esta dificuldade cessa no conhecimento intuitivo da *cogitatio*”.³⁸ Adiante se concluirá que para conservar constantemente no pensamento o sentido da pergunta por aquela possibilidade, ou seja, a possibilidade da transcendência, entendida aqui como uma referência do pensamento a algo que se coloque fora da consciência, há clara necessidade da *redução fenomenológica*.

Quanto a esta redução, “diz ela: a todo o transcendente (que não me é dado imanentemente) deve atribuir-se o índice zero, isto é, a sua existência, a sua validade não devem pôr-se como tais, mas, quando muito como *fenômenos de validade*.” Daí, continua Edmund Husserl, deriva a “exortação constante a permanecer junto das coisas (*bei den Sachen*) que *aqui*, na crítica do conhecimento estão em questão, e a não misturar os problemas aqui presentes com outros completamente diversos”.³⁹

Compreende-se, então, porque se concluirá que a “elucidação das possibilidades do conhecimento não se encontra na senda da ciência objetiva”. E, ainda, que “fazer do

³⁵ Consultamos a seguinte edição: HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986.

³⁶ HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986. p. 21.

³⁷ HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986. p. 20.

³⁸ HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986. p. 22. Grifos do original.

³⁹ HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986. p. 26. Grifo do original

conhecimento um dado evidente em si mesmo e querer aí intuir a essência da efetuação não significa deduzir, induzir, calcular, etc., não significa inferir novas coisas com fundamento a partir de coisas já dadas ou que valem como dadas”.⁴⁰ Eis porque, a *cogitatio* cartesiana, permanece em um nível não suficiente da evidência e que, por isto, se deve avançar para além dela, em um segundo grau da visada fenomenológica. Isto porque, em uma consideração mais atenta, se distingue entre “imanência inclusa e imanência no sentido do dado em si mesmo que se constitui na evidência”.⁴¹

Neste segundo grau seria preciso abandonar o solo da psicologia, até mesmo a psicologia descritiva, já que “o fenômeno psicológico na apercepção e na objetivação psicológicas não é realmente um dado absoluto, mas só o é o *fenômeno puro*, o fenômeno reduzido”.⁴² Fenômeno puro será, então, a *cogitatio imanente, que porta, em si, cogitationes*: compreende-se que o conhecimento, absolutamente dado em si, atinge algo que não se dá em si absolutamente. Neste passo, se concluirá, “se já temos os fenômenos intuitivos, parece que também já temos uma fenomenologia, uma ciência destes fenômenos”.⁴³

Entretanto, ainda aqui, não se compreende como seria possível fundar “asserções universalmente válidas”, a partir das *cogitationes*, conteúdos das intuições singulares. Torna-se necessária uma *ideação abstrativa*, via da qual se busque “clareza intuitiva sobre a essência do conhecimento”. Posto que “o conhecimento pertence à esfera das *cogitationes*; ergo, temos de elevar intuitivamente à consciência da universalidade as objectalidades universais desta esfera, e torna-se possível uma doutrina da essência do conhecimento”.⁴⁴

O próprio Edmund esclarece que este segundo grau da *consideração fenomenológica* se apóia na lição cartesiana acerca da percepção clara e distinta, na medida em que a existência da *cogitatio* “é garantida pelo seu *absoluto dar-se em si mesma*, pelo seu caráter de dado na *pura evidência*”. Contudo, este estágio há de ser superado, uma vez que “já não é evidente e sem reparo que o *absolutamente dado* e o *inclusivamente imanente* sejam o mesmo, pois, o universal é absolutamente dado e não inclusivamente imanente”. Vê-se, então, que “o *conhecimento* do

⁴⁰ HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986. p. 26.

⁴¹ HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986. p. 24.

⁴² HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986. p. 26. Grifo do original.

⁴³ HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986. p. 27.

⁴⁴ HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986. pp. 27/28. O tradutor optou pelo vocábulo objectalidade, para traduzir o termo original *Gegenständlichkeit*, penso que na tentativa de manter uma fidelidade estrita à referência de Husserl à objetividade, a seu modo, das *cogitationes*.

universal é algo de singular, é sempre um momento na corrente da consciência; *o próprio universal*, que aí está dado na evidência, não é algo de singular, mas, sim, um universal, portanto, transcendente em sentido verdadeiro”.⁴⁵ Assim, se ressignifica o sentido mesmo da redução fenomenológica, esta agora “não é exclusão do verdadeiramente transcendente (por ex., no sentido empírico-psicológico), mas exclusão do transcendente em geral como de uma existência a admitir, isto é, de tudo o que não é dado evidente no sentido genuíno, dado absoluto do ver puro”.⁴⁶

Delimita-se com isto, também e de forma mais precisa, o sentido da própria investigação, com um todo, que “deve manter-se no puro ver (*im reinen Schauen*), mas nem por isso tem que fixar-se no imanente incluso; é investigação de essências (*Wesensforschung*)”. Então, o campo de investigação será “*o a priori dentro do absolutamente dado em si mesmo*”. Trata-se, como adiante diz Edmund Husserl, de considerar que “o fundamento de tudo *é a captação do sentido do dado absoluto, da absoluta claridade do estar dado*, que exclui toda a dúvida que tenha sentido”. E, arremata, acerca do que se deve investigar, trata-se da “*captação do sentido da evidência absolutamente intuitiva, que a si mesma se apreende*”.⁴⁷ Edmund Husserl reconhece que até aqui Descartes parece ter chegado, marcando a significação histórica da meditação cartesiana. Admite-se que sua tarefa, a de Edmund Husserl, deveria prosseguir, não sendo suficiente ainda este tratamento da evidência.

De fato, novos e importantes problemas se anunciam quando se reconhece que as *cogitationes*, mesmo enquanto simples dados, “ocultam transcendências de toda índole”. Introduce-se aqui um relevante tema de investigação que, de resto, será decisivo para todo o desenvolvimento da fenomenologia: a questão da consciência como fluxo, no tempo, de vivências inter-relacionáveis. Se não nos enganamos, é o que se pode apreender de uma significativa passagem das lições às quais temos nos referido. Senão vejamos:

se olharmos de mais perto e advertirmos como, na vivência, por ex., de um som, mesmo depois da redução fenomenológica, *se opõem o fenômeno (Erscheinung) e o que aparece* e como se opõem *no seio do dado puro, ergo*, da imanência autêntica, ficamos perplexos. Por exemplo, o som dura; temos aí a unidade evidentemente dada do som e da sua distensão temporal com as suas fases temporais, a fase do agora e as fases do passado; por outro lado, se refletirmos, o fenômeno da duração do som, que é em si algo

⁴⁵ Todas as citações em HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986. pp. 28/29. Grifos do original.

⁴⁶ HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986. p. 29.

⁴⁷ HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986. p. 29.

de temporal, tem a sua respectiva fase selecionada do agora do fenômeno não só é objeto o agora do próprio som, mas o agora do som é apenas um ponto numa duração sonora.⁴⁸

É assim que Edmund Husserl poderá concluir que novas tarefas especiais se anunciam, a partir do que há de novidade aqui: “o fenômeno da percepção de um som e, claro, da percepção evidente e reduzida, exige uma distinção entre o *fenômeno* e o *que aparece*, no interior da imanência”. E, prossegue, em tom de conclusivo, “temos dois dados absolutos, o dado do fenômeno e o dado do objeto; e o objeto, dentro desta imanência, não é imanente no sentido incluso, não é um fragmento do fenômeno: a saber, as fases passadas da duração do som são agora ainda objeto e, no entanto, não estão inclusivamente contidas no ponto do agora do fenômeno”.⁴⁹

Tudo isto dissemos, até o momento, para buscar uma aproximação do sentido do ver as coisas, que faz eco ao mote fenomenológico do “voltar as coisas mesmas”. Para além, de um ver natural, que meramente supõe a existência de coisas e de um sujeito que as vê, importa indagar o que, de fato, é ver as coisas, o que há de visto neste ver, expediente que vence a ingenuidade do pensamento natural e nos lança em direção ao pensamento filosófico, ia dizer, fenomenológico.

Advogamos que esta será a atitude de fundamento que seguirá Gerhart Husserl, em relação a suas interrogações e respostas sobre o direito. Por isto, nos esforçamos por percorrer a via de acesso à fenomenologia, que a encontra, ao final, como uma ciência das essências, impregnada de um ver as coisas mesmas, naquilo e no como estas mesmas coisas se doam ao ver. Não há em Gerhart Husserl, um esforço fenomenológico para construir uma crítica do conhecimento, como pretendeu o pensamento husserliano. Seu esforço se dirigirá para, movido por uma atitude filosófica, crítica portanto em relação à dita atitude natural, apropriar-se das coisas mesmas do direito, não para encontra-las como mero dado, ou como simples atos da consciência, para revelar-lhes a essência, aquilo que delas se mostra e as constitui como coisas do direito que são.

⁴⁸ HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986. p. 30. Em nota, o tradutor esclarece as razões pelas quais optou por traduzir *Erscheinung*, no contexto, por *fenômeno*, indicando o seu sentido como *manifestação*, *aparição*.

⁴⁹ HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986. pp. 30/31.

Por tudo, a fenomenologia do direito, tal como pensada por Gerhart Husserl, não retroage ao problema central da crítica do conhecimento, investigando a possibilidade mesma do conhecer, tarefa esta a que se propôs o pensamento husserliano. Interessa a Gerhart não a efetivação de uma crítica da razão, neste sentido, mas, a compreensão do fenômeno do direito, não apenas deste encerrado na consciência, que dele perceberia as vivências, mas encontrando-o como construto comunitário de vivências intersubjetivas.⁵⁰

Insistamos um pouco quanto à superação do estágio da ingenuidade, típico do pensamento natural. Antes da visada fenomenológica redutiva, esclarece Edmund Husserl, pareceria a princípio que a evidência seria “um simples ver, um olhar do espírito desprovido de essência, em todos os casos um só e o mesmo e em si indiferenciado”. Neste sentido, “o ver divisa justamente as coisas, as coisas simplesmente existem e, no intuir verdadeiramente evidente, existem na consciência, e o ver centra-se simplesmente nelas”. É assim que a visada da consciência alcança as coisas, nelas se resolve, como “um direto captar, ou tomar, ou apontara para algo que simplesmente é e está aí”.⁵¹

Lado outro, em uma análise mais profunda, que vence a ingenuidade natural, o *ver as coisas* se revela de forma muito diversa. A respeito, vale conferir uma passagem decisiva

Se bem que se conserve sob o nome de “atenção” o olhar em si indescritível e indiferenciado, mostra-se, porém, que efetivamente não tem sentido algum falar de coisas que simplesmente existem e apenas precisam de ser vistas; mas que esse “meramente existir” são certas vivências da estrutura específica e mutável; que existem a percepção, a fantasia, a recordação, a predicação, etc., e que as coisas não estão nelas como num invólucro ou num recipiente, mas se *constituem* nelas as coisas, as quais não podem de modo algum encontrar-se como ingredientes naquelas vivências. O “estar dado das coisas” é *exibir-se* (ser representadas) de tal modo em tais fenômenos.⁵²

⁵⁰ Esta é uma caracterização geral da fenomenologia do direito de Gerhart Husserl que, de resto, nos parece comparecer em todas as suas obras, já desde o início. Trata-se de uma maneira típica de se aproximar do direito. Não interessou a Gerhart os passos recuados em direção a uma crítica da razão que, de uma maneira ou de outra, sempre teria marcado o pensamento de seu pai. Para nós, em especial, esta caracterização se mostra mais evidente em algumas obras, dentre as quais, podemos citar: HUSSERL, Gerhart. *Recht und Welt. Rechtsphilosophische Abhandlungen*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1964; HUSSERL, Gerhart. *Person, Sache, Verhalten*. Frankfurt: Klostermann, 1969; HUSSERL, Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 271-307; HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955.

⁵¹ Todas as citações comparecem em HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986. p. 32.

⁵² HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986. p. 32. Grifos contidos no original.

Prossegue Edmund Husserl buscando esclarecer que “as coisas são e estão dadas em si mesmas no fenômeno (*Erscheinung*) e em virtude do fenômeno” e, por isto mesmo, restaria claro que as coisas “são ou valem, como individualmente separáveis do fenômeno, na medida em que não importa este fenômeno singular (a consciência de estar dadas), mas essencialmente são dele inseparáveis”. Neste sentido, de maneira conclusiva se anuncia que “por toda parte, mostra-se, pois, esta admirável correlação entre o fenômeno do conhecimento e o objeto de conhecimento”, daí decorrendo um ampliado campo de tarefas para a fenomenologia, comparecendo como uma decisiva exigência, reconhecidamente difícil, “elucidar o modo como *se constitui* no conhecimento um objeto cognoscitivo”.⁵³ Eis porque, adiante, se poderá encontrar mais de um sentido para a palavra fenômeno.

Com efeito, dirá Edmund Husserl,

a palavra ‘fenômeno’ tem dois sentidos em virtude da correlação essencial entre *o aparecer e o que aparece*. *Phainomenon* significa efetivamente ‘o que aparece’ e, no entanto, utiliza-se de preferência para o próprio aparecer, para o fenômeno subjetivo (se se permite esta expressão grosseiramente psicológica, que induz a mal-entendidos).⁵⁴

Este duplo sentido do fenômeno, nos parece importante salientar, faz com que a fenomenologia do direito, no pensamento de Gerhart Husserl, encontre o fenômeno jurídico, para descrevê-lo como uma essência que, ao aparecer historicamente de diversos modos, portanto em singularidades, poderia ser reduzido a uma ideia máxima condutora de suas particulares realizações. Não há um interesse, aqui, pela crítica do conhecimento enquanto tal, ou seja, esta tarefa máxima da fenomenologia de fundar um saber sobre a relação que se estabelece entre sujeito e objeto do conhecimento. Como produto da cultura, o direito apareceria ao esforço fenomenológico descritivo, como a realização de uma ideia essencial, a ideia de justiça. Assim, as manifestações históricas particulares, no âmbito do direito, seriam materializações da compreensão do justo, em um dado tempo e em uma dada sociedade. Por detrás das configurações particulares do direito seria possível alcançar, pela

⁵³ Todas as passagens se encontram em HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986. pp. 32/33.

⁵⁴ HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986. p. 33. Grifos do original.

destemporalização, seus núcleos de sentido que, de maneira mais própria, seriam materializações mais evidentes da ideia do justo.⁵⁵

Por tudo, Gerhart Husserl não recua em direção aos fundamentos de uma crítica do conhecimento em geral, esta seria a tarefa de uma fenomenologia pura, tarefa que coube a Edmund Husserl desenvolver. Suas atenções se voltam para os fundamentos do direito, na tentativa de alcançar seu *eidós*, sua essência, no sentido mesmo de descrição fenomenológica da essência, ou seja, de se bem sucedido no desempenho de uma outra tarefa: dizer o que o direito é, o que implica em colher do fenômeno jurídico aquilo que o torna o que é e, sem o qual, não seria como é. Ao final, o direito comparecerá como esforço concreto, no ambiente da história, para a atuação da ideia de justiça, no sentido de igualdade essencial entre aqueles a quais se destina.

Vale a pena insistir, antes de mais, a fenomenologia, no pensamento de Gerhart Husserl, comparece como uma atitude a direcionar o olhar, não como uma *fenomenologia geral*, ocupada da crítica do conhecimento.

Edmund Husserl indica o ponto de partida de uma dita *fenomenologia em geral*, quando afirma que,

se abstrairmos das metas metafísica da crítica do conhecimento, atendo-nos apenas à sua tarefa de elucidar a essência do conhecimento e da objectalidade cognitiva, ela é então fenomenologia do conhecimento e da objectalidade cognitiva e constitui o fragmento primeiro e básico da fenomenologia em geral.⁵⁶

Em seguida, E. Husserl aponta outros sentidos possíveis de uma *fenomenologia*. Neste sentido, diz que fenomenologia “designa uma ciência, uma conexão de disciplinas científicas; mas, ao mesmo tempo e acima de tudo, ‘fenomenologia’ designa um método e uma atitude intelectual”. E, prossegue, esclarecendo que se trata da “*atitude intelectual especificamente filosófica, o método especificamente filosófico*”.⁵⁷

⁵⁵ Esta compreensão do direito e a justiça perpassa toda a obra gerhartiana, mas comparece já em definitivo em HUSSERL, Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 271-307.

⁵⁶ HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986. p. 46. Relembre-se objectalidade, no original, *Gegenständlichkeit*, qualidade de doar como objeto.

⁵⁷ HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986. p. 46. Com o emprego do termo *filosófico*, aqui, se quer apontar para a distinção da atitude fenomenológica em relação à dita atitude natural das demais ciências, incluindo a fenomenologia em uma forma de saber ocupada com a crítica do conhecimento, sem a assunção dogmática da possibilidade de conhecer.

Com o emprego do termo *filosófico*, aqui, se quer apontar para a distinção da atitude *propriamente fenomenológica* em relação a uma dita *atitude natural* típica das demais ciências, incluindo a fenomenologia em uma forma de saber ocupada com a crítica do conhecimento, sem a assunção dogmática da possibilidade de conhecer.

Enfim, Gerhart Husserl herdará esta direção do olhar fenomenológico, postando-se diante do direito como observador que lhe quer surpreender os fundamentos, a possibilidade de existência, o eidos, o que lhe constitui em essência. E, como se tem dito, ao fim do percurso encontrará o justo, como essência e fim do direito, o que constitui o direito enquanto direito. Este, para ele, o sentido do *voltar às coisas mesmas do direito*.

2.3 Intersubjetividade constituidora⁵⁸: mundo da vida⁵⁹ e comunidade

Como esclarece Pedro Juan Aristizábal, desde suas primeiras obras, permanece sendo uma característica da fenomenologia de husserliana, lutar contra tendências filosóficas ligadas ao ceticismo, vez que “este representa para Husserl o fracasso da racionalidade ocidental” e, por isto, “o ceticismo moderno teria se convertido para o filósofo em uma ameaça para a humanidade”.⁶⁰

Deste modo, a *epoché* fenomenológica não se liga a formulações conceituais céticas⁶¹, no sentido de suspensão do juízo, enquanto fim de um processo de descrédito na razão para compreender o mundo, conhecer as coisas e/ou sobre elas dizer o verdadeiro.

⁵⁸ Na Husserliana, foram publicados três volumes, intitulados “zur Phänomenologie der Intersubjektivität”, contendo os textos de Husserl sobre o tema da intersubjetividade, produzidos entre 1905 e 1935. Tivemos acesso à tradução francesa, em dois volumes, que contém parte significativa dos escritos. HUSSERL, Edmund. *Sur l'intersubjectivité*. Vol. I, II. Traduction, introduction, postface et index par Natalie Depraz. Paris: Presse Universitaire de France, 2001. Ademais, sobre *os caminhos da intersubjetividade* no pensamento de Husserl, ver TRYSSESOONE, John. *Les chemins de l'intersubjectivité dans la philosophie de Husserl*. Bulletin d'analyse phénoménologique. Volume II, numéro 5, octobre 2006. pp. 3-76. De saída, já se esclarece que o “o problema fenomenológico da intersubjetividade, para o qual a quinta das *Meditações Cartesianas* estabeleceu um nobre discurso, não é um problema constitutivo inofensivo sobre o caminho da fenomenologia; é justamente um problema que ela encontra sobre a via de sua realização, enquanto este é o solo a partir do qual todos os problemas constitutivos deverão receber sua fundação última”. *Op. Cit.* p. 3

⁵⁹ Sobre o *mundo da vida como tema da fenomenologia*, ver o capítulo específico, assim mesmo intitulado, da importante obra de Blumenberg. BLUMENBERG, Hans. *Teoría del mundo de la vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013. pp. 119 e seguintes.

⁶⁰ ARISTIZÁBAL, Pedro Juan. *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad*. San Pablo: Bogotá, 2014. p. 23.

⁶¹ Para uma visão acerca do ceticismo antigo e do sentido da *epoché* por eles preconizada, ver BROCHARD, Victor. *Os céticos gregos*. São Paulo: Editora Odysseus, 2009.

A tese husserliana da *epoché* firma a suspensão do juízo contra a aceitação dogmática natural do conhecimento do mundo. Neste sentido, não se trata de concluir pela impossibilidade do conhecimento, mas de assentar a necessidade de se suspender o saber acrítico natural, no qual já nos encontramos para, então, poder exercer uma atividade crítica de percepção da evidência das coisas e, com isto, da verdade. Assim, a *epoché* deve ser compreendida como “o gesto inaugural, definitivo e incessante, da suspensão como interrupção do curso dos pensamentos e das atividades”,⁶² pensamentos e atividades que subjazem à aceitação gnosiológica tácita do mundo. Trata-se de uma suspensão provisória do juízo, na medida em que se afastam os prejuízos, as teses imediatas da atitude natural, para resguardar o aparecimento das coisas mesmas, na evidência.

Por certo, não seria possível um *colocar entre parênteses* absoluto, isto é, que se estendesse também ao sujeito, que viesse a anular a intencionalidade da consciência, já que toda consciência é consciência de algo. Qualquer *epoché*, portanto, por mais que se espraiasse, encontraria a subjetividade como seu resíduo. Desde cedo Edmund Husserl já vislumbrara que atribuir um índice zero (*index der Nullität*) a todo e qualquer transcendente, ou seja, a tudo que ultrapassa a esfera imanente da consciência, encontraria pelo menos um ponto de chegada o eu puro. Assim, compreende-se porque tenha afirmado que “pode ser dito também que a *epoché* é o método universal e radical, pelo qual me concebo como eu puro”.⁶³

Ao prescindir de toda objetividade, enquanto transcendente, para se firmar como subjetividade em sua imanência, deve se reconhecer a presença de riscos de um solipsismo, mas dele busca se afastar o pensamento de Edmund Husserl, por isto, afirma que “se deve primeiro perder o mundo pela *epoché* para reconquistá-lo depois, em uma autoconsciência universal”.⁶⁴

O movimento do pensar em direção ao eu puro⁶⁵, parece situar o problema do outro em uma dimensão que, de resto, poderia conduzir a um solipsismo inultrapassável. Isto na medida em

⁶² DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 118

⁶³ HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001. p. 61.

⁶⁴ HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001. p. 72.

⁶⁵ Consulte-se PUGLIESE, Alice. *Unicità e relazione. Intersoggettività, genesi e io puro in Husserl*. Palermo: Mimesis, 2009.

que o outro se apresentaria, sempre, como um outro *para mim* e, com isto, introjetado na apreensão de um sujeito transcendental,⁶⁶ visto por ele, pensado por ele, sendo por ele.

Aliás, é reconhecido que uma das clássicas objeções à fenomenologia tem sido sua suposta falência ao abordar o problema da intersubjetividade. Há aqueles que consideram que a fenomenologia husserliana, neste particular, pecaria mesmo por omissão. Omissão, quer dizer, por simplesmente não reconhecer a importância filosófica da intersubjetividade, já que o problema de raiz que pretende enfrentar retroage a um ponto distante daquilo que transcende a consciência, o que poderia importar em uma “carência inata” da fenomenologia para enfrentar o problema da alteridade.⁶⁷

Em outras palavras, se a tarefa da fenomenologia é investigar as condições da manifestação (do fenômeno da intersubjetividade) e se esta investigação deve se exercer exclusivamente sobre a relação entre o sujeito e aquilo que está dado para ele, ou seja, entre o sujeito constituinte e o fenômeno constituído, então, “a fenomenologia estará impedida de proporcionar uma análise adequada do outro”.⁶⁸ Acrescentamos, do outro enquanto outro, da alteridade propriamente dita. Isto é, neste sentido, “falar de um sujeito estranho, de um outro, é falar de algo que, por razões essenciais, sempre transcenderá sua doação para mim”.⁶⁹

⁶⁶ Angela Ales Bello assim pontua as diferenças quanto ao emprego dos termos transcendental e transcendente: “o *transcendental* é aquilo que faz parte da subjetividade, é próprio do sujeito, não deriva de fora; ao passo que o *transcendente* é o que está além do sujeito, por exemplo, a folha. O conceito husserliano de estrutura transcendental é o ponto fundamentalmente novo da fenomenologia. Para Husserl, a estrutura transcendental é a estrutura dos atos entendidos como vivências, de modo que a estrutura transcendental é composta por vivências das quais nós temos consciência. BELLO, Angela Ales. *Fenomenologia e ciências humanas – psicologia, história e religião*. Organização e tradução de Miguel Mahfoud e Marina Massimi. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2004. pp. 49-50.

⁶⁷ A respeito, ver ZAHAVI, Dan. *La fenomenologia y el problema(s) de la intersubjetividad*. Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen VII. pp. 83-102. Traducción de Pedro Juan Aristizábal Hoyos. Texto original intitulado *Phenomenology and the Problem(s) of Intersubjectivity*.

⁶⁸ ZAHAVI, Dan. *La fenomenologia y el problema(s) de la intersubjetividad*. Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen VII. pp. 84.

⁶⁹ ZAHAVI, Dan. *La fenomenologia y el problema(s) de la intersubjetividad*. Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen VII. pp. 84. Como sabido, o tema da alteridade, na tradição fenomenológica, se apresentou como desafio e, com centralidade, muito especialmente, na chamada fenomenologia francesa, com maior destaque para o pensamento de Emmanuel Lévinas, para quem é significativa a metáfora do “vestígio do outro”, como prenúncio de uma alteridade absoluta, já possível de ser divisada no “rosto do outro”. A respeito, ver, LÉVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 2010. Desta tivemos acesso também à tradução de Fernanda Oliveira, LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2005 e, ainda, dentre outras, LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1965. LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 2009. Lévinas dirá mesmo que “a filosofia ocidental coincide com a revelação do Outro onde o Outro, ao manifesta-se como ser, perde a sua alteridade. A filosofia foi desde sempre atingida por um horror ao Outro que continua a ser Outro, por uma alergia insuportável.” (*Descobrimo a existência...*p. 229). Por isto mesmo, Lévinas terá feito de sua tarefa filosófica um constante pensar sobre o Outro.

Lembre-se que, na estrutura intencional da consciência, Edmund Husserl admite uma distinção entre *noese*, o ato intencional propriamente dito, e o *noema*, conteúdo objetivo a que o ato se refere, *conteúdo noemático*. Contudo, de recordar, que, “em todos os campos da consciência encontraremos uma correlação perfeita entre a atividade noética e o conteúdo noemático”.⁷⁰ Eis porque a questão da alteridade, neste sentido, não somente poderá ser colocada, bem como a ela se poderá responder, não a partir apenas de um eu puro, mas em tensão com ele, reconhecendo-se a transcendência de outrem, a motivar um dizer sobre o *alter*.

A questão da alteridade⁷¹ nos remeteria à admissão consequente de uma comunidade, a supor uma intersubjetividade dela constituinte, constituidora. “Trata-se de uma comunhão intencional de ser com ser, de uma comunidade efetiva, mediante a qual um se acha na presença do outro”. É esta comunidade possível, e mesmo exigida, pela correspondência entre o ato intencional, que visa outrem, e a admissão de que o outro se nos doa, exatamente como Outro que ele é, enquanto transcende à consciência, é isto que funda a possibilidade da existência de um mundo comum. Ou seja, acerca da alteridade, a comunhão intencional entre o visado e aquilo que o motiva “constitui a condição transcendental da existência do mundo, de um mundo de homens e de coisas”. Neste caso, “fica igualmente claro que os homens só podem ser apreendidos como sujeitos que têm diante de si, na realidade ou em potência, outros homens”. Eis porque, se conclui que os sujeitos se implicam, “na qualidade de sujeitos de uma intercomunhão possível”.⁷²

Por tudo, no pensamento de Edmund Husserl, comparece uma tensão em torno do tratamento da alteridade, mas que não se resolve no reconhecimento de uma introjeção plena de outrem no ato intencional do eu, com o que estaríamos diante de um incontornável solipsismo. Ao intencionalizar o outro, este já se apresenta como um diverso que, por analogia ao eu, com este poderá exigir uma comunhão, uma integração em um mundo comum.

Para Dan Zahavi, com quem concordamos, a crítica, que acusaria em Husserl a presença de um solipsismo irremediável, está estreitamente vinculada com uma das mudanças decisivas de

⁷⁰ XIRAU, Joaquín. *Introdução a Husserl*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015. p. 162.

⁷¹ Para uma compreensão da *ideia do outro*, em um mais ampliado contexto, no pensamento husserliano, ver BOUCKAERT, Bertrand. *L'idée de l'autre: la question de l'idéalité et de l'alterité chez Husserl, des Logische Untersuchungen aux Ideen I*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.

⁷² Os excertos citados se encontram em XIRAU, Joaquín. *Introdução a Husserl*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015. pp. 246-247.

paradigmas na filosofia do século XX, a saber, o giro da filosofia da mente para a filosofia da linguagem. Isto porque, parece, após esta virada, se tem “exigido que a linguagem seja a base da intersubjetividade, e que somente uma filosofia da linguagem pode dar conta do problema da intersubjetividade de uma maneira adequada”. Esta parece ser mesmo uma objeção recorrente e, de um modo geral, ecoaria, por exemplo, no pensamento de Habermas, que parte da intersubjetividade linguística, colocando em ação uma teoria da comunicação, “a qual toma uma subjetividade já prevista pela linguagem como seu ponto de partida”, assumindo para si a tarefa de pensar a relação entre sujeitos no âmbito de uma filosofia da linguagem.⁷³

Apesar destas direções críticas, é importante firmar que ninguém “realmente familiarizado com a tradição fenomenológica pode respaldar a afirmação de que a fenomenologia tenha falhado em reconhecer a importância filosófica da intersubjetividade”.⁷⁴

Em direção contrária às críticas, o problema da intersubjetividade recebeu atenção, diríamos mesmo central, na fenomenologia, seja pensado enquanto forma de relação concreta eu-outro, seja na forma da partilha de um mundo da vida, estruturado socialmente, enquanto um mundo comum a mediar o encontro intersubjetivo. Ao pensar este encontro, pensa-se neste situado em um mundo da vida. Neste sentido, a fenomenologia é mesmo uma “ciência do mundo da vida”.⁷⁵

Como sabido, no pensamento husserliano, esta noção de “mundo da vida surge como uma questão filosófica em contraste com a ciência moderna”. Husserl se esforçará para demonstrar

⁷³ As citações em destaque comparecem em ZAHAVI, Dan. *La fenomenologia y el problema(s) de la intersubjetividad*. Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen VII. pp. 84/85. Nos escritos *sobre a intersubjetividade*, segundo nos parece, esta suspeita de solipsismo é debelada veementemente. Após leitura daqueles textos, não restam dúvidas quanto ao fato de que, para Husserl, um *nós*, circundado por um *mundo comum* é aquilo que de mais significativo há para o *eu*. Enfim, pode-se falar da constituição de um *mundo pessoal comum*, nas relações comunitárias, relações que se, de um lado, partem de um certo eu, o encontram já e se destinam a interações de reciprocidade com outros sujeitos, pelo que já se dão no contexto de ação de um *nós*. Neste sentido, com afirma Husserl, “a comunicação cria unidade” e “a pluralidade comunicativa de pessoas será o substrato das realizações e atos comunitários”. A respeito, ver HUSSERL, Edmund. *Sur l’intersubjectivité*. Vol. I, II. Traduction, introduction, postface et index par Natalie Depraz. Paris: Presse Universitaire de France, 2001. pp. 89 e seguintes.

⁷⁴ ZAHAVI, Dan. *La fenomenologia y el problema(s) de la intersubjetividad*. Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen VII. pp. 85. Aliás de se reconhecer que, partindo das inspirações husserlianas, a fenomenologia assumiria o problema da intersubjetividade como tema altamente relevante, comparecendo com requintes de privilégio com centralidade no pensamento de Sartre, Lévinas, Ricoeur, dentre outros.

⁷⁵ RESTREPO, Daniel Herrera. Husserl y el mundo de la vida. Anuario Colombiano de Fenomenología. Vol. VIII. Año 2008. p. 37.

que há um mundo comum, um chão originário, um mundo vivido⁷⁶, que não pode ser descurado pelo saber científico e, assim, “a fenomenologia reivindica que as ciências exatas devem tomar seu lugar dentro do mundo-da-vida”. Este mundo da vida, solo comum entre os sujeitos em relação, não pode ser esquecido por nenhuma forma de saber. Por tudo, a intersubjetividade nos remete também a “um mundo considerado em comum” que não visa “à relação direta entre nós mesmos e os outros, mas à relação que ambos ou todos temos para com o mundo e as coisas que possuímos em comum”.⁷⁷

Esta direção de compreensão da fenomenologia e de suas tarefas marca o pensamento de Gerhart Husserl, porquanto o direito ali já nos é dado na pressuposição de que exista um *mundo comum entre os sujeitos aos quais se dirige* e que é, precisamente, este mundo comum, que media o encontro intersubjetivo possível, um mundo que não pode ser esquecido e que é preciso ordenar. E, com isto, Gerhart constrói seu pensar sobre o direito, buscando escapar às críticas husserlianas dirigidas à ciência moderna⁷⁸: ou seja, pensa o direito sem se esquecer de que este se posta em um solo originário, o chão do mundo da vida, fundamento de uma qualquer forma de saber adequada sobre o homem e sobre tudo que o cerca.

Insistamos, ainda, em um ponto. De modo geral, não tem sentido falar de um outro, a menos que este nos seja dado de alguma maneira e, como tal, experienciável, fato que é, de um modo geral, reconhecido na tradição fenomenológica. Por certo, não se deve admitir que eu possa experimentar o outro, da mesma maneira que este outro se experimenta, nem que a consciência do outro seja acessível para mim, da mesma forma como o é a minha própria.

⁷⁶ Ver o sugestivo capítulo, “l’homme e le monde”, in: PATOCKA, Jan. *Qu’est-ce que la phénoménologie?* Traduit de l’allemand et du tcheque par Erika Abrams. Grenoble: J. Millon, 1992. pp. 97 e seguintes.

⁷⁷ SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p.163. Sokolowski assim se manifesta em relação à recorrente crítica que temos mencionado: a acusação de solipsismo: “muito do vocabulário e do argumento da fenomenologia pode dar a impressão de que ela é uma forma de filosofia que se volta para o solipsismo. Com sua fala sobre o ego transcendental, o fluxo de consciência temporal e a redução, a fenomenologia pode parecer negligenciar a existência e a presença de outras pessoas e comunidades. Alguns críticos da fenomenologia queixam-se de que ela reduz outras pessoas a meros fenômenos e faz do ego solitário a única realidade. Tais acusações são infundadas. A fenomenologia tem muito a dizer sobre a comunidade humana e a prover uma descrição extensiva de nossa experiência...” O autor prossegue indicando as razões de sua tese. Especificamente acerca da temática do solipsismo, no contexto da intersubjetividade: SMARGIASSI, Mario. *Solipsismo e intersoggettività nella fenomenologia trascendentale di Edmund Husserl*. Dialegesthai. Anno 11, 2009. pp 101-149.

⁷⁸ Sobre a natureza e o sentido da identificação husserliana de uma crise das ciências, ademais do que já se disse, ver PATOCKA, JAN. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004. Especialmente o capítulo intitulado “la filosofía de la crisis de las ciencias según Edmund Husserl y su concepción de una fenomenología del mundo de la vida”, pp. 137 e seguintes.

Mas, antes de ser isto um problema, parece, ao contrário, que “é devido a esta diferença que esta subjetividade estranha é de todo experienciada como estranha”. Com Edmund Husserl, é preciso reconhecer que se fosse possível o acesso à consciência do outro, da mesma maneira que tenho acesso à minha própria, o outro deixaria de ser outro e, de algum modo, se teria convertido em parte de mim mesmo. Ou, para dizer, com Dan Zahavi, “a auto-doação do outro é inacessível e transcendente para mim, é exatamente esta inacessibilidade, este limite, o que não posso experimentar”. Prossegue afirmando que “quando eu tenho uma autêntica experiência de um outro sujeito, estou experimentando exatamente que o outro me escapa”. E, conclui, “desta forma, a doação do outro é de um tipo peculiar. Utilizando a frase de Lévinas: ‘a ausência do outro é precisamente sua presença como outro’”.⁷⁹

A alteridade do outro é aquilo que, realmente, há de manifesto na inapreensão e inacessibilidade. De fato, exigir o contrário, ou seja, que o eu pudesse experienciar o outro como ele próprio se experimenta, seria absurdo, implicando na abolição mesma da diferença entre eu mesmo e o outro, negando-se a alteridade do outro, ou seja, precisamente aquilo mesmo que o constitui como outro. Enfim, o fato de reconhecer a existência da empatia é apenas o ponto de partida não o último movimento da análise fenomenológica da intersubjetividade. São diversas as direções possíveis de investigação da intersubjetividade.

Os desenvolvimentos do movimento fenomenológico, de alguma forma, procuraram avançar nesta diversidade de direções. Alguns como Merleau-Ponty⁸⁰ se esforçarão para compreender, a partir do problema fundamental da percepção, a relação que se estabelece entre sujeitos, enquanto estes se manifestam como exterioridades encarnadas. Outros, como Sartre, buscarão fundar a problemática do outro em um contexto mais ampliado de discussão sobre a possibilidade mesma de uma ontologia fenomenológica.⁸¹ É certo, já de partida, que a existência corporal⁸² situa o problema do outro, desde o começo, em um contexto de relações sociais, intersubjetivas. De fato, “não sou uma interioridade puramente desencarnada, mas um

⁷⁹ ZAHAVI, Dan. *La fenomenologia y el problema(s) de la intersubjetividad*. Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen VII. p. 88

⁸⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice A *fenomenologia da Percepção*. 2ª edição – São Paulo: Martins Fontes, 1999.

⁸¹ SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigo. Petrópolis: Vozes, 1997.

⁸² Sobre a via de acesso ao outro, enquanto corporeidade, ver JIMÉNEZ, Ricardo Acebes. *Subjetividad y mundo de la vida en Husserl y Merleau-Ponty: historia, cuerpo y cultura*. Madrid: Prensa de la Universidad Complutense, 1995.

ser encarnado, que vive fora de si mesmo, que transcende a si mesmo” e, por isto, de partida, “sou capaz de encontrar e compreender aos demais que existem de igual maneira”.⁸³

Adentrar este campo investigativo, ou seja, percorrer a via da empatia, para fundar uma teoria da intersubjetividade, perquirindo como esta seria possível, quais seriam suas condições de possibilidade e suas consequências propriamente filosóficas não será um problema para Gerhart Husserl. Ele herdará da tradição fenomenológica a afirmação de que o outro, experienciado como outro, é evidenciado nas relações sociais, que objetivam a alteridade. Todos partilham um mundo comum, desde o início, garantido e continuado pela tradição. O mundo me é dado como algo já explorado e estruturado por outros, com os quais nele me encontro. É neste contexto, das relações intersubjetivas constituidoras e constituídas por um mundo circundante que se devem pensar “as coisas do direito”, para usar uma expressão que é cara e recorrente no pensamento de Gerhart Husserl. De outro lado, é possível falar que, enquanto uma peculiar forma de pensar a *praxis*, enquanto pensamento prático, portanto, o mundo circundante é também constituído pela interação intersubjetiva que o funda. Ou seja, o pensamento prático, que dirige as possibilidades de agir, promove a constituição do mundo, na medida em que rege as direções de sentido, de um plano de vida sensato.⁸⁴

No contexto da tradição, já me encontro sempre junto a outros e, com isto, eu tipicamente entendo o mundo (e a mim mesmo) por meio da convencionalidade tradicional. Neste sentido, lembra Dan Zahavi, “eu aprendo a tomar em consideração como normal o mesmo que os demais e, por isto, participo de uma tradição comunitária que, por meio do *encadeamento das gerações*, remonta a um passado distante. Como o diz Husserl: sou o que sou como herança (*Ich bin, was ich bin, als Erbe*)”.⁸⁵

Eis como a questão da intersubjetividade se resolve no horizonte de compreensão da partilha comum de um mundo, do envolvimento comunitário dos consortes sociais na construção interativa de direções comuns. A pertença a uma comunidade, mais especificamente a uma dada comunidade do direito, que forma para si uma ideia de justiça -, que se torna o fim

⁸³ ZAHAVI, Dan. *La fenomenología y el problema(s) de la intersubjetividad*. Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen VII. pp. 91.

⁸⁴ A respeito, como indica o próprio título, ver HUSSERL, Gerhart. *Recht und Welt. Rechtsphilosophische Abhandlungen*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1964.

⁸⁵ ZAHAVI, Dan. *La fenomenología y el problema(s) de la intersubjetividad*. Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen VII. pp. 93. Grifo do original. Em nota, o autor registra que a citação de Edmund Husserl se encontra nos escritos sobre a intersubjetividade publicados na Husserliana, no volume XIV.

mesmo do direito, garantido pelo Estado-, certamente é um mote gehartiano que faz ressoar a tese husserliana da construção do sentido do mundo pela partilha intercomunitária de experiências intersubjetivas. A partilha do mundo da vida garante a existência de direções que a comunidade forma para si, dentre as quais a ideia de justiça, um certo dizer sobre a igualdade entre os consortes, ocupa lugar de relevância para o direito e para a existência do Estado, como se verá.

Não é apenas pela análise da intencionalidade⁸⁶ da consciência, precisamente quando intenciona o outro, que deste me são oferecidos, na evidência, sua existência e atributos. Outro aspecto, que nos conduz para além da empatia, da percepção analógica do eu em transposição para o reconhecimento de outros eus, comparece com maior importância e mesmo funda, na intersubjetividade, a estrutura de nosso ser-no-mundo.

Por isto, se pode concluir que insistir na estrutura intersubjetiva de nosso ser-no-mundo é dar ênfase ao fato de que a intersubjetividade não se limita a um encontro com o outro, como mero fato contingente, ao encontro face a face com o outro, enquanto simples exterioridade. Ao contrário, é algo que pertence *a priori*, essencial e intrinsecamente, à estrutura da própria subjetividade.⁸⁷ Por via da afirmação de nosso ser-no-mundo a subjetividade já nos remete à intersubjetividade.

É neste contexto que a estrutura intersubjetiva da subjetividade comparece no pensamento de Gerhart Husserl, sobretudo ao reconhecer que a pessoa, em convivência necessária na comunidade do direito, ao mesmo tempo em que a constitui é por ela constituído, em um encontro de reconstrução de sua pertença intersubjetiva ao horizonte de sentido, que mantém a própria comunidade. Enfim, é no contexto de uma pertença necessária dos sujeitos ao mundo da vida comum que se deve reconhecer a possibilidade e o sentido das relações intersubjetivas e, muito especialmente, aquelas que o direito pretende regular. A experiência da extraneidade, do outro enquanto outro, desafia a compreensão de um encontro possível entre sujeitos, o que se dá pelo reconhecimento da estrutura intersubjetiva da própria subjetividade: os sujeitos são o que são pelo encontro que os media e a todos reúne no mundo

⁸⁶ Para uma ampla análise da intencionalidade em no pensamento de Husserl, por todos, consulte-se a muito bem construída tese de doutorado de autoria de Antonio Pascual. RAMOS, Antonio Pascual Salmerón. *Modalidades de intencionalidad en el pensamiento de Husserl*. Universidade de Murcia. Departamento de filosofia. Director D. Urbano Ferrer Santos. 2014.

⁸⁷ ZAHAVI, Dan. *La fenomenologia y el problema(s) de la intersubjetividad*. Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen VII. p. 95.

da vida. É assim que Gerhart compreende a via husserliana de análise da subjetividade e da intersubjetividade: em uma remissão recíproca necessária.

Já no pensamento de Edmund Husserl, mas ali por razões filosófico-transcendentais, é sabido que se sustenta que a objetividade e a transcendência do mundo estão constituídas intersubjetivamente e que uma clarificação desta constituição convida, conseqüentemente, a uma análise da intersubjetividade transcendental e, mais concretamente, a examinar minha experiência de um outro sujeito. Por que um sujeito somente pode constituir-se objetivamente depois de ter experienciado um outro? Por que o outro é uma condição de possibilidade necessária para minha experiência de um mundo objetivo?

A afirmação feita é que minha experiência de uma validade objetiva se torna possível por meio de meu encontro com um outro transcendental e inapreensível. Esta transcendência Edmund Husserl designa como a primeira verdadeira alteridade, como a fonte de todo tipo de transcendência real, ou seja, aquela que confere ao mundo uma validade objetiva. Neste contexto e para firmar esta visada essencial, Dan Zahavi lembra uma passagem significativa de Husserl, extraída da *Filosofia Primeira*: “*aqui temos a única transcendência, que verdadeiramente vale por seu nome, e qualquer coisa que seja chamada transcendente, como o mundo objetivo, depende da transcendência da subjetividade estranha*”.⁸⁸

Experimentam-se os objetos, eventos e ações como públicos, não como privados, como reconhecerá Husserl. Neste sentido, “uma análise ontológica, na medida em que descobre o sentido de ser no mundo como intersubjetivamente válido, conduz a um desentranhamento do significado transcendental da subjetividade alheia e, com isso, a uma investigação da intersubjetividade transcendental”.⁸⁹ Conclui-se que, a partir de tais reflexões, “Husserl pode designar a socialidade intersubjetivamente transcendental como condição de possibilidade para a constituição de toda verdade e de todo ser verdadeiro” e, em consequência, “ele fala até mesmo, vez por outra, de seu próprio projeto como o de uma filosofia transcendental sociológica, escrevendo que o desdobramento da fenomenologia necessariamente envolve o

⁸⁸ ZAHAVI, Dan. *La fenomenología y el problema(s) de la intersubjetividad*. Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen VII. p. 97. Em nota Zahavi registra que a passagem fora extraída de HUSSERL, E. *Erste Philosophie II, Husserlianen VIII* (Den Haag: Martinus Nijhoff) 1959, Pág. 495.

⁸⁹ ZAHAVI, Dan. *A fenomenologia de Husserl*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015. p. 163.

passo de uma fenomenologia egológica para uma transcendental-sociológica”.⁹⁰ Eis porque, se pode concluir, os riscos de um solipsismo são afastados.

O conceito husserliano de intersubjetividade é “justamente um conceito de intersubjetividade, isto é, de ligação entre sujeitos, razão pela qual ele torna necessária uma investigação da empatia: como posso experimentar outro sujeito?”. É neste sentido que uma qualquer compreensão da intersubjetividade implica em dirigir, em primeira pessoa, um olhar ao outro, mas em uma visada transcendental, “somente minha experiência de e em relação com um outro sujeito, assim como aquelas dentre minhas experiências, que pressupõem o outro, merecem ser designadas em sentido propriamente dito como intersubjetivas”.⁹¹ Eis porque se pode dizer que, para além dos aspectos descritivos dos modos de manifestação de “outro sujeito” á consciência, a fenomenologia, se mostra de seguida como uma “disciplina normativa”, assumindo como tarefa aclarar as estruturas de sentido da consciência intersubjetiva, a partir de uma “reflexão sobre as formas de uma vida e de uma comunidade autênticas”.⁹²

No máximo, então, no tratamento intencional do outro, se poderia falar de uma redução metodológica, no sentido de se adotar uma visada egológica, mas apenas como predisposição para questionar-se a si mesmo sobre um outro, como um problema transcendental. Isto porque “falar de um outro ou de um estranho significa usar conceitos relacionais, cujo significado pressupõe o eu como oposição”.⁹³ Isto implica em dizer que minha própria compreensão de mim mesmo se descentraliza, na medida que eu também me conscientizo de que posso ser um *alter ego* para o outro, do mesmo modo que o outro o é para mim mesmo. Por tudo, na medida em que o *ego* tem experiência de um outro e, do mesmo modo, se conscientiza que pode ser experimentado pelo outro, como um *alter ego*, os objetos de sua experiência “não podem mais simplesmente se manter reduzidos ao seu mero ser-para-mim. Por meio do outro, eles são constituídos com uma validade transcendente para o sujeito”.⁹⁴

⁹⁰ Conferir ZAHAVI, Dan. *A fenomenologia de Husserl*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015. p. 164.

⁹¹ As passagens citadas comparecem em ZAHAVI, Dan. *A fenomenologia de Husserl*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015. p. 165.

⁹² ALVES, Pedro M. S. *Lévinas crítico de Husserl e de Sartre. Sobre a teoria da intersubjetividade e da alteridade*. In: BECKERT, C. (Org.). *Lévinas entre nós*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 76.

⁹³ Conferir ZAHAVI, Dan. *A fenomenologia de Husserl*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015. p. 169.

⁹⁴ Conferir ZAHAVI, Dan. *A fenomenologia de Husserl*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015. pp. 173/174.

Esta perspectiva, a da intersubjetividade constituidora, nos parece decisiva para o pensamento de Gerhart Husserl. Esta comparece como a “função transcendental constitutiva da intersubjetividade”, já percebida a presença de uma intersubjetividade na relação intencional com o mundo enquanto tal. Isto é, a intencionalidade já contém, antes mesmo de toda e qualquer experiência concreta do outro, portanto *a priori*, uma referência a outros sujeitos. Eis porque se afirma que “seria preciso atribuir à comunidade anônima, que se expressa em nossa normalidade linguística herdada (em nossa tradição) uma função constituidora”.⁹⁵

Dissemos que esta perspectiva nos parece decisiva para a fenomenologia do direito tal como pensada por Gerhart Husserl porque antes de mais, a ideia de justiça, - que se apresenta como uma peculiar forma de reconhecimento da igualdade, a igualdade essencial, como se verá -, já se constrói de maneira relacional, ou seja, pressupõe em sentido forte, a existência de sujeitos em relação e que se destinam a reconhecer como essencialmente iguais. Sabido, ainda, que é esta ideia de justiça que, em um movimento constituidor seguinte, promoverá a formação de uma comunidade do direito e conferirá ao Estado a função de garantia de sua efetivação.⁹⁶

Insistamos, portanto: meus objetos perceptivos não implicam apenas em uma referência a mim mesmo como sujeito da experiência, mas já apontam também para os outros como co-sujeitos. A análise do eu transcendental, no pensamento de Edmund Husserl, desentranha sua estrutura intersubjetiva. Dan Zahavi, neste passo, a confirmar esta fundamental posição de Husserl, menciona uma passagem esclarecedora, contida nos escritos publicados na Husserliana, que contém o conhecido manuscrito C 17. Eis como ali se expressa Husserl: “minha experiência como experiência do mundo (portanto, já cada uma de minhas percepções) não inclui apenas outros como objetos do mundo, mas constantemente (em uma co-validade consoante com o ser) como co-sujeitos, como co-constituidores, e as duas coisas estão inseparavelmente entrelaçadas”.⁹⁷

Enfim, a ideia principal de Edmund Husserl, neste particular, é a de que uma execução suficientemente radical da redução transcendental não conduziria apenas à subjetividade, mas

⁹⁵ Conferir ZAHAVI, Dan. *A fenomenologia de Husserl*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015. p. 175.

⁹⁶ Conferir HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 271-307.

⁹⁷ Conferir ZAHAVI, Dan. *A fenomenologia de Husserl*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015. pp. 175/176. A passagem de Husserl, segundo indicações de Zahavi, encontra-se no Volume 8 dos Materiais da Husserliana, na p. 394

também à intersubjetividade. Por isto, afirmou na *Crise* que “a subjetividade só é na intersubjetividade o que ela é: um eu que atua constitutivamente”.⁹⁸

Este já longo registro sobre o tema, nos faz reconhecer que o tratamento da questão da intersubjetividade, no pensamento de Edmund Husserl, é problemático. Alguns consideram que ele teria modificado seu pensamento acerca da questão passando do reconhecimento do primado do eu (nas *Meditações cartesianas*) para a intersubjetividade (na *Crise*). Para Zahavi, “é possível reencontrar as duas teses supostamente conflitantes tanto nas *Meditações cartesianas* quanto na *Crise*”. Isto porque “nas duas obras, Husserl fala sobre o significado fundamental tanto do eu, quanto da intersubjetividade”.⁹⁹ Para Gerhart Husserl, o problema da intersubjetividade é compreendido como importante fundamento de validade das concepções de mundo, das ideias constituintes e constituidoras da comunidade do direito. Assim, Gerhart não adentra propriamente a investigações acerca do eu transcendental, mas insiste no fato de que já nos encontramos sempre em um estado relacional, portanto, intersubjetivo e neste horizonte de inter-relação, *inter-subjetivamente articulado*, que se resolve a questão da formação/constituição comunitária da ideia de justiça, fim do direito.

Partindo de um ponto de vista muito próprio sobre o sentido da sociabilidade, será muito influente uma crítica dirigida a Edmund Husserl por Alfred Schütz. Ele escreve que seria

preciso perguntar seriamente se o conceito husserliano do eu transcendental não seria, segundo sua essência, aquilo que é denominado na gramática latina *singulare tantum*, isto é, um conceito que não admite nenhum plural. Mais ainda, não está de modo algum fora de questão saber se a existência dos outros em geral é problema no interior da esfera transcendental, isto é, se há o problema da intersubjetividade entre egos transcendentais [...]; ou se a intersubjetividade e, por isso, a sociabilidade não pertencem muito mais exclusivamente à esfera mundana de nosso mundo da vida.¹⁰⁰

Por se ocupar do direito, que supõe, por certo, uma já admitida relação intersubjetiva, Gerhart Husserl não dará passos em direção a uma redução transcendental, no sentido de pensar o

⁹⁸ HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista Kaizo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 78.

⁹⁹ ZAHAVI, Dan. *A fenomenologia de Husserl*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015. p. 178.

¹⁰⁰ SCHUTZ, Alfred. *The problem of social reality*. Collected papers I. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962. p. 167. *Apud*, ZAHAVI, Dan. *A fenomenologia de Husserl*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015. p. 179.

problema da intersubjetividade a partir da intencionalidade, que revelaria um eu puro. Por isto, compreenderá a questão da intersubjetividade, como *relação entre sujeitos*, mediados por uma instância comum, o mundo da vida.

Mas não cremos que faça, com isto, eco à crítica que Schutz dirigira a Edmund Husserl. Não ao menos enquanto esta crítica firma que a questão da sociabilidade¹⁰¹ pertenceria, com exclusividade, “à esfera mundana do nosso mundo da vida”. Mas é certo que, por ser seu objeto de investigação o direito e, por ele, a vida comunitária, a política e o Estado, Gerhart toma a via objetivante da validade das relações entre sujeitos, ou seja, confere privilégio ao mundo da vida, estrato comum que, objetivamente, torna-se mediação da socialidade e, a um só tempo, constitui e é constituído pelos sujeitos que se entrelaçam na vida social. Porém, Gerhart não conferirá ao mundo da vida o estatuto de exclusivo formador dos sujeitos. Há como que uma relação dialética entre os sujeitos, empenhados no mundo da vida, e aquilo mesmo que este empenho lhes provoca. Por isto, é possível não ceder em absoluto à tradição. Os sujeitos não se dissolvem no encontro, mantêm um espaço criativo/constituído de si mesmos e, com isto, no interior de uma dada comunidade, são pessoas.¹⁰²

Há quem sustente que a ontologia social, em Edmund Husserl, toma a forma de uma teoria transcendental da intersubjetividade e ocupa um lugar especial no sistema de sua fenomenologia, configurando-se como uma das disciplinas básicas em que se dividiria a filosofia fenomenológica, buscando responder às perguntas que haviam sido deixadas pela “egologia”, com a qual a fenomenologia se inicia. Assim, “meu ego transcendental não é, em realidade, o único objeto da fenomenologia porque, longe de permanecer uma egologia, a fenomenologia, como teoria da intersubjetividade, inclui o *alter ego* dentro de sua investigação.¹⁰³ Por tudo, é certo que, para Husserl, a fenomenologia intersubjetiva não se desprende da base da subjetividade, mas a transcende. Assim, de uma experiência

¹⁰¹ Acerca do pensamento de Husserl sobre o mundo social, ver a alentada e bem construída obra: PERREAU, Laurent. *Le monde social selon Husserl*. New York: Springer, 2013. Ainda, HART, James G. *The person and the common life. Studies in a husserlian social ethics*. London: Springer, 1992.

¹⁰² A respeito, com clara indicação de que pessoa, será não o indivíduo, mas o sujeito que já se encontra em relação com os demais sujeitos, em comunidade, ver HUSSERL, Gerhart. *Person, Sache, Verhalten*. Frankfurt: Klostermann, 1969.

¹⁰³ Nesta direção, THEUNISSEN, Michael. *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. Traducción de Guy Georges Voet de Keyser. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica Editora, 2013. pp. 33 e seguintes. Há versão inglesa, que também consultamos: THEUNISSEN, Michael. *The Other. Studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*. Translated by Christopher Macann. Massachusetts: MIT Press Cambridge, 1986.

primordial¹⁰⁴ de si, como ego puro, avança-se em direção a uma constituição objetiva do mundo, que já se encontra imersa na experiência do outro, como um *alter ego*. O pensamento de Gerhart Husserl, ao tomar a via investigativa sobre o direito, já parte desta *constituição objetiva do mundo pelos sujeitos em inter-relação*.

Seguindo, em epítome, as reflexões de Michal Theunissen, poderíamos indicar ao menos três passos ou movimentos no percurso, que culmina com a constituição intersubjetiva do mundo objetivo.¹⁰⁵

O primeiro passo em direção ao outro, ou a primeira instância de aproximação ao outro em geral, é a apercepção do corpo alheio físico como um corpo carnal, e isto com base na analogia com o meu próprio corpo carnal, o qual, ao menos em parte, se constitui com um corpo físico.

O segundo passo nos conduz, em uma via psicológica, à experiência da vida psíquica do sujeito alheio, enquanto direção transcendental, tratando-se da experiência do puro *alter ego*.

Enquanto o veículo do primeiro passo é quase que apenas a *analogia*, no segundo a analogia avança na direção da *empatia*. A empatia de um *alter ego* se realiza como um sentir-se dentro da peculiar esfera alheia, a qual é a esfera de um mundo que se diferencia de acordo com sua aparência e seu sentido para o outro.

Com isto, se chega ao terceiro passo, que é a constituição do mundo objetivo pela identificação dos mundos primordiais. No mundo objetivo eu percebo – e este será então um quarto passo – ao outro como um objeto unitário, que está completo em si mesmo e situado no espaço e no tempo. Desta forma o outro perde o significado de “outro em geral” e se converte em outro ser humano.

¹⁰⁴ Sobre a relação que se estabelece, como possibilidade, entre o outro e uma esfera primordial de experiência do ego, ver CHU, Mariana. *El otro y la esfera primordial*. Reflexiones sobre la intersubjetividad en las *Meditaciones cartesianas*. Lima: Peru, 2008.

¹⁰⁵ Estas considerações são inspiradas na visão de conjunto oferecida por Michael Theunissen acerca da constituição intersubjetiva do mundo objetivo, no pensamento de Edmund Husserl. A respeito, ver, sobretudo, THEUNISSEN, Michael. *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. Traducción de Guy Georges Voet de Keyser. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica Editora, 2013. pp. 93 a 101.

Em um quinto e último passo, transfiro finalmente a mim a unidade objetiva “ser humano” na qual, empaticamente, me represento a mim mesmo, da mesma forma que o outro faz, para si, uma representação de mim. Evidentemente, ao percorrer estes passos, já não mais estamos na presença de uma egoidade que apenas representa o outro, para si. Mas se tem o trânsito para a intersubjetividade constituinte do mundo objetivo, que comparece, então, como mediação do encontro entre sujeitos em relação.

Não interessou a Gerhart Husserl reconstruir, na interpretação do sentido do direito, todas estas vias de acesso e passagem da redução¹⁰⁶ egóica transcendental à intersubjetividade mediada pela objetividade. Até porque, como jurista, partia do direito como algo já dado, enquanto condição de regulação de atos sociais. Mas o movimento final de transição e reconhecimento do *alter ego*, em sua *humanidade constituinte e constituidora*, comparecerá em sua fenomenologia do direito como uma ideia fundante, base firme para a identificação de uma igualdade essencial entre os sujeitos em relação, no mundo do direito. Por isto, antes de mais, no âmbito do direito, que visa a atuação da justiça, ato justo será aquele que preservar a igualdade, na *humanitas*, entre os sujeitos implicados.¹⁰⁷

2.4 Comunidade, história e a justiça como tarefa infinita

No pensamento de Gerhart Husserl sobre o direito, como se viu, a questão da comunidade, que sustenta a compreensão do justo e de sua realização no mundo social, ocupa um lugar central. De fato, se a justiça é, antes de mais, uma decisão por fazer justiça, saber o que seja o justo não será tarefa de uma subjetividade, isolada. A ideia de justiça que, como se verá, implica no reconhecimento de formas de igualdade entre sujeitos, tem sua gênese no seio de uma dada comunidade histórica, comunidade do direito. Daí a importância de se buscarem, uma vez mais, as fontes husserlianas acerca desta relevante questão da comunidade.

Como se sabe, no pensamento husserliano, a consciência de um outro sujeito se estende a uma fenomenologia da comunidade, *Gemeinschaft*. Nesta, ocupa, ainda, um importante posto a

¹⁰⁶ Demonstrando a superação de um paradigma dualista de leitura de Husserl, a respeito do processo reutivo, em articulação com a noções de intencionalidade e mundo, ver MISSAGGIA, Juliana Oliveira. *Redução, Intencionalidade, mundo: a fenomenologia husserliana como superação da oposição entre realismo e idealismo*. Tese de doutorado, orientação de Dr. Enildo J. Stein. PUC do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Ano 2015.

¹⁰⁷ Ver HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 271-307.

questão da comunicação.¹⁰⁸ Passemos a estes movimentos. Antes, tornemos a um ponto importante, no tratamento da intersubjetividade.

Na construção de uma fenomenologia da intersubjetividade, uma primeira e descritiva tarefa, no dizer de Pedro Alves, poderia se anunciar como a exigência de se apontarem “as estruturas de sentido do ato intencional em que um outro sujeito é *dado* na sua existência, e na sua existência perante mim”. Não se trata apenas da compreensão do surgimento do outro na minha experiência de mundo, mas ainda de integrar a consciência do outro nesta experiência do mundo. Não se trata, então, de se perguntar unicamente acerca da experiência de um outro sujeito, mas “de saber como devo *experienciar-me a mim mesmo* para que possa haver algo como um outro sujeito *para e diante* de mim”.¹⁰⁹

Aqui o ego se experiencia como uma unidade psíquica e somática, a um só tempo, sem dualismos, “a consciência transcendental, no seu devir humano no mundo, para si própria aparece como unidade de um corpo e de uma psique”. Husserl, em reflexões sempre recomçadas, tenta dar conta do corpo próprio, corpo animado, *Leib*, dado em uma percepção interna e que “jamais se pode volver num completo objetivar-se e num ver-se ‘por fora’, este corpo que é, no seu fundo, não corpo *para* a consciência, mas consciência de ter corpo”. Eis porque se deve reconhecer que “a consciência que vai para o mundo e aparece como realidade humana no mundo tem, na sua base, esta autoconstituição somática da subjetividade”.¹¹⁰ A aparição de um outro sujeito, na fenomenologia husserliana, primeiramente, vai marcada por esta constituição somática da subjetividade¹¹¹, mas que já se percebe enquanto eu humano.

¹⁰⁸ Nos escritos sobre a intersubjetividade, Husserl fala mesmo em um “espírito comum”, *Gemeingeist*, que será a resultante do encontro, da interação entre um *eu* e um *tu*, no contexto dos atos sociais, assim considerados aqueles que supõem não apenas a expressão, mas a efetiva comunicação desta, o que poderia provocar uma nova ação de um certo sujeito destinatário do ato comunicativo. O conjunto das múltiplas interações, possibilitaria a formação de uma comunidade, em uma “comunidade prática de vontades”. A respeito do *Gemeisgeist*, ver HUSSERL, Edmund. *Sur l’intersubjectivité*. Vol. I, II. Traduction, introduction, postface et index par Natalie Depraz. Paris: Presse Universitaire de France, 2001. pp. 73 e seguintes.

¹⁰⁹ As citações deste parágrafo se encontram em ALVES, Pedro M. S. *Racionalidade e comunidade na fenomenologia de Husserl*. Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología. Nº 4, 2005. pp 167-187. p.168. Grifos do original.

¹¹⁰ As citações deste parágrafo encontram-se em ALVES, Pedro M. S. *Racionalidade e comunidade na fenomenologia de Husserl*. Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología. Nº 4, 2005. p.169. Grifos do original. Grafia adaptada ao regramento atual.

¹¹¹ A respeito, ver PATOCKA, Jan. *Introduction à la Phénoménologie de Husserl*. Traduit du tcheque par Erikak Abrams. Grenoble: J. Millon, 1992. Em especial, o capítulo intitulado “constitution du corps et de la communauté”.

Enfim, é como corpo que me percebo, em uma unidade psíquico-somática e, em um primeiro movimento, somente assim, na medida em que apareço corporalmente no mundo, poderá um outro corpo deste mundo emergir para mim, enquanto corpo de um outro sujeito, “e eu próprio para ele enquanto sujeito corporal numa reciprocidade fechada”. Esta será a *originária percepção* de um outro, evidenciando-se nesta intencionalidade um conceito que funda a intersubjetividade, ou a torna possível, trata-se do conceito de *Paarung*, de emparelhamento. Aqui um conteúdo nos reenvia a um outro, por analogia, o que implica dizer que, no contexto da intersubjetividade, “o emparelhamento circunscreve o fenômeno primitivo da consciência de um outro sujeito”.¹¹² Eis a dimensão mais primitiva da consciência de um outro sujeito: o outro comparece para e diante de mim como um corpo, dado em um fluxo de simples percepção mas que, em seguida, “torna-se o lugar de apresentação (*Appräsentation*) de uma outra realidade psicossomática que é apreendida por analogia com a experiência originária de mim próprio”. Seguindo Pedro Alves, vale a transcrição de uma passagem exemplarmente conclusiva a este respeito.

Numa palavra: na percepção desse corpo sobrevém a consciência de um outro sujeito e esse corpo, constantemente dado no defluxo perceptivo, é, agora, não simples coisa entre coisas rebatendo-se sobre o campo da naturalidade e dominada pela rede de influxos causais com as outras coisas naturais, mas o lugar onde uma outra vida de consciência para mim emerge e se vem exprimir, instituindo por aí um novo estrato de sentido. Nos movimentos de um outro corpo, não estão agora patentes apenas translações físicas, mas disposições da vontade, sentimentos, decisões. É assim que um esgar facial expressa sentimentos: a ansiedade, a dor ou a tristeza. *A dimensão somática da subjectividade é, assim, a do corpo interpretado segundo o regime da expressividade.* O corpo, assim tornado corpo expressivo e reenviado, na sua corporalidade natural, para um fundo não-temático, sobre o qual se sobrepõe a consciência de uma vida psíquica, é, por conseguinte, o modo originário da irrupção de um outro sujeito na minha experiência do mundo. Esta consciência de um outro sujeito está, porém, fundada no processo originário pelo qual constituo somaticamente a minha própria realidade mundana e seria impossível sem esta.¹¹³

Por tudo, a mais primitiva experiência de outrem, o modo como um *alter* se apresenta para um *ego*, resulta em uma apresentação do outro, como *alter ego*, isto por um processo de emparelhamento que, ao final, resultará na apresentação de outrem como um corpo

¹¹² As citações deste parágrafo encontram-se em ALVES, Pedro M. S. *Racionalidade e comunidade na fenomenologia de Husserl*. Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología. Nº 4, 2005. p.170. Parece-nos muito adequada a versão de *Paarung*, por emparelhamento, na medida em que aponta para uma dimensão de pertença, como igual, a uma dada experiência. De saída, já se percebe o outro, como um *alter ego, igualiter*.

¹¹³ ALVES, Pedro M. S. *Racionalidade e comunidade na fenomenologia de Husserl*. Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología. Nº 4, 2005. pp.170-171.

expressivo, reenviando-nos para conteúdos que reclamam a possibilidade de interação, viabilizando-se esta por atos de comunicação.

A consciência de outrem, sabendo-se que este se doa aqui enquanto *alter ego*, firma a “convicção de Husserl de que a figura canônica da alteridade é a da humanidade”. De fato, se a operação pela qual me torno consciente de outrem é aquela transposição, por analogia, comigo próprio, certamente a alteridade, “ou seja, a consciência de um outro que não eu, só pode surgir sob a figura de um outro homem”. Daí uma conclusão: “uma alteridade sem rosto humano, ou sem qualquer rosto, uma alteridade que se furta a qualquer transposição analógica é justamente o impensável da tese de Husserl”.¹¹⁴

Como se vê, a base sobre a qual E. Husserl ergue a intersubjetividade, isto é, o início sobre o qual se assenta a constituição de outrem, é a percepção de um corpo, do outro, e a “transposição analógica pela qual esse corpo devém *Leib* e esse *Leib* se volve no lugar de expressão de uma vida psíquica”. De se reconhecer que esta base, sobre a qual se firma a possibilidade da intersubjetividade, bem poderia ser dita precária. Contudo, como bem lembra Pedro Alves, ao mesmo tempo, por ser a mais primeva possível, pode se mostrar como uma vantagem, na medida em que pode significar a “universalidade do auto reconhecimento dos humanos, independentemente dos processos de socialização que os repartem em unidades, histórica e culturalmente diferenciadas, e até mesmo incomunicáveis”.¹¹⁵

Assim, o que poderia ser, em tese, um ponto de partida mínimo, a experiência da corporalidade de outrem, se mostra, em seguida, como um fundamento essencial do reconhecimento universal do outro, em sua humanidade. Partindo da consciência do outro, intenciono *alter*, como *alter ego*, como *iguais*, portanto, *eu e outrem*, na *humanidade que nos assim nos reúne*. Ao pensar a ideia de justiça como uma igualdade essencial, na *humanitas*, Gerhart transporá esta perspectiva para uma visada fenomenológica do justo, em definitivo.

De fato, este lugar teórico nos parece decisivo para a fenomenologia do direito de Gerhart Husserl. Não que ele se interesse, como já dito, pela constituição do outro, enquanto outro, na intencionalidade. Disto cuidara a fenomenologia husserliana. Sua herança, aqui, será a

¹¹⁴ ALVES, Pedro M. S. *Racionalidade e comunidade na fenomenologia de Husserl*. Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología. Nº 4, 2005. p. 171.

¹¹⁵ ALVES, Pedro M. S. *Racionalidade e comunidade na fenomenologia de Husserl*. Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología. Nº 4, 2005. p.172.

possibilidade de afirmar uma igualdade essencial, na *humanitas*, com possibilidade de universalizar-se. Ou seja, tanto o sujeito que intenciona, quanto o outro que é intencionado, este não mais como um objeto, mas agora também como um *outro sujeito*, por transposição analógica, se evidencia como um *outro homem*, na experiência da alteridade. Por tudo, no encontro entre sujeitos, aquilo que de mais essencial se faz presente será a humanidade destes mesmos sujeitos. Antes de qualquer mediação do encontro entre os homens, há a possibilidade de que se encontrem, precisamente enquanto humanos que são.

Por isto, como se verá abaixo, não por acaso Gerhart Husserl reconhecerá a igualdade como o *critério*, a medida dos atos justos, como a ideia de justiça a se efetivar. Antes de sermos o que o mundo social nos permite ou nos exige, somos humanos essencialmente e, como tal, iguais, em essência. Daí que o direito, ao buscar decidir situações já mediadas pelo encontro social, não poderá perder de vista esta primeira condição de igualdade, que antecede tudo o mais. Este um ponto importante para Gerhart Husserl.

Mas a descoberta fática de um *alter ego*, não confere sentido, ainda, a uma existente pluralidade de egos, segue-se a tarefa de “determinar a gênese do próprio sentido *alter*, ‘a origem do conceito *alter*’, na expressão do próprio Husserl, ou seja, a tarefa de determinar o lugar e o momento da sua instituição originária”.¹¹⁶

Pedro Alves esclarece que, em vários manuscritos, Husserl traça para o problema da pluralização do ego um caminho inicial de difícil acesso, que Husserl mesmo teria denominado *Umfiktion meines Ich*. Na tentativa de elucidar este caminho, nos diz o autor:

Toda a vida egológica é uma vida fática, onde se produz um fluxo determinado de experiências numa corrente unitária de vivências. Cada vivência é, pois, enquanto *facto* da vida transcendental no interior de uma corrente de consciência (*Bewusstseinsstrom*), pensável como substituível por uma outra de teor diferente. Desenha-se, por aí, a consciência e um *ser diferente* do meu fluxo de experiência, e esta possibilidade é sempre apreendida como um outro ser fático possível da minha própria vida transcendental. Na autoaprecepção da minha corrente de vida, que é a aprecepção de um *ego* que tem para si mesmo uma corrente determinada de vivências enquanto *facto* concreto da sua existência, é possível pensar cada vivência aí facticamente dada como substituível por uma outra de teor

¹¹⁶ ALVES, Pedro M. S. *Racionalidade e comunidade na fenomenologia de Husserl*. Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología. N°3, 2005. p.173. A passagem de Husserl é assim referenciada pelo autor: Hua XIV, p.141.

diferente, de tal modo que, na apercepção de mim próprio na auto-evidência absoluta, surge a consciência da possibilidade de um fluxo transcendental de vida diferente, quer numa parte, quer, a limite, na sua totalidade, sem que isso altere a evidência da minha própria existência como *este ego* que *eu sou*. É a esta variação, operando sobre a vida fáctica e desenhando uma pluralidade de outros modos possíveis da minha própria vida, que Husserl chama *Umfiktion*.¹¹⁷

De ver, porém, que, aqui deste processo, não resultaria de pronto uma gênese do sentido *alter ego*, isto porque o sentido da alteridade, no caso, emerge como uma outra possível forma de ser do próprio ego. A alteridade ainda não aparece como consciência de um outro eu. O problema agora será então traçar “o espaço originário do surgimento de um outro ego cuja vida fáctica esteja, antes, em concordância e seja compossível com a minha própria vida”. Em outras palavras, tudo se resolve não na consciência de que eu poderia ser outro, mas *sim na consciência de que, naquilo mesmo que sou, me encontro em abertura para um outro*, que também não me exclui, mas antes me confirma naquilo que sou. Ou, como exemplarmente registra Pedro Alves:

a intencionalidade que constitui originariamente a alteridade deve poder encontrá-la não como reflexo ou contra-imagem do *ego* próprio, mas como consciência de um outro sujeito que, na sua irreduzível alteridade, traça, no entanto, um horizonte de comunidade com a consciência da minha própria vida fáctica. O *alter-ego* não é a *Spiegelung*, o reflexo ou o retrato especular do meu próprio eu, mas antes uma contraparte em que *ego* e *alter-ego* se elevam à consciência de um *Nós* para o qual há algo que tende para a concordância, algo que surge para eles na consciência de um *Gemein*, um *Comum* nessa e apesar dessa irreduzibilidade. O verdadeiro lugar de gênese da intersubjectividade será, assim, a *vontade de constituição da comunidade*. A motivação que institui originariamente o lugar do um *alter* estará, pois, contida nessa motivação que, a partir da vida transcendental fáctica de cada *ego*, vai na direcção da constituição de um horizonte de vida comunitária e abre originariamente o lugar do *alter-ego* enquanto membro possível dessa comunidade.¹¹⁸

Sublinhe-se que a gênese da intersubjectividade, entendida não como mera justaposição de egos, mas como *real consciência e vontade de um nós*,¹¹⁹ apesar de toda irreduzibilidade

¹¹⁷ ALVES, Pedro M. S. *Racionalidade e comunidade na fenomenologia de Husserl*. Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología. N°3, 2005. p.173. Conservaram-se a grafia e os grifos originais.

¹¹⁸ ALVES, Pedro M. S. *Racionalidade e comunidade na fenomenologia de Husserl*. Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología. N°3, 2005. p.175. Conservaram-se a grafia e os grifos originais.

¹¹⁹ Sobre uma reconhecida interdependência entre o *eu* e o *nós*, no pensamento de Edmund Husserl, assim nos diz Robberrechts: “já estamos aqui. Este nós é essencial. Não somente cada consciência provém de uma união de outras ... a rigor, o indivíduo não é senão uma abstracção. Antes de dizer eu, a consciência está imersa no nós e não é mais que o lugar de encontro de inumeráveis influências ancestrais e contemporâneas. E quando o eu for recuperado sobre o nós, nada terá se alterado. Minha relativa autonomia de pensamento e de movimento não

possível entre o eu e o *alter*, exatamente porque se reconhecem como alteridade incontornável, encontra na constituição da comunidade o espaço de encontro, o espaço de constituição do comum, a mediação entre o ego e o *alter*.

É assim que a ideia de comunidade comparece como o horizonte possível de uma interação entre sujeitos, sujeitos que se postam em ambiente de construção mediada e comum, em mediação necessária dos egos. Se são possíveis várias vidas fáticas, deve haver um espaço de constituição comum desta pluralidade. O lugar desta mediação, da constituição daquilo que há de comum *para um nós*, será a comunidade.

Nos escritos sobre a intersubjetividade que, na verdade, reúnem reflexões continuados sobre este tema recorrente da constituição possível de uma comunidade, Husserl afirma que “na comunidade comunicativa de sujeitos pessoais, não temos uma desnuda pluralidade coletiva de sujeitos, nem tampouco uma desnuda pluralidade em geral, pois a comunicação produz, justamente, a compreensão recíproca e a consciência, para cada sujeito”. E, continua, “cada sujeito tem consciência de ter, em conjunto com os demais sujeitos, um único mundo circundante, pelo qual todos estão relacionados a um nós, e ao qual todos nos referimos”.¹²⁰

Gerhart Husserl, no que diz respeito à ideia de justiça e a sua efetivação no mundo social, é devedor destas intuições husserlianas, para nós, ao menos em duas direções.

Em primeiro lugar porque, na efetivação do justo, de início, há que se decidir por fazer justiça, como ato primevo de disposição interna. Logo em seguida, aquele que decide, o juiz, haverá de fazer as contas com a ideia de justiça, a que prestará obediência. Neste sentido, como dirá Gerhart, não se trata de implementar uma ideia de justiça que seja sua, que encontre respaldo e fundamento únicos na subjetividade do julgador. A ideia de justiça a ser realizada, tampouco, é um ideal distante, uma utopia sem horizontes. Ao contrário, seu horizonte de sentido é a comunidade do direito, ou seja, a ideia de justiça a ser efetivada no mundo social é aquela que esta situada comunidade estabeleceu para si: será aquela particular forma de conceber a igualdade essencial entre seus membros. Sobre este ponto voltaremos abaixo.

impede que, não vivendo *por outro*, viva contudo, *por ele* [...]”. ROBBERRECHTS, Ludovic. *El pensamiento de Husserl*. México: Fondo de Cultura Económica, 1968. p. 67.

¹²⁰ HUSSERL, Edmund. *Sur l'intersubjectivité*. Vol. I, II. Traduction, introduction, postface et index par Natalie Depraz. Paris: Presse Universitaire de France, 2001. p. 79.

Entretanto, desde já, importante salientar que esta referência à concepção do justo vigente na comunidade não significa uma adesão, absolutamente conservadora e mimética das direções já estabelecidas pela tradição e que, em atitude cognitivista, tivesse que ser reproduzido como “aquilo que comumente se pratica”. Na verdade, a interação comunitária, enquanto se orienta por um atuar prático da razão, permite que a comunidade, sempre de novo, mantenha suas escolhas ou as refaça. Ou seja, a radicalidade do justo está em que este se apresenta como uma forma de pensar a igualdade, estabelecida pela comunidade, que se mantém ou reconstrói o mundo que lhe empresta o campo para o agir. Se a justiça é uma ação, um saber prático fundado no justo, há de ser a razão mesma a orientar sua efetivação.

Em um segundo sentido, ainda, porque “as coisas do direito”, como se expressa Gerhart, já supõe a existência de uma pluralidade de egos. Ora, a mera pluralidade egóica, *per se*, não afastaria, diante de um conflito, a imposição de um ego sobre outro, em uma relação de subjugação, de um lado, e de submissão de outro. Enfim, se a alteridade, que o direito já supõe, somente se pudesse doar como objeto, certamente o direito se tornaria um problema insolúvel, uma história de dominação e aniquilamento. Ao contrário, o mundo do direito comparecerá como o lugar da liberdade, talhada na humanidade dos homens que constituem a comunidade do direito.¹²¹

Mas, porque a alteridade se doa em um horizonte de construção comum de sentido, na comunidade, é que se pode esperar a constituição de direções do conviver, também elas comuns, partilhadas por sujeitos em interação, com franca possibilidade de se alcançar entre uma harmonia. A noção de comunidade, portanto, afasta a ideia de um conflito permanente e originário entre seus integrantes, em nome do esforço interativo de constituição de um sentido comum, orientador dos rumos das práticas sociais, dentre as quais se insere o *mundo do direito*. Eis porque o direito se resolve, não no contexto de uma mera justaposição de indivíduos, de egos isolados agrupados, mas é pensado como um *encontro de pessoas* que, mediado pela comunidade, constituem para si mesmas o *sentido do viver-com*: a comunidade é fundada e permanece fundante de e por uma ideia de justiça.¹²²

¹²¹ Ver HUSSERL, Gerhart. *Men and the Law*. In: FARBER, Marvin. (ed.) *Philosophical essays in memory of Edmund Husserl*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1940. pp. 262-276.

¹²² HUSSERL, Gerhart. *Justice*. *The International Journal of Ethics*. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 271-307. Contra a concepção da personalidade do humano como dado ontológico, vide CASTANHEIRA NEVES, António. *Coordenadas de uma reflexão sobre o problema universal do direito – ou as condições da emergência do direito como direito*. In: *Estudos em homenagem à Professora Doutora Isabel de Magalhães Colaço*. Coimbra: Almedina, 2002.

Evidentemente, não bastaria identificar a gênese do sentido *alter* “no movimento que vai da vida transcendental até o horizonte da comunidade”. Na comunidade, de fato, “irrompe originariamente o sentido *outro ego* na sua plenitude, ou seja, na sua possível concordância e na sua irreduzível diferença relativamente à minha própria vida fática”. Contudo, o conviver há de se fundar em uma objetivação possível, e isto se dará pela comunicação, uma vez que “o fenômeno em que se objetiva a primitiva pluralização do *ego* é o fenômeno comunicativo”.¹²³

Não se trata de admitir a mera possibilidade de expressão, para que se garanta a interação comunitária. De fato, há uma motivação recíproca no com-viver, mediada pela comunicação, que objetiva e oportuniza a construção de sentidos comuns, no seio de uma dada comunidade.

Enfatizando a especificidade intencional da comunicação, Pedro Alves invoca uma significativa passagem de *Ideais II*, precisamente um trecho contido no § 51, desta importante obra de Husserl. Vale conferir:

há precisamente ainda uma *outra* forma de ação das pessoas sobre as pessoas: elas *se orientam* umas para as outras na sua ação espiritual (o *ego* próprio para outrem e inversamente), elas consomem atos com o propósito de serem compreendidas por aquele que lhes faz face e de o determinar, através da apreensão compreensiva de tais atos (exteriorizados com esse propósito), para a prática de certos modos de comportamento pessoais. [...] Deste modo, formam-se relações de acordo: ao discurso segue-se a resposta, à pretensão de ordem teórica, axiológica, prática, que um endossa ao outro, segue-se, por assim dizer, o retorno respondente, a concordância (o consentimento) ou a recusa (a dissensão), eventualmente uma contra-proposta, etc. Nestas relações de acordo produz-se uma *relação de reciprocidade* consciente das pessoas e, ao mesmo tempo, uma relação unitária das mesmas com um mundo circundante comum.¹²⁴

Em suma, a interação recíproca, na comunidade, é mediada por “um mundo mutuamente sabido como comum” e do qual participam, pela comunicação, os integrantes da própria comunidade, o mundo comum é um mundo comunicativo. Neste sentido, a interação comunitária exige a também necessária comunicação de seus membros, em

¹²³ ALVES, Pedro M. S. *Racionalidade e comunidade na fenomenologia de Husserl*. Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología. Nº3, 2005. p.176. Grifado no original.

¹²⁴ HUSSERL, Edmund. *Ideias II*. apud ALVES, Pedro M. S. *Racionalidade e comunidade na fenomenologia de Husserl*. Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología. Nº3, 2005. pp.176-177. Eis a referência original, que o autor fez constar: HUA IV. pp. 192s. Conservaram-se os grifos, adaptou-se a grafia, atendendo ao regramento atual.

reciprocidade. Há a “constituição de um mundo comum no horizonte da comunidade comunicativa”. A respeito, bem sintetizou Pedro Alves, com quem concordamos:

assim, no jogo das relações de reciprocidade do interpelar e responder, desenha-se finalmente um espaço de concordância (*Einverständnis*), entre atos comunicativos e suas respostas, em que se forma e sedimenta um saber conscientemente partilhado que é o lugar de constituição de um mundo comum. É esta motivação comunicativa que é o fenómeno de base da constituição de uma comunidade. Só nela e por ela o *ego* se pluraliza na consciência de um *alter-ego* que não é uma variação de si mesmo, na solitária ficção de um ser outro de si próprio, que não é já, também, um espelho de si mesmo, numa supérflua duplicação de si, mas verdadeiramente um *outro* que é um comparte, um sujeito que vive na construção de um entendimento mútuo e nas relações da concordância, da discordância, da rejeição ou do agir em conjunto.¹²⁵

É assim que Edmund Husserl, em célebres passagens das *Meditações Cartesianas* apontará para o importante e mesmo decisivo papel da intersubjetividade para a constituição de um mundo comum, por ela criado e nela fundado. No § 60 das *Meditações*, E. Husserl chega mesmo a afirmar que “nenhuma multiplicidade de mônadas é pensável por mim de outro modo, explícita ou implicitamente, a não ser em comunidade”.¹²⁶

A mera identificação de uma pluralidade de mônadas,¹²⁷ como diz Husserl, não seria o bastante para daí se deduzir a construção de um mundo comum. Daí o decisivo papel da comunicação, a intermediar e a fundar o comum entre as mônadas. Seria preciso aventar, então, uma teoria da comunicação. Husserl não prossegue nesta direção tão profundamente, que saibamos. Contudo, sua herança impulsionará, por exemplo, o pensamento de Habermas neste particular, como foi por ele mesmo reconhecido.¹²⁸

Parafraseando uma paradigmática experiência de pensamento levada a cabo por E. Husserl, aquela da *aniquilação do mundo*, já referida acima, Pedro Alves nos brinda com uma outra

¹²⁵ ALVES, Pedro M. S. *Racionalidade e comunidade na fenomenologia de Husserl*. Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología. Nº3, 2005. p.172. Conservaram-se os grifos, adaptou-se a grafia, atendendo ao regramento atual.

¹²⁶ HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013. p. 143.

¹²⁷ Sobre o contexto de compreensão do termo *mônada*, advindo de Leibniz, registra Natalie Depraz: “[...] crisol sensível da doação subjetiva de sentido, o mundo tem por virtude concretizar o sujeito, o qual então se nomeia com o termo leibniziano de mônada, temporal e habitual, formado pela história e atravessado pela comunidade”. DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. São Paulo: Ed. Vozes, 2007. p. 53.

¹²⁸ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Volumes I e II. São Paulo: Martins Fontes, 2011. Sobre as relações que poderiam se estabelecer entre o pensamento de E. Husserl e o de Habermas, por todos, ver o capítulo intitulado “Husserl e Habermas” in STELLA, Giuliana. *I giuristi di Husserl: interpretazione fenomenologica del diritto*. Milano: Giuffè Editore, 1990. pp. 147-168.

experiência de pensamento, desta feita para demonstrar que, *per se*, a identificação de uma pluralidade de mônadas não nos obriga a admitir que constituam uma comunidade, mas que a tanto se chega, pela interação comunicativa entre sujeitos. Eis o registro emblemático de uma experiência de *aniquilação da comunicação*:

para os nossos fins, poderemos também conceber a experiência de uma *Kommunikationsvernichtung*. Suponhamos que a manifestação de uma intenção de cooperação não fosse seguida pela recepção compreensiva da manifestação e pela satisfação da intenção comunicativa. Suponhamos que as sínteses de pertinência dos atos comunicativos fossem completamente interrompidas, de tal modo que a intenção cooperativa não fosse compreendida enquanto tal, que a pergunta não conduzisse a uma resposta, que a uma asserção não se seguisse a aprovação ou rejeição, mas o silêncio e indiferença, em suma, uma situação em que as trocas comunicativas, suportadas pelo endossamento recíproco e pela mútua compreensão dos sujeitos enquanto pessoas, fossem total e permanentemente quebradas. Suponhamos, portanto, que a síntese de coincidência entre eu e tu não se efetivasse, que eles jamais fossem conduzidos à consciência de um *nós*. Nesta situação, a simples pluralidade das mônadas não seria a base para uma comunidade intermonádica e para a co-constituição de um mundo comum, dado que *não seria manifesto para nenhuma delas* a sua recíproca participação numa experiência intersubjetivamente compartilhável.¹²⁹

E, prossegue, indicando as consequências da não admissão do papel da comunicação para a constituição de um mundo comum, plasmado e plasmador da comunidade, em interação:

há mesmo que dizer que, nestas circunstâncias, *não haveria*, aí, *constituição de um mundo comum* no horizonte de uma comunidade comunicativa. Ora isto significa que a constituição do mundo comum não é um pressuposto, ou algo que se deduza apoditicamente do próprio conceito de uma pluralidade de mônadas, mas antes *o resultado de um processo comunicativo sempre prosseguido e jamais concluído*. A evidência de um mundo comum será, justamente, o correlato ideal final do processo comunicativo, enquanto “ideia em sentido kantiano”. Mais que um ponto de partida, a constituição intersubjetiva de um mundo comum e de uma comunidade intermonádica é, assim, a tarefa infinita do processo da comunicação. Ele é um processo constitutivo que ganha progressivamente forma nas trocas comunicativas e na motivação recíproca dos sujeitos, enquanto sedimentação de uma aprecepção do mundo partilhada e expressamente *sabida* enquanto partilhada, processo que não está jamais finalizado numa posse definitiva.¹³⁰

Dada a interação comunicativa, por ela se constituindo um mundo comum, determinados sentidos e direções podem se firmar e, pela tradição, é possível que venham a se cristalizar, sendo este o processo fenomenológico de gestação de instituições da vida social. Tais

¹²⁹ ALVES, Pedro M. S. *Racionalidade e comunidade na fenomenologia de Husserl*. Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología. Nº3, 2005. p.180. Conservaram-se os grafos, adaptou-se a grafia, atendendo ao regramento atual.

¹³⁰ ALVES, Pedro M. S. *Racionalidade e comunidade na fenomenologia de Husserl*. Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología. Nº3, 2005. p.180. Conservaram-se os grafos, adaptou-se a grafia, atendendo ao regramento atual.

instituições, “passados à forma da habitualidade”, se apresentariam como “sujeitos coletivos”. Instituições nas quais a conexão comunicacional direta entre os indivíduos seria superada por formas padronizadas e estabilizadas de ação coletiva, não decomponíveis “na pluralidade de indivíduos que a compõem”, isto é, que compõem a comunidade.

Assim, estabilizada uma direção intersubjetiva de sentido, institucionalizado um modo de agir, gestada uma dada instituição, passa a haver uma participação dos indivíduos na vida social, já supondo e a partir dos sentidos e formas estáveis assumidos por uma determinada comunidade, que os circunda e no seio da qual se mantém. Há, portanto, “um fundo de assunções partilhadas” que subjazem à interação, no mundo social; assunções estas que se formam historicamente e que são transmitidas pela tradição. Com bem conclui Pedro Alves, “o conjunto dessas assunções dá a base para o conceito fenomenológico de *cultura*”.¹³¹

Para E. Husserl, como se vê daquilo que afirmou na famosa conferência de Viena, de 1932, intitulada *Crise da humanidade europeia e a filosofia*, considerada, por muitos, como seu “testamento político”, mesmo diante da pluralidade histórica de culturas¹³², é pensável a ideia de uma comunidade universal, “que vença a finitude das culturas e a sua recíproca incomunicabilidade”¹³³ potencial. É assim que se poderia pensar em uma humanidade reunida em torno da realização de uma comunidade humana total, ou seja, que viesse a ultrapassar os horizontes finitos das particulares culturas e, com isto, viesse a pensar e a realizar o homem na sua universalidade mesma.

Nesta conferência, Husserl conclama à formação de uma humanidade autêntica, que se resolva estritamente como a mais radical auto responsabilidade, firmando-se na lida pela efetivação de si mesma como uma tarefa infinita, partilhando um mundo finalmente comum, em um horizonte de vida também agora comum, em sentido pleno, universal. Realizar ideias infinitas, este o propósito de uma humanidade que a si se dá uma tarefa também infinita. A

¹³¹ ALVES, Pedro M. S. *Racionalidade e comunidade na fenomenologia de Husserl*. Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología. Nº3, 2005. p.183. Conservaram-se os grifos, adaptou-se a grafia, atendendo ao regramento atual. As expressões em destaque foram tomadas do autor.

¹³² Sobre a ideia de uma comunidade de cultura, ver FLYNN, Molly Brigid. *The cultural community: an husserlian approach na reproach*. Husserl Studies. Volume 28, Number 1, 2005. pp. 25-47.

¹³³ As expressões em destaque encontram-se em ALVES, Pedro M. S. *Racionalidade e comunidade na fenomenologia de Husserl*. Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología. Nº3, 2005. p. 184 e seguintes.

linguagem da razão¹³⁴ haverá de ser a mediação para que a tanto se chegue, ou se tente chegar. Tarefa infinita, desde já se reconheça, ali será “a da ciência e a da verdade. Mas a exigência de Justiça, instituidora da sociedade política¹³⁵, e a demanda de uma vida boa, instituidora do anseio de Felicidade, são também outras tantas ideias infinitas que apelam para um processo sempre em aberto de realização progressiva”.¹³⁶

Esforçamo-nos para chegar até aqui, ou seja, ao reconhecimento da exigência por justiça, como elemento instituidor do mundo político, porque, como diremos abaixo, é exatamente assim que Gerhart Husserl pensa poder fundar, política e juridicamente, uma comunidade auto-responsável. Isto é, posta uma pluralidade de egos, o tornar-se comunidade destes sujeitos, passa pela intersubjetiva fundação de seu existir-com, guiado pela exigência da ideia de justiça, enquanto esta comparece como igualdade essencial mais que de meros sujeitos isolados, mas de sujeitos humanos em relação de autoconstituição. Daí que a gênese, sempre renovada, da ideia de justiça seja também ela uma tarefa infinita. Cada tempo histórico deve se sentir desafiado, infinitamente, a cumprir uma tal tarefa: construir-se como uma comunidade justa, a seu tempo e modo, preservando o universal que a todos reúne, a *humanitas* do humano.¹³⁷

2.5 Mundo da vida e *a priori* intersubjetivo

Sobre a importante noção de empatia, esclarece Robert Walton, “sobre o nível inferior dos conteúdos psíquicos da vida dos outros se edifica uma ‘empatia das pessoas’ referida a um âmbito espiritual que transcende o individual”.¹³⁸ Isto significa que o outro vem a nosso encontro, se doa como outro, dentro de uma comunidade e com seu correlativo mundo circundante. Por isto Husserl afirmará que “efetuar uma empatia significa captar um espírito

¹³⁴ Javier San Martín, reconhecendo a permanência, em Husserl, de traços do projeto iluminista, pensa mesmo a fenomenologia como uma *utopia da razão*, apontando para o fato de que realizar ideias, como tarefas infinitas, supõe admitir que sempre haverá um “ainda não” a realizar, daí o caráter utópico deste projeto maior de uma civilização da razão, também ele uma tarefa infinita. A respeito, ver MARTÍN, Javier San. *La fenomenología de Husserl como utopia de la razón. Introducción a la fenomenología*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2008.

¹³⁵ Sobre a relação entre a intersubjetividade e o político, a partir do pensamento de Husserl e Ricoeur, ver WALTON, Roberto J. *Husserl y Ricoeur: sobre la intersubjetividad y lo político*. Investigaciones Fenomenológicas, Vol. Monográfico 3, Fenomenología y política, ano 2011, pp. 35-60.

¹³⁶ ALVES, Pedro M. S. *Racionalidade e comunidade na fenomenologia de Husserl*. Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología. N°3, 2005. p.185. Adaptou-se a grafia, atendendo ao regramento atual.

¹³⁷ Conferir HUSSERL, Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 271-307.

¹³⁸ WALTON, Roberto J. *La constitución regresiva del mundo de la vida*. Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen VII. pp. 119-144. p. 130.

objetivo, ver um homem, uma multidão de homens”.¹³⁹ Isto nos remete a uma empatia que se efetiva “no marco de uma comunidade para além de uma empatia individual de uma subjetividade a outra”. Emergem, assim, para a subjetividade, no mundo comum da interação intersubjetiva, objetos cujas propriedades reenviam a um espírito intersubjetivo, isto é, “têm um significado que vale para múltiplos sujeitos que se encontram na unidade de um mundo da vida e sua tradição”.¹⁴⁰ Por tudo a empatia não implica na admissão de uma captação de sujeito a sujeito apenas, mas dos sujeitos implicados em relações mediadas pelo mundo da vida que os circunda.

Neste sentido, Edmund Husserl poderá afirmar a existência de uma “empatia histórica”, na medida em que esta compreende não somente os sujeitos e os objetos culturais do próprio mundo familiar no horizonte de simultaneidade, mas, também os sujeitos e objetos culturais do passado, pela mediação da cadeia de gerações.¹⁴¹

Esta noção geral de empatia histórica terá para Gerhart Husserl uma importância fundamental. Para ele, o estabelecimento histórico do que seja o justo, para uma dada comunidade do direito, se forma no solo mesmo da interação social, envolvendo o mundo da vida que circunda os sujeitos imediatamente, em um agora, mas sem esquecer que este imediato dado traz as marcas das gerações ou, em outras, palavras se forma no solo da história intersubjetivamente vivida.¹⁴²

O mundo da vida é o solo comum das experiências possíveis. Daí que o tema se coloque também no âmbito da discussão em torno da crise das ciências e da tarefa da própria filosofia. Dirá Husserl que o mundo da vida é “o mundo da experiência sensível que vem dado sempre de antemão, como evidência inquestionável, e toda a vida mental se alimenta dela, tanto a pré-

¹³⁹ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. de Antonio Zirón. México: Fondo de Cultura Económica, 2005. p. 244.

¹⁴⁰ WALTON, Roberto J. *La constitución regresiva del mundo de la vida*. Anuário Colombiano de Fenomenologia. Volumen VII. p. 130.

¹⁴¹ A respeito, WALTON, Roberto J. *La constitución regresiva del mundo de la vida*. Anuário Colombiano de Fenomenologia. Volumen VII. pp. 119-144. *passim* O autor menciona passagens de *Ideias I* e ainda dos escritos *sobre fenomenologia da intersubjetividade* que afirmam literalmente a noção de *empatia histórica*, *historische Einfühlung*.

¹⁴² Para uma visão sobre as implicações destas noções para a concepção de história, de um ponto de vista fenomenológico, ver WELZ, Frank. *El mundo de la vida ya la historia*. Daimon. Revista de Filosofía, nº 32, 2004, pp. 39-54. Um tratamento da questão do mundo da vida enquanto *a priori*, no contexto de uma ética da ciência e da técnica, ver, por exemplo, GÓMEZ-HERAS, José M. G. *El apriori de mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la tecnica*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

científica como, finalmente, também a científica”.¹⁴³ Mas, para Husserl, a experiência deste mundo da vida não se reduz à experiência sensível: toda experiência está carregada de outras significações, valorativas, afetivas, volitivas... Eis porque, o “mundo da vida implica, por conseguinte, uma infraestrutura de sentido, o que aponta que o experimentado seja muito mais rico que o conteúdo efetivamente presente”.¹⁴⁴ Se toda atividade humana somente se pode efetivar no mundo da vida, também a atividade científica não pode prescindir de uma clarificação, de uma compreensão deste solo comum de experiências possíveis. Esta a direção das críticas dirigidas por Husserl às ciências naturais que, como pensava, não estabeleciam para si esta tarefa.

Deste modo, o mundo da vida já se encontra sempre de antemão posto, antes de qualquer atividade, de qualquer práxis. Toda experiência, atividade, desejo, valoração, elaboração de projetos ou proposta de tarefas, tudo isto pressupõe o mundo da vida. E, esclarece Restrepo, pressupõe-se o mundo da vida “como meio no qual tudo isso é realizável, no qual já se possuía um sentido, meio do qual tínhamos uma certa compreensão prévia, mas também meio que chegou a adquirir o sentido que possui para nós, uma vez levada a cabo a experiência”.¹⁴⁵ Há um fundo de sentido previamente dado, que é o mundo da vida, com o qual contamos permanentemente sem torná-lo explícito ou, ao menos, sem que seja expresso ou fixado de alguma maneira. Eis porque Husserl não haveria de concordar com a tese cartesiana segundo a qual o mundo¹⁴⁶ comparece para nós como mera substância extensa.

Ao contrário, já experimentamos o mundo vinculado essencialmente ao homem e à sua história, como um mundo “pleno de sentido, de sentido que se sedimentou na linguagem e do

¹⁴³ HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à Filosofia Fenomenológica*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 120.

¹⁴⁴ RESTREPO. Daniel Herrera. *Husserl y el mundo de la vida*. Revista Franciscanum. Vol. 52, Num. 153, 2010. pp. 247-274. p. 256.

¹⁴⁵ RESTREPO. Daniel Herrera. *Husserl y el mundo de la vida*. Revista Franciscanum. Vol. 52, Num. 153, 2010. p. 257.

¹⁴⁶ Em *Ideias I*, no contexto da descrição da atitude teórica natural, Husserl afirma que “o mundo é o conjunto total dos objetos da experiência e do conhecimento empírico possível, dos objetos que podem ser conhecidos a partir de experiências atuais, em um pensar teórico correto”. Conferir HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a uma fenomenologia pura y una filosofía fenomenológica*. México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1949. Traducción de José Gaos, p. 18. Para um esclarecimento dos diversos contextos e usos da noção de mundo, no pensamento de Edmund Husserl, ver, por exemplo, STEIN, Ernildo. *Mundo vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. Não prosseguiremos quanto às variações do conceito de mundo, interessa-nos o que apresentamos, para o cumprimento dos fins desta pesquisa.

qual nos apropriamos através da comunicação, da aprendizagem ou da tradição”.¹⁴⁷ Para falarmos com uso do jargão fenomenológico, o mundo da vida comparece, portanto, como horizonte não explicitado, mas anonimamente vivido. Ele é “esta corrente subjetiva de perspectivas, de aparências nas quais se nos dão e por meio das quais vivemos na experiência cotidiana” ou seja, trata-se de um “substrato histórico constituído por tradições, fatores culturais, valores éticos, sistemas de correlações intencionais subjetivas”.¹⁴⁸

Firme-se que o mundo da vida constitui uma instância universal à qual se remete toda experiência singular. A vida transcorre em um contexto de sentido e finalidades construído a partir da tradição da linguagem e dos valores intersubjetivos é, “um mundo gerado intersubjetivamente de forma anônima e que se sedimenta em uma práxis convencional”. Assim, o mundo da vida é o a priori universal de nossa experiência, “a plataforma global de sentido”¹⁴⁹ sobre a qual se assentam as diversas criações culturais, que empenham os sujeitos em relação, em horizontes de sentido intersubjetivamente construídos.

Concretamente, o mundo da vida é o contexto de fundo que possibilita a experiência humana e, por isto mesmo, é o pré-requisito basilar de toda consciência do mundo. Uma destas formas de consciência é a que preside a criação das ciências e, em tom de firme crítica, Husserl dirá que o mundo da vida “é o fundamento esquecido das ciências da natureza”.¹⁵⁰

A concepção de mundo da vida é significativa para a constituição de qualquer saber, uma vez que implica na afirmação de teses importantes, que não podem ser esquecidas, sob pena de se constituir um saber sem que este tenha fundamento no solo comum das experiências possíveis. Restrepo sintetiza algumas destas teses correlatas a considerar. Vamos enunciá-las.¹⁵¹

¹⁴⁷ RESTREPO. Daniel Herrera. *Husserl y el mundo de la vida*. Revista Franciscanum. Vol. 52, Num. 153, 2010. p. 259.

¹⁴⁸ RESTREPO. Daniel Herrera. *Husserl y el mundo de la vida*. Revista Franciscanum. Vol. 52, Num. 153, 2010. p. 259. Em apoio o autor cita passagens da *Crise*.

¹⁴⁹ As expressões em destaque comparecem em RESTREPO. Daniel Herrera. *Husserl y el mundo de la vida*. Revista Franciscanum. Vol. 52, Num. 153, 2010. p. 259.

¹⁵⁰ HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à Filosofia Fenomenológica*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 142.

¹⁵¹ Para as conclusões abaixo que, como será dito, interessam para evidenciar o modo como Gerhart Husserl teria compreendido os dividendos da herança fenomenológica, conferir RESTREPO. Daniel Herrera. *Husserl y el mundo de la vida*. Revista Franciscanum. Vol. 52, Num. 153, 2010. p. 259 e seguintes.

Primeiramente, o sentido de uma realidade está, em alguma medida, predeterminado por seu horizonte de doação. Toda experiência inclui, necessariamente, a experiência simultânea do contexto próximo e distante no qual os objetos aparecem. Assim, compreensível que todo o dado, enquanto dado, nos remeta a um *plus ultra* de si mesmo, a seu horizonte de doação. Os objetos se encontram à nossa disposição, na qualidade de objetos válidos para nós, antes do conhecimento dos mesmos. O sentir-se afetados por eles é prévio à sua captação conceitual. Afetação que não tem lugar de modo isolado mas como ato, que surge no contexto e sob um interesse determinado. Por isto, “se levamos a seu limite a ideia de horizonte como contexto significativo nos encontraremos com a ideia de mundo”. Já que “o mundo é o horizonte dos horizontes, o horizonte universal de toda experiência”.¹⁵²

Em segundo lugar, não existe nem um sujeito puro nem um objeto puro. Todo objeto pressupõe um sujeito e todo sujeito pressupõe um objeto. Ambos, sujeito e objeto, estão mediados pelo mundo no qual a objetividade e a subjetividade acontecem. O que significa que o pressuposto de toda experiência e o horizonte de todo “dar-se” com sentido, é o mundo da vida. Neste sentido, como já aventado, o mundo da vida é a instância transcendental ou condição de possibilidade a que toda experiência singular se remete e que está implicado em toda experiência. Será, então, o mundo da vida o verdadeiro “*a priori* universal concreto” de todo conhecer e de toda práxis, “o solo de nossos mundos especializados e a expressão concreta da correlação entre o homem e o seu mundo”. Ademais, neste “*a priori* universal encontramos outros *a priori* concretos que funcionam como pressupostos ou condições da experiência, a saber, o corporal, o intersubjetivo, o histórico e o expressivo”.¹⁵³ Assim, de ser firmar que estes *a priori* determinam a forma de ser do mundo e, por sua vez, expressam as formas fundamentais do ser do homem, de compreender seu mundo e de compreender-se a si mesmo.

Outra tese, que muito tem a ver com os desenvolvimentos posteriores da fenomenologia,¹⁵⁴ se liga à compreensão da corporeidade. Neste sentido, o corpo próprio, aquele que percebe e que se percebe a si mesmo, não é um simples objeto no mundo. Ele é um corpo vivo e vivido, ele

¹⁵² As expressões em destaque aparecem em RESTREPO. Daniel Herrera. *Husserl y el mundo de la vida*. Revista Franciscanum. Vol. 52, Num. 153, 2010. p. 264. Ali, são citadas passagens da *Crise*.

¹⁵³ Todas as expressões em destaque aparecem em RESTREPO. Daniel Herrera. *Husserl y el mundo de la vida*. Revista Franciscanum. Vol. 52, Num. 153, 2010. pp. 264/265.

¹⁵⁴ Sobretudo, Merleau-Ponty muito insistirá no tratamento fenomenológico da corporeidade. A respeito, dentre outras obras, conferir MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1976. Há versão portuguesa, MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. 4ª edição.

é o *ponto zero* a partir do qual se organiza a espacialidade e, enquanto tal, é a estrutura fundamental da experiência e da ação humana. O corpo é, então, o caminho de acesso às coisas e a nós mesmos, minha abertura originária ao mundo, meu saber consciente, ainda que pré-reflexivo, sobre o mundo. Pensa-se não somente com o corpo ou por meio dele, pensa-se como corpo. Restrepo conclui que, tanto na *Crise*, quanto em *Ideas II*, “meu operar no mundo não corresponde a uma existência irracional que somente se torna racional na reflexão”. E, arremata, citando um célebre dizer de Husserl, a sensibilidade é “o operar egológico ativo do corpo”.¹⁵⁵

Deve ser salientado que o corpo é um intermediário da intersubjetividade. O corpo do outro, com seus gestos, movimentos, sua fisionomia, sua linguagem, é a encarnação de intencionalidades, projetos, pensamentos e sentimentos de outrem. É assim que se distinguem um corpo-coisa (*Körper*) e um corpo humano (*Leib*). Como lembra Restrepo, “não experimento olhos, experimento olhares; não experimento rostos inertes, experimento rostos alegres ou tristes. Experimento-me frente a outros egos, frente a outras vidas que experimentam, à sua maneira, o mundo”. E, conclui, “é esta experiência corpórea aquela que me conduzirá à comunicação e a pensar significativamente no mundo intersubjetivo”.¹⁵⁶

Esta última direção, a que considera a corporeidade, não comparece, ao menos de forma muito significativa, no pensamento de Gerhart Husserl, a não ser quanto ao reconhecimento do fato de que a comunidade, formada por pessoas, na interação entre sujeitos, não os considera fora de um espaço de convivência no mundo, que comporta a interação física de seus integrantes. Isto é, sem negar o fato de que esta interação seja mediada pelo encontro físico de sujeitos com tudo aquilo que são, inclusive considerando a visibilidade corpórea que entre eles media.

Uma mais significativa direção de pensamento que brota da análise do mundo da vida, muito nos interessa para compreendermos a visada fenomenológica sobre o direito, tal como vem esta formulada por Gerhart Husserl. Trata-se da compreensão do mundo da vida como um *a priori intersubjetivo*, enquanto este se identifica com o mundo que tem valor, de antemão, para todos aqueles que convivem em um mesmo espaço vital. Cada sujeito pertence ao

¹⁵⁵ RESTREPO. Daniel Herrera. *Husserl y el mundo de la vida*. Revista Franciscanum. Vol. 52, Num. 153, 2010. p. 266. Esta contida em *Ideas II* a passagem de Husserl, como consta em nota do autor.

¹⁵⁶ RESTREPO. Daniel Herrera. *Husserl y el mundo de la vida*. Revista Franciscanum. Vol. 52, Num. 153, 2010. p. 267.

mundo, vivendo nele com os outros. O horizonte de sentido do mundo será precisamente “nosso” no viver uns com os outros, em um concreto *com-viver*: “em nossa coexistência temos um mundo e pertencemos a ele”. Para um qualquer sujeito individual, o mundo já se apresenta repleto de significados, sentidos, tradições, experiências e formas de experiências, sentimentos e emoções... Tudo isto se mostra como um mundo já configurado, disponível, mais precisamente na comunidade na qual fomos criados, educados e na qual vivemos. A respeito, com maestria, Restrepo observa que “se trata, pois, da subjetividade vista como insuficiente se se considera o sujeito individual como uma unidade independente e isolada”, quer dizer, “abstraído-se de suas relações originais (aprióricas) com os outros homens, já que também são sujeitos de experiência, ação, juízos, etc. na formação histórica de comunidades culturais e sociedades”.¹⁵⁷ Ou seja, é evidente que, com isto, Husserl busca superar o problema de pensar o *alter ego* a partir da posição irredutível do próprio eu. Os homens co-existem, com-vivem, se constituem assim no encontro de egos, mediado pelo comum mundo da vida, que a todos reúne em um horizonte de sentido prévio, que marca a sua pertença ao mundo intersubjetivo, é já encontrado pelo *eu*, mas pode e será pensado e sentido como um *nós*. O mundo da vida é a mediação universal da convivência entre sujeitos, não anula o *eu* que o encontra, mas o rege em seu ser-com-os-outros.

Esta perspectiva de compreensão da pertença do *eu* a um mundo da vida comum, comunitário, que plasma um *nós*, nos parece decisiva para Gerhart Husserl, ao menos em três direções.

Em primeiro lugar, porque, posto um grupamento humano, este se torna uma comunidade para si, constituindo-se enquanto tal, na medida em que se decide sobre devem ser tratados seus consortes, sobretudo, plasmando uma particular forma de perceberem entre si uma igualdade essencial, em um dado momento histórico e de acordo mesmo com o mundo da vida que envolve o com-viver. Estabelecem-se, assim, as decisões históricas e situadas sobre o justo, circundadas por um *a priori* condicionante, o mundo da vida. A comunidade se funda a partir de uma tomada de decisão de seus membros que, neste particular, são guiados por uma ideia de justiça.¹⁵⁸

¹⁵⁷ RESTREPO. Daniel Herrera. *Husserl y el mundo de la vida*. Revista Franciscanum. Vol. 52, Num. 153, 2010. p. 268.

¹⁵⁸ Vide HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 271-307. HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. Versão italiana HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998.

Em segundo lugar, verifica-se que, fundada em uma ideia de Justiça, a comunidade estabelece-se enquanto comunidade do direito, estatuidando para si, em um conjunto de normas, as direções do agir justo, repercutindo no âmbito do com-viver a necessária tarefa de todo o direito: garantir a efetivação da justiça no mundo social. É assim que nascem as instituições, em particular em sua máxima figura: toma-se uma decisão comunitária, adotando-se a forma do Estado, que comparece como uma instituição jurídico-política. Evidentemente, também aqui, o *a priori* intersubjetivo, o fundante mundo da vida, preside as decisões particulares de comunidades historicamente singulares que, plasmando uma ideia do justo, a fazem repercutir no direito e no Estado.¹⁵⁹

Em terceiro lugar, a concepção de mundo da vida, que remete a uma constituição comunitária da ideia de justiça, se estende a um nicho especial da problemática da realização do direito: o papel do juiz ao decidir por e com justiça. Decidir por justiça, ou seja, mover-se por uma “atitude mental” no sentido do justo, um querer fazer justiça, nos parece, aponta para a figura do juiz como *phronimos*, como se verá, como homem sensato, que guiado pela razão prática, é virtuoso e toma como sua divisa ser justo, é uma decisão por ser justo, que antecede toda prática decisória que se queira justa. Mas, ainda, de uma maneira decisiva, não se trata de agir com justiça, no sentido de que o juiz deva realizar uma sua ideia do justo. A decisão sobre o que seja o justo não lhe pertence, vez que a ideia de justiça pertence, em sua formação e destino, à comunidade do direito. Ou seja, a realização da ideia de justiça, que é o fim do direito, passa pela identificação, pelo juiz, do que é pensado e sentido como justo por esta mesma comunidade, que constrói para si como que uma identidade na justiça. Dito de outra maneira, o juiz decide-se por justiça, isto lhe pertence como decisão inicial. Mas, o realizar o justo, o atuar a justiça no mundo social, não se dará a não ser nos marcos das direções apontadas pelo comum mundo da vida, marcado por inarredável *a priori* intersubjetivo, ou seja, por uma ideia de justiça, já plasmada no com-viver histórico de uma dada comunidade do direito. Atuar o justo, efetivar o direito que persegue esta finalidade, não é realizar as ideias de justiça de um juiz, mas sim é dar concreção a ideia do justo, constituída pela comunidade do direito. A ideia de justiça é intersubjetivamente construída, eis porque, na decisão justa comparece, normativamente, não um membro da comunidade do direito a

¹⁵⁹ Vide HUSSERL, Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 271-307. HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. Versão italiana HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998.

decidir guiado por ideias próprias, mas a própria comunidade do direito, em nome da qual se diz o direito justo. Voltaremos a estas ideias, abaixo.¹⁶⁰

Dito isto, voltemos a considerar algumas conclusões sobre a concepção de mundo da vida, no sentido de que esta aponta para a formação de determinados *a priori*, condicionantes intersubjetivos do com-viver.

Além das direções já apontadas acima, de se reconhecer a formação um *a priori* histórico, mediado pela tradição. Neste sentido, bem pontua Restrepo, que “o mundo vivido no presente retém todo um passado e porta, em gérmen, tanto o mundo como o homem do futuro”. A história é a forma da temporalidade enraizada nas sociedades e culturas, na medida em que, através da “sedimentação progressiva de sentido”, proporciona as significações disponíveis de antemão para os sujeitos, sejam estas culturais em geral, científicas, tradicionais... bem assim como “os sistemas de identidade e unidade das mesmas sociedades e culturas”.¹⁶¹ Esta compreensão também nos parece marcante na fenomenologia do direito de Gerhart Husserl. Sobretudo, quando defende que, o direito, enquanto ideia, ou seja em seu eidos, em sua essência, não se identifica com a legalidade, com a normatividade posta, mas sim com um núcleo de sentido normativo, marcado pelo ideia do justo. Ou seja, há uma sedimentação histórica do sentido da justiça que se estabelece, em uma dada tradição, na qual se insere uma dada comunidade do direito. Há núcleos de sentido que tendem a durar, a ultrapassar o tempo de seu aparecimento, perpetuando-se na história da comunidade e estes se apresentam como a *ideia do direito*.¹⁶²

Outro *a priori* condicionante, verificável a partir da noção de mundo da vida, é o lingüístico uma vez que “a linguagem é a mediação expressiva da experiência”. Este *a priori* se encontra em evidente conexão com a intersubjetividade e a historicidade, pois se apresenta à comunidade de sujeitos que se inter-relacionam por meio de instrumentos expressivos e comunicativos como são os diversos nichos de linguagem, artística, científica, musical... De se constatar que o mundo da vida se nos dá lingüisticamente interpretado, já que “toda cultura

¹⁶⁰ Vide HUSSERL, Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 271-307. HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. Versão italiana HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998.

¹⁶¹ RESTREPO, Daniel Herrera. *Husserl y el mundo de la vida*. Revista Franciscanum. Vol. 52, Num. 153, 2010. pp. 268/269.

¹⁶² A respeito, HENRIQUES, José Carlos. *A ideia de direito: uma possibilidade a partir da fenomenologia*. Ouro Preto: editora Graphar, 2011.

vive de sua historicidade e se encontra encarnada em uma linguagem expressiva, que se transmite intersubjetivamente”.¹⁶³

Esta compreensão terá enorme repercussão em desenvolvimentos posteriores da filosofia, por exemplo, repercutindo, de forma peculiar é verdade, no pensamento de Jürgen Habermas, como ele mesmo reconhece, para a construção de sua *teoria do agir comunicativo*.¹⁶⁴ No entanto, na fenomenologia do direito de Gerhart Husserl não comparece, com centralidade, uma compreensão linguística do direito ou, ao menos, não se desenvolve uma teoria do direito enquanto linguagem.

Evidentemente não se decura o fato de que o direito, fenômeno intersubjetivo que é, considera a linguagem, que veicula a exteriorização de sentido sem a qual a comunicação não aconteceria, mas nem por isto se confia que análises de expressões, do mero acontecer linguístico, possa resolver a questão do direito, possa responder sobre o ser do direito. O direito antes de ser mera expressão é, antes, o que se pretende expressar, o sentido que lhe dá a comunidade do direito.

Não se deve esquecer que o pensamento de Edmund Husserl em torno da concepção de mundo da vida se desenvolve no contexto de uma por ele identificada crise das ciências. Para ele, o grave erro da ciência moderna foi, precisamente, a identificação da verdade com a verdade objetiva ou objetivo-lógica cujo resultado catastrófico foi a transformação da ciência em ciência exclusiva de fatos, dando lugar à perda de sua “significação vital”, dando origem a um positivismo, com a pretensão de ser a única forma válida de conceber o mundo.¹⁶⁵ É neste sentido que, a partir de Galileu, a ciência moderna promoveu “uma substituição do único mundo real, possível de experiência, realmente dado na percepção, nosso mundo cotidiano da vida, por um mundo matemático”.¹⁶⁶ A crítica à moderna forma científica de compreender o mundo, dá-se no contexto de uma concepção de verdade. Para Husserl, “toda verdade predicativa, a enunciada nos juízos, não somente pressupõe, mas também se fundamenta em

¹⁶³ RESTREPO, Daniel Herrera. *Husserl y el mundo de la vida*. Revista Franciscanum. Vol. 52, Num. 153, 2010. p. 269.

¹⁶⁴ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. Volumes I e II. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Habermas anota ter descoberto uma complementariedade entre o agir comunicativo e a concepção husserliana do mundo da vida.

¹⁶⁵ HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Um introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rido de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p.113.

¹⁶⁶ HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Um introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rido de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p.118.

uma verdade pré-predicativa, no sentido que se nos revela em nossa experiência cotidiana dentro de nosso mundo da vida no qual somos, nos movemos e experimentamos a realidade”.¹⁶⁷

Não é o caso de prosseguir quanto a este tema, a concepção de verdade no pensamento de Husserl que, de *per se*, demandaria um esforço descomunal. Para nós, Husserl se insurge contra a pretensão da ciência de se afirmar como o único dizer válido sobre o mundo, mas não nega que a ciência seja um dos possíveis mundos especializados que, respondendo a determinados interesses, se criam também validamente dentro do contexto mais ampliado do mundo da vida.

Em razão da importância de que hoje se reveste o tema, nos permitimos uma pequena digressão acerca da revitalização do pensamento fenomenológico que, nos últimos decênios, tem sido marcado por uma verdadeira virada naturalizante. Saliente-se que têm sido rediscutidas as implicações das críticas husserlianas às ciências, a partir de uma releitura das teses husserlianas, no contexto da formulação de uma neurofenomenologia.¹⁶⁸

De fato, tem crescido o interesse de muitos estudiosos pela fenomenologia, mas agora com apelo aos resultados alcançados pelas pesquisas desenvolvidas no âmbito das chamadas ciências cognitivas destacando-se, ainda, as contribuições trazidas pela psicologia evolutiva e pela filosofia da mente.

¹⁶⁷ RESTREPO. Daniel Herrera. *Husserl y el mundo de la vida*. Revista Franciscanum. Vol. 52, Num. 153, 2010. pp. 270/271. Acerca do conceito de verdade, no pensamento de Husserl e Heidegger, é clássica a obra de Ernest Tugendhat. TUGENDHAT, Ernest. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

¹⁶⁸ A bibliografia a respeito da chamada neurofenomenologia já é muito extensa e, como de resto foi o destino da fenomenologia em geral, tem se espalhado em diversas direções. Citamos, exemplificativamente: THOMPSON, Evan. *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Science of Mind*. Londres: Harvard University Press, 2007. VARELA, Francisco J.; THOMPSON Evan; ROSCH Eleanor, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press, 1991. Há versão espanhola VARELA, Francisco J.; THOMPSON Evan; ROSCH Eleanor. *De cuerpo presente: Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa, 1992. THOMPSON Evan; LUTZ Antoine; COSMELLI Diego. “Neurophenomenology: na Introduction for Neurophilosophers”, in BROOK Andrew; AKINS Kathleen, *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement*. New York: Cambridge University Press, 2005. VARELA, Francisco J. *Neurophenomenology: a Methodological Remedy for the Hard Problem*. In *Journal of Consciousness Studies*. n° 3, 1996. pp. 330-350. PETITOT Jean; VARELA, Francisco J.; PACHOUD Bernard; ROY, Jean-Michel. *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford: Stanford University Press, 1999. Uma recolha de textos significativos sobre o tema encontra-se em extensa obra: AA.VV. *Neurofenomenologia: Le scienze della mente e la sfida dell’esperienza cosciente*. A cura di Massimiliano Cappuccio. Milano: Bruno Mondadori, 2009. Nesta obra, inclusive, encontra-se uma versão italiana do texto de Francisco Varela mencionado nesta nota, com o título: *Neurofenomenologia: Un rimedio metodologico al “problema difficile*, pp. 65-94. p. 175. Escudero esclarece aqui a posição adotada por Dreyfus, seguida por outros.

Também aqui, como sabido, há uma grande variedade de direções. Às vezes o diálogo com a fenomenologia husserliana se dá em tom mais polêmico, apontando que seu pensamento, porque marcado por um inarredável solipsismo metodológico, poderia bem ser tido como introspeccionista já que, como advogam, para Husserl “a mente y o mundo constituiriam duas realidades independentes”. Nesta direção, se concebe que Husserl, em razão de sua busca por um fundamento indubitável do conhecimento, teria sido obrigado a aplicar um procedimento de purificação que viria a eliminar da consciência todo componente externo ou transcendente, razão pela qual nossa atenção se voltaria não para os objetos dados mas para a representação mental abstrata que a intencionalidade possibilita. Assim, “a fenomenologia husserliana é interpretada como uma empreitada exclusivamente interessada na representação mental que permanece na consciência depois de levar a cabo a redução”.¹⁶⁹

Outras vezes, em tom de redescoberta de possíveis intuições husserlianas, ainda suficientes para trazer luz ao debate atual, outros tantos estudiosos têm considerado que “qualquer descrição fenomenológica tem que se arrancar do mundo no qual vivemos e analisar seus diferentes modos de manifestação”. Trata-se de aceitar que “não somente prestamos atenção em objetos enquanto dados, mas que também nos centramos no aspecto subjetivo da consciência e, com isto, nos damos conta do papel ativo que desempenha nossa consciência na constituição dos objetos”. Para concluir, em outras palavras, “quando investigamos os objetos dados também nos descobrimos a nós mesmos como centro de manifestação”.¹⁷⁰

2.6 Atos sociais e a comunidade enquanto subjetividade pessoal

Como temos visto, na fenomenologia de Gerhart Husserl, a compreensão do direito, enquanto sistema de núcleos de sentido destemporalizados, bem como a ideia de justiça, pensada como uma forma histórica de se compreender o reconhecimento da igualdade entre os consortes comunitários encontram suas inspirações na forma como Edmund Husserl concebe a existência de uma comunidade e de como, nela, se organizam os indivíduos, na prática de atos sociais, com o que se tornam pessoas, em recíproca interação. Eis porque, interessa verificar, no pensamento husserliano, estes movimentos.

¹⁶⁹ ESCUDERO, Jesús Adrián. *Husserl y la neurofenomenología*. Investigaciones Fenomenológicas. N. 9, 2012, pp. 173-194. p 174.

¹⁷⁰ ESCUDERO, Jesús Adrián. *Husserl y la neurofenomenología*. Investigaciones Fenomenológicas. N. 9, 2012, p. 175.

É comum a confissão de que E. Husserl era um orientador absolutamente liberal quanto ao acesso de seus orientados a suas obras inéditas, a suas coletâneas de reescritos, como confessam Edith Stein, Heidegger... Por isto, com relativa segurança podemos afirmar que também o acesso de Gerhart aos escritos de seu pai era livre e, possivelmente, total. Neste sentido, a par das ideias contidas na *Crise*, um conjunto particular de escritos, nos quais Husserl pensa sobre a cultura, alguns deles tendo permanecido inéditos, bem podem ter sido a fonte mais primitiva das ideias de Gerhart Husserl sobre a existência comunitária, sobre a afirmação do indivíduo no trato e na prática de atos sociais, configurando-se por isto, no ambiente da comunidade, como pessoa.

Referimo-nos a um grupo de escritos, hoje publicados na *Husserliana* VI e XXVII, tratando-se de uma série de artigos que seriam veiculados na revista japonesa *Kaizo*. Ali, nos parece, já comparecem as ideias mestras dadas a conhecer após, com a publicação da derradeira obra, a conferência de Viena, de 1935, para muitos a decisiva obra de Husserl. Passemos a acompanhar, naqueles artigos, como são descritas as relações entre os indivíduos, para que se constitua uma comunidade. Esta nos parece ser a fonte para a formulação gerhartiana do conceito de “comunidade do direito”.

O contexto geral que cerca a produção dos escritos elaborados, a convite, para a revista *Kaizo*, é a identificação e a descrição de uma crise, no mais ampliado cenário do pós-guerra e, por conseguinte, identificada a raiz de uma crise, no sentido de decadência, pretende-se propor caminhos para uma renovação, da Europa e, mesmo da humanidade.¹⁷¹ *Kaizo*, em língua japonesa, quer dizer *renovação*, daí a referência Husserl à tarefa de se renovar.

Já de início, no primeiro dos artigos, intitulado *Renovação: seu problema e método*, aparecido em, em 1923, Husserl marca o tom que, de resto, permanecerá seu mote principal: a afirmação de que a humanidade é auto responsável por seu destino e que, por isto, deve buscar elevar-se, plasmando-se em meio a valores de excelência. Para tanto, deverão contribuir todos aqueles que se integram, comunitariamente, para além de suas particulares preocupações. É o que se colhe, por exemplo, nesta sugestiva passagem:

¹⁷¹ Os escritos a que temos nos referido foram publicados em Portugal, reunidos com o título *Europa: crise e renovação*. Sobre o contexto de produção dos escritos, sua destinação e suas principais ideias, conferir a sintética, mas esclarecedora, “introdução na tradução portuguesa” elaborada pelo tradutor Pedro M. S. Alves. A respeito, ver HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista *Kaizo*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. Passaremos a citar de acordo com esta versão.

uma nação, uma humanidade vive e cria na plenitude de suas forças quando é transportada por uma crença impulsionadora em si mesma e num sentido belo e bom da sua vida de cultura; quando, por conseguinte, não simplesmente vive, mas antes vive ao encontro de uma grandeza que tem diante dos olhos e encontra satisfação no seu sucesso progressivo, pela realização de valores autênticos cada vez mais elevados. Ser um membro importante de uma tal humanidade, colaborar numa tal cultura, contribuir para os seus valores exaltantes, é a ventura de todos aqueles que são excelentes, a qual os eleva acima das suas preocupações e infortúnios individuais.¹⁷²

Este senso de auto responsabilidade da humanidade, que se pensa e busca realizar os valores que escolhe, para si mesma, como os mais excelentes tem, para Husserl, seu exemplar na Grécia Antiga e, portanto, se ergue como uma cultura da razão, sendo a filosofia sua histórica forma de manifestação, capaz de cumprir, pelo que ela mesma significa, a tarefa de pensar uma *renovação*, posta a identificação de uma *crise*, da Europa e, ao cabo, da humanidade.

É neste ampliado contexto que Husserl afirma que “somos homens, sujeitos de vontade livre, que engrenam ativamente no seu mundo circundante, e que conjuntamente o configuram”. E completa, “quer queiramos quer não, mal ou bem, fazemos assim”. E se interroga: “não poderemos também agir *racionalmente*, não estarão em nosso poder a racionalidade e a excelência?”.¹⁷³ Todo esforço de Husserl, em seguida, se volta para responder afirmativamente a esta decisiva interrogação.

Reconhece que está pendente uma “reforma racional da cultura” e que, por isto, urge pensar uma Ciência que, “se deve tornar a candeia da prática”. Urge empreender “a realização para a *ideia de homem* (e, com isso, também para o par de ideais *a priori* inseparáveis: homem singular e comunidade) daquilo que a matemática pura da natureza empreendeu para a ideia de natureza e que realizou já nos seus elementos capitais”.¹⁷⁴ Para os nossos fins, encontrar as inspirações da fenomenologia do direito de Gerhart Husserl, prescindindo do debate em torno das ciências, nos interessa prosseguir identificando como Husserl pensa a relação homem singular e comunidade.

¹⁷² HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista Kaizo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 19.

¹⁷³ HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista Kaizo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 20.

¹⁷⁴ HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista Kaizo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 22. Grifado no original.

É certo que, no ambiente da cultura, cada “realidade espiritual singular” possui, em sua interioridade, uma vida de consciência, que se refere a um eu, “enquanto pólo que, por assim dizer, centraliza todos os atos de consciência singulares, pelo que estes atos estão numa conexão de ‘motivação’”.¹⁷⁵ É assim que, na estrutura mesma do ego, posta a motivação de seus atos, por intropia, já comparece uma referência não à própria consciência, como única realidade, mas a uma comunidade de interação intersubjetiva, ao encontro de eus, comunitariamente constituídos. Por isto, pode-se afirmar que

as realidades singulares separadas, correspondentemente, os seus sujeitos-eus, surgem uns para os outros em relações de mútua compreensão (“intropia”); através de atos de consciência ‘sociais’, instituem (imediate ou mediatamente) uma forma de tipo completamente novo de congregação de realidades: a forma da comunidade, espiritualmente unida por momentos internos, através de atos e de motivações intersubjetivos.¹⁷⁶

Evidentemente, reconhecida a remissão dos sujeitos à comunidade, enquanto horizonte que lhes supera “a realidade singular” que são, restaria pensar como cumprir as “tarefas de uma direção racional da práxis”, restaria pensar a mediação que se dá, no ser mesmo da comunidade, entre as práticas de seus diversos sujeitos constituintes e constituídos. Mesmo que os diversos sujeitos concretos sejam, de fato, distintos, enquanto realidades internas e mesmo em suas exteriorizações, na práxis comunitária, de se reconhecer que todos são potencialmente unificados na *ideia de humanidade*. E ainda mais que, identificada uma crise, posto um discurso de reprovação de uma dada forma cultural, já estamos implicados na crença de que “cremos em uma humanidade ‘boa’ enquanto possibilidade ideal”.¹⁷⁷

Pensar esta ideia de uma *humanitas* autêntica, ou racional, seria uma tarefa máxima a ser desempenhada, “tanto para as pessoas singulares que a constituem enquanto membro da comunidade, como para os diversos tipos de associações, instituições comunitárias, atividades culturais, etc.”.¹⁷⁸ Husserl há de prosseguir no desempenho desta tarefa buscando identificar a necessidade, métodos e a base sobre a qual se deverá construir uma “autêntica análise

¹⁷⁵ HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista Kaizo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 24.

¹⁷⁶ HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista Kaizo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 24.

¹⁷⁷ HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista Kaizo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 26.

¹⁷⁸ HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista Kaizo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 26.

científica de essência da ideia de uma humanidade autêntica, ou racional”, admitindo que uma tal análise, “conduz a múltiplas investigações particulares que se vão ramificando”.¹⁷⁹

Gerhart Husserl herdará de tudo isto uma inspiração significativa: a par de qualquer desigualdade particular, de qualquer diferenciação dos homens concretos, há algo que os unifica e que, por isto mesmo, poderá ser tido com um *eidós*, uma descrição de essência: a *humanitas*. Humanidade esta que deve ser pensada na integração existente entre homem particular e sua existência comunitária. A *humanidade como valor* é construção histórica de uma dada comunidade, também ela histórica, mas que, se deve construir autenticamente, como humanidade racional, sendo as trocas sociais mediadas por uma cultura da razão, capaz de elevar os ideais de uma humanidade boa ao reconhecimento de exigências éticas de igualdade. Este será mesmo o sentido da justiça, para além de toda e qualquer identificação de desigualdades, sempre possíveis. Compreende-se que subjaz às práticas sociais uma exigência inultrapassável, no sentido de que toda interação comunitária se dá entre integrantes da *humanitas*, que mais será autêntica quanto mais se dedicar a uma especial tarefa: decidir sobre si mesma, na trilha ética de uma responsável e progressiva auto-afirmação construtiva. É assim que, na *fenomenologia* de Gerhart Husserl, justa será a ação que, para além das tão plurais diversificações concretas dos indivíduos, neles preservar o que lhes é essencial: a *humanitas*, o *eidós* que a todos reúne, em essência. Eis a descrição de uma decisiva inspiração husserliana.

Quanto às relações constitutivas de uma comunidade, Edmund Husserl firma o valor da tradição,¹⁸⁰ indicando que as realizações culturais podem ser “experienciadas no seu sentido espiritual por qualquer um que esteja apto a efetivar um ato de recompreensão”. Daí se extrai mesmo o sentido de cultura. Isto porque, as realizações histórico-culturais, “nos tempos posteriores, podem sempre de novo tornar-se em centro de irradiação de influxos espirituais para gerações sempre novas, no quadro da continuidade histórica”. E, continua, “precisamente neste quadro, tudo o que o título ‘cultura’ abrange tem o seu tipo essencial peculiar de

¹⁷⁹ HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista *Kaizo*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. pp. 26-27.

¹⁸⁰ A temática da tradição conhecerá, posteriormente, longos desenvolvimentos, mormente na vertente da hermenêutica. A respeito, ver RODRIGUES, Ramón. *Hermenêutica e subjetividade*. Tradução de Rebeca Furtado. Rio de Janeiro: Via Verita Editora, 2016. Muito especialmente os capítulos “hermenêutica da facticidade e compreensão do passado”, pp. 154 e seguintes, bem como, ainda “o lugar e o papel da tradição”, pp. 171 e seguintes.

existência objetiva e funciona, por outro lado, como uma constante fonte de comunalização”.¹⁸¹

Aqui, uma vez mais, pode ser identificada uma inspiração husserliana para a fenomenologia do direito tal como pensada por Gerhart Husserl. Desta feita, a possibilidade de se experienciar aquisições espirituais, da cultura, creditada a “qualquer um”, em sua humanidade essencial, parece poder se firmar como a base sobre a qual se ergue a importante concepção da fenomenologia gerhartiana da *destemporalização*. De fato, os valores que se firmam como *eidós* do direito, mesmo que sejam construtos históricos, e exatamente por isto, podem se destinar a um ambiente cultural outro, que não aqueles de seu tempo de gestação. Eis porque se deve compreender um dos sentidos do direito, como um *sistema de núcleos destemporalizados de sentido*. Pela mediação dos atos culturais, é possível uma continuidade de sentido do direito, que se firma na interação dos consortes comunitários e vence o tempo cronológico, para encontrar-se como história.¹⁸²

Adiante, por cultura, Husserl não entende “outra coisa senão o conjunto das realizações que se efetivam nas atividades consecutivas do homem comunalizado, que têm uma existência espiritual permanente na unidade da consciência comunalizada e da sua tradição persistente”.¹⁸³ Fala-se, que a comunidade “é uma subjetividade pessoal, uma subjetividade pluricéfala, por assim dizer, mas conectada”. Vale conferir um importante fragmento, quanto a este particular. Referindo-se à comunidade enquanto subjetividade, diz Husserl:

as suas pessoas singulares são os seus “membros”, funcionalmente entrelaçados uns com os outros através de “atos sociais” pluriformes, que unem espiritualmente pessoa com pessoa (atos eu-tu como ordens, acordos, atividades amorosas, etc.) Por vezes, uma comunidade funciona pluricefalamente, mas, no entanto, num sentido mais alto, “acefalamente”, a saber, sem que se concentre na unidade de uma subjetividade volitiva e aja analogamente a um sujeito singular. Ela *pode*, porém, assumir também esta forma mais alta de vida, tornar-se numa “*personalidade de grau superior*” e consumir, enquanto tal, prestações coletivas, que não são apenas somas das prestações das pessoas singulares, mas antes, em sentido verdadeiro, prestações pessoais da comunidade enquanto tal, realizadas pelo *seu* esforço e pela *sua* vontade. Consequentemente, *pode* também a vida ativa de uma

¹⁸¹ HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista Kaizo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 40.

¹⁸² Abaixo se dirá sobre este especial sentido do direito. Acerca da destemporalização e de suas implicações para a compreensão do direito e da justiça, conferir HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo. Saggi di filosofia del diritto*. Milano: Giufre, 1998.

¹⁸³ HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista Kaizo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 41.

comunidade, do todo de uma humanidade, - mesmo que tal não tenha ocorrido em qualquer realidade histórica efetiva -, assumir a figura unitária da razão prática, a de uma vida “ética”.¹⁸⁴

Por tudo, os indivíduos que compõem a comunidade, são ali mesmo pessoas, ou seja, não são elementos justapostos, como subjetividades interiorizadas não comunicantes. Ao contrário, parece apontar para a noção mesma de pessoa o fato de que os consortes comunitários se compreendem e interagem entre si, necessariamente *enquanto membros de uma dada comunidade*. Para nós, isto implica em dizer que, na comunidade, o homem não se anula, nem se impõe aos demais, forja-se como é, e o que é, a partir do encontro com os demais membros, reconhecendo, para além de si, um esforço e vontade comunitários que o constituem, sendo por ele também constituídos, recepcionados ativamente, em uma recompreensão da tradição, de resto, sempre possível.

Husserl chega mesmo a fazer uma analogia entre a determinação ética do homem, a vida ética singular, com uma determinação ética comunitária, assumindo a existência de uma *vontade comunitária a dirigir a razão prática*, conferindo “à sua cultura a forma de uma cultura ‘autenticamente humana’”. Neste sentido, diz Husserl que “uma humanidade pode e deve ser efetivamente considerada como um ‘homem em ponto grande’ e, assim, pode e deve ser pensada ético-comunitariamente, como eventualmente se autodeterminando e, por isso, também como devendo determinar-se eticamente”.¹⁸⁵ Para nossos fins, lembre-se que a compreensão do papel do juiz, na jusfenomenologia gerhartiana, é devedora desta inspiração husserliana.

De fato, o juiz, ao se decidir por justiça e ao buscar a realização do justo na realidade social, não desempenhará este múnus como uma subjetividade imperativa, que venha a impor aos demais consortes uma sua ideia de justiça. Ao contrário, o juiz fala pela comunidade, a ideia de justiça, pela qual se decide e que intenta efetivar, é aquela comunitariamente constituída, daí que seja uma tarefa infinita, enquanto procura por uma autodeterminação de sentido do justo, em cada época histórica. É neste sentido que se devem compreender as afirmações reiteradas no sentido de que o juiz seja um *funcionário da comunidade do direito*, é um

¹⁸⁴ HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista Kaizo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. pp. 40-41. Todos os grifos do original. Adaptou-se a escrita para atender ao regramento atual.

¹⁸⁵ HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista Kaizo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 41.

membro desta comunidade a quem se credita uma específica e fundamental missão: dizer o justo, implementar a ideia de justiça como tal querida pela comunidade subjetiva, ou seja, aquela constituída pelos membros integrados e em interação permanente na comunidade do direito.¹⁸⁶

Vale lembrar alguns importantes dizeres de Edmund Husserl, nos escritos sobre a intersubjetividade. Ali se fala mesmo, a partir de uma linguagem própria da biologia, em uma pertença da pessoa à comunidade, como uma célula pertence a um organismo formado por células: a pessoa permanece ali como o que é, em meio a outras, sem perde-se, mas integrando um organismo total. Afirma-se que “a pessoa comunitária, a espiritualidade comunitária é real e verdadeiramente pessoal”, razão pela qual “se forma um conceito superior de ser que vincula a pessoa singular individual à pessoa comunitária”, vê-se “aqui uma analogia, do mesmo modo que se dá uma analogia entre uma célula e um organismo formado por células” e, conclui, “de modo algum se trata de uma simples imagem, mas de uma comunidade de gênero”.¹⁸⁷

Husserl se interroga: “em que se funda a ‘constituição’ da subjetividade?” Sabe-se que o eu recebe um mundo comum de permanências, pré-dado e, assim, forma propriedades permanentes, “se desenvolve para si e na comunidade com outros”. Integrando-se os sujeitos, na comunidade, formam-se associações e personalidades de ordem superior, “postas por si mesmas e, usualmente, autoconscientes”. Em um sentido mais elevado, se unem em torno de uma “humanidade ‘ética’ em uma comunidade de ação”. E, prossegue Husserl, “assim, também, é o ideal racional de um homem singular, o homem que se quer a si mesmo e atua como sujeito racional”. Também para a comunidade, assim compreendidos os sujeitos que a integram, “o ideal comunitário é o de uma comunidade de sujeitos racionais, que aspiram a sê-lo e que se postam a si mesmos como tais, não isoladamente, mas um em face do outro, em uma vontade universal”.¹⁸⁸

Para Edmund Husserl, o decidir-se por uma *vida boa*, faz surgir o “tipo do homem ético” que se apresenta como uma “nova forma humana, a incondicionalmente superior e

¹⁸⁶ A respeito, HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo. Saggi di filosofia del diritto*. Milano: Giufre, 1998.

¹⁸⁷ HUSSERL, Edmund. *Sur l'intersubjectivité*. Vol. I, II. Traduction, introduction, postface et index par Natalie Depraz. Paris: Presse Universitaire de France, 2001. pp. 97-98.

¹⁸⁸ HUSSERL, Edmund. *Sur l'intersubjectivité*. Vol. I, II. Traduction, introduction, postface et index par Natalie Depraz. Paris: Presse Universitaire de France, 2001. pp. 100-101.

incondicionalmente mandatária, a do homem que está sob o imperativo categórico e que de si próprio exige uma certa forma de vida e a quer”. O que seja a vida boa, a ser querida e potencialmente efetivada, não dependerá de uma única subjetividade constituinte. Se o homem é consorte, na comunidade, é neste contexto constituidor, intersubjetivo, que deve ser decidido o que seja a vida boa a se efetivar. Talvez por isto mesmo, Husserl dirá que,

na relação social, ele (o homem, consorte comunitário) vê que o outro, porquanto seja bom, é também um valor para ele próprio, não um simples bem de utilidade, mas antes um bem em si; ele tem, portanto, um interesse puro no trabalho ético do outro e tem, em geral, um interesse pessoal em que o outro realize, na medida do possível, os seus desejos bons, que prossiga a sua vida na forma reta e, com isso, a sua vontade ética deve também levá-lo a fazer o que for possível para tal. Isso pertence também, portanto, ao que é categoricamente exigido: o melhor ser, querer e realizar possíveis do outro pertence também ao meu próprio ser, querer e realizar, e inversamente. Portanto, compete também à minha vida humana ética que deseje como bom não apenas a mim próprio, mas antes a comunidade no seu conjunto, enquanto comunidade de homens bons, e, tanto quanto o possa, que o assuma no círculo da minha vontade e dos meus fins.¹⁸⁹

Isto significa que, no agir comunitário, sempre que comparecerem incompatibilidades práticas, na medida em que não se pode realizar o mesmo bem para todos, deve ter lugar “um entendimento ético entre as partes e se decida com ‘justiça e retidão equitativas’, devendo-se repartir, de forma correspondente, o agir quanto ao seu tipo e à sua meta”.¹⁹⁰ Enfim, parece que toda decisão mediadora de conflitos, eventualmente identificáveis, no seio do viver comunitariamente empenhado, deverá atender a exigências de justiça da mesma comunidade em que tais conflitos se implementaram. Exigências que não poderão ser decorrentes da imposição de uma subjetividade única, mas que brotam como padrões do justo em cada comunidade que se dá o trabalho de se constituir enquanto tal. Não se trata de uma justaposição de ideais sobre o justo, mas de uma determinação de justiça que brota de uma vontade comunitária. Em um contexto algo diverso, atinente a uma exigível decisão pela renovação ética da cultura, mas que aponta para o sentido que acabamos de indicar, Husserl argumenta que “aí reside uma organização ética da vida ativa, na qual os agentes singulares

¹⁸⁹ HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista Kaizo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 65. Certamente, a consideração do homem com fim e não como meio, nos remete à anterior fonte kantiana, quanto ao tema da dignidade.

¹⁹⁰ HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista Kaizo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 66.

não agem em justaposição ou em contraposição, mas antes nas diferentes formações da vontade comunitária (do mútuo entendimento voluntário)”.¹⁹¹

Daí se pode compreender porque, inspirado nestas intuições, poderá Gerhart Husserl firmar a convicção de que uma solução de conflitos sempre mais será tida por justa, quanto mais se configurar como aceitável pelos destinatários em confronto e, ainda, que uma regra do direito sempre mais será adequada quanto mais puder ser aceita *como tal* pelos membros de uma dada comunidade do direito.¹⁹²

Se “qualquer comunidade é uma pluralidade de homens”, e já nos encontramos sempre em uma dada comunidade, nela mais ou menos integrados, é de se admitir que a comunidade, precisamente por isto, é “nosso mundo circundante”. Eis porque, a vida comunitária se realiza em atos sociais, pessoalmente motivados, mas que resultam em obras culturais comunitárias, “obras em que cooperam as forças ‘unidas’ de muitos e muitos indivíduos, seja na forma do querer comunitário e da posição comunitária de fins, seja na forma do querer individual, da posição individual de um fim e do agir individual”. Mas, de se reconhecer também que o agir individual é “exigido pelos que conosco convivem e que estão co-interessados pela disposição ética, ou que são co-motivados pelo seu exemplo.” É por isto, que a comunidade se autodetermina, se configura com um “valor cambiante e, eventualmente, crescente”. Ou seja, quanto mais eticamente se empenhem os indivíduos, no singular, no que diz respeito à vida boa, tanto mais estes indivíduos se renovam e, com isto, reconfiguram seus próprios fins éticos, para a e na comunidade. De outro lado, tanto maior o número de indivíduos deste tipo, o tipo ético, como o diz Husserl, tanto mais se reconfigura o mundo circundante dos indivíduos assim empenhados, gestando-se assim uma tendente maior “unidade de uma comunidade de cultura”.¹⁹³

Como já se disse, a comunidade é real intersubjetividade auto-constituída e auto-constituenda. É neste sentido que Husserl fala de uma *subjetividade comunitária*, como um homem em tamanho maior. Por isto mesmo, a comunidade não é somente nosso mundo circundante, mas há mesmo um “mundo circundante comunitário” para a própria comunidade, ou seja, a

¹⁹¹ HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista Kaizo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 66.

¹⁹² A respeito, HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo. Saggi di filosofia del diritto*. Milano: Giufre, 1998.

¹⁹³ Para todas as expressões e os trechos em destaque ver HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista Kaizo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. pp. 66-67.

comunidade tem uma consciência, enquanto autoconsciência e autoavaliação, autodeterminação e autoformação. A respeito, ainda que longa, merece registro uma passagem esclarecedora, contida em um dos artigos destinados à publicação na revista *Kaizo* mas que, segundo se sabe, não teria vindo a lume, na ocasião. O título do artigo é *Renovação e ciência*, um texto do período compreendido entre 1921 e 1922. Eis o excerto:

o fato mais significativo é, porém, que a comunidade não é um simples coletivo dos indivíduos singulares, e que a vida comunitária e as realizações comunitárias não são um simples coletivo da vida singular das realizações singulares, mas antes que, através de todo ser e viver singulares, perpassa uma unidade da vida, se bem que fundada na vida singular; que, por sobre os mundos circundantes dos indivíduos, perpassa um mundo circundante comunitário neles fundado; que, nas realizações dos indivíduos, se constitua, como algo próprio, uma realização global nelas fundada. E, finalmente, o fato mais significativo é que, por sobre os sujeitos singulares e os sujeitos de diferente nível, até a personalidade livre em sentido pleno, se construa uma subjetividade comunitária neles fundada, como o que, no seio da que é fundada de modo mais englobante, também outras subjetvidades comunitárias possam ser, ao mesmo tempo, instituídas, as quais por sua vez, são, porém, elementos integrantes ou membros da mais englobante. Estas subjetvidades fundadas podem ter também vários níveis e, no nível superior, o nível da personalidade; uma comunidade, enquanto comunidade, tem uma consciência, mas, enquanto comunidade, pode ter também uma autoconsciência no sentido pleno do termo, pode ter uma autoavaliação e uma vontade para si própria dirigida, uma vontade de autoformação.¹⁹⁴

A comunidade se constitui como um horizonte de sentido para os próprios indivíduos nas quais está fundada. Ela dirige sua vontade para si mesma, encontrando-se entregue a um esforço de se repensar, enquanto unidade de sentido e destino. Por tudo, chegamos ao ponto: os membros de uma dada comunidade, neles fundada, integrando-se em um plano comum de existência autoformada, ali mesmo comparecem como pessoas, não como indivíduos justapostos.

Muito embora aqui não se tenha uma completa teoria sobre o tema, nos parece viável a afirmação de que *pessoa será o consorte comunitário que experimenta e realiza em si mesmo, e em comum com outros consortes, as experiências valoradas da comunidade, enquanto esta lhe constitui o mundo circundante, no qual se movimentam suas ações*. Pessoa não será, então, o indivíduo, isoladamente considerado, nem, tampouco um ente coletivo resultante da interação inter-individual, será sim o sujeito enquanto se compreende como integrante de uma comunidade por ele constituída, em medida, e que também o constitui, em uma planificação

¹⁹⁴ HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista *Kaizo*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 68.

ideal, em direção à consecução de fins de autorrealização,, de uma vida boa. Esta uma perspectiva que nos parece central para o pensamento de Gerhart Husserl, na medida em que o sentido do justo não se resolverá pela adoção acrítica de uma tradição, nem se fundará em uma particular e subjetiva forma de se compreender a presença da igualdade nas relações entre indivíduos. A justiça das ações será decidida pelo consorte do direito, pela pessoa que experimenta o, e se resolve no, com-viver comunitário.

Diz-se, então, “que os sujeitos singulares e subjetividade comunitária estão conscientemente retro-referidos a si próprios”, há na comunidade uma “vontade de autoformação pessoalmente constituída” que se ordena, ou pode se ordenar, como escolha, a níveis superiores de valor e a um ‘desenvolvimento progressivo’. Ou seja, o desenvolvimento de uma dada comunidade deverá conduzi-la a “adquirir a forma de uma comunidade ético-pessoal, de uma comunidade que conscientemente a si própria se forma segundo a ideia ética e que pode encetar o caminho de um desenvolvimento superior consciente”.¹⁹⁵

Uma vida plena de valor para os indivíduos, se dispostos todos pessoalmente à autoconformação comunitária, por certo, alimentaria a procura consciente, autodeterminada e autodeterminante, no sentido da realização de valores máximos, em um encontro consciente, em uma união sob a ideia comum de uma “humanidade verdadeira”.¹⁹⁶ Eis-nos diante da humanidade como valor. Apoderar-se da totalidade dos fins comuns, em uma vinculação universal das vontades, que estabelece uma “vontade central” comunitária, de que todas as demais sejam voluntariamente “funcionárias”, é uma tarefa de uma cultura da razão e de uma ciência que lhe compreenda. Aqui se sobreleva, para E. Husserl o papel fundamental da filosofia, desde os gregos:

[...] surge na comunidade, juntamente com uma classe representativa da sabedoria acerca do mundo, também a própria Sabedoria, enquanto forma de cultura permanente e em autodesenvolvimento, enquanto Filosofia. Ele é um reino peculiar de valores ideias objetivos, mas não apenas de valores genericamente aparentados, de valores que são coletivamente unitários para uma visão sinótica, mas que estão, antes, conectados num sistema e que se reúnem para forma um valor global superior.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Todas as expressões e trechos mencionados aparecem em: HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista Kaizo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. pp. 70-71.

¹⁹⁶ A respeito, conferir, HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista Kaizo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 72

¹⁹⁷ HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista Kaizo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. pp. 73-74.

Ao menos em parte, nos parece, esta maneira de compreender a filosofia e sua tarefa marca o modo peculiar como Gerhart Husserl compreende a formulação de uma fenomenologia do direito. Para ele, uma fenomenologia do direito deveria abrir espaço para a manifestação das “coisas do direito” naquilo que têm de essencial, ou seja, permitindo que a visada filosófica compreenda o *eidós* mesmo do direito. Assim, dentre as tarefas de uma filosofia do direito compareceria a necessidade de se perquirir quais os sentidos históricos que tendem a permanecer, na comunidade do direito, inobstante sua sempre renovada configuração. Enfim, caberia perquirir como, pelo direito, a comunidade se aproxima de sua própria e, possivelmente progressiva, afirmação como humanidade que regulamenta a solução de seus conflitos.

No pensamento de E. Husserl, comparece a afirmação de que a comunidade persegue, normativamente, realizar-se em uma “superior forma de valor de uma Humanidade vivendo na autoformação e desenvolvendo-se em direção a uma humanidade autenticamente humana”.¹⁹⁸ Ele fala mesmo na procura “pelo caminho de um desenvolvimento até a humanidade autêntica”, papel cumprido pela filosofia. Uma comunidade autêntica deve ser pensada no registro daquela que “a si própria se forma e que se apropria de sua ideia”, enquanto humanidade, ia dizer, comunidade de homens, intersubjetivamente dispostos à efetivação do *eidós* homem, homens que se compreendem enquanto racionalmente determinados a fins. Eis porque, a tarefa do autoformar-se da comunidade será, desde sempre, “a de se desenvolver numa autodeveniência continuada”. E isto será, como já se disse, tarefa infinita, na imanência finita.

Não se estranha que uma tarefa assim concebida exija, para que se pense, uma forma de saber que se compreenda, e ao mundo circundante, de uma maneira suficiente. Tal é a tarefa de uma fenomenologia transcendental, assim enunciada na *Crise*, após registro crítico em desfavor do objetivismo científico moderno:

a elaboração de um método efetivo para captar a essência fundamental do espírito nas suas intencionalidades e para, a partir daí, edificar uma analítica do espírito eu fosse consistente até o infinito, conduziu à Fenomenologia transcendental. Ela supera o objetivismo naturalista e todo e qualquer objetivismo em geral da única maneira possível, a saber, pelo fato de que aquele que filosofa procede a partir do seu próprio eu e, decerto, puramente como o executor de todas as suas validades, das quais ele se torna um

¹⁹⁸ HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista Kaizo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 76.

espectador teórico. Nesta atitude, é possível edificar uma ciência do espírito absolutamente suficiente, sob a forma de uma conseqüente autocompreensão e de uma compreensão do mundo enquanto realização espiritual. O eu também já não é mais, então, uma coisa isolada ao lado de outras coisas tais num mundo pré-dado e, em geral, cessa a séria exterioridade e justaposição das pessoas egoicas em benefício de um íntimo ser uns-nos-outros e ser uns-para-os-outros.¹⁹⁹

Para nós, como temos afirmado, o pensamento de Gerhart Husserl sobre o direito, se movimenta no entorno de alguns temas husserlianos relevantes, temas que esperamos ter acima apontado. Ademais, alguns motivos heideggerianos também nele deixarão suas marcas, é o que passamos a aventar.

3. INFLUÊNCIAS DO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER

3.1 O percurso filosófico de Martin Heidegger e o pensamento de Gerhart Husserl

As relações do pensamento de Martin Heidegger com a fenomenologia são descritas, por ele mesmo, em um pequeno texto intitulado precisamente “meu caminho na fenomenologia”.²⁰⁰ Ali, rememora-se o trajeto intelectual percorrido por Heidegger, desde os primeiros e decisivos contatos com o pensamento fenomenológico, em especial com o texto das *Investigações Lógicas*, de Edmund Husserl, até a elaboração de um pensar característico e próprio, desenvolvendo intuições e programas suscitados pela fenomenologia, sua inspiração originária. Hoje é sabido que, além de outras, também as reflexões heideggerianas sobre a filosofia antiga, sobretudo Aristóteles, representam uma grande contribuição na gestação das ideias que, em 1927, apareceriam em sua obra máxima, *Ser e Tempo*.²⁰¹ Sobre isto, ainda voltaremos, abaixo.

¹⁹⁹ HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista Kaizo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. pp. 150-151. O texto é da conferência de Viena, *A crise da humanidade europeia e a filosofia*, que consta desta publicação.

²⁰⁰ Tivemos acesso à seguinte tradução, de Ana Falcato: HEIDEGGER, Martin. *O meu caminho na fenomenologia*. Coleção – Textos clássicos de filosofia. Covilhã: Universidade Beira do Interior, 2009.

²⁰¹ Vide, por exemplo, ESCUDERO, Jesús Adrián. *El programa filosófico del joven Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008. ESCUDERO, Jesús Adrián. *El Joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica*. Thémata, Revista de Filosofía. Número 44. Ano 2011. pp. 212-238. ESCUDERO, Jesús Adrián. *Heidegger: ejes y temas de su programa filosófico de juventud*. Thémata, Revista de Filosofía. Número 41. Ano 2015. pp. 13-36.

Para Heidegger, pelo menos em um primeiro momento, a questão fundamental do ser, esquecida na tradição do pensamento ocidental, bem poderia ser evidenciada, arrancada de seu velamento, por meio da elucidação daquele específico ente que se interroga sobre o ser, o *Dasein*, o ente humano, que se coloca a questão.²⁰² A formulação desta problemática monumental se deu em meio a uma intensa lida com a tradição filosófica e, posto que nela identificado o “esquecimento do ser”, propõe-se a ingente tarefa de uma destruição, de um movimento de desconstrução deste esquecimento, desvelando assim, novamente, a pergunta pelo ser.

É em *Ser e Tempo* que, após situar a interrogação sobre o ser, como sua questão fundamental, a mais significante pergunta a que deve dedicar-se a filosofia, Heidegger propõe como via de acesso a uma possível resposta, a necessidade da formulação de uma *preparatória analítica do Dasein*. Desde o início, já comparece a questão sob o signo da diferença ontológica²⁰³, que há de ser reconhecida entre ser e ente. Como é sabido, a analítica do *Dasein* que, em *Ser e Tempo*, ao fim de um esforço de compreensão deste *ente interrogante sobre o ser*, redundou em uma ontologia fundamental, se mostrará insuficiente para clarificar uma resposta à fundamental questão sobre o ser.²⁰⁴

O esforço de Heidegger, no sentido de por em claro as estruturas do *Dasein*, por assim dizer, evidenciou uma série de descrições fenomenológicas dos *modos de ser do humano* que, doravante, muito influenciariam a filosofia que lhe seguiu.²⁰⁵ Hoje, sendo já acessíveis os

²⁰² Conforme registra Michael Inwood, “a expressão *die ontologische Differenz* foi introduzida pela primeira vez em 1927, para marcar a distinção entre SER (*das Sein*) e ente (*das Seiende*)”. E, continua, “a distinção, e não a expressão, é central em *Ser e tempo*.” Ver INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. p. 42.

²⁰³ Grafamos “*Dasein*”, conservando o termo original, tão especificamente significativo no pensamento de Heidegger. Acerca deste termo, as traduções costumam variar. Entre nós, “ser-aí”, já se tornou uma versão comum. Há, contudo, outras sugestões. Márcia Cavalcante opta por uma tradução menos usual, ao verter *Dasein* por “pre-sença”. Ela mesma registra que “pre-sença não é sinônimo de existência e nem de homem. Em *Ser e Tempo*, traduz-se, em geral, para as línguas neolatinas, pela expressão ‘ser-aí’, *être-là*, *esser-ci* etc.” Em seguida, passa a declinar as razões de sua opção por *pre-sença*. Dentre os motivos, registra, “para que não se fique aprisionado às implicações do binômio metafísico essência-existência. [...] e, ainda, porque “pre-sença não é sinônimo nem de homem, nem de ser humano, nem de humanidade, embora conserve uma relação estrutural. Evoca o processo de constituição ontológica de homem, ser humano e humanidade. É na pre-sença que o homem constrói o seu modo de ser, a sua existência, a sua história etc.” A respeito conferir HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Volume I. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 309.

²⁰⁴ A respeito, ver CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. Em especial pp. 140-145, onde é tematizado o “fracasso de *Ser e tempo* e o salto para o interior da viragem”.

²⁰⁵ Hervé Pasqua, quanto à recepção de *Ser e tempo*, comenta que “*Sein und Zeit*, dificilmente poderia passar despercebido. Contudo, embora a obra tivesse tido uma grande repercussão, não foi compreendida. Subvertia os hábitos de pensamento, abria novas perspectivas e voltava a pôr muitas coisas em questão. Os intérpretes, seduzidos pelas descrições da existência humana: a angústia, o ‘Nós’, o cuidado, o falatório, a decadência, a

escritos de Heidegger anteriores a *Ser e Tempo*, sabe-se que a gestação da problemática central desta obra maior é devedora de intensa meditação acerca da filosofia antiga, sendo já delineada, nas expressões do *jovem Heidegger*, uma via de acesso ao *Dasein*, em muito direcionada pela tese heideggeriana da prevalência do saber prático.²⁰⁶

Segundo nos parece, é esta direção inicial adotada pelo pensamento de Heidegger, no sentido de apropriar-se de uma *descrição fenomenológica do Dasein*, aquela que muito interessou a Gerhart Husserl. Isto é, no contexto de uma *analítica da faticidade*, intentar descobrir qual o *locus* do direito. Tarefa esta cumprida por Gerhart Husserl, com apoio também em Heidegger, atendendo, sobretudo, à descrição dos modos de ser, *os existenciais*, mormente aquele conhecido como ser-com, *Mitsein*, de óbvio interesse para a compreensão da co-existência entre sujeitos, perspectiva na qual se insere um possível pensar sobre o direito. Tudo sem perder de vista os amplos horizontes husserlianos, como já dissemos acima. Aqui, como alhures, Gerhart Husserl não faz escolhas excludentes entre a fenomenologia de Edmund Husserl e o pensamento de Heidegger, mas os conjuga de um modo particular, tendo por fim sua própria construção fenomenológica sobre o direito.

Voltemos, ainda, ao que antes se dizia sobre a insuficiência, identificada por Heidegger, de uma analítica do *Dasein*, para oferecer uma resposta, em definitivo, sobre a *questão do ser em geral*. Há no pensamento de Heidegger uma virada. Neste sentido, mesmo após a formulação de uma ontologia fundamental, a partir de uma analítica do *Dasein*, não seria possível, dizer sobre o ser (*Sein*) em geral. O ser, após a famosa *Kehre* que, aliás, Heidegger passa a grafar *Seyn*, se deixaria evidenciar como clareira, sendo o homem agora *seu pastor*. Esta última direção do pensamento heideggeriano, voltada para o deslinde da questão do ser, a partir de outros registros, mais afetos aos limites da condição do *Dasein* como seu intérprete, segundo parece, não teria encontrado acolhimento no pensamento de Gerhart Husserl.

Neste contexto, é comum, portanto, falar em um *primeiro* Heidegger, cujo pensamento se situaria entre os movimentos de gestação e a efetiva elaboração de *Ser e Tempo*; e de um

morte... retiveram o caráter 'existencial' da filosofia heideggeriana. Mas não vislumbraram o metafísico que se interrogava sobre o sentido do ser. Instalou-se um mal-entendido que velou o verdadeiro alcance da obra". PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. pp.7-8.

²⁰⁶ A respeito, por todos, ESCUDERO, Jesús Adrián. *El joven Heidegger: asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles*. Logos, Anales del Seminario de Metafísica. Ano 2001, Volumen 3. pp. 179-221. Ainda, ESCUDERO, Jesús Adrián. *Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la Ética a Nicómaco a la ontología de la vida humana*. Taula, quaderns de pensament. Núm. 33-34. Ano 2000. pp. 91-106.

segundo Heidegger que, sempre mais, procuraria voltar-se para a problemática da linguagem, situando-se esta fase de seu pensamento após *Ser e Tempo*, ou seja, após a constatação alcançada nesta obra no sentido de que a analítica do *Dasein* não seria o ponto final de uma adequada resposta à questão do ser em geral.

Assim, uma *virada* teria ocorrido no pensamento de Heidegger em razão mesmo do confessado insucesso do empreendimento filosófico, que se pretendeu levar a cabo em *Ser e Tempo*. Isto porque, alcançar uma resposta para a *questão do ser em geral*, a partir da via tomada em *Ser e Tempo*, - a construção preparatória de uma analítica do *Dasein*, enquanto ontologia fundamental, como se tem dito, mostrou-se insuficiente para um dizer geral sobre o ser. Sempre mais, por isto mesmo, o *horizonte de colocação da pergunta pelo ser em geral*, no percurso de Heidegger, se deslocará: agora, depois de *Ser e Tempo*, o *Dasein* passa a comparecer como *instância de acolhida*, de captação das manifestações do ser na linguagem, direção que se radicaliza no chamado último Heidegger.

No § 8 de *Ser e Tempo*, Heidegger bem pontua os objetivos da obra, bem como estabelece o plano de escrita do tratado. De fato, em primeiro lugar, ali se firma que “a pergunta pelo sentido do ser é a mais universal e a mais vazia” mas, nem por isto, deixa de conter “a possibilidade de sua mais extrema individualização no *Dasein* que cada vez a faz”. Eis porque se torna necessária uma interpretação especial deste ente determinado, o *Dasein*, análise “na qual se deve obter o horizonte para o entendimento e a possível interpretação de ser”. Em seguida, Heidegger lembra que esse ente “ele mesmo é histórico em si”, a exigir de sua interpretação um caráter de historicidade.²⁰⁷

Assim, para Heidegger, a elaboração da questão do ser deveria se desdobrar “em duas tarefas, às quais corresponde a articulação do tratado em duas Partes”. E assim enuncia o plano geral da obra:

Primeira Parte: A interpretação do *Dasein* referida à temporalidade e a explicação do tempo como horizonte transcendental da pergunta pelo ser.

Segunda Parte: Linhas fundamentais de uma destruição fenomenológica da história da ontologia pelo fio condutor da problemática da *temporalidade*.

A Primeira Parte divide-se em *três Seções*:

1. A análise fundamental preparatória do *Dasein*.
2. *Dasein* e temporalidade.
3. Tempo e ser.

²⁰⁷ Todas as citações comparecem em HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. pp. 132-133.

A Segunda Parte tem do mesmo modo uma tríplice divisão:

1. A doutrina kantiana do esquematismo e o tempo como degrau prévio de uma problemática da *temporalidade*.
2. O fundamento ontológico do “cogito sum” de Descartes e a assunção da ontologia medieval na problemática da “res cogitans”.
3. O tratado de Aristóteles sobre o tempo como *discriminante* da base fenomênica e dos limites da ontologia antiga.²⁰⁸

Como se sabe, em 1927, o tratado *Ser e Tempo*, veio a lume contendo as duas primeiras seções da Primeira Parte. Os resultados até então alcançados pela investigação já indicavam uma *virada* que sempre mais se radicalizaria, como acima dissemos, razão pela qual a obra restou, por isto mesmo, “interrompida”. Contudo, apesar das divergências e debates na historiografia, Heidegger mesmo sempre teve presente para si que sua indagação maior, a justificar ingente esforço filosófico de uma vida, era mesmo a questão do ser, questão que, como pensa, confere unidade a seus propósitos investigativos.

Fala-se, aqui, nestes termos sem, contudo, adentrarmos nos meandros da já longa disputa travada na historiografia filosófica sobre esta decantada existência, no pensamento heideggeriano, de uma real *virada*, de uma *Kehre*, e de seu sentido. Seja como for, para nós, contidas as ideias, em gérmen, já nos primeiros escritos, aqueles gestados até o início da década de 1930, nos escritos posteriores a este período, Heidegger passa a enfatizar que, em atenção à pergunta fundamental sobre o ser, cabe ao *Dasein* uma atitude de escuta, de acolhimento e, no máximo, de tentar dizer poeticamente o que se deixa acolher, ou melhor, deixar que o ser se diga na linguagem.

Possível dizer que a mudança de direção no pensamento de Heidegger que, para nós, permanece, desde sempre, enfrentando a mesma questão,²⁰⁹ a problemática do ser, mas agora a

²⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. p. 133. Grifos do original.

²⁰⁹ Subscrevemos, neste passo, a interpretação gadameriana da *Kehre* segundo a qual, em Heidegger, há uma continuidade do pensamento acerca da *questão do ser*, questão que, realmente, permanece essencial durante toda sua trajetória. Ocorre que, em um *primeiro momento*, Heidegger acredita que, interrogando o ente que se coloca a questão do ser, o *Dasein*, seria possível desvelar o próprio ser, ou seja, a revelação do ser seria mediada pela resposta colhida em uma *ontologia fundamental*, compreensiva do ente interrogante. Ao passo que, em um *segundo movimento*, extenuada esta possibilidade, o *Dasein* não diz o ser, mas o escuta, o ser é que se diz, na linguagem: o dizer sobre o ser se coloca na via do poético, que é mais uma escuta que propriamente um dizer. A respeito, com nuances, ver GADAMER, Hans Georg. *Hermenêutica em retrospectiva. Vol I – Heidegger em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2007. Sobretudo, as passagens em que Gadamer se refere à *Kehre* heideggeriana como uma “virada para trás”, como um retorno, sempre visando a questão fundamental: a interrogação sobre o ser. Conferir, pp. 109 e seguintes. Sobre a trajetória de Heidegger, dentre outros, vale lembrar NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. Filosofia e poesia em Heidegger. São Paulo: Ática, 1986.

partir da compreensão de que o ser se manifesta por sua própria iniciativa, como já aventado, não teria despertado interesse dos juristas, dentre eles conta-se Gerhart Husserl.

De fato, não comparece nos textos de Gerhart Husserl esta direção última do pensamento de Heidegger, aquilo que lhe interessou foi mesmo a analítica do *Dasein*, compreendida como descrição existencial da faticidade humana. A ele interessou o modo como, a partir de Heidegger, se recupera a tradição da razão prática, constituindo-se o homem em sua lida cotidiana, no encontro com os outros, mediado por uma específica forma de compreender o mundo, a presença do homem junto às coisas, em um mundo ambiente, no comum espaço de pertença de um ser-para e ser-com os outros. Neste contexto, pensa-se, então, o direito.

Por isto, mais que se interessar pelo problema central enfrentado por Heidegger, a questão do ser, Gerhart Husserl se apodera dos instrumentos fenomenológico-descritivos de *Ser e Tempo*, buscando compreender o lugar do direito na regulação da faticidade do encontro entre sujeitos. Isto é, interessou-se em especial pelo instrumental utilizado por Heidegger, não propriamente pela questão de fundo que este se propunha pensar. Possível pensar, ainda, que a gestação de *Ser e Tempo*, em geral articulada em cursos ministrados por Heidegger, tenha sido, de algum modo, acompanhada por Gerhart Husserl que, assim, poderia ter se interessado por situar as discussões sobre o direito e a justiça, na via compreensiva da razão prática. De fato, como abaixo se dirá, a justiça é por ele pensada como um atributo da ação e o direito será pensado, na história, como o esforço de realização deste seu fim máximo: dizer o justo, efetivando a ideia de justiça no mundo social.

O quanto aqui dissemos se funda em percepções e interpretações feitas dos escritos gerhartianos e, nisto, em nada, ou em quase nada, somos explicitamente ajudados por ele vez que, como já se afirmou, em seus escritos comparecem raras citações, seja de Heidegger ou de outros autores, em razão do peculiar estilo adotado: livremente escrever, seguindo direções presentes na tradição filosófica de base sem, contudo, indicar ao leitor suas fontes.

Dito isto, sigamos indicando as direções do pensamento de Heidegger que, a nosso sentir, mais teriam interessado a Gerhart Husserl, em sua tentativa de construir uma via fenomenológica de acesso ao direito, ou seja, a recuperação heideggeriana da tradição da razão prática e os movimentos compreensivos de uma analítica do *Dasein*.

3.2 Uma hermenêutica da faticidade: a existência e o sentido do *Dasein*

Na ontologia escolástica, *essência* e *existência* são termos que se definem em uma correlação: a *essência* indica *o que é* um ente, enquanto a *existência* demarca sua subsistência efetiva na realidade. Desde cedo, Heidegger se afasta desta tradicional compreensão. Em *Ser e Tempo*, *existência* caracteriza o modo de ser próprio do *Dasein*, indica seu caráter aberto e não o *fato de que é*. Neste sentido, *Existenz* aponta para o sentido latino de *ex-sistere*, ou seja, de sair fora de si mesmo. Já nas lições de 1923, *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*, a existência “aparece como o ser próprio do *Dasein*, como a indicação formal da possibilidade mais própria do *Dasein*”.²¹⁰

Assim, ao se falar de existência, se fala de um *estar entregue a si mesmo*, de um movimento de auto-transcendência, que se resolve em uma constituição aberta, vislumbrada como *projeto* e efetivada na contingência de um co-existir como os outros, em meio às coisas, como ser-no-mundo. Insta repisar que, no quadro conceitual heideggeriano, o *Dasein* se apresenta como abertura, como uma possível efetivação de possibilidades, já que “a existência, a partir da qual me compreendo, compreendendo o ser a que estou preocupado, e que se antecipa a qualquer relação entretida com as coisas, é uma possibilidade minha”.²¹¹

Entenda-se *possibilidade do Dasein* como abertura e projeto e, por isto mesmo, como constituição. Não é por outra razão, segundo nos parece, que Heidegger, tomando a via fenomenológica, afirmará, já em 1923, que a “fenomenologia em sentido estrito é fenomenologia da constituição”. E que “a fenomenologia em sentido amplo inclui também a ontologia”. Isto é, desde o desvelar-se da constituição do *Dasein*, evidencia-se uma sua ontologia, diz-se *o que é o Dasein* e, por este caminho, como pretendia Heidegger até *Ser e Tempo*, poderia ser vislumbrado um acesso ao ser, em geral.²¹²

²¹⁰ A respeito, conferir ESCUDERO, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder, 2009. p. 207.

²¹¹ NUNES, Benedito. *Passagem para o poético. Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1986. p. 68. Benedito Nunes lembra que *Dasein* não é só uma palavra em lugar da palavra consciência, nem muito menos substitui, como firmara Heidegger, aquilo que se representa sob o nome de consciência. *Dasein* não é um ente que apenas se apresenta entre outros entes, porque “em seu ser importa esse mesmo ser”. Aqui, Nunes relembra passagens heideggerianas em apoio.

²¹² HEIDEGGER, Martin. *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 8. Trata-se do texto das preleções pronunciadas por Heidegger, em Friburgo, no semestre de verão de 1923.

Heidegger reclama atenção para a *vida fática*, para o *como* do *Dasein*, o *modo como*, na faticidade, o *Dasein* se antecipa e nela se realizam suas possibilidades. Tudo a indicar o caráter ontológico de nosso “ser-aí”, como próprio. Por isto, Heidegger dirá que “faticidade é a designação para o caráter ontológico de ‘nosso’ ser-aí ‘próprio’”. Mais especificamente, a expressão significa: “esse ser-aí *em cada ocasião* (fenômeno da ocasionalidade...) na medida em que é ‘aí’ em seu caráter ontológico *no tocante ao seu ser*”. E, continua, “ser-aí no tocante a seu ser significa: não e nunca primordialmente enquanto *objetualidade* da intuição e da determinação intuitiva, da mera aquisição e posse de conhecimento disso, mas ser-aí está aí para si mesmo no *como* de seu ser mais próprio”. Por isto, conclui: “o *como* do ser abre e delimita o ‘aí’ possível em cada ocasião. Ser – transitivo: ser a vida fática”.²¹³

Tentando ler o jargão heideggeriano: o ente humano já sempre se encontra imerso em um cotidiano fático, o que deve ser compreendido não somente como conteúdo de uma intuição, mas como um seu *modo próprio de ser*: somos uma transição de possibilidades na faticidade, este é nosso *como* mais próprio. Adiante, Heidegger dirá que “caso se tome a ‘vida’ como um modo de ‘ser’, então, ‘vida fática’ quer dizer: nosso próprio ser-aí enquanto ‘aí’ em qualquer expressão aberta no tocante a seu ser em seu caráter ontológico”.²¹⁴ De outro modo: o ser do *Dasein* se resolve no seu “aí”, enquanto este é a condição mesma de seu apropriar-se de si, constituindo-se como *o que é*. Por isto, se diz que, aqui, se faz uma ontologia da vida humana, melhor, da condição mais própria do *Dasein*. Uma vez mais: em *Ser e Tempo*, uma analítica do *Dasein*, assim concebida e enraizada, como ontologia fundamental, é dita *preparatória*.

A hermenêutica, neste contexto, comparecerá como “autointerpretação da faticidade” e terá como tarefa “tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido”.²¹⁵ Por outras vias, a hermenêutica da faticidade deverá desvelar o *como* do ser-aí mesmo, elucidando esta *maneira de estar, ele mesmo, desperto para si mesmo*.

²¹³ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 13. Destaques do original.

²¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012. pp. 13-14. Destaques do original.

²¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 21.

Eis porque, na hermenêutica, configura-se o “ser-aí como uma possibilidade de vir a *compreender-se* e de ser essa compreensão”.²¹⁶ E, antecipando, de forma decisiva, desenvolvimentos que, posteriormente, integrarão *Ser e Tempo*, Heidegger, em uma importante passagem, esclarece o sentido de *existência* e o lugar da formulação dos conceitos *existenciais*. Vejamos:

o tema da investigação hermenêutica é o ser-aí próprio em cada ocasião, justamente por ser hermenêutico, questiona-se sobre o caráter ontológico, a fim de configurar uma atenção a si mesmo bem enraizada. O ser da vida fática mostra-se no que *é* no como do ser da *possibilidade de ser* de si mesmo. A possibilidade *mais própria* de si mesmo que o ser-aí (a faticidade) é, e justamente sem que esta esteja “aí”, será denominada *existência*. Através do questionamento hermenêutico, tendo em vista que ele seja o verdadeiro ser da própria existência, a faticidade situa-se na posição prévia, a partir da qual e em vista da qual será interpretada. Os conceitos que tenham sua origem nesta explicação serão denominados *existenciais*.²¹⁷

A faticidade, portanto, é a condição prévia de todo questionamento hermenêutico sobre o ser mesmo do *Dasein*. Uma interpretação da faticidade, assim compreendida, em seu caráter hermenêutico, elucidará os *existenciais*, enquanto condições prévias e já dadas de todo existir. O caráter ontológico do *Dasein* se evidencia como *possibilidade de ser*. Em uma tentativa de tradução do jargão: o humano, em seu ser mesmo, se resolve como possibilidade de ser, em meio a seus *existenciais*, enquanto estes são condições prévias que se lhe antepõem e que, como tal, para uma existência autêntica, deverão ser aclarados no processo de apropriação de si mesmo, que é a sempre recorrente tarefa de uma analítica do *Dasein*.

Neste contexto de autocompreensão do *Dasein*, pode-se falar também de uma autocompreensão da própria filosofia, enquanto esta “é o modo de conhecer que se dá na vida fática, o modo como o ser-aí fático se arranca de si mesmo e se coloca de modo inexorável para si mesmo”. Eis porque, assim compreendida, “a filosofia é o que pode ser somente enquanto é de seu ‘tempo’. ‘Temporalidade’. O ser-aí opera no como do *ser agora*”.²¹⁸

Não que o diga explicitamente, mas Gerhart Husserl herda da tradição heideggeriana esta peculiar forma de compreender-se do *Dasein*, situado em seu tempo, em meio a seus inexoráveis *existenciais*, também eles conformados por um modo de ser, no agora da história.

²¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 21.

²¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 22.

²¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 23.

De fato, um dizer sobre o direito, implica, para ele, na explicitação das prévias condições de ser do próprio direito. Estes serão, como pensamos, os existenciais do fenômeno do direito, a lhe condicionar, em cada época, o sentido e a formar e, ao mesmo tempo, a tomar como fim diretivo uma histórica ideia de justiça. O dizer sobre o justo é temporal, filho da história, de um agora da comunidade do direito. Na imanência da história, se projeta um fim último para o direito que, será, na faticidade do caso, decidir por justiça e com justiça. Universal será a ideia de justiça, enquanto esta comparece como uma exigência de reconhecimento de uma igualdade essencial entre os consortes de uma dada comunidade do direito.²¹⁹

Quanto à relevância existencial de uma analítica do *Dasein*, mencionando passagens de *Ser e Tempo*, Benedito Nunes esclarece que, “visando ao *Dasein* em sua existência, investigando o ente, que pode ‘escolher-se a si mesmo, ganhar-se e também perder-se ou não ganhar-se nunca ou só aparentemente ganhar-se’, a Analítica põe-no no plano da importância existencial”. E, continua, “dado que a para a Fenomenologia não há outro tema senão o ontológico e nenhuma outra linha senão a interpretativa, a investigação fenomenológica cumpre-se como um *lesein tà phainόμενα* – um permitir ver o que se mostra, tal como efetivamente se mostra por si mesmo: a existência, o ser do *Dasein*, desse ente que somos nós mesmos”.²²⁰

Por tudo, estamos entregues a uma decisão, em cada época, pelo que somos, em um movimento de auto-responsabilidade constituinte. Para nós, esta será uma direção significativa para Gerhart Husserl: enquanto constituintes e consortes de uma comunidade do direito, nos é cometida a tarefa de decidir, intersubjetivamente, pela justiça e, então, fixar para o próprio direito esta ideia de justiça *como um máximo fim*.²²¹

²¹⁹ Que o direito tenha por fim a efetivação da ideia de justiça, gestada e mantida em uma dada e histórica comunidade do direito, é afirmação corrente e central em HUSSERL, Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 271-307. Que, na vida social, já nos encontramos, de algum modo, lançados à condição de com-vivência, o que implica um certo situar-se diante do direito é, do mesmo modo, uma afirmação sempre recorrente em HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. Versão italiana HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. Que o direito já suponha a existência de um mundo circundante, como condição prévia de sua compreensão, mundo no qual já sempre se situa o integrante da comunidade do direito, em sua lida com as coisas e os outros, na condição de pessoa ver, sobretudo, HUSSERL, Gerhart. *Person, Sache, Verhalten*. Frankfurt: Klostermann, 1969 e, ainda, HUSSERL, Gerhart. *Recht und Welt. Rechtsphilosophische Abhandlungen*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1964.

²²⁰ NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. Filosofia e poesia em Heidegger. São Paulo: Ática, 1986. p. 80

²²¹ Neste sentido, *passim*, HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. Versão italiana HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del*

À analítica do *Dasein*, caberá o cumprimento de um percurso inevitável, elucidar o mundo natural vivido, o *Lebenswelt*, para que sejam esclarecidas as situações fáticas incontornáveis e, com isto, se possa entregar-se o *Dasein* a suas reais possibilidades, sem perder-se nelas, ou sem delas perder-se.

Não no sentido de se construir uma teoria sobre o mundo vivido que, por ser cognitivista, tomaria uma distância imprópria daquilo mesmo que se conhece. Já “vivemos espontaneamente as estruturas implícitas” no mundo da vida, que é pré-teórico, neste sentido. Nesta direção, Benedito Nunes aponta que “a distância reflexiva que possibilita apreendê-las (aquelas estruturas implícitas) deverá estender-se apenas o suficiente para que se evidenciem tais nexos ou estruturas – para que se apareçam ou se mostrem na conduta mesma do *Dasein* e sejam vistas, sem que a abstração característica do conhecimento objetivo lhes prejudique a inerência”.²²²

Enfim, encontra-se aqui uma perspectiva de compreensão da própria filosofia, na medida em que sua tarefa reflexiva, não se deve exercer como distanciamento daquilo mesmo que o *Dasein* é: decisão por si mesmo. Decisão que se dá no contexto prático, de orientação autoconstitutiva. Não se estranha o caminho futuro de Heidegger, no sentido de valorizar, e mesmo radicalizar, a compreensão do humano, a partir da via da razão prática, de originária inspiração aristotélica, como abaixo diremos.

Antes, porém, ainda uma palavra sobre o sentido do *Dasein*, enquanto ser-no-mundo. Neste passo, vê-se que a “*epoché heideggeriana* levanta ou suspende a certeza do Cogito, em proveito da imediata e obstinada incerteza do mundo, a que o sujeito se encontra aderido antes de descobri-la reflexivamente”. Ou seja, “colocado o Eu entre parênteses, é a adesão pré-reflexiva ao mundo, anteposta ao *Cogito*, e posposta à sua evidência, o que o *Dasein* expressa”. E, com isto, conclui Benedito Nunes, “nesse sentido, *Dasein* significa, preliminarmente, a existência como ser-no-mundo (*in-der-Welt sein*)”.²²³

diritto. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998 e, também, HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 271-307.

²²² NUNES, Benedito. *Passagem para o poético. Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1986. pp. 80-81.

²²³ NUNES, Benedito. *Passagem para o poético. Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1986. p. 70.

Neste contexto, advoga ainda Benedito Nunes, “o conceito de *Dasein* atende à problemática da experiência transcendental, de que é a reformulação, numa perspectiva ontológica ausente na Filosofia crítica moderna”. E, buscando a este respeito situar as posições de Husserl e Heidegger, afirma que o conceito de *Dasein* “restabelece a tese da atitude natural que serve de fundo à redução fenomenológica”. E, por isto mesmo, “pode-se compreender mais claramente, a propósito desta questão, a separação entre a *Fenomenologia transcendental* e a *Fenomenologia hermenêutica*”. E, continua, pontuando as diferenças, “enquanto a primeira procurou ultrapassar a atividade espontânea da consciência pela reflexão pura, a segunda se deteve nessa atividade espontânea e pré-reflexiva, que o autor das *Ideias* ligou ao *Cogito*”.²²⁴ Elucida-se, com isto, o conceito de mundo, *Welt*, já que por este engajamento pré-reflexivo da vida natural, o mundo “é o que está aí adiante: não apenas as coisas e os objetos em torno de mim, mas também o campo potencial de percepções deslocando-se de objeto a objeto, de coisa a coisa, como ‘o horizonte obscuramente consciente de realidade indeterminada’ que os rodeia, e com o qual antes de começar o trabalho do pensamento reflexivo, me acho de antemão relacionado”.²²⁵

O mundo será, ainda, aquilo que me circunda e com o que “entretenho imediato intercâmbio: as outras pessoas, as coisas usuais, os animais, os valores”. Para a consciência atual, há sempre um único e mesmo mundo presente para mim, a que me encontro incorporado e que, “espraiado no espaço, desenrola-se na série interminável de suas presentificações sucessivas”. Benedito Nunes, conclui que esta descrição do mundo vivido, “antecipou a compenetração da coisa e do sujeito, que Husserl considerou, tardiamente, talvez sob o apelo da obra capital de Heidegger, na fase da Filosofia do *Lebenswelt* (mundo-da-vida)”.²²⁶

²²⁴ Conferir NUNES, Benedito. *Passagem para o poético. Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1986. p. 70. Em apoio a esta tese, Nunes menciona uma passagem do parágrafo 28 da *Ideias*, na qual Husserl afirma que “enquanto estou engajado na vida natural, minha vida toma sem cessar essa forma fundamental de toda vida ‘atual’, mesmo se não posso enunciar o *Cogito* nessa ocasião, e mesmo se não posso me dirigir ‘reflexivamente’ para o ‘Eu’ e o ‘Cogitare’”. (conforme faz constar o autor, a passagem foi citada a partir da edição francesa: HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. 9. ed. Paris: Gallimard, 1950. p. 91)

²²⁵ NUNES, Benedito. *Passagem para o poético. Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1986. pp. 70-71. A expressão em destaque comparece no parágrafo 27 das *Ideias*, citado de acordo com a edição da nota anterior, p. 89.

²²⁶ A citações comparecem em NUNES, Benedito. *Passagem para o poético. Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1986. p. 71.

Enfim, para Heidegger, partindo da capital noção de *mundo da vida*, concebe-se o “ser-no-mundo” como condição transcendental do *Dasein*, de um ente “que se compreende a si mesmo compreendendo o mundo, em confronto com os entes intramundanos”.²²⁷

Essa compreensão é transcendência e, esta, será a estrutura fundamental da subjetividade: o que o homem é, em essência, enquanto *Dasein*, “consiste em sua existência”, suas possibilidades, que se tornam acessíveis dentro do mundo. Por isto, Heidegger registra, em *Ser e Tempo*, que “ao *Dasein* é inerente essencialmente: ser no mundo. À compreensão do ser, que é inerente ao *Dasein*, concerne, com igual originariedade, o compreender o que se chama ‘mundo’ e o compreender o ser dos entes que se tornam acessíveis dentro do mundo”.²²⁸

No pensamento de Gerhart Husserl, seu dizer sobre o direito e a justiça, se desenvolve a partir desta, para ele evidente, certeza: no mundo social, a existência é co-existência, que se pretende concretamente ordenada e ordenável pela via do direito e, mais, que esta ordenação deva cumprir-se mediante as exigências da ideia de justiça que anima a comunidade do direito.

Não seria despropositado dizer que, se *já nos encontramos jogados no mundo social*, de alguma maneira ele nos configura e antecipa nossas possibilidades, do mesmo modo que, sendo sua construção, *como tal*, uma *decisão por possibilidades*, nós o constituímos intersubjetivamente empenhados. Formar uma ideia de justiça que impulse a ordenação social, pelo direito, será uma tarefa a que se entrega a comunidade do direito, *em seu ser possível*, como responsabilidade decisória autoconstituente. Esta decisão pelo seu *ser possível*, enquanto tarefa de uma histórica comunidade do direito, na medida em que se quer fundada em uma ideia de justiça, se resolve no ser-no-mundo-do-direito: este já compreende os consortes comunitários empenhados reciprocamente nesta mesma inafastável tarefa.²²⁹

²²⁷ Ver NUNES, Benedito. *Passagem para o poético. Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1986. p. 74.

²²⁸ Conferir passagens do parágrafo 12, em HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. pp. 169 e seguintes.

²²⁹ A respeito, conferir, *passim*, HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. Versão italiana HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998 e, também, HUSSERL, Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 271-307.

Tornemos, uma vez mais, a um ponto anterior, aquele da *situação da analítica do Dasein*, em *Ser e Tempo*. Como é sabido, no pensamento de Heidegger, em *Ser e Tempo*, a compreensão do *Dasein*, enquanto ente que se interroga sobre o ser, comporta uma passagem do ôntico ao ontológico, na medida em que se admite que “elaborar a questão do ser (*Seins-frage*) significa fazer ver através de um ente – aquele que pergunta – sob o ponto de vista de seu ser”.²³⁰ Assim, o humano se mantém em um estado de interpretação, enquanto existe.

A respeito, bem se poderia concluir quanto à “condição do *Dasein* humano que o determina como ente: a de interpretante do ser, transcendendo-se em direção ao mundo”, ou seja, “*Dasein* é o ente que permite ler o sentido do ser compreendido em sua existência”.²³¹

Percorremos até aqui para marcarmos uma diferença. No pensamento de Gerhart Husserl, que se constrói como uma fenomenologia do direito, não comparece a direção ontológica da compreensão ôntica do *Dasein*, a não ser em um possível sentido: dizer o ser do direito, enquanto direito e, com isto, já que diz *o que é* o direito, em alguma medida, este dizer se resolve em meio a um discurso ontológico. Heidegger mesmo já assinalara que fenomenologia é, enquanto tal, ontologia, isto porque, se o fenômeno *é o que* aparece, dizer *o que* aparece, é dizer ontologicamente o ser daquilo que aparece, este o sentido do “às coisas mesmas”, lema tão caro aos fenomenólogos.²³² Mas, Gerhart não se move no sentido da construção de uma ontologia, que se ocupe da questão do ser em geral, por certo. Esta foi a direção assumida, em *Ser e Tempo*, pelo pensamento de Heidegger. Ao enunciar um dizer sobre o direito, Gerhart Husserl não intenciona, não subsidia, e nem poderia, um dizer ontológico a não ser no sentido que acima apontamos.

Interessa a Gerhart Husserl *manter-se no horizonte de compreensão do Dasein*, enquanto ser-no-mundo, que se resolve em meio a suas possibilidades, dentre elas o direito. Interessa-lhe a condição do *Dasein*, que se transcende em sua relação como o mundo, neste compreendido tudo que lhe vem ao encontro. Eis porque, para nós, no pensamento gerhartiano, o direito se mostra como uma possibilidade, uma via eleita para a efetivação da ideia do justo. Enfim, o

²³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. p. 70.

²³¹ Conferir NUNES, Benedito. *Passagem para o poético. Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1986. p. 76. Sem grifos no original.

²³² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. p. 120. Conferir, ainda, passagens do § 7, C. “o conceito prévio de fenomenologia”, pp. 119 e seguintes.

direito não é uma necessidade, cujo ser poderia se descrever cognitiva e essencialisticamente, como se existisse independentemente de sua contingente e histórica constituição. *O ser do direito é seu possível, em meio ao contingente da história.* O direito é uma resposta, como tal contingente, do ser-no-mundo à possibilidade também histórica e contingente de ordenação da relação dos homens com as coisas e com os outros, no mundo social circundante. Também por isto mesmo, a ideia de justiça, que funda e mantém uma comunidade do direito, sempre deverá ser, de novo, por ela mesma constituída, no solo de sua situação, na história. Uma ontologia jurídica, neste toar, somente revelará o direito como um *utensílio espiritual*, em vista de fins, um meio para a efetivação do justo, no mundo social, para usar um dizer e recorrente e caro a Gerhart Husserl.²³³

Neste sentido, seu pensamento se evidencia como uma *fenomenologia do direito*, com a radicalidade que esta caracterização exige: descreve-se este *modus de experienciar o mundo*, o direito, que comparece como uma possibilidade de se criarem, por via de instituições, meios que busquem a efetivação de seus fins.

No caso do direito, seu fim, a efetivar-se, será a ideia de justiça. E, esta ideia não é algo metafísico que se entrega ao *Dasein*; ao contrário, se constrói, forjando-se no encontro intersubjetivo, histórico, particular de cada comunidade do direito. Enfim, decorre de um experienciar prático-constitutivo, forma-se com atuação de um pensar prático que lhe deslinda as possibilidades e, com isto, torna visível o projeto humano que o direito é, que põe para si mesmo seu fim, como justo, como ideia de justiça. Aqui, o fim não é um dado, é um construto intersubjetivo, no empenho comunitário de um existir comum e autoconstitutivo.

Ainda seria possível uma universalidade da justiça, mesmo que esta se enraíze no encontro humano na história, isto porque, a par das afirmações particulares do justo, a justiça é uma forma de igualdade que a todos reúne, na *humanitas*. Conceber, em cada época, como se deve efetivar esta igualdade essencial, será tarefa entregue em cada tempo histórico, a cada comunidade do direito que se forme. O direito, em seus mais significativos sentidos, deve

²³³ A caracterização do ser do direito como *utensílio espiritual* é do próprio Gerhart Husserl, que cunha e usa a expressão, sem indicar sua muito provável fonte heideggeriana. Bem entendido, fonte heideggeriana da compreensão de utensílio, de um certo “estar à mão” para o cumprimento de finalidades. Conferir, a respeito, HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. Versão italiana HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. Em especial, ver as referências ao direito como *utensílio espiritual* no texto “a experiência do direito”, o segundo dos ensaios que compõem a obra.

objetivar a efetivação da ideia de justiça, concretizando, em cada comunidade do direito, esta igualdade essencial dos homens. Por via do Estado que, para Gerhart Husserl, será também e principalmente uma instituição do direito, as ações justas encontrariam um lugar institucional de garantia.²³⁴

Vê-se que, no pensamento de Gerhart Husserl, o interesse pelo *Dasein*, o revela enquanto ser-no-mundo, ente que se constitui, em suas possibilidades reais, em meio ao encontro com os outros, mediado pela tradição, no seio de uma dada comunidade. Confluem para esta compreensão, tanto elementos da analítica existencial heideggeriana, quanto influências do pensamento de Edmund Husserl. De Heidegger, comparece a condição do homem, enquanto projeto aberto em suas possibilidades, entregue a si mesmo, na história. De Husserl, a compreensão deste projeto como uma tarefa infinita, sempre a desafiar, em cada época, a comunidade e seus consortes. Assim, em Gerhart Husserl, a fenomenologia, nos parece, aponta o direito como uma escolha possível para a regulação de condutas intersubjetivas, como um projeto entregue a seus sujeitos constituintes. De algum modo, o direito já se resolve em meio à faticidade humana do conviver e suas direções são construções projetadas e, sempre de novo, firmadas como escolhas dos consortes comunitários. Tanto assim é que, por via da tradição, estas direções de sentido se mantêm como horizonte condicionante das ações históricas, mas ao homem do direito sempre resta aberta a via da reconstrução de sentido, o direito é um possível. A faticidade, o encontrar-se junto a outros, supõe pensar os modos de ser deste encontro. A ideia de justiça, como seu fim, será o projeto essencial do direito.²³⁵

Esta conjugação de elementos firma o direito como uma radical auto-pertença do homem que, já se encontrando em meio a uma faticidade, na qual se situa o direito, é convocado pela comunidade a que pertence, a sempre de novo optar pela ideia de justiça como fim de suas ações no mundo social. Este nos parece ser o sentido de uma prévia analítica do *Dasein* a

²³⁴ Sobre tudo que acima vem dito, ou seja, sobre o Estado, os sentidos do direito, sobre a ideia de justiça e, ainda, sobre o modo como se articulam direito e justiça, ver abaixo, na segunda parte deste trabalho. Quanto a esta caracterização geral da fenomenologia gerhartiana conferir, sobretudo, HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. Versão italiana HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998 e, também, HUSSERL, Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 271-307.

²³⁵ Ver, *passim*, HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. Versão italiana HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998 e, também, HUSSERL, Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 271-307.

formar os horizontes de compreensão do direito e da justiça, no pensamento de Gerhart Husserl.

A pertença a uma dada tradição, inserta em uma também determinada comunidade do direito, que é forjada e se mantém congregada em torno de uma ideia de justiça, convoca o *Dasein*, a um acesso autêntico ao mundo, que lhe vem como desafio. Resta ao consorte comunitário, um acesso à tradição que não seja “decaído na impessoalidade”, mas que se apresente como uma “compreensão projetante”, uma renovada decisão pelo justo e, desde aí, por sua efetivação. Neste sentido, parece-nos, o direito comparece *como um compreender*, como uma *forma de pensar* que, forjada e alimentada pela *praxis*, nela inserida e por ela reiteradamente guiada, lhe imprime direções de sentido que reclamam por efetivação, no contexto de uma decisão maior por um plano de vida sensata.

Esta “ontologia da finitude”, herdada de Heidegger, aponta ainda para o sentido temporal da compreensão do *Dasein*. Isto porque, “a compreensão ocorre sempre na forma de uma apreensão temporal do ser, de modo que o ‘a cada vez meu’, que diz respeito à ocasionalidade constitutiva do ser-no-mundo, componha o horizonte de sentido em vista do qual se dá o projeto da existência”.²³⁶ Também aqui, cabe registrar que a compreensão da tradição, pelos consortes comunitários, no seio da comunidade do direito, não é uma reprodução pura e simples de direções de sentido anteriores. Se assim fosse, estaríamos diante de uma “compreensão decaída”, na qual “o ser-aí se compreende impessoalmente a partir do mundo”.²³⁷ Daí a exigência do “ser si próprio”, que situa, a cada vez, o consorte comunitário do direito no registro de um projeto inacabado.

Talvez aqui esteja o ponto essencial de uma exigência, que Gerhart Husserl lança sobre a figura daquele que decide, o juiz. Além de decidir-se pelo justo, o que lhe compete de saída, haverá de perquirir o sentido da justiça não a partir de si mesmo apenas, mas também e, sobretudo, de sua pertença à comunidade do direito, sem que isto faça com que se adotem as consolidações impessoais de sentido que ali possam residir. Enfim, pesa sobre o juiz o desafio sempre renovado de autenticidade: nem submeter, *in totum*, à comunidade do direito a sua compreensão do justo, já que ele também é um consorte comunitário, como tal habilitado a

²³⁶ WU, Roberto. *Desvelamento da práxis*. In: *A obra inédita de Heidegger*. WU, Roberto; NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. (Org.). São Paulo: Editora LiberArs, 2012. p. 193.

²³⁷ WU, Roberto. *Desvelamento da práxis*. In: *A obra inédita de Heidegger*. WU, Roberto; NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. (Org.). São Paulo: Editora LiberArs, 2012. p. 193.

pensar sobre a ideia de justiça; nem tampouco adotar *impessoalmente* as soluções tradicionais, com o que se submeteria passiva e *inautenticamente* ao seu ser-no-mundo.²³⁸

Caberá a ele, *apropriando-se de si mesmo*, enquanto consorte comunitário, além de decidir-se pelo justo, perquirir o seu sentido no horizonte da comunidade do direito, responsabilizando-se pela tradição, mas nela se situando de forma crítica, no sentido grego mesmo da expressão, ou seja, podendo gerar, dar vida, a uma *crise da tradição* sempre que esta, de forma inautêntica, se impuser impessoalmente. Falamos aqui no sentido mesmo de pessoa, que não é o simples indivíduo, mas o integrante que constitui e é constituído pela comunidade do direito. Para longe de qualquer formalismo ou procedimentalismo, a figura do juiz é convocada a dizer o justo, não em seu nome, mas em nome da comunidade, em sentido forte.²³⁹ Por isto, como abaixo se dirá, *vislumbrando uma influência aristotélica no pensamento de Gerhart Husserl*, há de ser um *phronimos*, firme no exercício de uma forma de compreender-se e ao mundo circundante, no registro do exercício da racionalidade prática.

3.3 Razão prática, temporalidade e fenomenologia da condição humana

Para nós, no pensamento de Gerhart Husserl, como já acenamos, o direito é compreendido como componente no nosso mundo prático, mundo que nos cerca e que nos constitui, sendo por nós constituído. Do mesmo modo, a justiça é por ele pensada como uma ação que, *atuando* uma igualdade essencial, deve efetivar o fim e o sentido mesmo do direito.

Vemos aqui uma decisiva influência da forma de pensar heideggeriana, que confere à *praxis* uma clara primazia, em sentido, de resto, muito mais definitivo do que Gerhart Husserl. A este interessará considerar o direito, enquanto *praxis*, como um *cuidado* para que se efetive o justo no mundo social, mas isto sem adentrar em todos os meandros ontológicos que contém a afirmação da primazia da *praxis* no pensamento de Heidegger.

²³⁸ Estas ideias, de forma geral, são recorrentes, sobretudo, em Conferir, *passim*, HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. Versão italiana HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998 e, também, HUSSERL, Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 271-307.

²³⁹ Conferir, *passim*, HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. Versão italiana HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998 e, também, HUSSERL, Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 271-307.

Vale elucidar esta relevante problemática da precedência da *praxis*, no pensamento de Heidegger, alcançada ali pela via de uma reapropriação muito particular, diga-se, de categorias da filosofia de Aristóteles.

Que o pensamento de Aristóteles seja uma constante presença na filosofia de Heidegger é fato prontamente identificável. Franco Volpi, um dos mais célebres estudiosos da relação travada entre as ideias de Aristóteles e as de Heidegger, se propõe mesmo a “mostrar como o pensamento heideggeriano representa um dos momentos filosóficos mais densos da presença de Aristóteles no nosso século”.²⁴⁰ Ele se referia ao século XX. No mesmo sentido, Enrico Berti, precisamente ao estudar a retomada de “Aristóteles no século XX”, fará da reapropriação heideggeriana de Aristóteles um dos momentos chaves e mais profundos desta presença.²⁴¹

Para Volpi, esta decantada presença de Aristóteles no pensamento de Heidegger se estenderia muito além do ensaio sobre a *physis*, na verdade, tratar-se-ia “mais de uma presença generalizada, que perpassa toda a obra de Heidegger e se configura na forma de um confronto, que visa a uma apropriação e a uma assimilação radicais do patrimônio da ontologia aristotélica”.²⁴² Não se trata, portanto, de mera assimilação de ideias aristotélicas, o diálogo com Aristóteles, intentado por Heidegger, se desenvolve como uma radical apropriação de seus motivos de pensar, no sentido de propostas de interrogações, mas não exatamente com a adoção das mesmas soluções. Neste particular, a relação de ideias se torna tensa e produtiva, no sentido mesmo de uma reapropriação crítica, que assume rumos profundos e insuspeitáveis.

Heidegger parece arrancar do solo dos textos de Aristóteles questões e respostas que um leitor diverso, sem uma pergunta diretiva própria e muito produtiva, não poderia ali identificar. Talvez, por isto mesmo, tenha recebido críticas, que apontam para uma certa violência hermenêutica²⁴³ em relação aos textos de Aristóteles e, de resto, à produção da tradição filosófica ocidental de modo geral. Mas é fato que, orientado por interrogações muito próprias, Heidegger constrói um pensamento que, a um só tempo, se põe em confronto com a

²⁴⁰ VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 21.

²⁴¹ Vide BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. Sobretudo, pp. 57 e seguintes.

²⁴² VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 22.

²⁴³ Por todos, conferir, VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 34.

tradição e dela consegue se alimentar, agigantando-se como construção original. Fazendo eco à fama alcançada por Heidegger, já entre seus contemporâneos, Volpi não hesita em afirmar que “na longa crise da grande filosofia que se segue ao fim do sistema hegeliano, com a sua obra Heidegger nos restituiu o sentido do que significa pensar em grande estilo”.²⁴⁴

Em *Ser e tempo*, a presença de Aristóteles no pensamento de Heidegger já teria encontrado sua consumação. Mas, a orientação aristotélica na formação das ideias que, mais tarde, estariam contidas em *Ser e tempo*, do mesmo modo, parece poder ser admitida sem sombra de erros. Referindo-se ao ambiente cultural da época e às principais provocações para a formação de *Ser e tempo*, Volpi assim registra:

portanto, se se integrar o repertório de temas e problemas que o tratado de Braig põe diante dos olhos do jovem Heidegger com a consideração do problema do sentido unitário do ser, levantado nele pela leitura de Brentano, ter-se-ão os extremos e as coordenadas essenciais para ler os escritos juvenis nesta perspectiva e a esta luz, isto é, para colher na presença de Aristóteles o critério que ordena os elementos neles contidos e o fio condutor para se orientar depois no silêncio de dez anos que precede a publicação de *Ser e tempo*.²⁴⁵

É sabido que, para Heidegger, a fundamental e decisiva questão é aquela do sentido do ser. Talvez por isto, Aristóteles, e sua metafísica, tenha para ele se tornado tanto o modelo quanto o rival, com o qual se confrontar na investigação.

Mas um aspecto especial do pensamento de Aristóteles muito interessou a Heidegger e, por ele, a tantos outros: a filosofia prática.²⁴⁶ Franco Volpi considera que Heidegger teria promovido uma “voraz” reapropriação das principais categorias da filosofia prática de Aristóteles, conferindo-lhes, como lembra Enrico Berti, um “novo significado ontológico, com o fim de fazer delas as estruturas que suportam a sua fenomenologia da condição humana”. O quer dizer que, “antes de tudo, isso mostra como as três principais atitudes que,

²⁴⁴ VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 23.

²⁴⁵ VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 59. Na passagem, Volpi se refere à leitura que Heidegger fizera, segundo seu próprio relato, de duas decisivas obras para a formação dos problemas que viriam a orientar a construção de seu pensamento: o tratado *Sobre o ser*, do teólogo Carl Braig e o livro de Franz Brentano, sobre o *Problema da unidade dos múltiplos sentidos do ser em Aristóteles*. A respeito das contribuições específicas destas obras para a formação do pensamento heideggeriano, bem assim quanto às demais influências sofridas por Heidegger, no período de juventude, a obra de Volpi aqui mencionada traz preciosas referências.

²⁴⁶ Além das obras já mencionadas, consulte-se ESCUDERO, Jesús Adrián. *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles*. Nova Petrópolis: Editora Nova Harmonia, 2016. Aqui se subscreve a tese, originária dos trabalhos de Franco Volpi, segundo a qual *Ser e tempo*, na verdade, poderia ser compreendido como um tratado de ética afinado com as exigências de nosso tempo.

segundo Aristóteles, o homem pode assumir diante da realidade, isto é, a *theoria*, a *praxis* e a *poiesis*, são traduzidas por Heidegger nas três modalidades fundamentais nas quais a realidade se apresenta ao homem: a *Vorhandenheit*, ou presença, o *Dasein*, o ser-aí, e a *Zuhandenheit*, ou utilizabilidade”.²⁴⁷

Para Berti, uma das mais importantes direções do pensamento de Heidegger é, justamente, esta assunção da primazia da práxis, porque, de fato, dentre estas modalidades, “a mais importante é sem dúvida a *praxis*, na qual Heidegger vê, graças à distinção da *poiesis* feita por Aristóteles, não um fazer, isto é, um transformar as coisas, mas um agir, entendido como projetar-se a si próprio, quer dizer, um ‘ter de ser’, de fato o próprio *Dasein*”.²⁴⁸ É exatamente isto que Volpi, para nós acertadamente, pretende demonstrar.

Há uma correspondência, portanto, entre a *praxis* e o *Dasein*. Há mesmo, em Heidegger, uma precedência, um ‘vir antes’ da *praxis* em relação aos demais modos de ser do *Dasein*. Neste sentido, como adverte Volpi, “é à luz da compreensão deste caráter eminentemente prático da referência do ser-aí ao próprio ser que pode ser plenamente colhido o sentido das outras determinações do ser-aí que Heidegger elabora”. E, continua, esclarecendo as consequências de uma tal precedência da *praxis*:

deste modo, pode ser compreendida, às últimas consequências, a razão pela qual Heidegger denota a determinação unitária de fundo do ser-aí como cuidado (*Sorge*), pois este é precisamente o lugar do descerramento (*Erschlossenheit*) do ser-aí no seu ser-no-mundo e na unidade dos existenciais. Mas se compreende melhor por que razão Heidegger denota em geral o referir-se do ser-aí às coisas como um cuidar delas (*Bersorgen*) – no qual a *Zuhandenheit* e a *Vorhandenheit* têm o seu fundamento unitário – e o referir-se do ser-aí aos outros como um ter cuidado (*Fürsorge*); isso se compreende melhor uma vez que se sabe agora que todas estas determinações do ser-aí têm em comum o caráter prático do ‘cuidado’, pela razão de o próprio ser do ser-aí ter uma conotação eminentemente prática.²⁴⁹

Como se vê, é a partir de uma assumida precedência do pensar prático, que se evidenciam as demais determinações do *Dasein*. Ao descrever o *Dasein*, dentre outros lugares, nos

²⁴⁷ Os trechos mencionados encontram-se no *prefácio de Enrico Berti*, escrito para a obra VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 12.

²⁴⁸ O excerto encontra-se no *prefácio de Enrico Berti*, escrito para a obra VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 12

²⁴⁹ VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 80.

parágrafos 4 e 9 de *Ser e tempo*,²⁵⁰ Heidegger o conota como um *Zusein*, um “ter de ser”, ou seja, “como o ente no qual tudo lhe chega sempre do próprio ser”, nele tudo se refere ao seu próprio ser. Este referir-se do *Dasein* ao próprio ser, com explica Volpi,

não é uma referência em que este último seja observado, constatado e descrito na sua verdade, mas uma referência prática, no sentido em que o ser-aí tem de assumir o próprio ser sobre si mesmo, dando-se o encargo de o fazer. Não se trata de uma replicação reflexiva, do tipo da *inspectio sui*, não se trata de uma atitude teórica, constatativa e verificativa, que se volta sobre o ser-aí para este colher de si mesmo caracteres e propriedades, do mesmo modo em que isso pode se dirigir à realidade externa. Trata-se mais de uma referência que, enquanto requer sempre uma decisão relativa ao próprio ser, é de tipo eminentemente prático.²⁵¹

Quanto a uma reapropriação de Aristóteles, neste particular, ou seja, para radicalizá-la em uma compreensão do *Dasein*, de um ponto de vista da precedência da prática para a evidenciação de seus modos de ser, Heidegger mesmo é expresso, dentre outros lugares quando, em nota aposta ao parágrafo 42 de *Ser e tempo*, ao referir-se à determinação do *Dasein* como *cuidado* (*Sorge*), a partir do relato de uma antiga fábula, ele registra que “o ponto de visita adotado na presente analítica do ser-aí, a propósito do cuidado, se revelou ao Autor por ocasião da tentativa de interpretação da antropologia agostiniana (isto é, greco-cristã), em referência aos fundamentos essenciais atingidos pela ontologia aristotélica”.²⁵²

Em continuidade, restaria saber se o sentido que Heidegger confere à *praxis* mantém as mesmas direções propostas por Aristóteles ou se, e em que medida, ocorrem mudanças de direções. De saída, anote-se que a primazia da *praxis*, tal como descrita acima, é de procedência heideggeriana, já que Aristóteles confere à *theoria* o lugar de maior importância. Aliás, o pensamento de Heidegger, conforme parece, também “se volta para Aristóteles para procurar as determinações fundamentais da vida humana como alternativa à conotação teórica da vida dada por Husserl”.²⁵³

Heidegger opera uma inversão no pensamento de Aristóteles ao considerar que não é característica primeira e decisiva do homem o fato de que ele seja dotado de *logos*, como

²⁵⁰ Vide HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. Aqui, o § 4 figura a partir p.57 e o § 9 a partir d p. 139.

²⁵¹ VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2013. pp.82-83.

²⁵² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. p. 551.

²⁵³ A respeito conferir, VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p.87.

queria Aristóteles. Mas, sim o próprio *logos* é que deve fundar-se como um modo de ser do *Dasein*. Eis como Volpi descreve esta inversão de fundação:

nesta correspondência substancial com Aristóteles, Heidegger opera, contudo, uma deslocação radical, que deve ser evidenciada. Aristóteles, na verdade, funda esta característica da vida humana sobre a base da determinação do homem como *animal racional*, isto é, como aquele vivente que é dotado de *logos*; pois é enquanto dotado de *logos* que o homem se acha em condições de avaliar e de decidir em relação ao seu próprio viver e aos modos e formas da sua atuação. Heidegger, pelo contrário, por assim dizer, inverte esta relação de fundação, de modo que na sua concepção é o *logos* que deve ser fundado sobre a peculiaridade do ser do ser-aí e ser interpretado como um modo de ‘se atuar’ deste, e não vice-versa. A determinação originária e essencial do homem não está, portanto, no seu ser animal racional, mas na disposição e na conotação prática do seu modo de ser.²⁵⁴

Eis, portanto, justificada a defesa da primazia da *praxis*, em relação às demais determinações do *Dasein*. Isto porque tais outras determinações, *theoria* e *poiesis*, em alguma medida são constituídas a partir de uma precedência do “ter de ser”, *Zusein*. Ou seja, dentre outras consequências, o homem é capaz de *logos* porque lhe antecede esta possibilidade, cujo solo de constituição é a *praxis*, enquanto seu *modus* de ser mais fundamental.

Em Aristóteles, a caracterização da prática, compreende o homem enquanto sujeito do agir, como um *modus* determinado a vida humana, ao lado de outras disposições possíveis, não exaurindo, portanto, a consideração de seu ser, ser daquele ente que é o homem. Já de outro lado, para Heidegger, “a determinação prático-moral não é somente um aspecto determinado entre muitos outros, mas é a conotação fundamental do ser-aí”. Esta conotação “se torna assim a determinação ontológica do ser-aí e, por esta razão, assume, em relação à atuação deste último, uma dimensão, por assim dizer, onicompreensiva”.²⁵⁵

Esta radical reapropriação de Aristóteles, por certo, comporta, por isto, uma *entrega ao homem de seu viver*, “que deve ser assumido com o seu peso”, como auto-constituição da qual ele não poderá se eximir, uma vez mesmo que *deixar de decidir* sobre seu “poder ser” já é uma forma de escolha, uma concretização particular ao menos de uma de suas possibilidades. Eis porque “a liberdade é então para o ser-aí aquele peso que, enquanto peso do próprio ser e diversamente de todo outro peso, não pode ser removido ou aliviado”. É a esta compreensão

²⁵⁴ VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 88.

²⁵⁵ VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 89.

que se poderá, no contexto do pensamento de Heidegger, se ligar a disposição da angústia, uma vez que “mesmo na ausência de todo agir e na falta de toda virtude, a liberdade se anuncia no sentimento fundamental da angústia como o verdadeiro peso, isto é, aquele peso do qual o ser-á quer queira, quer não, tem de se encarregar: não tanto o de ações singulares determinadas, mas o do seu ser e do seu viver na sua totalidade”.²⁵⁶

Por tudo, para Heidegger, a autodeterminação prática do *Dasein* não pode ser eludida, já que é uma consequência necessária de seu mais radical modo de ser, diga-se, de seu modo de ser mais próprio, fundamental. Daí que se encontre presente, no pensamento de Heidegger, um sentido ontológico das determinações da vida prática humana, que o conduz à clarificação da estrutura ontológica unitária do *Dasein*.

A Gerhart Husserl, advogamos, interessará assumir esta caracterização ontológica *do homem do direito* em um especial sentido: o homem é ser temporal e seu universo prático se evolve em meio à cotidianidade constitutiva e constituenda de suas particulares escolhas. Dentre estas escolhas, o direito compareceria como aquela forma de se organizar o mundo prático, cujo objetivo será disciplinar as consequências da interação humana, com o especial fim de atuar uma igualdade essencial na *praxis* comunitária, aquela fruto do empenho intersubjetivo dos consortes da comunidade do direito, ou seja, nesta comunidade, o direito comparece como uma garantia de realização do justo no mundo social.²⁵⁷

Não se estranha, então, porque, para ele, direito e tempo, mantenham entre si uma relação de estrita dependência constitutiva. O direito é filho da história, se decide em cada época, está entregue ao destino que lhe der uma dada comunidade do direito, que se cria, e é mantida, pela via da afirmação histórica de uma certa ideia de justiça, também ela entregue a uma sua construção, no tempo. Decidir o que seja o justo e, por ele, mensurar o direito, em cada tempo histórico, não é uma tarefa que se cumpra, de uma vez por todas, como se pudessemos alcançar uma resposta definitiva sobre isto e, então, em razão mesmo desta definitividade, sustentarmos e mesmo recomendarmos sua reprodução em cada novo tempo, em cada novo

²⁵⁶ VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2013. pp. 89-90. Compreende-se porque esta compreensão do ser do *Dasein* enquanto um “poder ser” do qual ele não pode escapar tenha influenciado toda uma geração de pensadores existencialistas.

²⁵⁷ Vide, *passim*, HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. Versão italiana HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998 e, também, HUSSERL, Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 271-307.

fragmento do acontecer histórico de uma comunidade. A decisão pelo justo, pela forma de igualdade essencial, critério seguro da ideia de justiça, é tarefa humana e, como tal, parte do “poder ser” do homem, que decide sempre de novo e, com isto, *se faz o que é precisamente ao decidir-se*. Põe-se em jogo, sempre de novo, no agir reclamado pela *praxis*, o ser mesmo do *Dasein* que, como sabido, é sua existência, que o precede como possibilidade, um *poder-ser* e o acompanha como uma tarefa, uma exigência, um *ter-de-ser*.²⁵⁸

A decisão pelo direito, enquanto tal, é parte da existencial *decisão maior por si mesmo*, por seu ser mais próprio, única escolha da qual não pode escapar o *Dasein*. Não que o direito seja um destino, é parte do universo de possibilidades que compõem a *praxis*. Mas, se no horizonte histórico do homem há, ainda, o direito, que este seja dirigido a seu fim mais próprio: a ideia de justiça. Ousamos nos apropriar de uma linguagem cara a Heidegger para dizer que o *ser autêntico do direito* será assumir para si, - enquanto sistema particular, enquanto ordenamento legal, para dizer com Gerhart Husserl -, a tarefa da efetivação da justiça. Evidentemente, também outros já teriam firmado o justo como fim do direito. A contribuição de Gerhart deve ser reconhecida por sua tentativa, ao lado de outras, de pensar a ideia de justiça, desta feita, buscando alcançar um lugar de universalidade, que ele encontra na identificação de uma forma essencial de igualdade entre os consortes da comunidade do direito, a *humanitas*. Seu inegável mérito é o de devolver o pensar sobre o justo à sorte humana do existir, tal como temos compreendido, ao destino mesmo do *Dasein*, que se coloca em jogo, que decide sobre seu *poder-ser*, sempre que, reiteradas vezes, deva autenticamente dizer o justo, *in concretum*.²⁵⁹

Eis-nos, assim, diante de uma resposta direta à indagação que perpassa este trabalho: a ideia de justiça, enquanto concebida esta como uma ação, situa-se no âmbito da autoconstrução prática do *Dasein*, pelo exercício da razão prática e, precisamente, enquanto se permite alcançar um critério de essencial igualdade por este exercício, a ideia de justiça, esta perpassa o direito historicamente situado, como seu fim mais próprio, como seu fim autêntico.

²⁵⁸ Esta é uma compreensão geral do universo do direito e da justiça que, sustentamos, funda a fenomenologia do direito de Gerhart Husserl, fincando suas raízes no pensar prático. As referências a estas ideias são múltiplas em suas obras, como abaixo se verá, mas, muito especialmente, comparecem em HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. Versão italiana HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998 e, também, HUSSERL, Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 271-307.

²⁵⁹ A respeito, ver, sobretudo, HUSSERL, Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 271-307.

No encontro entre os homens, da interação mediada pela atuação dos consorte comunitários, no mundo da *praxis*, exsurge uma ideia do justo, como decisão sobre os destinos da igualdade na comunidade do direito. Assim congregados, em torno desta ideia de justiça, que constitui a essência de um plano de vida sensata, os consortes fundam a comunidade do direito que, de sua vez, se dirige à fundação do Estado, como sua instituição garantidora. É a ideia de justiça, à qual sempre deverá responder uma dada comunidade histórica, que se posta como aquela racionalidade que funda e que mantém a comunidade do direito. Dizemos racionalidade enquanto esta pode ser pensada como uma especial forma de compreender-se o justo, sempre convocado a, de novo, atuar-se na comunidade do direito: trata-se, com isto, de um modo-de-ser desta comunidade. Sempre que, no solo da história, uma nova ideia de justiça se elevar, transformar-se-á a própria comunidade do direito, refundando-se como tarefa prática de autoconformação renovada. Eis porque a ideia de justiça será o modo-de-ser próprio desta comunidade. Não que ela seja uma transcendência dada, cuja *mimesis* ou reprodução seria objeto da atuação histórica dos consortes comunitariamente empenhados. É, ela mesma, a ideia de justiça, uma resposta histórica ao ser-com, situado no mundo histórico, em meio à tradição e às solicitações do tempo presente, mas aí mesmo situada autenticamente. O direito, com isto, se mostra como um modo-de-ser de uma dada comunidade, que por ele se decide enquanto meio para efetivar fins: um especial fim, que lhe constitui, sempre será a efetivação do justo no mundo social. Estas as relações que se travam entre direito e justiça, na jusfenomenologia de Gerhart Husserl, tal como as pensamos.²⁶⁰

Não que Gerhart Husserl tenha se embrenhado nas discussões heideggerianas acerca da assimilação e radicalização do pensamento prático de Aristóteles. Ele, parece, já parte do caminho a que Heidegger então chegara e, por ele, pensa o direito e a ideia de justiça. Vale a pena, ainda, insistirmos na compreensão deste caminho, para nos apropriarmos do sentido do saber prático e, talvez, um adequado meio para tanto poderá ser acompanhar a retomada heideggeriana de Aristóteles, agora não somente a partir de *Ser e tempo*, mas antes, em seus escritos anteriores, que presidiram a formação mesma da problemática de sua obra-prima. Com isto, esperamos evidenciar, ainda mais, o sentido e o valor do saber prático para a

²⁶⁰ Novamente, esta visão de conjunto da fenomenologia do direito de Gerhart Husserl encontra-se difundida em todas as suas obras, desde o início, mas, em especial, aparecem em HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. Versão italiana HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998 e, também, HUSSERL, Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 271-307.

compreensão das “coisas do direito”, tal como nô-las apresenta Gerhart Husserl. Sigamos o cadinho de ideias, no qual se viu envolvido o jovem Heidegger.

Com a publicação das lições de Heidegger, proferidas no período de juventude, tornaram-se acessíveis fontes documentais, de primeira mão, que hoje permitem alcançar uma melhor compreensão acerca da formação e da evolução do pensamento do jovem Heidegger.²⁶¹ Como já se tornou corrente afirmar, a presença de Aristóteles e da tradição filosófica antiga é uma constante e impulsiona a gestação das ideias principais e mesmo da questão fundamental que acompanhou Heidegger durante toda a sua trajetória: a questão do ser. Chega-se, inclusive, à conclusão de que os cursos universitários proferidos por Heidegger entre os anos 1919-1927 contém os elementos decisivos de *Ser e tempo*.²⁶²

Pela análise destes textos seminais, verifica-se que Heidegger, ao se ocupar com o pensamento de Aristóteles e com a filosofia antiga, em geral, já se orienta por uma atitude fenomenológica diretiva, herdada esta do contato com a fenomenologia de Edmund Husserl, tudo a fazer perceber em Aristóteles uma dimensão proto-fenomenológica, na medida em que este assinalava “uma série de interessantes observações acerca do caráter dinâmico e desvelador da vida”. Assim, como resume Escudero, “nos diferentes tipos de verdade que se expõem no Livro Sexto da *Ética a Nicômaco*, Heidegger pensa haver encontrado uma experiência originária do *kairós*, paralela à do cristianismo primitivo”. E, continua, isto permite a Heidegger “romper com o modelo clássico da verdade contemplativa e teorética, outorgando a primazia aos fenômenos que implicam uma verdade prática ou religiosa,

²⁶¹ Dentre os textos mais representativos do período, agora acessíveis, conforme esclarece Jesús Adrián Escudero, podem ser contados os seguintes: as lições do semestre de inverno de 1921/22, *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, publicadas nas obras completas, vol. 61; o famoso informe que Heidegger enviou a Nartop, em 1922, para a obtenção de vaga como professor titular em Marburgo; a primeira parte das lições do semestre de inverno de 1924/25, *Platão: O sofista*, publicada nas obras completas, volume 19; os cursos de inverno de 1925/26, *Lógica. A pergunta pela verdade*, publicados nas obras completas, volume 21 e a parte final das lições do semestre de verão de 1926, *Os conceitos fundamentais da filosofia antiga*, publicada como volume 22 das obras completas. A respeito, conferir, ESCUDERO, Jesús Adrián. *Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la Ética a Nicômaco a la ontologia de la vida humana*. Taula, quaderns de pensament. Número 33-34. Ano 2.000. pp. 91-106. Entre nós, o texto conhecido como informe Nartop, foi publicado pela Editora Vozes, com o título *Ontologia (Hermenêutica da faticidade)*. Também foram publicadas as *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, pela mesma editora. O texto *Platão: O sofista*, com tradução de Marco Antônio Casanova, foi publicado pela editora Forense Universitária.

²⁶² Jesús Adrián Escudero inventaria uma série de intérpretes que procuraram, com suas pesquisas, evidenciar a importância do diálogo tentado pelo jovem Heidegger com a tradição da filosofia ocidental antiga, mormente com Aristóteles, o que teria contribuído para delimitar as fronteiras e mesmo fortalecido os motes principais do pensamento que amadureceria em *Ser e tempo*, que apareceria em 1927. Ver, ESCUDERO, Jesús Adrián. *Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la Ética a Nicômaco a la ontologia de la vida humana*. Taula, quaderns de pensament. Número 33-34. Ano 2.000. pp. 92, sobretudo a nota número 3.

fenômenos que priorizam a situação histórica frente às experiências psicológicas”.²⁶³ Com isto, se apresenta sua via de compreensão da temporalidade e o lugar que esta deverá ocupar em *Ser e tempo* frente à elucidação da questão do ser.

Trata-se de uma reapropriação de Aristóteles, com temos dito, vez que, para Heidegger, a metafísica aristotélica, ao equiparar ser e presença, encontra-se ainda no registro de uma “desmundanização e des-historicização da fisionomia da vida humana, em favor de uma interpretação onto-teológica, que eleva a Deus, como causa final última e imóvel”. Por isto, Heidegger, provocado pelos impulsos da filosofia prática contida na *Ética a Nicômaco*, firmará que a “filosofia não deve arrancar hiperbolicamente de algo excelso e mais além da *praxis* da vida humana, pois as formulações racionais partem e versam sobre a experiência das ações da vida”.²⁶⁴ Ou seja, Heidegger reconsidera as ideias de Aristóteles para pensá-las não como ele as havia pensado, no registro de uma metafísica dita onto-teológica, mas agora a partir do solo de sua irremediável gestação, o saber prático, arraigado na vida humana, na experiência da *praxis* histórica e decisiva do *Dasein*, formulação que alcançaria centralidade em *Ser e tempo*.

Aqui, a primazia compreensiva não mais se situa na razão teórico-contemplativa, como em Aristóteles, mas se volta para a racionalidade prática e seus resultados. É isto que, segundo percebe o próprio Heidegger, lhe permitiria uma reconstrução ontológica realmente radical, como dirá no parágrafo 5, de *Ser e tempo*.²⁶⁵ Isto porque, ao ocupar-se dos modos de ser do *Dasein*, outra coisa não se fará a não ser enfrentar o problema mesmo da constituição ontológica da vida humana. É assim que, com Escudero, pode-se concluir, que “a resistência frente à visão teórica do sujeito em Husserl e a assimilação produtiva do pensamento ético de

²⁶³ ESCUDERO, Jesús Adrián. *Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la Ética a Nicômaco a la ontología de la vida humana*. Taula, quaderns de pensament. Número 33-34. Ano 2.000. pp. 93. No mesmo sentido, ver ESCUDERO, Jesús Adrián. *El joven Heidegger: asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles*. Logos, Anales del Seminario de Metafísica. Ano 2001, Volumen 3. pp. 179-221. A propósito, Zeljko Loparic registra que “em *Ser e tempo*, Heidegger deixa de lado as suas análise de 1919 sobre o mundo do si-mesmo fundadas no fenômeno de vida fática revelado na experiência do cristianismo primitivo, e inicia a descrição do ser-no-mundo diretamente pelo mundo-ambiente e do mundo-com-outros, valendo-se da análise aristotélica da vida prática guiada pela *fronesis*, sabedoria prática”. Ver LOPARIC, Zeljko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. p. 56.

²⁶⁴ As passagens citados aparecem em ESCUDERO, Jesús Adrián. *El joven Heidegger: asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles*. Logos, Anales del Seminario de Metafísica. Ano 2001, Volumen 3. p. 93.

²⁶⁵ Conferir passagens do parágrafo 5, em HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. pp. 69 e seguintes.

Aristóteles vão constituir ingredientes insubstituíveis da análise heideggeriana da existência humana”.²⁶⁶

Sem adentrar, especificamente, nas aquisições de cada um das fontes primárias, os escritos anteriores a *Ser e tempo*, passamos a inventariar, de forma muito sucinta, o percurso de ideias que teria conduzido Heidegger a pensar o saber prático como o lugar mais originário e decisivo para a compreensão do *Dasein*.

Partindo dos modos como a alma humana possui a verdade, segundo Aristóteles, a saber, “a arte, a ciência, a prudência, a sabedoria e o intelecto”,²⁶⁷ Heidegger reconstruirá o sentido e a primazia da *praxis*, como instância mais originária de compreensão de todo o filosofar. Intenta ele verificar, a partir de uma análise dos três modos fundamentais de desvelamento da alma, *theoria*, *poiesis* e *praxis* e suas respectivas formas de conhecimento, *episteme*, *techne* e *phronesis*, qual seria o modo mais bem sucedido, para uma maior transparência do mundo e manifestação do ser.

A *poiesis* liga-se a uma atividade produtiva e de manipulação, que tem por finalidade a fabricação de artefatos e utensílios, que se postam à nossa disposição na cotidiana lida com as coisas, para o cumprimento de determinadas formas de serviço. Adotada esta atitude, os entes se manifestarão “sob a rubrica do estar à mão”. A *theoria* é um conhecimento que decorre da observação e descrição, com a intenção de reter teoricamente o ser dos entes, pelo que estes, nesta modalidade, se manifestarão como um “estar à vista”. Já a *praxis* aponta para uma ação orientada para um fim, sob a regência da prudência, que dita em cada caso o modo adequado de comportar-se nas reais e concretas situações da vida. Dito de outro modo, seguindo a síntese de Escudero, “Heidegger redefine estes comportamentos do ser-aí como três modos diferentes de se haver ele com o mundo: o mundo circundante no qual temos a ver objetivamente com as coisas (*Umwelt*), o mundo social compartilhado intersubjetivamente com outros (*Mitwelt*) e o mundo pessoal de minhas vivências subjetivas (*Selbstwelt*)”.²⁶⁸

²⁶⁶ ESCUDERO, Jesús Adrián. *Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la Ética a Nicômaco a la ontología de la vida humana*. Taula, quaderns de pensament. Número 33-34. Ano 2.000. pp. 94.

²⁶⁷ Conferir Livro Sexto da *Ética a Nicômaco*, ao final referenciado.

²⁶⁸ ESCUDERO, Jesús Adrián. *Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la Ética a Nicômaco a la ontología de la vida humana*. Taula, quaderns de pensament. Número 33-34. Ano 2.000. pp. 95.

Como parte essencial de uma reapropriação criativa, Heidegger, como já dito, irá alterar a hierarquia destas atitudes, elevando a práxis ao especial lugar de estrutura ontológica fundamental do *Dasein*, já que a *poiesis* e a *theoria* se apresentariam, para ele, como “modalidades derivadas de uma atitude unitária do ser-aí” a que ele chamou cuidado (*Sorge*). Por isto mesmo, o *Dasein* será apresentado, em *Ser e tempo*, como o fundamento ôntico de uma ontologia fundamental. Neste sentido, como bem pontua Escudero, “a análise da existência humana arranca do mundo cotidiano, no qual o ser-aí se encontra com as coisas e os outros, imerso em um plexo de referências que conformam uma totalidade significativa”.²⁶⁹

E, agora, um passo decisivo. Ora, se a *praxis* remete-se, diretamente, ao homem que possui a capacidade de fabricar e produzir, compreende-se porque, para Heidegger, se estabeleça uma distinção hierárquica pela qual a *praxis* governa a *poiesis*. Com isto, “a ontologia fundamental se edifica sobre os alicerces da *praxis*, entendida como a livre transcendência do ser-aí, que compreende o ser na media exata em que vive resolutamente. [...] A razão prática é uma ontologia da vida humana e mantém a validade da equivalência entre ser-aí e *praxis*”.²⁷⁰ Eis porque se compreende o *Dasein* como *projeto*: se a vida é ação, não mera contemplação ou preservação, há nela uma *dynamis* pela qual o *Dasein* projeta alcançar a melhor existência dentre seus possíveis. É assim que os textos de Aristóteles, da *Ética a Nicômaco*, da *Política* e da *Retórica*, para Heidegger, deixam evidenciar a *praxis*, que é fundamentalmente conduta, como sendo *modificação da individualidade no contexto da comunidade*. É assim que se deve ler a declaração aristotélica do homem como *zoon politikon*. Toda *praxis* porta consigo um *logos* que a aperfeiçoa e, por isto mesmo, qualquer teoria da ação humana se encontra inserida na esfera da intersubjetividade.²⁷¹

Enfim, a modo de conclusão, podemos afirmar que, com apoio em uma sua peculiar assimilação crítica de ideias aristotélicas, partindo da interpretação ontológica da estrutura prática do *Dasein*, Heidegger firmará conclusões que se tornarão presentes e operativas no desenho da ontologia fundamental de *Ser e tempo*. A este respeito, vale conferir, embora longa, uma passagem esclarecedora de Escudero:

²⁶⁹ ESCUDERO, Jesús Adrián. *Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la Ética a Nicômaco a la ontología de la vida humana*. Taula, quaderns de pensament. Número 33-34. Ano 2.000. pp. 96.

²⁷⁰ ESCUDERO, Jesús Adrián. *Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la Ética a Nicômaco a la ontología de la vida humana*. Taula, quaderns de pensament. Número 33-34. Ano 2.000. pp. 97.

²⁷¹ A respeito, conferir, ESCUDERO, Jesús Adrián. *Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la Ética a Nicômaco a la ontología de la vida humana*. Taula, quaderns de pensament. Número 33-34. Ano 2.000. pp. 98 e seguintes.

em primeiro lugar, contra o privilégio metafísico do presente e da presença, Heidegger advoga a prioridade do futuro, implícita em cada tomada de decisão que afeta o transcorrer da existência humana. Esta unidade que sustenta a estrutura autorreferencial do ser-aí no cuidado é tematizada e conceitualizada de acordo com a ideia de que o ser-aí não é algo plenamente realizado, na atualidade presente de uma atividade pura. Estruturalmente possui uma capacidade que lhe permite ultrapassar os confins do presente e abrir-se às dimensões temporais do futuro, horizonte da projeção de possibilidades, e do passado, contexto inevitável destas mesmas projeções. Precisamente porque o ser-aí se comporta em um sentido prático, decidindo sobre seu ser, ele se projeta de maneira constante em direção ao futuro. Também para Aristóteles, tal como ensina a *Ética a Nicômaco*, a deliberação e a decisão têm a ver com o futuro.

Em segundo lugar, o ser-aí envolve em cada decisão o seu ser, isto é, o ser que está em jogo é o especificamente seu. Aqui suspeito que Heidegger se inspire no autoconhecimento que proporciona a *phronesis*. Em terceiro lugar, se estabelece uma diferenciação radical entre a constituição ontológica do ser-aí, em seu comportamento prático, e aqueles entes que não possuem o mesmo modo de ser do ser-aí. Isto leva Heidegger a afirmar a prioridade ôntica e ontológica do ser-aí e a criticar, por consequência, a infundada radicalidade com a qual a metafísica diferencia homem e natureza, sujeito e objeto, consciência e mundo, ao não ter uma compreensão adequada da estrutura fundamentalmente unitária da vida humana.

E, em quarto lugar, a determinação prática do ser do ser-aí implica uma recusa da teoria tradicional de uma autoconsciência reflexiva, concebida como o conhecimento que obtenho do eu através de um exercício de introspecção. A identidade do ser-aí não pode se construir à margem de suas disposições afetivas e de suas relações com o mundo das coisas e dos homens. Com isto, Heidegger estabelece uma distância acerca das categorias objetivas dominantes nas doutrinas metafísicas da consciência. A radicalização da *praxis*, libertando-a das ações particulares e reformulando-a em parâmetros ontológicos, lhe permite retroceder as teses metafísicas à ação originária e fundamental do cuidado do ser-aí. Aqui se tornam evidentes as diferenças entre Aristóteles e Heidegger. Enquanto no primeiro a compreensão prática da vida humana representa uma forma concreta de compreensão que entra em jogo juntamente com outras como a física, a biológica ou a psicológica, no segundo, estas condições práticas expressam a constituição ontológica do ser-aí mesmo e, portanto, precedem inevitavelmente qualquer ação.²⁷²

Lembre-se que, na media em que não se orienta à compreensão da “questão do ser em geral”, no pensamento de Gerhart Husserl não comparece este processo de ontologização, que preside o nascimento e o desenvolvimento do inteiro projeto filosófico de Heidegger.

Contudo, as direções de sentido da compreensão da fenomenologia da vida humana acima evidenciadas compõem uma orientação geral da jusfenomenologia gerhartiana. De imediato,

²⁷² ESCUDERO, Jesús Adrián. *Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la Ética a Nicômaco a la ontología de la vida humana*. Taula, quaderns de pensament. Número 33-34. Ano 2.000. pp. 99-100.

cite-se que o direito somente se compreende historicamente, é parte de um projeto humano, do homem que tem e é a sua história, como tal um projetar existencial do *Dasein*. Projeto que se constrói em meio a suas possibilidades, em seu mundo ambiente, que é uma totalidade significativa.

Assim, por exemplo, se compreende porque Gerhart Husserl, ao referir-se às ideias que compõem os núcleos de sentido do direito, afirmará que a “realização de uma ideia significa o seu encontro com uma realidade dada. Cada coisa *nova* entra no mundo no qual já existem muitas coisas e encontra seu lugar no mundo como uma coisa entre as outras”.²⁷³ O mundo humano de possibilidades no qual o direito se insere, é produção histórica, no qual a ideia de uma coisa não diz nunca respeito somente a si, mas se manifesta no nosso mundo circundante, que já é uma totalidade significativa.

Quando se diz produção, na história, pensa-se em uma certa e possível ordenação da *praxis* humana que, em última instância funda a possibilidade de se ordenar a convivência entre projetos humanos que, sem cerimônias, podem ser conflitantes. “Tudo aquilo que o homem encontra em seu mundo vem inserido no ritmo histórico do próprio homem”. Neste sentido, somente o homem tem uma história, os demais entes, coisas... “na medida em que animais e plantas pertencem ao mundo do homem, entram no espaço vital histórico da humanidade”. O homem é que confere sentido, significação, às coisas que lhe vêm ao encontro, de acordo com um seu projetar-se. Por isto, “as coisas que são criadas pelo homem reenviam, por meio de seu ser-aí (*Dasein*) a um ato de criação humana. A coisa vem inserida por seu produtor em uma determinada situação histórica”. Mas, para além desta historicidade do ato de criação, as coisas do direito “uma vez produzidas, não são somente ‘na história’, mas *são elas mesmas história*, isto é, possuem a estrutura temporal da historicidade mesma”. Eis porque, ao se consolidarem certas atitudes humanas, reações, formas determinadas de pensar, como formas típicas de comportamento “se constitui uma complexa *ordem* da vida da comunidade. Nesta ordem, estão contidas as *diretrizes* gerais para o comportamento dos homens pertencentes à comunidade...”²⁷⁴ O direito é uma das expressões desta ordem, uma ordem resultante da *praxis* autoformadora da comunidade que o sustenta. Por isto, por fim, na comunidade, “um

²⁷³ HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. p. 15. Na versão italiana HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. p. 13.

²⁷⁴ HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. pp. 17-18. Na versão italiana, HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. pp. 14-15.

dos ordenamentos parciais é o *ordenamento jurídico*. As ‘diretrizes’ nele contidas são máximas de ação, que possuem o caráter essencial e força normativa de normas do *direito*’.²⁷⁵

Aqui se inserem, pensamos, algumas contribuições que dizem respeito, mais propriamente, a aspectos dogmáticos da atuação do direito. Não basta a apropriação do sentido histórico do momento de produção de uma norma e, aqui, Gerhart Husserl, novamente, situa o direito na dimensão da temporalidade que o constitui, primeiramente ao afirmar que “um ordenamento não pode permanecer invariável se aquilo que ele mesmo ordena se transforma essencialmente”. Neste sentido, “nenhum sistema jurídico *é para sempre*”. Além disso, advoga que “a norma do direito não possui um lugar na história fixado de uma vez por todas, mediante o processo que preside sua elaboração”. Esta, talvez, seja a razão pela qual, para ter um sentido para um hoje, que é o momento de sua aplicação, “é característico das normas do direito que *possam* ser produzidas por atos da *jurisprudência*”.²⁷⁶

Enfim, no momento de sua atuação, quando então pretende reger fatos reais, em um dado agora, o dizer jurisprudencial do sentido da norma do direito constituiria como que uma atualização histórica de seu real campo de significação. Assim, se a norma contém um projeto de ordem, que tem uma história, também deverá continuar a possuir este caráter histórico quando de seu real encontro com os fatos que há de reger.

A norma há de instaurar uma “relação vivente com o hoje”. Em sentido amplo, os fatos jurídicos possuem uma estrutura temporal, o projeto contido na norma deve conhecer um sentido que lhe confira uma significação vital da e para a comunidade do direito, mormente quando deve poder reger relações concretas reais. Fala-se aqui de projeto, como uma decisão da comunidade que consagra certas direções de sentido que são, para ela, tornadas obrigatórias e, com isto, constituem-se as “coisas do direito”, fatos juridicamente relevantes e projetos de atuação ordenada frente a tais fatos.

²⁷⁵ Todas as citações comparecem em HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. pp. 19-22. Na versão italiana, HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. pp. 16-20. Todos os grifos são do original.

²⁷⁶ HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. p. 20. Na versão italiana, HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. p. 18. Grifado no original.

Por isto, reconhecer a temporalidade das *coisas do direito* traz, como consequência, a necessidade de que o *projeto de ordem que o direito é*, com suas normas, receba sempre uma atualização de sentido, a partir do hoje da comunidade do direito que, de novo, mantém ou não o sentido deste projetar. Ademais, as coisas do direito vêm experimentadas no contexto de um mundo de sentido *sui generis*. É o que se colhe, por exemplo desta passagem, contida em *Direito e tempo*:

também neste caso se pode, entretanto, falar de um processo de nova criação. Postas sob a regência da ideia do direito, as coisas da realidade social sofrem uma *transformação estrutural*. As coisas do direito formam uma categoria própria de objetos da experiência humana. Para compreender um contrato de compra e venda, uma disposição testamentária, naquilo que estes fatos são *de iure*, devemos nos reportar às normas jurídicas (não necessariamente escritas) às quais estas coisas jurídicas devem sua existência. Mas não é como se, fazendo de um contrato de compra e venda ou de um testamento o objeto intencional de nossa consciência, não experimentássemos nada mais e nenhuma outra coisa a não ser as normas jurídicas que conferem a estes estados de fato a marca de coisas do direito, em uma determinada fase de sua existência. O contato entre normas jurídicas e fatos (relevantes juridicamente) da realidade social faz nascer vez por outra algo que, diante do projeto de realidade contido na norma jurídica, representa uma coisa jurídica *sui generis*.²⁷⁷

É assim que a experiência do direito não prescinde de sua estrutura temporal e, por isto, as coisas do direito são *sui generis*, justamente, “porque cada uma delas possui uma estrutura temporal correspondente à sua peculiaridade jurídica”.²⁷⁸ Direito e tempo se reenviam. Lembre-se, ainda, que “todo sistema jurídico possui sempre suas raízes existenciais em uma determinada situação histórica” que, de resto, é paritária à própria sorte do *Dasein*: “tem um início e um fim... já que a duração máxima da vida de um ordenamento jurídico é o lapso de tempo no qual existe a comunidade na qual este é válido”. Por isto, o *projeto de ordem* que está contido nas normas do direito, vez que estas devem reger fatos também submetidos à dinâmica da história, mantém seu sentido no seio da comunidade na medida em que ali comparecem como um “direito vivente”, correspondendo às direções de sentido do “espaço vital” de sua concreta realização.²⁷⁹

²⁷⁷ HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. pp. 21-22. Na versão italiana, HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. pp. 19-20. Grifo do original.

²⁷⁸ HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. p. 28. Na versão italiana, HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. p. 24.

²⁷⁹ As expressões em destaque comparecem em HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. pp. 7-8. Na versão italiana, HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. p. 5-6. Todos os grifos são do original.

Por fim, insistamos quanto ao fato de serem *as coisas do direito*, - suas normas, que projetam ordens do agir -, partes integrantes da responsável decisão da comunidade por si mesma, no sentido de sua própria constituição, comunidade que também deve se decidir pela manutenção histórica de seu sentido, de seu projeto. Com isto, parece-nos, Gerhart Husserl situa, uma vez mais, o direito no âmbito da razão prática, participando as normas jurídicas do mesmo destino do *Dasein*: há de se constituir, não podendo deixar de fazê-lo, a partir da ordem e sentido que pretender dar a suas ações, projetando-se, estruturalmente no tempo, decidindo sempre de novo o seu *ter-de-ser*. Comparando o projetar-se do indivíduo ao processo de estabelecimento de direções pensadas, como ordem, no espaço vital da comunidade, afirma Gerhart Husserl:

na vida do indivíduo, as coisas não são diversas. Cada homem tem a *sua* vida. A vida de cada um de nós tem uma ordem interior; se desenvolve segundo um plano de vida que é próprio somente de cada um de nós. Mas se, de um lado, se trata de projetar o meu plano de vida e de lhe determinar os conteúdos, de outro, me conecto frequentemente às experiências e ideias dos outros. Faço, assim, um *empréstimo* junto aos outros. Tais assunções de coisas do fundo de saber que me foi transmitido pelos demais homens do meu mundo circundante, não se dá, de nenhum modo, sem que eu me submeta a conduzir a *minha* vida sob a minha própria responsabilidade. As ideias, máximas de ação, etc., que são assumidas, possuem validade para mim, quando me reconheço nelas, quando delas faço uso e as revivo ativamente.²⁸⁰

Nesta passagem, salvo engano, estão contidos muitos elementos que aproximam a compreensão do direito de Gerhart Husserl à fenomenologia da vida humana, tal como pensada por Heidegger, sobretudo, o Heidegger de *Ser e tempo*. De fato, em paralelo ao modo de ser do *Dasein*, que se projeta responsabilmente, - decidindo-se, determinando seu plano de vida, que é seu e somente seu, estabelecendo seus conteúdos -; a comunidade do direito, a partir de seu mundo circundante, que envolve as possibilidades humanas de seus consortes, decidirá os destinos e sentidos da ordem que ela pretende estabelecer, como um *plano de vida no âmbito do direito*, para usar uma expressão que bem poderia sair da pena de Gerhart Husserl.

É neste contexto que, parece-nos, pode ser interpretado o importante conceito gerhartiano de *destemporalização* que, precisamente, fornecerá o elo entre o plano individual de vida e a possibilidade de que determinados sentidos, certas direções de escolhas, transponham limites

²⁸⁰ HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. p. 7. Na versão italiana, HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. p. 5. Todos os grifos são do original.

temporais de sua gestação histórica e, por via da tradição, sejam novamente enraizados em um novo tempo significativo, tempo humano de reconstrução, de recriação realizadora de sentidos, ainda que a decisão seja por manter o que a tradição estabelece.

A autenticidade está em tomar a ombros a responsabilidade de constituir-se, o que vale para o *Dasein* e, em termos intersubjetivos, para a comunidade.

É, assim, que será possível tanto ao indivíduo, bem assim a estes enquanto consortes comunitários, *adotarem, como próprias*, direções de sentido compartilhadas com a tradição, ainda assim de forma autêntica, ou seja, sem que sejam estas assumidas como mera repetição ingênua e, impessoal, decaída em um “nós”, sem rosto e voz.

Do mesmo modo, e de outro lado, a *destemporalização do sentido das coisas do direito*, ou seja, os núcleos de sentido do direito, alcançados pelo processo reutivo, enquanto se mostram como direções de uma determinada ordem de ações, tendentes a permanecer, bem poderão ser desenraizados de um espaço vital originário, passando a ser admitidos em outro espaço vital de destino, uma vez mais, ainda, como decisão autêntica, sem a dejeção ou queda na inautenticidade.

É neste sentido que, para Gerhart Husserl, os núcleos de sentidos destemporalizados se apresentariam como um *a priori*, propondo-se como sentidos autênticos das coisas do direito, dizemos. Tais construtos são históricos, enraizados no tempo humano, na experiência originária do tempo, que compõe mesmo a estrutura do ser do *Dasein* que, enquanto autodeterminação, lhes confere sentido e forma. Não, portanto, que tais sentidos sejam advindos de uma transcendência, trata-se de produções, construtos humanos enquanto expressão de efetivação de projetos, no interior da comunidade do direito.

Por isto, a *ideia de direito*, enquanto esta comparece como um sistema de núcleos destemporalizados de sentido, que tendem e podem ser transpostos de um espaço histórico vital a outro, revela mesmo a possibilidade de todo direito possível e, com isto, pode dizer-se um *a priori*: a tradição referente *às coisas do direito compõe o mundo circundante prático* de uma dada comunidade do direito que, enquanto tal, situada na história, decide e estabelece o

plano de vida que pretende conservar e, com isto, prospectar suas ações como obrigações, deveres, com validade e força *de iure*.²⁸¹

À vista daquilo que já foi dito acerca do modo como Heidegger, reapropriando-se de Aristóteles, pensa a primazia da *praxis*, como o lugar eminente de compreensão do ente especial que, ao fundo e ao cabo, é aquele que se interroga, que formula a fundamental pergunta sobre o ser, não se vê como seria possível não reconhecer a pertinência da afirmação segundo a qual, em grande medida, as direções de pensamento assumidas por Gerhart Husserl seriam devedoras de um pensamento de matriz heideggeriana.

Avante quanto a alguns aspectos da analítica do *Dasein*, desta feita, com especial atenção ao modo como esta vem formulada em *Ser e tempo*.

3.4 Analítica do *Dasein*: o ser-no-mundo e o ser-com-os-outros

Não vamos percorrer aqui todas as sendas de pensamento contidas em *Ser e tempo* o que, além de uma tarefa extensa, nos conduziria a caminhos não vislumbrados na fenomenologia do direito de Gerhart Husserl. Interessa, em cumprimento dos fins deste trabalho, verificar alguns traços da analítica do *Dasein* que, de algum modo, se prestaram como inspiração mais geral para a jusfenomenologia gerhartiana.

Como sabido, *Ser e tempo*, vem a lume em 1927, em uma publicação feita com alguma urgência, em cumprimento de exigências acadêmicas que, naquele momento, cobravam de seu autor a materialização de suas ideias em alguma publicação. Apesar disto, é com esta obra que Heidegger “deixa de ser uma referência local e ganha o *status* de um fenômeno único na filosofia do século XX”.²⁸²

Ser e tempo contém um projeto essencialmente de natureza ontológica, na medida em que intenta pensar a *fundamental questão do ser*, como já se disse. Para tanto, a analítica do

²⁸¹ As ideias gerais, contidas nestes últimos parágrafos, podem ser colhidas em HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. Versão italiana, HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. Quanto a estas temáticas, ainda, nos permitimos mencionar um nosso trabalho anterior: HENRIQUES, José Carlos. *A ideia de direito: uma possibilidade a partir da fenomenologia*. Ouro Preto: Editora Graphar, 2011.

²⁸² CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 75.

Dasein, seria uma via preparatória, propondo-se a clarificar este ente que, precisamente por se interrogar sobre o ser, poderia se mostrar como um momento adequado de compreensão da decisiva questão sobre o ser, pensada esta no horizonte da temporalidade.

Procede-se deste modo já por identificar que “o pensamento platônico-aristotélico acerca do ser repousa sobre uma junção entre ser e tempo”.²⁸³ Identifica-se a necessidade de se colocar, explicitamente, a questão do ser. Heidegger advoga que é preciso assim proceder arrancando-a do esquecimento. Esquecimento tão arraigado no pensamento ocidental que teria, ele próprio, sido esquecido. Eis porque, propor a questão do ser, de algum modo, será reenviar o pensamento para seus momentos fundadores originários, desocultando-a e, com isto, uma via a percorrer será a destruição da ontologia. Ontologia que é pensada como onto-teologia. É preciso recompor, originariamente, o sentido do próprio interrogar-se sobre o ser.²⁸⁴ Trata-se de uma monumental problematização, que coloca em jogo toda a tradição do pensamento ocidental. Já nos referimos, acima, a este projeto tal como vem descrito pelo próprio Heidegger, nos parágrafos iniciais de *Ser e tempo*.

Evidentemente, um projeto tão monumental, em extensão e profundidade, comportaria outros tantos subprojetos que, conforme faz notar Marco Antônio Casanova, podem ser condensados em três tarefas: “a destruição da história da ontologia, hermenêutica da faticidade e analítica existencial”. E, continua, “cada um destes subprojetos desempenha um papel decisivo na realização do projeto de uma ontologia fundamental”.²⁸⁵

Em cumprimento das tarefas postas, Heidegger se impõe a necessidade de percorrer a tradição do pensamento ocidental, empreendendo um diálogo com esta tradição, não como mera repetição, mas como tentativa de verificação da história das sedimentações de sentido da questão do ser neste percurso. Com isto, desocultando os mundos fáticos que se prestaram como lugares do aparecimento destas sedimentações, novos sentidos de afirmação da questão se clarificariam. No fundo, para Heidegger, é evidente que “é a própria tradição que abre historicamente o campo e os limites para a colocação da questão”. Diga-se, da questão do ser, isto porque, “o passado possui aqui uma atuação constante sobre o presente, uma vez que

²⁸³ Ver, CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 77.

²⁸⁴ Apontando em direção desta originária recomposição do sentido ontológico da questão sobre o ser, atentando-se para as escolhas terminológicas feitas por Heidegger, ver ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

²⁸⁵ CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 79.

determina o modo como o presente pode se constituir”. Daí a exigência da destruição, enquanto esta se apresenta como um movimento crítico-destrutivo e reconstrutivo, apto a romper com “a força da obriedade e o seu poder letárgico sobre as possibilidades históricas da tradição”.²⁸⁶

Uma vez mais, insistimos, a Gerhart Husserl, como a outros, não interessará estas preocupações ontológicas de Heidegger, de modo que ele herda da tradição heideggeriana os elementos da análise do *Dasein*, não como um passo necessário e preparatório para a compreensão da *fundamental questão do ser*, mas pensa nela encontrar *elementos compreensivos do movimento do existir*, sua *dynamis*, em sua mais própria condição de ser-no-mundo, ser-com-os-outros, ser-para-a-morte. O interesse se volta para a analítica do *Dasein em si mesma*, sem que esta seja um caminho destinado a cumprir outra finalidade ontologicamente pensada. Tomaremos desta análise alguns elementos mais significativos.

Logo de saída, nos parágrafos iniciais de *Ser e tempo*, Heidegger cuida de distinguir as tarefas e propósitos de uma analítica do *Dasein*, em relação a outras formas de aproximação de um saber sobre o homem, tais como a antropologia, a biologia... Trata-se de demarcar um sentido muito peculiar para *Dasein* termo que, de resto, não é criação heideggeriana no vocabulário filosófico, mas que assume em seu pensamento uma conotação muito própria. *Dasein* é o ente cuja “essência reside em sua existência”.²⁸⁷ O existir não se trata de uma *propriedade*, ou quididade, do *Dasein*, mas é um *modus* de seu ser. Vale conferir uma passagem significativa, a este respeito:

a “essência” do Dasein reside em sua existência. Os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, “propriedades” subsistentes de um ente que subsiste com este ou com aquele “aspecto”, mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso. Todo ser-assim desse ente é primariamente ser. Por isso, o termo “*Dasein*” com que designamos esse ente não exprime o seu *que*, como é o caso de mesa, casa, árvore, mas o ser.²⁸⁸

O sentido do quanto se afirmou já vinha expresso, anteriormente, no início do § 9 de *Ser e tempo*, quando ali se afirma que “a ‘essência’ desse ente reside em seu *ter-de-ser*. O ser-que (*essentia*) desse ente, na medida em que em geral disso se pode falar, deve ser concebida a

²⁸⁶ CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 81.

²⁸⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. p. 139.

²⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. pp. 139-140. Grifado no original.

partir do seu ser (*existentia*)”.²⁸⁹ Em outras palavras, o ser mesmo desse ente, o *Dasein*, está sempre em jogo, e há que decidir-se: é, a cada vez, seu e próprio, faz-se, trata-se de autoconstituição. Mesmo quando a tanto pretende se negar o *Dasein*, isto mesmo já é uma sua autoconformação que põe, desde o início e sempre, seu ser em questão e o realiza, então, ainda que deste modo.

Quanto ao sentido do *Dasein*, já que sua essência é sua existência, ao descrever, no § 4 de *Ser e tempo*, “a precedência ôntica da questão-do-ser”, Heidegger esclarece:

o *Dasein* sempre se entende a si mesmo, a partir de sua existência, a saber, a partir de sua possibilidade de ser si mesmo ou de não ser si mesmo. Essas possibilidades o *Dasein* ou as escolheu ele mesmo ou nelas foi ter ou nelas já cresceu cada vez. A existência é decidida cada vez só pelo próprio *Dasein* ou no modo de uma apropriação da possibilidade ou de um deixar que ela se perca. A questão da existência só pode ser posta em claro sempre pelo existir ele mesmo. O entendimento que conduz então a si mesmo, nós o denominamos entendimento *existencial*. A questão da existência é um “assunto” ôntico do *Dasein*. Para isso, não é preciso que haja a transparência teórica da estrutura ontológica da existência. A pergunta pela estrutura da existência visa à exposição do que constitui a existência. Damos o nome de *existencialidade* à conexão dessas estruturas. Sua analítica não tem o caráter de um entendimento existencial, mas *existenciário*. A tarefa de uma analítica existenciária do *Dasein* quanto a sua possibilidade e a sua necessidade já está prefigurada na constituição ôntica do *Dasein*.²⁹⁰

Então, o *Dasein* já se compreende, a sua existência, a partir de um ter-de-ser que ele, ou bem escolhe, ou bem deixa passar enquanto possibilidade, mas ainda assim, *será existencialmente, só por si mesmo*, e cada vez como um *existir que é seu*. Compreender as estruturas da existência será já uma aproximação existenciária às possibilidades de ser do *Dasein*. Por tudo, o que se quer afirmar, parece-nos, é que o *Dasein* já sempre se compreende em um seu existir, que lhe é próprio, não sendo possível uma filosofia da existência, que viesse a ser construída fora deste modo de ser, que é o *Dasein*.

Salientamos este ponto para, em uma tentativa de compreensão geral da fenomenologia do direito de Gerhart Husserl, situar a sempre recorrente afirmação de que o direito constitui uma região própria, *sui generis*, de ideias que existem ao lado de outras no mundo social. É condição originária de um pensamento sobre o direito o fato mesmo de que já nos encontramos imersos nele, como uma condição existencial, factual. Pode não ter sido sempre

²⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. p. 139. Grifos do original.

²⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. p. 61.

assim, mas para o homem ocidental moderno, o universo do direito já comparece como um elemento do mundo prático circundante. Tem sua existência decidida na história, mas parece se ter firmado como um “ter-que-ser” que reclama sempre por uma resposta.

Neste sentido, *deixar-passar* o direito, se se admitisse isto como uma possibilidade extrema, já seria, de algum modo responder à questão do direito. Como já temos dito, não que o direito seja um destino, mas é que a resposta pelo direito, tal como hoje este fenômeno se nos apresenta em nosso horizonte histórico, parece já nos apontar para sua admissão, mas restando, ainda assim, uma resposta existencial, historicamente situada em relação a seus conteúdos. A *ideia do direito*, o sistema formado por seus núcleos significantes, não está dada, será resposta existencial dos consortes comunitários. Daí se compreender a afirmação segundo a qual *direito e tempo* são autorreferentes.²⁹¹

Para Heidegger, a temporalidade é o horizonte de compreensão do *Dasein* e, por ele, o será também em relação à pergunta sobre o ser. *Para Gerhart Husserl, analogamente, a temporalidade será o horizonte transcendental de compreensão da ideia do direito e da justiça, a condição de possibilidade mais extrema e mais própria de um decidir-se dos consortes comunitários, a cada vez e na história, pelo justo e pela ordem que o direito é.* Sobre esta configuração da ideia de justiça voltaremos abaixo. Para nós, enquanto, para Heidegger, “a analítica ontológica do *Dasein* põe-em-liberdade o horizonte para uma interpretação do sentido de ser em geral”,²⁹² para Gerhart Husserl, a assunção dos elementos da analítica do *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, ser-com-os-outros, evidenciada sua estrutura na temporalidade, põe-em-liberdade o horizonte para uma interpretação do sentido do direito e da justiça.

Logo na introdução da primeira seção de *Ser e tempo*, Heidegger afirma que a “estrutura-fundamental” do *Dasein* é: ser-no-mundo, *In-der-Welt-sein*. Tal estrutura é descrita como um *a priori* da interpretação do *Dasein*, que é decomponível e, por isto, Heidegger traça como objetos de análise “o mundo em sua mundanidade; o ser-no-mundo como ser-com e como ser-si-mesmo; o ser-em como tal”. E, ainda, antecipa: “é possível fazer uma indicação provisória

²⁹¹ De modo geral, esta compreensão do jurídico perpassa a obra de Gerhart Husserl mas, especialmente, é recorrente em HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. Versão italiana, HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998.

²⁹² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. p. 69.

do ser do *Dasein*. Seu sentido existenciário é a *preocupação (Sorge)*”.²⁹³ O *Dasein* encontra-se em meio a seus possíveis, como ser-no-mundo, agindo, preocupando-se consigo mesmo, em meio às coisas, sendo junto a e com os outros.

Ser-no-mundo, o *Dasein* compreende-se existencialmente a partir de uma cotidianidade mediana, que o cerca e, de algum modo, constitui seu *ambiente vital* de afirmação, podendo ele perder-se na impropriedade, ou inautenticidade, ou ganhar-se propriamente, sendo si-mesmo, sem dissolver-se na impessoalidade de um *nós (das Man, a-gente)*, sem cor nem voz, como já dissemos, escapando assim das formas decaídas do palavrório, da curiosidade... Sobre a importante noção de mediania, de cotidianidade mediana, convém escutar o que diz Heidegger, no § 9 de *Ser e tempo*:

o *Dasein* se determina cada vez como ente a partir de uma possibilidade que ele é e que, ao mesmo tempo e de alguma maneira, ele entende em seu ser. Esse é o sentido formal da constituição-da-existência do *Dasein*. Mas aí reside, para a interpretação ontológica desse ente, a indicação para o desenvolvimento da problemática de seu ser a partir da existencialidade de sua existência. O que não significa, porém, que o *Dasein* seja construído a partir de uma ideia concreta de existência possível. Precisamente, no ponto-de-partida da análise, o *Dasein* não deve ser interpretado pelo que um determinado modo de existir tem de diferente, mas ser posto a descoberto no seu ser indiferenciado de pronto e no mais das vezes. Essa indiferenciação da cotidianidade do *Dasein não é um nada*, mas é um caráter fenomênico positivo desse ente. Todo existir, como ele é, parte desse modo-de-ser e a ele retorna. A essa indiferença cotidiana do *Dasein* damos o nome de *mediania*.²⁹⁴

Intuímos que esta noção tão significativa de *mediania*, pensada por Gerhart Husserl comparece, em sua fenomenologia do direito, diretamente ligada ao tema da tradição. Ou seja, aparece conectada ao tema da formação sempre possível de sentidos que tendem a permanecer, firmando-se como sentidos nucleares do direito, destemporalizando-se, para usar a expressão gerhartiana. Mas, alerte-se, não se trata de um jogar-se na *impessoalidade do já decidido* por outros na tradição. Antes, esta mediania, no âmbito do direito, pela possibilidade da destemporalização dos sentidos do direito, será novamente reapropriada em cada nova reconfiguração histórica que vier a apresentar. Enfim, há um meio comum, neste sentido ainda indiferenciado, que cerca também a tradição no direito, mas a convocação para responder, em cada tempo histórico, pelo que seja o direito e a justiça, haverá de arrancar os

²⁹³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. p. 137. Destaques do original.

²⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. p. 143. Grifado no original.

consortes comunitários desta indiferenciação, assumindo o ser autêntico de um *homo juridicus*, que se decide pelo direito, como uma sua possibilidade mais própria. É assim que a experiência do direito pode ser descrita de variadas formas, indo desde aquela efetivada por um destinatário comum das normas, até aquela feita pelo jurista que, há um só tempo reúne em si um saber técnico e também um saber ordinário sobre aquilo que o direito estabelece como direção normativa.²⁹⁵

Ademais, o reclame de autenticidade, atinge mesmo a ideia do direito, enquanto sistema de núcleos de sentido destemporalizados. Recordemos alguns passos aqui decisivos. Na interação prática entre os consortes de uma dada comunidade do direito já estabelecida, algumas formas de comportamento, direções de sentido vão se tornando, por convicção dos membros de uma tal comunidade, tendentes a permanecer como *o sentido* de uma ordem a ser seguida, dentro de um *plano de vida sensata*.²⁹⁶

Pelo processo redutivo, de corte fenomenológico, se “fixa aquilo que a coisa é *essencialmente* e que, portanto, pode resistir ao fluxo do tempo”. Este estado de coisas vale também para “os objetos ideais da experiência humana. A estes últimos pertencem as questões do direito”. Daí que, a interação, organização e conexão destes elementos constituem um *plexo de sentido*,²⁹⁷ que compõe uma região do *a priori* que, neste caso, tratando-se das *coisas do direito*, será um *a priori* do direito. Sabe-se que

a cada categoria de coisas corresponde uma região própria do *a priori*. Mas o mundo não é uma soma de coisas. Entre as coisas que pertencem à doação do nosso mundo há uma mais ou menos estreita conexão de sentido. O mesmo vale para as regiões correspondentes ao *a priori* e aos “núcleos de sentido” que são seus conteúdos. Aqui há sobreposições, sentidos parciais de conteúdos, analogias, interrelações recíprocas.²⁹⁸

²⁹⁵ A respeito, vide HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. Versão italiana, HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998.

²⁹⁶ HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. pp.17 e seguintes. Na versão italiana, HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. pp. 15 e seguintes. A expressão “plano de vida sensata” é do próprio Gerhart Husserl.

²⁹⁷ A expressão é nossa e, pensamos, pode bem compor a significação que, parece-nos, Gerhart Husserl confere ao *sistema de núcleos de sentido destemporalizados*. *Plexo* é vocábulo comumente usado também na linguagem da biologia e da anatomia e, se não nos enganamos, aponta para o entrelaçamento de ramificações nervosas, de vasos sanguíneos e de vasos linfáticos dispostos em rede, conectados um ao outro. Vale a metáfora.

²⁹⁸ HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. pp. 14-15. Na versão italiana, HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. pp. 11-12.

Ou seja, como lemos, forma-se um *mundo circundante das coisas do direito*, que direciona e limita os horizontes de possibilidade do aparecimento de um qualquer direito. São, por isto, as condições de possibilidade do jurídico. Apropriar-se autenticamente deste horizonte de sentido, eis uma tarefa primeira e uma exigência permanente. Neste sentido, Gerhart Husserl falará de um *a priori autêntico*, ou seja, aquelas ideias do direito que, concebidas e apropriadas naquilo mesmo que as constitui, encontram correspondentes no mundo fático, isto porque uma ideia nada diz de si, a não ser como e enquanto se manifesta no nosso mundo circundante, precisamente enquanto coisa real.²⁹⁹ Ou seja, o *a priori* do direito, aquela região de núcleos de sentido que se forma, na tradição, pela transposição de ideias de um tempo histórico a outro, constitui o mundo circundante que, de resto, comparece como horizonte e condição do aparecimento das *coisas mesmas do direito*. Apropriar-se deste mundo circundante, tornando-o autêntico, será a tarefa de uma dada comunidade do direito que quer ordenar, para si, as interrelações travadas entre seus consortes, *como* direito, sem perder-se na impessoalidade, que sempre ameaça jogar as decisões sobre o plano de vida sensata no anonimato dissolvente, no registro da inautenticidade do existir. Trata-se de um *apropriar-se de si mesmo* como tarefa da comunidade, sem perder-se na corrente da tradição, ou sem que esta seja adotada não por sua decisão, mas por imposição e/ou por vir a sucumbir no já decidido. Ressoa neste passo, como em outros, influências heideggerianas, por certo.

Buscando clarificar ainda mais, o que tem sido dito aqui, adiante quanto ao sentido do ser-no-mundo. Esforçando-se por compreender “o ser do homem como ser-no-mundo” Gianni Vattimo concluirá que “existência, *Dasein*, ser-no-mundo são, pois, sinônimos”.³⁰⁰ Acompanhem os passos que poderiam conduzir a esta conclusão, com o que, se espera, será posto em claro o sentido do *Dasein* com ser-no-mundo.

²⁹⁹ HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. p. 15. Na versão italiana, HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. p.12. A expressão a priori autêntico é de G. Husserl. Ademais, recorde-se que sobre autenticidade ou inautenticidade do ser do *Dasein*, com descrição do “decair” e da “dejeção”, Heidegger produziu célebres passagens em *Ser e tempo*. A respeito, conferir, dentre outras, HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. pp. 453 e seguintes. Especial destaque para a descrição dos inautênticos *modos de ser* do *Dasein*: § 35, que trata do modo de ser decaído do falatório; § 36, que trata da curiosidade; § 37, sobre a ambiguidade e, ainda, o § 38, que trata do “decair e a dejeção”. Sobre a dissolução no “a-gente” e a conseqüente queda na inautenticidade ver, ainda, os §§ 25 a 27 de *Ser e tempo*, sobretudo, o § 26, que trata do “*Dasein*-com dos outros e o cotidiano ser-com”.

³⁰⁰ VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. p. 27.

Inicialmente, recorde-se, Heidegger afirma que o homem “está referido ao seu ser como à sua possibilidade mais própria”.³⁰¹ Por certo, compreendido o homem como um poder-ser, de admitir-se que ele encontra-se “perante um complexo de possibilidades, não se realizando necessariamente todas”. Mas, a possibilidade é o próprio sentido do conceito de existência. Ou seja, no dizer de Vattimo, “descobrir que o homem é o ente que é enquanto está referido ao seu próprio ser como à própria possibilidade, isto é, que é só enquanto *pode ser*, significa descobrir que o caráter mais geral e específico do homem, a sua ‘natureza’ ou ‘essência’, é existir”. E, arremata, por isto: “a ‘essência’ do homem é ‘existência’”.³⁰²

Mas que sentido tem, aqui, falar de natureza ou essência? Certamente, dizer que o homem existe não poderá significar que ele seja algo dado, isto porque, o que justamente o distingue das coisas é o fato de estar referido a possibilidades e, portanto, “de não existir como realidade simplesmente-presente”. Por isto, “o termo existência, no caso do homem, deve entender-se no sentido etimológico de *ex-sistere*, estar fora, ultrapassar a realidade simplesmente presente na direção da possibilidade”.³⁰³ Eis porque a existência, assim compreendida, somente pode ser atribuída ao homem. Assim, pensa Heidegger, o sentido de existência, tal como vem pensada na ontologia tradicional,³⁰⁴ como simples-presença, a *Vorhandenheit*, não se aplica ao homem.

Por isto mesmo, os caracteres que uma análise do *ser do homem* vier a aclarar não podem ser entendidos como “propriedades que determinam a realidade do homem, mas apenas como possíveis maneira de ser”. Ora, se o ser do homem o coloca na lida com suas possibilidades, estas devem se manifestar como uma pluralidade, que lhe vem ao encontro no mundo, então se compreende porque o *Dasein* é um “ser-no-mundo”. Ou seja, o ser do homem está referido a possibilidades, “mas concretamente este referir-se efetua-se não num colóquio abstrato consigo mesmo, mas como existir concretamente num mundo de coisas e de outras pessoas”. Eis porque, conclui Vattimo, “o modo de ser médio e quotidiano do homem, de que decidimos partir, apresenta-se, antes de mais, como um ser-no-mundo”.³⁰⁵ E, lembra, “o

³⁰¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. p. 210.

³⁰² VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. p. 24. Grifos do original.

³⁰³ VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. p. 25.

³⁰⁴ A respeito, em uma perspectiva mais geral, tomando o conjunto da obra de Heidegger, ver, por exemplo, MIRANDA, Sonia Olaya. *Heidegger: el ser-en-el-mundo o la superación da la metafísica*. Anuario Colombiano de Fenomenología. Año 2010. pp. 183-198.

³⁰⁵ Gianni Vattimo também salienta que “o ser-no-mundo nunca é um sujeito puro porque nunca é um espectador desinteressado das coisas e significado”. E, adiante, recorda que “o mundo não seria acessível se não tivéssemos

termo alemão para designar ‘existência’ é *Dasein*, literalmente estar-aí”. E, bem contextualizando a intenção contida na escolha do termo, afirma que ele “expressa bem o fato de que a existência não se define apenas como ultrapassagem que transcende a realidade dada na direção da possibilidade, mas que esta ultrapassagem é sempre ultrapassagem de *algo*, está sempre situado, está *aqui*”.³⁰⁶

O homem não é possibilidade desenraizada, bem como não é simplesmente existente como *dado*, há um certo horizonte de possibilidades que se abre para ele; sua possibilidade mais própria, autêntica, - um perder-se, ganhar-se ou, simplesmente, deixar perder-se -, sempre lhe será possível, mas de todo modo em um certo *aí*, por isto mesmo diz-se que ele é um *ser-no-mundo*.

Adiante, ainda um pouco, quanto à relação do *Dasein* com as coisas, no mundo. O mundo é um existencial, é uma condição mesma do próprio *Dasein*. Ou seja, as coisas com as quais lida o homem constituem para ele um universo de sentido e se manifestam já de algum modo, não como mera objetividade, mas como instrumentos, *Zuhandenheit*, um estar-à-mão, manifestando-se as coisas, como diz Gianni Vattimo, já com

o seu significado em relação à nossa vida (ameaça, prazer, indício de algo novo, etc., em suma, todos os modos em que as inserimos na nossa existência e de alguma maneira as referimos aos nossos fins) não é algo que se acrescente à “objetividade” das coisas, mas é o seu modo de dar-se mais originário, o modo em que, *em primeiro lugar*; se apresentam na nossa experiência. Que as coisas sejam antes de mais instrumentos, não quer dizer que sejam todas meios que empreguemos efetivamente, mas sim que as coisas se nos apresentam, antes de mais, dotadas de certo significado relativamente à nossa vida e aos nossos fins.³⁰⁷

Este passo é decisivo, na medida em que evidencia que as coisas, que compõem nosso mundo circundante, como um complexo de relações, que contém em si possibilidades abertas ao *Dasein*, não é uma mera objetividade. As coisas não são objetos que se nos dão, a não ser como “um modo particular de a instrumentalidade se determinar”. Ou seja, contra a ontologia

uma pré-compreensão dele como totalidade de significados”. Na tentativa de por em claro o sentido do *Dasein*, por fim, dirá que aquilo “que o distingue realmente é não ser ‘puro’ como a razão kantiana. E esta impureza surge da consideração da situação afetiva”. Eis porque “o mundo surge-nos sempre, originariamente, à luz de certa disposição emotiva: alegria, medo, desinteresse, tédio”. VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. pp. 39-40. Adaptou-se a grafia aos padrões normativos vigentes.

³⁰⁶ Todas as citações aparecem em VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. p. 26. Adaptou-se a grafia, de acordo com as normas hoje em vigor.

³⁰⁷ VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. pp. 27-28. Todos os destaques são do original.

tradicional, a simples-presença “se revela aqui como um modo derivado da prestabilidade e da instrumentalidade, que é o verdadeiro modo de ser das coisas”. Eis porque as coisas não são para nós em si, mas se nos apresentam como instrumentos e, por isto, “o seu ser está radical e constitutivamente em relação com o ser projetante do estar-aí”.³⁰⁸

Então, a *mundanidade do mundo*, consiste nisto: o mundo é uma totalidade de instrumentos postos em relação, totalidade de sentido que já se manifesta ao *Dasein*, por isto e precisamente, com uma certa *familiaridade*, isto é, de um determinado modo e não, como faz supor ontologia tradicional, como mera objetividade. Enfim, o mundanidade do mundo somente pode ser afirmada, fundando-se no *Dasein*. A respeito, uma esclarecedora passagem de Gianni Vattimo:

por outro lado, a totalidade dos instrumentos dá-se apenas enquanto existe alguém que os emprega ou pode empregá-los como tais, enquanto é o estar-aí, para o qual os instrumentos têm o seu sentido, a sua utilidade. “Primeiro” que o mundo, ou na raiz do dar-se do mundo, como totalidade instrumental, está o estar-aí. Não há mundo, se não existe o *Dasein*. Também é verdade que, por sua vez, o estar-aí não é senão enquanto ser-no-mundo; mas a mundanidade do mundo funda-se apenas na base do ser-aí, e não vice-versa. Por isso, com se viu, o mundo é ‘uma característica do próprio ser-aí’”.³⁰⁹

Se o mundo é uma *totalidade instrumental*, isto é, comparece como uma ordenação de *coisas que estão à disposição para*, é da natureza mesma do instrumento seu *caráter de referência*. O instrumento está sempre constituído em função de outro, implica, com isto, uma referenciabilidade, ou seja, “enquanto instrumentos, as coisas remetem constitutivamente para algo que não são elas próprias”. É esta estrutura de referências que confere sentido de totalidade aos instrumentos presentes, enquanto tais, no mundo. Daí que “o nosso ser no mundo não é só ou principalmente um estar no meio de uma totalidade de instrumentos, mas um estar familiarizados com uma totalidade de significados”.³¹⁰

³⁰⁸ Todas as citações aparecem em VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. p. 29. *Prestabilidade* é como Vattimo traduz o vocábulo alemão *Zuhandenheit*. *Estar-aí* é como prefere se referir ao *Dasein*.

³⁰⁹ VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. p. 30. Como se vê, nesta passagem, Vattimo abandona, momentaneamente, sua escolha por se referir ao *Dasein* com o uso da expressão “estar-aí, registrando também, além do próprio termo original *Dasein*, que em nossa opinião deve ser sempre mantido, a expressão “ser-aí”. Mas apesar disso, a referência é sempre ao *Dasein*, com tudo que este implica em sua condição.

³¹⁰ VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. pp. 31-32. A análise da *mundanidade do mundo* que, segundo pensamos, autoriza e corrobora a interpretação de Vattimo, é feita por Heidegger em célebres parágrafos de *Ser e tempo* mas, muito especialmente, nos §§ 14 e 18, muito embora todo o capítulo terceiro, da primeira seção, seja dedicado precisamente à temática da “mundanidade do mundo”. A respeito, conferir, HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. pp. 197 e seguintes.

Com frequência, Gerhart Husserl se serve da expressão “coisas do direito” ou “instância jurídica” para se referir a tudo aquilo que compõe o universo de significação do direito. Com isto, sendo uma totalidade ordenada de sentido, há um *mundo do direito*, no qual a instância jurídica pertence a um grupo de coisas, cuja característica determinante é existir “em função de um fim”. E, ainda, esclarece Gerhart Husserl, “a instância possui a natureza de utensílio, pertence ao arsenal espiritual do direito”.³¹¹ Neste sentido, *está à mão* para o cumprimento de fins que o direito reconhece como legítimos e/ou normativamente admitidos.

Enfim, partindo das ideias que Gerhart Husserl nos apresenta em *Direito e tempo*, é possível afirmar que, a partir de inspirações heideggerianas, o direito, - seja no sentido de um dado ordenamento jurídico, seja no sentido da ideia mesma de direito, enquanto sistema de núcleos de sentidos destemporalizados, que se concretiza em um dado ordenamento -, aparece como *utensílio espiritual*, que se destina ao cumprimento de um seu fim: a efetivação da ideia de justiça, enquanto igualdade essencial, no mundo social.

O mundo prático circundante é, também, povoado por *coisas do direito* que se doam ao homem como instrumentos destinados, referenciais, *são em razão de um fim*, o justo. Assim, as *coisas do direito* ou a instância jurídica, como muitas vezes se diz, enquanto parte integrante do mundo circundante do direito, orienta-se pela finalidade à qual se presta. Aqui, é o lugar de mencionar, uma das passagens que registramos na epígrafe deste trabalho e que bem se presta a esclarecer esta perspectiva geral de compreensão das relações travadas entre o direito e a justiça: “o direito aspira a uma ordem da vida humana em comum guiada pela estrela polar da *justiça*. Aquilo que chamamos ‘direito’ representa uma tentativa sempre renovada de convalidar a ideia da justiça na realidade social”.³¹² Quanto à ideia de justiça, propriamente dita, ainda voltaremos abaixo.

Por ora, firmemos que a elaboração de uma tal compreensão do *mundo do direito*, pensado como uma totalidade significativa de utensílios espirituais, criação humana voltada para o cumprimento de um fim, a efetivação da ideia de justiça, para nós, encontra fundamentos claros no pensamento de Heidegger, na analítica do *Dasein* que, em *Ser e tempo*, comparece

³¹¹ HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. p. 28. Na versão italiana, HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. p. 26.

³¹² HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. p. 129. Na versão italiana, HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. p.126.

como ser-no-mundo, com as conotações que acima formam pontuadas. Os utensílios espirituais do direito, as coisas do direito, seus expedientes normativos, assim como os demais utensílios que compõem a totalidade significativa de seu mundo, possuem o caráter da referenciabilidade, ao menos em dois sentidos: são *instrumentos-para*, no caso das coisas do direito, visam à efetivação da ideia de justiça e, ainda, constitutivamente, estão em relação com a comunidade do direito, que as insere em um *projeto de vida sensata*.

Ousamos dizer que, a partir daqui, seria possível mesmo pensar um conceito de *direito autêntico*:³¹³ aquele cujos instrumentos que se colocam à disposição do homem do direito fossem, eles próprios, mensurados pela finalidade à qual se destinam: a efetivação do justo. Dizer o que seja o justo, concretamente, caberá à comunidade do direito que, assim como o *Dasein*, se abre para sua possibilidade mais própria: decidir o seu “ter-de-ser”, sem perder-se ou deixar-se perder, na impessoalidade do comum existir cotidiano. Talvez por isto, Gerhart Husserl dirá que os consortes comunitários, na comunidade do direito, serão *pessoas* em interrelação, sem se perderem do que são, congregam-se a outros, assumindo como próprios os projetos comunitários de uma vida sensata, sob a regência da justiça.³¹⁴

Aqui, outra perspectiva se anuncia: o ser-com, vez que, no mundo, comparecem outros e, por certo, entre estes se travam relações de outra natureza, vez que não são coisas, com isto não são utensílios. Zeljko Loparic, de algum modo traduzindo o jargão heideggeriano, ao se expressar sobre uma perspectiva geral de compreensão de *Ser e tempo*, registra que “o ser do homem, o *Dasein*, tem a estrutura ontológica de um ser-no-mundo, cujos elementos fundamentais são três: identidade pessoal, mundo e habitar o mundo. Os modos mais primitivos de habitar o mundo são a ocupação com as coisas e a solicitude para com os outros”.³¹⁵ Vejamos, então, como comparece o ser-com-os-outros.

³¹³ Observa Gianni Vattimo, e bem, que “a autenticidade (*Eigentlichkeit*) é tomada por Heidegger no sentido etimológico literal, em conexão com o adjetivo ‘próprio’ (*eigen*). Autêntico é o estar-aí que se apropria de si, isto é, que se projeta na base da sua possibilidade mais sua”. VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. p. 45. Gerhart Husserl não se serve da expressão direito autêntico, mas arrancamos esta expressão analógica das entrelinhas de seu dizer.

³¹⁴ HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. p. 15. Na versão italiana, HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. p. 12

³¹⁵ LOPARIC, Zeljko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. p. 48.

3.5 Ainda a analítica do *Dasein*: *Mitdasein* e o ser-com-os-outros

No § 25 de *Ser e tempo*, recordando que “o *Dasein* é o ente que sou cada vez eu mesmo, seu ser é cada vez o meu” e, ainda, que “esse ente é cada vez um eu e não algo distinto”, Heidegger formula a pergunta pelo *quem* do *Dasein*. Para ele, “o quem é aquilo que, na mudança dos comportamentos e das vivências, se mantém como idêntico e assim se relaciona com essa multiplicidade”, “aquilo que subjaz no fundo de tudo o mais, isto é, como *subjectum*”. Como já havia concluído em parágrafos anteriores, assim é porque “a ‘essência’ do *Dasein* se funda em sua existência”,³¹⁶ a resposta pelo *quem* do *Dasein* deve orientar-se pelo seu existir. Neste caso, uma vez mais, toma-se a lida prática cotidiana como o lugar de evidenciação do *quem* do *Dasein*. Esta resposta apontará, no parágrafo 27, para o ser-si-mesmo do *Dasein*, com autenticidade e para as formas de dejeção e inautenticidade quando então o *Dasein* encontra-se dissolvido no a-gente, *das Man*.

Como, acima, já se afirmou não há *Dasein* sem mundo. E, do mesmo modo que “não ‘é’ dado de pronto nem nunca se dá um mero sujeito sem mundo”, assim também “não há afinal de pronto um eu isolado que se dê sem os outros”.³¹⁷

Portanto, a própria estrutura do *Dasein*, que o revela enquanto ser-no-mundo já, de si, aponta para uma ontológica compreensão do *ser-com* e, mais precisamente, do ser-com-os-outros, uma vez que, no mundo, as coisas, sob o signo da prestabilidade ou utilidade, já vêm ao encontro do *Dasein* “a partir do mundo em que são utilizáveis para os outros, mundo que de antemão já é sempre também o meu”.³¹⁸ Mas não é o mesmo o *modus* como vêm-de-encontro ao *Dasein* as coisas e o *Dasein* dos outros: “o modo-de-ser da utilizabilidade e da subsistência se distingue do modo-de-ser do *Dasein* dos outros que vêm-de-encontro no-interior-do-mundo”. Isto porque, como dirá Heidegger, adiante “‘com’ é um conforme-ao-*Dasein*, que ‘também’ significa igualdade do ser como um ser-no-mundo do ver-ao-redor-ocupado”.³¹⁹

³¹⁶ Todas as citações comparecem em HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. pp.333-337.

³¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. p. 341.

³¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. pp. 342-343.

³¹⁹ As duas citações, encontram-se em HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. p. 343. Destaques do original.

Tentando compreender o dizer heideggeriano: primeiramente, não há *Dasein* sem mundo; neste, tanto vêm-ao-encontro do *Dasein* as coisas, como também outro *Dasein*; o modo como o *Dasein* “lida” com as coisas é a utilizabilidade, a prestabilidade: as coisas estão-à-mão para cumprimento de fins; diverso será o modo como outro *Dasein* vem-de-encontro ao *Dasein*, no mundo. Trata-se de um *Dasein-com*, *Mitdasein*, enfim, o encontro vem mediado pelo mundo que compartilham um e outro *Dasein*, mundo que é constituinte de um e outro. Ou, voltando a Heidegger, “sobre o fundamento deste *com* no ser-no-mundo, o mundo já é sempre cada vez, o que eu partilho com os outros. O mundo do *Dasein* é *mundo-com*. O ser-em é *ser-com* com outros. O ser-em-si do-interior-do-mundo desses últimos é *ser-‘ai’-com*”.³²⁰

Ou seja, os outros vêm-de-encontro ao *Dasein* a partir do mundo, no qual este já se mantém ocupado com as coisas, trata-se de um mundo ambiente, no qual o *Dasein* “encontra de imediato a ‘si-mesmo’ *no* que faz, naquilo de que necessita, no que espera e evita – no utilizável do mundo-ambiente *do qual* de pronto *se ocupa*”.³²¹ Aliás, é mesmo seu ocupar-se com as coisas, no interior de um mundo ambiente, que abre para o *Dasein* o modo de ser-em, que estruturalmente lhe constitui. Deste modo até mesmo a relação que o *Dasein* mantém com um certo aqui espacial, já lhe vem como um “espacialidade existenciária”, isto é, já parte “do onde do mundo utilizável junto ao qual o *Dasein* se mantém como ocupado”.³²² Por tudo, “ser-no-mundo” será mesmo a estrutura ontológica do *Dasein*, evidenciada esta a partir da investigação que tenta por em claro o ser deste ente que é, em essência, existência. Eis porque há sempre uma “espacialidade originária do *Dasein*”, no interior de um mundo ambiente que é o seu, mas que também é o *nosso*, em sentido autêntico, compartilhado que é o mundo por outros que nos vêm-ao-encontro.

Agora um passo decisivo. Como afinal vêm-de-encontro ao *Dasein* os outros. Não é do mesmo modo que as coisas, como utensilidade. Mas é certo que, como não há *Dasein* sem mundo, os outros lhe vêm-de-encontro em um mundo-ambiente, como temos firmado. Heidegger responderá que o vir-de-encontro dos outros se dá mediado pelo caráter de utilizabilidade das coisas, mas de um modo diverso destas. É o que, se não nos enganamos, pode se depreender da seguinte passagem, de *Ser e tempo*:

³²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. pp. 344-345. Grifado no original.

³²¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. pp. 344-345. Grifado no original.

³²² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. p. 345. Grifado no original.

o *Dasein* de pronto e no mais das vezes entende-se a partir de seu mundo e o *Dasein-com* dos outros, vem-de-encontro, de muitas maneiras, a partir do utilizável do-interior-do-mundo. Mas também quando os outros são como que tematizados em seu *Dasein*, eles não vêm-de-encontro como pessoas-coisa subsistentes, mas os encontramos “no trabalho”, isto é, primariamente em seu ser-no-mundo. E mesmo quando vemos o outro “ficar meramente por aí”, ele nunca é apreendido como coisa-humana subsistente, mas “o ficar por aí” é um *modus-de-ser* existenciário: o desocupado que-não-vê-ao-redor junto a tudo e junto a nada. O outro vem-de-encontro em seu *Dasein-com* no mundo.³²³

Heidegger salienta que, ao empregar o termo *Mitdasein*, *Dasein-com*, marca-se um seu sentido ontológico-existenciário, designando-se o *ser deste ente* em relação ao qual os outros entes são deixados-em-liberdade no interior do mundo. É como conclui: “esse *Dasein-com* dos outros só é aberto no-interior-do-mundo para um *Dasein* e assim também para os *Dasein-com*, porque é nele mesmo que o *Dasein* é essencialmente ser-com. A enunciação fenomenológica: o *Dasein* é essencialmente ser-com tem um sentido ontológico-existenciário”.³²⁴

Ou seja, a compreensão do *ser-com*, ontologicamente falando, não se liga a uma verificação meramente factual, no sentido de que “não sou o único subsistente, mas que há outros também, semelhantes a mim”. Trata-se, ao contrário, de encontrar o ser-com, como um modo de ser ontológico e, como tal, mesmo um “ser-sozinho” do *Dasein*, já suporia esta sua estrutura, este modo de ser constitutivo do ser-com. Enfim, se o *Dasein* é existência, como ser-no-mundo, já lhe vêm-de encontro, neste mundo ambiente, os outros. Neste sentido, vale mencionar uma célebre passagem de *Ser e tempo*, embora longa:

o ser-com determina existencialmente o *Dasein* também quando um outro não subsiste factualmente e não é percebido. Também o ser-sozinho do *Dasein* é ser-com no mundo. Só em um e para um ser-com um outro pode *faltar*. O ser-sozinho é um *modus* deficiente do ser-com, sua possibilidade é a prova deste. De outra parte, o factual ser-sozinho não é, por sua vez, suprimido porque um segundo ou talvez dez exemplares desse ente humano fiquem “ao meu lado”. Embora todos esses outros mais sejam subsistentes, o *Dasein* pode ser só. O ser-com e a factualidade do ser-com-um-outro não se fundam, por isso, numa ocorrência-conjunta de vários “sujeitos”. O ser-só “em meio a” muitos não significa por sua vez, contudo, no que se refere ao ser dos muitos, que eles sejam então unicamente subsistentes. Também no ser “no meio deles”, eles são “aí” com; seu *Dasein-com* vem de encontro no

³²³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. p. 347.

³²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. p. 349.

modus da indiferença e da estranheza. A falta e o “ir embora” são *modi* do *Dasein-com* e só são possíveis porque o *Dasein*, como ser-com, deixa que o *Dasein* dos outros venha-de-encontro no seu mundo. Ser-com é uma determinidade do *Dasein* cada vez próprio; *Dasein-com* caracteriza o *Dasein* dos outros, na medida em que este *Dasein* é posto-em-liberdade para um ser-com pelo mundo deste. O *Dasein* próprio de cada um é encontrado pelos outros como um *Dasein-com* só na medida em que o *Dasein* ele mesmo tem a estrutura existenciária do ser-com.³²⁵

Se, no interior do mundo-ambiente, o ser-com vem-de-encontro ao *Dasein*, ainda resta aclarar sob que modo tal vir-de-encontro se dá. Mais adiante, a partir do § 39 de *Ser e tempo*, Heidegger procura aclarar o ser do *Dasein* com *preocupação*. Este é o modo como o *Dasein* vem-de-encontro a outro *Dasein*. Mas, ainda no importante § 26, já se diferencia o *modus-de-ser* do *Dasein* ao lidar com as coisas, a *ocupação*, daquele outro quando, então, este *tem que* se haver com outro *Dasein*, a *preocupação*. Salientamos o *tem que* em razão de a expressão revelar a já mencionada estrutura ontológica existenciária do ser-com-outro. Vejamos:

o caráter-de-ser do ocupar-se não pode convir ao ser-com, embora esse modo-de-ser seja, assim como a ocupação, um *ser relativo* a um ente que vem-de-encontro no interior do mundo. O ente em relação ao qual o *Dasein* se comporta como ser-com, mas não tem o modo-de-ser do instrumento utilizável, é ele mesmo *Dasein*. Desse ente o *Dasein* não se ocupa, pois com ele se preocupa. “Ocupar-se” de alimentar e de vestir, cuidar de um corpo doente são também preocupação-com.³²⁶

Quanto ao *caráter-de-ser* da *preocupação*, seus *modi* positivos de manifestação, podemos falar de duas “possibilidades extremas”. Uma, a *preocupação-com substitutiva* que, ao “retirar a ‘preocupação’ do outro, ocupando seu lugar na ocupação”, tornará o outro dependente e dominado. Outra, a *preocupação-com restitutiva*, “que não substitui o outro, tanto que o *pressupõe* em seu poder-ser existencial, não para retirar-lhe a ‘preocupação’, mas para, ao contrário, restituí-la propriamente como tal”. Eis porque, esta última, enquanto forma autêntica do preocupar-se-com-outro “ajuda o outro a obter *transparência* em sua preocupação e a se tornar livre para ela”.³²⁷

Enfim, a relação que se estabelece entre um e outro *Dasein*, que sempre se remete ao todo de significatividade do mundo, no interior do qual ambos se *ocupam-com* as coisas utilizáveis, se

³²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. p. 349. Grifado no original.

³²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. p. 351. Grifado no original.

³²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. p. 353. Grifado no original.

dá em uma abertura constituída pela ontológica remissão de um *Dasein* a outro, enquanto *ser-com*, que ambos *são*. Na relação preocupada-com, que se dá entre um e outro *Dasein*, o outro comparece como um outro de si-mesmo. A modo de conclusão, Heidegger dirá que, ao se apropriar deste modo de ser-com, de forma autêntica, o *Dasein* próprio torna transparente para si mesmo, uma relação com um outro igual. É o que pensamos poder afirmar, uma vez mais tentando decifrar as expressões heideggerianas. Por exemplo, quando afirma que

o ser relativamente a outros é sem dúvida ontologicamente diverso do ser em relação a coisas subsistentes. O ente “outro” tem o modo-se-ser do *Dasein*. No ser com outros e no ser em relação a outros reside, portanto, uma relação-de-ser de *Dasein* a *Dasein*. Mas essa relação, poder-se-ia dizer, já é no entanto constitutiva de cada *Dasein* próprio, o qual tem por si mesmo um entendimento-do-ser e, assim, se comporta em relação ao *Dasein*. A relação-de-ser relativamente a outros se torna então projeção “em um outro” do ser próprio relativamente a si mesmo. O outro é uma duplicata de si-mesmo.³²⁸

O modo de ser da relação *Dasein* a *Dasein*, portanto, não é aquele de um *encontro* que apenas reconhece a co-existência de uma pluralidade de sujeitos já que, “na medida que o *Dasein* é, tem ele o modo-de-ser do ser-um-com-o-outro”. Heidegger designa como respeito este modo-de-ser do reconhecimento do outro como um igual e, nesta precisa condição, como um outro *Dasein*. Do contrário, a concepção do ser-com-os-outros, a partir de uma mera pluralidade subsistente de sujeitos, seria tomá-los como simples “números”. E, como incisivamente conclui Heidegger, “esse ser-com sem-respeito ‘conta’ os outros sem ‘contar seriamente com eles’ ou mesmo sem ter ‘algo a ver’ com eles”.³²⁹ O *Dasein* próprio é, de saída, o que se reconhece, tornando-se transparente para si mesmo, nesta condição: como um ser-com-os-outros, em toda a propriedade e autenticidade que tal reconhecimento dele exige.

Adentramos esta longa digressão para, agora, podermos afirmar, a partir das ideias de Gerhart Husserl, como se caracterizaria o direito, a par das demais características que ainda serão

³²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. p. 359. Como terá sugerido Heidegger, neste mesmo § 26, não se trata de mera empatia, que seria apenas a face factual do encontro com o outro, trata-se de afirmar que o outro já nos vem ao encontro como um igual, um *Dasein*, com tudo que isto implica. Por isto, terá afirmado “*der Andere ist eine Dublette des Selbst*”, que a versão que seguimos preferiu traduzir por “o outro é uma duplicata do si-mesmo.” José Gaos prefere não verter o termo “Dublette” e registra, na passagem, “*el otro es una Dublette del ‘sí-mismo’*”. Ver HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Trad. de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1951. p. 141. Enfim, que se compreenda que o outro nos vem ao encontro como um igual.

³²⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012. p. 361. Contar como “número”, é expressão do próprio Heidegger. Talvez não seria impróprio pensar aqui na dívida de Heidegger em relação à temática da dignidade, tão ao gosto da filosofia kantiana, mas também e, quem sabe, principalmente, da tradição judaico-cristã. Temática que bem poderia ter sido traduzida por Heidegger nesta sua típica linguagem.

apontadas ou daquelas que acima já se anunciaram. Diga-se que esta caracterização é por nós pensada sem que, ao menos explicitamente, a tenha registrado o próprio autor, como de hábito.

No contexto mais geral de significação do mundo, mundo ambiente histórico-cultural, que sempre antecipa modos-de-ser das relações que se travam em seu interior, o direito se mostra como uma ordenação do encontro do *Dasein* com as coisas, disciplinando sua *ocupação-com* elas e, ainda, aparece como uma organização mesma do encontro entre os homens, nesta precisa condição, de iguais na *humanitas*, disciplinando, com isto, sua *preocupação-com* um outro *Dasein* que sempre lhe vem-ao-encontro, no interior do mesmo mundo, como totalidade de significações, como uma unidade, como significatividade.³³⁰

Não que Gerhart Husserl, nem mesmo aqui, siga exclusivamente as marcas do pensamento de Heidegger. Para nós, nesta caracterização geral do direito, como em tantos outros meandros aos quais já fizemos menção ou que, ainda, aparecerão em seguida, ele conjuga o conjunto de ideias da herança husserliana e heideggeriana, apropriando-se de certas diretrizes para a formulação de sua fenomenologia do direito. Para ele, portanto, os pensamentos de Husserl e Heidegger encontram certos pontos de mútua referência que, de algum modo, por isto mesmo, lhe soam como sinal da compatibilidade identificável entre eles, ao menos para servir as seus propósitos de pensar o direito. Por isto, ao pensar o direito como uma resposta que se abre aos consortes comunitários, como uma autoconstrução possível da comunidade, como já vimos, coloca-o no registro da abertura do *Dasein* para este necessário universo do com-viver, já que, em sua estrutura mesma, se encarta, ontologicamente, uma referência, um *ser-relativo a um outro*. Outro que é, também ele, um *Dasein*. Por isto, o fundamento da ideia de justiça como uma igualdade essencial, pode encontrar também aqui, um ponto de apoio, a par daquele já referido a Edmund Husserl, como antes já se firmou, que inspira dizer “iguais na *humanitas*”.

De fato, nesta compreensão do *ser-com* do *Dasein*, bem assim da relação que se estabelece no *estar-referido-a* de um *Dasein* a outro, parece, podemos encontrar um fundamento, em essência, da ideia do justo, na medida em que o reconhecimento de uma igualdade essencial entre sujeitos, no direito, deveria precisamente se medir por esta ideia: a relação com as

³³⁰ HUSSERL, Gerhart. *Recht und Welt. Rechtsphilosophische Abhandlungen*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1964. Como denuncia o próprio título da obra, aqui se encontram os caminhos da articulação de sentido do direito, mediado pela significatividade unitária do *Welt*, mundo.

coisas, o *ocupar-se* com a utilizabilidade destas, bem assim as variadas facetas das interrelações travadas entre os consortes comunitários devem encontrar no justo seu critério regulador, seu *métron*.³³¹

Se o direito *é*, no sentido mesmo de *existência*, uma *possibilidade de ser* autoconstitutiva de seus modos de ser-no-mundo, então o ser-no-mundo mesmo do *Dasein* será a mediação necessária de onde brotam as referências fundantes da *ordem prática que o direito consagra*, estabelecendo para a comunidade um *plano de vida sensata*. Neste sentido, ordenam-se, pela via do direito, tanto a ocupação com as coisas, a utilidade ou prestabilidade-para, bem como a *preocupação-por*, que media o encontro entre pessoas.³³²

Queremos insistir em um ponto, que nos parece importante: o fato de os consortes da comunidade do direito se compreenderem em uma mútua relação necessária, como pessoas, portanto. Ao se referir a “pessoa”, Gerhart Husserl aponta exatamente para esta identificada autoconstituição de um integrante da comunidade do direito, efetivada na referência aos demais que a integram. Assim, a comunidade do direito, como abaixo se esclarecerá, noção de resto muito significativa na fenomenologia de Gerhart Husserl, não é uma justaposição, uma pluralidade, uma multiplicidade de sujeitos que encontram agrupados e que, para usar uma linguagem próxima a Heidegger, sem-respeito ‘contaria’ os outros sem ‘contar seriamente com eles’ ou mesmo sem ter ‘algo a ver’ com eles. Ser pessoa, antes de mais, é ter presente *em-si* o *ser-comum* do comunitário *com-viver*. Eis porque o direito, no horizonte histórico, tal como atualmente dado, nos parece podermos afirmar, se mostra como uma via necessária, na medida em que é sempre preciso ordenar a pertença da pessoa a um mundo comum, no qual esta intervém junto a coisas e pessoas, e sempre de um determinado modo, ou modos para os quais o direito pretende se apresentar como uma igualdade a efetivar, sob a regência do sentido essencial do justo: a igualdade.³³³

³³¹ Sobre a ideia de justiça, abaixo voltaremos, na segunda parte deste trabalho. No conjunto da obra de Gerhart Husserl, a respeito, ver, sobretudo, HUSSERL, Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 271-307.

³³² Em linhas gerais, o que foi dito acerca da *ordem das relações*, no mundo, com coisas e pessoas, resguardando esta essencial diferença, da *ocupação com as coisas* e *preocupação com as pessoas*, conferir, em especial, HUSSERL, Gerhart. *Person, Sache, Verhalten*. Frankfurt: Klostermann, 1969. Outrossim, estas mesmas direções de sentido encontram-se disseminadas por toda a obra de Gerhart Husserl. Comparecem, de forma mais incisiva, em HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. p. 28. Na versão italiana, HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998.

³³³ Uma vez mais, tais direções gerais de sentido podem ser colhidas em HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. p. 28. Na versão italiana,

Agora, como já indicamos outras tantas vezes um certo conjugar de sentido, operado por Gerhart Husserl, entre aspectos da fenomenologia de Husserl e do pensar de Heidegger, isto é, levando a cabo uma reapropriação articulada e não excludente, com ideias compreendidas em complementariedade, senão mesmo em continuidade, passemos a indicar, no caso da *compreensão do ser-com*, como nos parece poder ser pensada esta conjugação. Trata-se de um exercício compreensivo que não é explicitamente tematizado por Gerhart Husserl, mas que decorre, em claro, de sua compreensão total do sentido do direito e do modo como este se refere à ideia de justiça, como a um *métron* finalístico.

Em uma relevante obra, à qual inclusive já nos referimos acima, intitulada “O outro: estudos sobre a ontologia social contemporânea”, Michael Theunissen, após acompanhar as ideias principais de Edmund Husserl acerca da especial temática da intersubjetividade, procura demonstrar, e o faz com esmero, como as ideias husserlianas, neste particular, teriam sido, de algum modo, recepcionadas por Heidegger, Sartre e Martin Buber, precisamente na medida em que estes autores, a seu juízo, construíram suas reflexões sobre a *temática do outro* e sobre o âmbito das *relações sociais* no confronto, ou mesmo em uma mais ou menos explícita reapropriação da herança husserliana.³³⁴

Para Theunissen, Edmund Husserl elaborara um “projeto filosófico transcendental da ontologia social” que, depois, teria sido transformado “nas ontologias sociais de Heidegger e Sartre” e, com o pensamento de Martin Buber, viria a ser apresentada “a filosofia do diálogo como um projeto alternativo”.³³⁵ Não prosseguiremos aqui quanto às ideias de Sartre e Buber, mas interessa-nos verificar como vem pensada a transformação do projeto husserliano por obra de Heidegger.

Antes, porém, apenas como aceno de uma possível distinção, lembre-se que, para Theunissen, há “uma repetição modificada da teoria da intersubjetividade husserliana na ontologia social

HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. Ainda, em HUSSERL, Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 271-307. Sobre os sentidos da igualdade e a descrição fenomenológica da ideia de justiça neste registro ver, abaixo, a parte segunda deste trabalho.

³³⁴ Tivemos acesso à versão espanhola, THEUNISSEN, Michael. *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. Traducción de Guy Georges Voet de Keyser. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica Editora, 2013.

³³⁵ Este *esquema geral* de interpretação decorre da própria estrutura da obra. Conferir, a respeito, THEUNISSEN, Michael. *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. Traducción de Guy Georges Voet de Keyser. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica Editora, 2013. pp. 7-8.

de Heidegger”, enquanto que, na “ontologia social de Sartre, compareceria uma “repetição destrutiva da teoria husserliana” da intersubjetividade.³³⁶

De saída, já se firma a convicção de que Heidegger promove uma *mimesis* reapropriatória das ideias de Husserl sobre a intersubjetividade, - modificando-as, mas mantendo uma continuidade em muitos pontos -, ideias às quais Heidegger, supõe Theunissen com justificada certeza, já teria tido pleno acesso, por ocasião da elaboração de *Ser e tempo*.³³⁷

Aliás, em sua análise, é somente esta obra que Theunissen toma em consideração e, por isto mesmo, aqui nos interessa. Passemos a algumas ideias, mas não sem antes registrar uma advertência feita pelo autor no sentido de que “até agora não foi explicitada a conexão entre a análise heideggeriana do ser-com e a teoria husserliana da intersubjetividade” e que ele crê poder ao menos iniciar o cumprimento desta tarefa com o “desveleamento das dependências históricas” bem como de “uma demonstração de correspondências substanciais”, entre elas.³³⁸ Adiante.

Sabido que Heidegger não chega a explicitar, de todo, sua relação com Husserl em *Ser e tempo*. Mas, uma primeira continuidade ou substancial correspondência, bem poderia ser pensada entre a caracterização do *Dasein* feita por Heidegger em *Ser e tempo* e o conceito de “personalidade” que marcou o *Eu* husserliano. De fato, para Husserl, o Eu, como personalidade, é “aquilo que se mantém idêntico através da mudança de comportamento e da experiência”. Muito embora recite uma série de diferenças, Heidegger parece subscrever a ideia segundo a qual, sendo-no-mundo, mesmo na variação das experiências, o *Dasein* vem descrito, de certo modo, como uma permanência de si-mesmo, resistente enquanto identidade

³³⁶ THEUNISSEN, Michael. *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. Traducción de Guy Georges Voet de Keyser. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica Editora, 2013. As análises comparativas, quanto a Heidegger, figuram entre as páginas 183 a 216 e, a respeito de Sartre, compreende o texto situado entre as páginas 216 a 270. Mais extensa é a análise da via dialógico-social de Martin Buber, tida como um *projeto alternativo* àquele de Husserl, figurando entre as páginas 275 a 380.

³³⁷ THEUNISSEN, Michael. *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. Traducción de Guy Georges Voet de Keyser. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica Editora, 2013. p. 183.

³³⁸ Seguiremos, aqui, indicando as correspondências e continuidades apontadas como possíveis, e com as quais concordamos, sem adentrar os meandros demonstrativos o que, de per si, demandaria trabalho autônomo. Sobre as referências específicas que justificam a bem lançada argumentação de Theunissen, ver THEUNISSEN, Michael. *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. Traducción de Guy Georges Voet de Keyser. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica Editora, 2013.

própria. Esta uma primeira aproximação.³³⁹ Nestes termos, não valeria, ou não totalmente, a reprimenda de Heidegger a Husserl no sentido de que o Eu transcendental, seria um eu sem mundo.

Para Theunissen, “a Heidegger escapa a mais central intenção de Husserl. O ‘sujeito’ de que a fenomenologia transcendental faz seu tema, é a *subjetividade*, que somente é o que é na projeção do mundo”. Enfim, também para Husserl o Eu não é sem mundo, como pensava Heidegger, apreende-se na multiplicidade de suas experiências, na corrente de suas vivências, pelo que é, como em Heidegger, um eu de vivências temporais, “substrato de habitualidades”. Por isto, em geral, as análises de Heidegger falhariam “em não perceber que Husserl já atribui ao Eu, como polo idêntico, uma individualidade e uma faticidade, que Husserl, ao menos terminologicamente, separa da individualidade das coisas individuais e da faticidade dos fatos intramundanos”. Mas, de se reconhecer que é Heidegger “quem primeiro descobre a dimensão em que a faticidade tem originalmente sua pátria, como a faticidade do *Dasein*, que é muito diversa da factualidade do *factum brutum* de algo que está diante-os-olhos.³⁴⁰

Sem muito nos estendermos, ainda há proveito, para nossos propósitos, salientar outro aspecto no qual é identificada, por Theunissen, uma continuidade entre as ideias de Edmund Husserl e aquelas de Heidegger: trata-se de possível aproximação entre “a análise da mundanidade e faticidade especificamente humanas do *Dasein*”, feita por Heidegger, com “a intenção da fenomenologia husserliana como uma filosofia transcendental”. Vale mencionar que

como resultado destas observações, o problema central de *Ser e tempo* é a questão: qual é o modo-de-ser daquele ente no qual o “mundo” se constitui? Na opinião de Heidegger, esta questão deve ser tida como uma questão nova porque Husserl não considera que o constituinte seja um “ente” do mesmo modo que o constituído, um ente que tem que se investigar com relação a seu “modo-de-ser”. Nesta medida, contudo, coincide ao mesmo tempo com aquela questão que, por primeiro, faz com que a fenomenologia husserliana seja transcendental quando se dirige, em geral, ao “constituir” e à constituição transcendental do mundo. Por isto, Heidegger parte da convicção de que é o esclarecimento do modo-de-ser do *Dasein*, como a específica “existência do si mesmo factual”, o que torna primeiramente possível a adequada resposta à pergunta que concerne à constituição transcendental do mundo. [...] No fim das contas, o descobrimento desta faticidade também é responsável pelo progresso que Heidegger faz em

³³⁹ A respeito, conferir, THEUNISSEN, Michael. *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. Traducción de Guy Georges Voet de Keyser. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica Editora, 2013. pp.184-185.

³⁴⁰ Ver THEUNISSEN, Michael. *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. Traducción de Guy Georges Voet de Keyser. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica Editora, 2013. pp. 185-186.

relação a Husserl no campo da ontologia social. Não obstante, a análise do ser-com somente reproduz e não ultrapassa a teoria da intersubjetividade, tem sua base na concepção transcendental, no ponto de partida do projeto como constituição transcendental do mundo.³⁴¹

Enfim, ressaltamos acima alguns pontos em que os resultados da fenomenologia husserliana, de alguma maneira, se não vêm reproduzidos por Heidegger, lhe servem como inspiração, como pontos de partida. E, por isto mesmo, Heidegger, ainda que pense poder ter ultrapassado Husserl, o que nem sempre se verifica, permanece devedor ao menos desta entrega inicial de resultados motivadores.

Não é possível aqui continuar a inventariar as relações possíveis entre a fenomenologia de Husserl e a hermenêutica fenomenológica de Heidegger, o que seria já um trabalho ingente, a exigir autonomia de tratamento.³⁴² Salientamos apenas que, para Gerhart Husserl, como nos parece, os pensamentos de Heidegger e de Edmund Husserl mantêm entre si uma proximidade, por isto, em muitos aspectos seria possível conjugá-los. Daí que, para compreender o direito, tanto vale aproximar-se do pensamento de Edmundo Husserl como também do pensamento de Heidegger, sem compreendê-los como excludentes. Nesta exata medida, parece-nos, teria procedido Gerhart Husserl.

4. A ESCOLA FENOMENOLÓGICA DO DIREITO E A JUSFENOMENOLOGIA DE GERHART HUSSERL

4.1 O lugar da filosofia do direito de Gerhart Husserl

Quanto à possibilidade ou propriedade em falarmos de uma “escola fenomenológica do direito”, aderimos à convicção de Giuliana Stella no sentido afirmativo. De fato, o pensamento de Edmund Husserl, muito cedo, teria despertado o interesse de autores dedicados à compreensão do direito.

³⁴¹ THEUNISSEN, Michael. *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. Traducción de Guy Georges Voet de Keyser. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica Editora, 2013. pp. 187-188.

³⁴² A respeito, por exemplo, PAISANA, J. *Fenomenologia e hermenêutica – A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Ed. Presença, 1992.

Pensar o direito, de um ponto de vista fenomenológico não foi, certamente, objetivo do criador da fenomenologia, Edmund Husserl, já que seu interesse se voltava para horizontes mais dilatados, pretendendo configurar-se como uma verdadeira refundação da forma de pensar peculiar à filosofia, neste sentido operando uma *epoché*³⁴³, relativamente à tradição, intentando cumprir o mote predileto dos fenomenólogos desde então, qual seja, “voltar às coisas mesmas”, um movimento de radical refundação do pensar.³⁴⁴

Portanto, sabe-se que Edmund Husserl não se dedica, explicitamente e em separado, à problemática específica da experiência jurídica, do tema regional do direito. Entretanto, no conjunto de sua obra, podem ser colhidas contribuições que se prestam à compreensão do direito sendo, contudo, contribuições situadas em horizontes mais ampliados, como se disse, talhadas não para dimensionar o fenômeno jurídico mas, por exemplo, para compreender a questão da intersubjetividade, categoria irremediável da sociabilidade e atinente a um qualquer dizer sobre o direito.

Por isto, a chamada escola fenomenológica do direito não seguiu de perto a Edmund Husserl, no sentido de uma total adesão a seu pensamento. Seus integrantes, interessados na compreensão da juridicidade, buscavam em Husserl inspirações que pudessem direcionar suas pesquisas, aplicando-as ao campo de compreensão regional do universo jurídico.

Neste sentido, logo de imediato, derivações da Fenomenologia já provocariam os filósofos do direito, como é o caso do pensamento de Martin Heidegger e, sobretudo, de sua analítica da faticidade do *Dasein*. Este é o caso de Gerhart Husserl. Podem ser reconhecidas em seu pensamento influências da tradição filosófica, iniciando-se pelos gregos, sobretudo Aristóteles, passando pelo pensamento de Immanuel Kant, em especial quanto aos temas da razão prática, mas, e sobretudo, são suas influências decisivas a fenomenologia husserliana e o pensamento de Martin Heidegger.

³⁴³ Trata-se de expediente metodológico que visa a neutralização dos pré-conceitos buscando, com isto, a ‘coisa mesma’, em sua doação. Como esclarece Depraz, é “o gesto inaugural, definitivo e incessante, da suspensão como interrupção do curso dos pensamentos e das atividades. Requisito absoluto e prejudicial da redução”. Conferir: DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 118.

³⁴⁴ O mote “*zu den Sachen*”, “para as coisas”, segundo se sabe, foi réplica da escola fenomenológica ao lema neokantiano “*zurück zu Kant*”. A respeito, conferir BRITO, José de Souza e. *Fenomenologia do direito e teoria egológica*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, 1963. p. 8.

Gerhart Husserl, muito cedo, foi seduzido pelo encontro entre estas duas correntes da tradição fenomenológica: a husserliana e a heideggeriana. Acima, já nos referimos às diferenças de perspectivas identificáveis entre estas duas vias. Mas vale registrar, uma vez mais, agora como o auxílio de José de Souza e Brito que, com apoio em Spiegelberg, bem apontou as distinções perceptíveis entre as perspectivas da filosofia husserliana e aquelas do pensamento heideggeriano. Registra-se porque parece ter sido mesmo assim que Gerhart Husserl percebia as distinções identificáveis entre a filosofia paterna e a via heideggeriana. Referindo-se a uma tentativa de averiguar “se uma hermenêutica existencial é conciliável com o método fenomenológico”, advoga o autor que, entre o pensamento de Edmund Husserl e o de Heidegger são, na verdade,

manifestas as diferenças entre os objetivos que visam e os processos que usam. Num caso visa-se o dado para o descrever; no outro parte-se do dado para decifrar o que este encobre, e afinal voltar a ganhá-lo, mas interpretado. Ali é possível uma verificação imediata pela intuição; aqui toda a verificação é indireta, a ser possível. Mas não parece que uma hermenêutica existencial tenha de excluir uma prévia análise do dado à maneira da fenomenologia tradicional, e pode até pensar-se que a pressupõe.³⁴⁵

Gerhart Husserl é um jurista, como sempre insiste, já como alerta de que seu interesse filosófico pelo direito se situa em uma via determinada de compreensão: aquela de um jurista, interessado em aproximar-se filosoficamente do direito, mas que não renuncia a daí partir para a repercussão pragmática, para a atuação fática da lida jurídica.

A par de outras influências, Gerhart Husserl desenvolve seu pensamento sobre o direito em duas direções fundamentais: aderindo ao emprego do método fenomenológico, herança do pai, e à analítica do *Dasein*, tal como pensada por Heidegger, que segue sendo, desde o começo, seu decisivo apoio para a compreensão do jurídico. Para ele, Heidegger, com a hermenêutica da faticidade, dando conta dos modos próprios do existir e do coexistir humanos, indicava o contexto no qual poderia ser inserida a pesquisa sobre o fenômeno do direito.

Considere-se, ainda, que são influências significativas no pensamento gerhartiano a tradição da filosofia prática, mormente o pensamento de Aristóteles e Kant, quanto à compreensão da justiça.³⁴⁶ Mas, nem por isto, a perspectiva geral, que comparece como a marca da filosofia do

³⁴⁵ BRITO, José de Souza e. *Fenomenologia do direito e teoria egológica*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, 1963. pp. 30-31.

³⁴⁶ Quanto a tais influências, vide abaixo, na segunda parte deste trabalho.

direito gerhartina, deixa de ser a fenomenológica: a fenomenologia, como dissemos, pensada no encontro entre Edmund Husserl e Martin Heidegger.

Saliente-se que, construído em uma época de desenvolvimento e afirmação do normativismo de Hans Kelsen, o pensamento da escola fenomenológica do direito não poderia deixar de confrontar-se com esta proposta de compreensão do jurídico, em muitos sentidos, hegemônica posteriormente. Por isto, implícita ou explicitamente, aparece nas elaborações dos fenomenólogos do direito um diálogo, em geral polêmico, com o pensamento de Hans Kelsen, pelo menos quanto à sua compreensão do direito enquanto normatividade, nos moldes traçados na primeira edição de sua *Teoria pura do direito*.³⁴⁷

Seja observado que a ideia da possibilidade de uma ciência normativa promove real aproximação entre Husserl e Kelsen, a par da luta comum contra uma insistente direção de pensamento à época, direção denominada *psicologismo*. Ambos partem do pressuposto de que o estudo das determinações psíquicas não autoriza a constituição da cientificidade do conhecimento.³⁴⁸

Sob a denominação “psicologismo”, poderiam ser encartadas diversas tendências intelectuais que, embora distintas, guardariam em comum as mesmas limitações: tais são o relativismo, o ceticismo e o subjetivismo. Em sua época, pelo menos na leitura de Husserl, a psicologia, entendida como fonte de estudo de motivação não-racional, tendia a relativizar a razão ou a torná-la dependente de algo distinto de si mesma. Assim, compreende-se que o psicologismo representasse mais uma tendência do que, propriamente, um tipo específico de teoria. Como bem esclareceu José Luiz Furtado, para Husserl, trata-se de uma tentativa de combater a “inconsistência do ceticismo psicologista”. Por isto, continua, “compreendemos porque o primeiro tomo das ‘Investigações’ será dedicado a precisar a noção de essência, em conexão com o ideal de rigor que anima a investigação fenomenológica nascente”.³⁴⁹

³⁴⁷ A primeira edição da *Teoria Pura do Direito*, de Hans Kelsen, apareceu em 1934. Uma segunda edição, reformulada, apareceria em 1960. Consultamos a seguinte edição: KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2000.

³⁴⁸ Husserl polemizou, vivamente, contra esta tendência teórica por ele denominada psicologismo. Foi no contexto do movimento de superação dos limites da corrente psicologista e, de algum modo, sempre em confronto com estes limites, que floresceram as bases que conduziram Husserl à elaboração das *Ideias*. Esclarece J. F. Lyotard que “o psicologismo, contra o qual Husserl luta, identifica sujeito do conhecimento e sujeito psicológico”. (LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967. p.13).

³⁴⁹ Conferir, FURTADO, José Luiz. *Introdução à fenomenologia de Husserl*. Apostila destinada ao uso dos alunos do mestrado em estética e filosofia da arte, Universidade Federal de Ouro Preto, 2006. p. 9.

Um especial dissenso entre Edmund Husserl e Hans Kelsen³⁵⁰, dentre outros aspectos, se estabelece acerca do conceito e tarefas de uma ciência dita normativa³⁵¹ e, é evidente, envolve a polêmica acerca do conceito de norma. A este respeito, bem pontua José de Souza e Brito ao afirmar que

para Husserl, ciência normativa é aquela cujas leis exprimem um dever ser, são normas, isto é, proposições que definem as condições da atribuição a algo de predicados como “bom”, “mau”, “melhor”, “pior”. Para Kelsen, ciência normativa é a que tem normas, já não por conteúdo, mas por objeto, e, das normas, que exprimem o sentido de certo tipo de atos, os atos de criação jurídica, se distinguem os juízos de valor, que dizem da conformidade ou falta de conformidade à norma de um comportamento, e exprimem o sentido de outro tipo de atos, atos de conhecimento do que o comportamento é e não é.³⁵²

Por tudo, o pensamento da escola fenomenológica do direito nasce já em meio aos primeiros influxos do movimento fenomenológico, não se furtando ao diálogo com a tradição jurídico-filosófica fortemente marcada, naquele momento inicial, pela apresentação das construções teóricas de Hans Kelsen. E, como se afirmou, se é verdade que entre Husserl e Kelsen há dissensos essenciais, não é menos verdade que há, ainda, outros pontos de encontro significativos, por exemplo, acerca da compreensão de que “todo o sistema normativo exige uma norma fundamental, que explica a validade e a unidade de todas as normas do sistema”.³⁵³ Tese que, como se sabe, era cara a Kelsen e que, em contexto outro, não restrito à

³⁵⁰ Kelsen cuidou de marcar as diferenças entre sua compreensão do direito e aquela então que surgia por provação do movimento fenomenológico. Conferir a respeito, KELSEN, Hans. *Una teoria fenomenológica del diritto*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1990. Collana Diritto e Cultura. A cura di Giuliana Stella. Quanto a outros aspectos das possíveis consonâncias e dissensos entre E. Husserl e Hans Kelsen, ver STELLA, Giuliana. Hans Kelsen e Edmund Husserl. In: *I giuristi di Husserl: interpretazione fenomenologica del diritto*. Milano: Giuffrè Editore, 1990. pp 211-218.

³⁵¹ Especificamente, e em sentido forte, Husserl fala de ciência normativa, sobretudo, em relação à lógica, tal como ele a compreendia, enquanto lógica pura, no contexto de uma necessária discussão sobre o princípio que lhe confere unidade, ou seja, a procura pelos fundamentos de uma ciência apta a apontar o adequado dever ser para o exercido de todo pensar. A propósito, conferir, especialmente HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*. Prolegômenos à Lógica Pura. Rio de Janeiro: Forense Universitária/Gen, 2014. Tradução de Diogo Ferrer. A respeito, verificar, sobretudo, o capítulo I.

³⁵² BRITO, José de Souza e. *Fenomenologia do direito e teoria egológica*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, 1963. pp. 24-25. Conservou-se o original, tal como lançado. O mesmo ocorrerá doravante sempre que houver citações desta obra. Em nota, que figura na página 25, o autor referencia passagens da “Teoria Pura do Direito” que, a seu juízo, emprestariam apoio às diferenças acerca da ideia de ciência normativa, conforme pontuado no texto.

³⁵³ A respeito do acordo entre Husserl e Kelsen sobre a importante tese da exigência de uma norma fundamental, no contexto de uma ciência normativa que, por certo, apesar do acordo, comporta variações no pensamento de um e outro, ver BRITO, José de Souza e. *Fenomenologia do direito e teoria egológica*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, 1963. pp. 25-26. Ali, pontos de encontro e dissenso são explicitados. Sabido que nos interessa aqui apenas referenciar o encontro Husserl x Kelsen, situando-o como contemporâneo ao surgimento das primeiras elaborações do pensamento fenomenológico sobre o direito.

compreensão do direito, mas voltada para a construção de uma lógica pura, enquanto ciência normativa de todo o pensar, já é afirmada por Husserl nas *Investigações Lógicas*.³⁵⁴

O pensamento incipiente dos fenomenólogos do direito é, portanto, matizado, de um lado, pelas provocações advindas do surgimento e primeiros desenvolvimentos do movimento fenomenológico e, de outro, pela afirmação, no mundo jusfilosófico, daquela que viria a ser talvez a mais influente de suas doutrinas: o normativismo de Hans Kelsen.

Por isto, a compreensão da normatividade, dos fundamentos do direito, de sua validade, seus pressupostos, além de outros, todos são temas que serão enfrentados pelos fenomenólogos do direito, neste originário contexto absolutamente rico e instigante. A Ciência do Direito ou Jurisprudência, como é do gosto dos alemães, também receberia o influxo vivificador das provocações científico-revitalizadoras do pensamento fenomenológico o que, aliás, não foi seu privilégio, vez que o impulso de refundação que a fenomenologia portava, provocou transformações e deu nova vida a vários ramos do saber, já desde mesmo o início do século passado.

Forjados em um contexto assim tão plural e de efervescência da discussão sobre as ciências e sobre a filosofia como “ciência de rigor”, compreende-se porque os ditos “juristas de Husserl”, para falar com Giuliana Stella,³⁵⁵ não são estritamente husserlianos tendo dialogado, de forma mais ampla, com a tradição filosófica ocidental, de maneira mais ou menos livre, sempre seguindo, porém, o caminho proposto pela fenomenologia em termos de método e, em medidas diversas, também em termos dos resultados da pesquisa fenomenológica.

Reconhecida a pluralidade de direções presente no interior do movimento fenomenológico, de se verificar que não faltou, do mesmo modo, no âmbito da jusfenomenologia, uma diversidade de construções teóricas repercutindo estas, de forma plural, as ricas aquisições fenomenológicas para a compreensão do universo jurídico.

³⁵⁴ Conferir, de preferência, HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*. Prolegômenos à Lógica Pura. Rio de Janeiro: Forense Universitária/Gen, 2014. Tradução de Diogo Ferrer. pp. 171 e seguintes, tratando-se do capítulo XI e final do volume, no qual se apura a ideia de uma lógica pura.

³⁵⁵ A denominação *juristas de Husserl* já comparece no próprio título da obra desta autora sobre a escola fenomenológica do direito: STELLA, Giuliana. *I giuristi di Husserl: interpretazione fenomenologica del diritto*. Milano: Giuffrè Editore, 1990. Stella, nesta obra, após dar conta da origem, posição e interpretações da “escola fenomenológica do direito”, passa à análise do pensamento de três dos integrantes desta escola, Adolf Reinach, Felix Kaufmann e Gerhart Husserl, não antes sem advertir quanto à existência de outros fenomenólogos do direito.

Há, então, no movimento fenomenológico no direito, diversidade de perspectivas de compreensão, mesmo que todas sejam sustentadas nas sendas da fenomenologia. A diversidade, ao menos em parte, veio a atender à também verificável pluralidade de interpretações e construções experimentadas pelo próprio movimento fenomenológico. Frise-se que, embora diversas, todas as compreensões do direito evocadas como fenomenológicas, são devedoras da seiva e do tronco da fenomenologia, de onde teriam haurido os substratos para a compreensão do lugar e do papel tanto do direito como, também, de uma ciência do direito.

Em uma visão de conjunto ordenadora, consciente dos limites de toda classificação, de um lado, podem ser enumerados aqueles fenomenólogos do direito que se mantiveram mais comprometidos com o pensamento de Edmund Husserl. Cite-se, em especial, Adolf Reinach.³⁵⁶ De outro, podem ser colocados aqueles que, sem prescindir das raízes husserlianas, também atenderam a outros desenvolvimentos do movimento fenomenológico comprometendo-se mais, por exemplo, com o pensamento de Martin Heidegger ou, ainda, empreenderam maior diálogo seja com o pensamento de Hans Kelsen, seja com outras tradições da filosofia ocidental ou da filosofia do direito, em geral. O pensamento de Gerhart Husserl pode ser contado entre estes últimos. Por tudo, as construções teóricas gerhartianas pintam, em uma moldura e fundo husserlianos, as paisagens jurídicas perpassadas pelas cores e, de algum modo, com os contornos das figuras ditados pelo pensamento de Heidegger. Já para outros, o pensamento gerhartiano poderia ser entendido como prática de “uma fenomenologia do direito de influência existencialista”.³⁵⁷

Consideremos esta caracterização geral do pensamento jusfilosófico de Gerhart Husserl, como existencialista. Como sabido, Heidegger não reconhecia como correta a designação “existencialista”, como marca determinante de seu pensamento. De fato, a questão fundamental, mote de seu filosofar, não foi apenas a faticidade do *Dasein*. Nem mesmo fôra esta, para ele, a questão decisiva já que, por ela, Heidegger visava pensar outra e mais fundamental, esta sim o *leitmotiv* de seu pensamento: a questão do ser, seu esquecimento na

³⁵⁶ Autor de importantes obras, dentre as quais merece destaque aquela que lhe trouxe justa fama, dedicada à compreensão do direito civil em bases fenomenológicas. Tivemos acesso à seguinte edição: REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del derecho civil*. Traductor, Mariano Crespo. Granada: Editorial Comares, 2010. Uma análise de conjunto do pensamento de Adolf Reinach pode ser encontrada em STELLA, Giuliana. *I giuristi di Husserl: interpretazione fenomenologica del diritto*. Milano: Giuffrè Editore, 1990. Ver o capítulo segundo desta obra intitulado “*Determinazione giuridica del soggetto attraverso la promessa in Adolf Reinach*”, pp. 51 a 108.

³⁵⁷ Adotando esta direção, ver BRITO, José de Souza e. *Fenomenologia do direito e teoria egológica*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, 1963. p. 29.

tradição da filosofia do Ocidente e a necessidade de se revigorar sua originária força, para a construção de uma autêntica filosofia.

Saliente-se que a analítica do *Dasein*, tal como desenvolvida por Heidegger em *Sein und Zeit*, muito embora por ele pensada com outros objetivos, ganhou entre diversos filósofos, e dentre estes conta-se Gerhart Husserl, foros de ímpar importância desenvolvendo-se, a partir de então, filosofias inspiradas na descrição fenomenológica dos modos de ser próprios ao *Dasein*, filosofias ditas, por isto mesmo, existencialistas.

Para alguns, se por existencialista entender-se uma filosofia voltada para a compreensão do modo de ser próprio do humano e, se por “uma fenomenologia existencialista do direito” entender-se uma visada sobre o fenômeno jurídico, a partir de uma sua compreensão em um contexto maior de descrição da faticidade e mundanidade do *Dasein*, a filosofia do direito, ou os traços que dela podem ser colhidos, no pensamento de Gerhart Husserl contêm nuances *existencialistas*. Nesta direção, José de Souza e Brito, de forma precisa, indica os caminhos ou a tonalidade geral de uma tentativa de compreensão do direito, com possibilidade de ser dita existencialista. Aponta, ainda, quais outros fenomenólogos do direito que mais se teriam dedicado a uma compreensão do direito, com reconhecíveis traços existencialistas. Ademais, traça as características gerais que teriam conduzido Heidegger a uma heterodoxia criativa em relação à fonte husserliana o que, certamente, teria motivado os inícios de sua inovadora senda filosófica. Em relação a estes temas diz:

a fenomenologia teve, desde o seu início, várias interpretações que, do ponto de vista dos fundadores do *Anuário de Filosofia e Investigação Fenomenológica*, sobretudo de Husserl, são mais ou menos heterodoxas. É o caso da “hermenêutica fenomenológica” de Martinho Heidegger. Em termos um tanto simplistas, dir-se-á que, para Heidegger, há mais coisas no céu e na terra do que as que se podem ver com a clara intuição da fenomenologia. É, a principiar, a existência humana. O que nela imediatamente é *dado* não é mais do que o *indício* daquilo que nela se oculta. A hermenêutica existencial é o método de revelar, de descobrir o escondido pela interpretação dos indícios. (...) Ora, o ser em geral dá-se na existência e da existência recebe o sentido. Heidegger conclui que a filosofia não é mais do que uma ontologia fenomenológica universal baseada na hermenêutica da existência humana. Qual o lugar do direito numa tal filosofia? Qual o sentido do direito na existência? A estas perguntas têm tentado responder os filósofos existencialistas do direito, como Gerardo Husserl, Frederico Augusto von der Heydte, João Thyssen, Werner Mayhofer, Jorge Cohn, Enrico Fechner, Renato Marcic, Ulrique Holmes.³⁵⁸

³⁵⁸ Conferir, BRITO, José de Souza e. *Fenomenologia do direito e teoria egológica*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, 1963. pp. 29-30. Conservou-se integralmente o texto original.

Para nós, muito embora seja reconhecível a presença de Heidegger no pensamento de Gerhart Husserl, não é possível dizer que tenha sido a heideggeriana sua influência única, ou mesmo a mais decisiva. O fato de se reconhecerem nele traços existencialistas, não implica dizer que o pensamento gerhartiano tenha se afastado do método, dos objetivos e motivos fenomenológicos husserlianos, ao menos de todo. Ele não foi um filósofo alinhado, isto é, filiado a uma direção de pensamento única e permanente. Transitou, com alguma liberdade, e nisto está sua peculiar originalidade, entre as aquisições da fenomenologia, construindo um pensamento sobre o direito que, sob muitos aspectos, comparece como um pensar consistente, construindo uma eidética jurídica, com traços heideggerianos ou, na pior das hipóteses, assentando as bases de uma tal construção. Este o lugar do pensamento de Gerhart Husserl, no contexto mais geral da escola fenomenológica do direito.³⁵⁹

Passaremos, agora, a apontar traços gerais da filosofia do direito por ele desenvolvida, objetivando melhor situar as discussões em torno do *sentido do direito e da justiça*, que constituem o objeto principal desta investigação.

4.2 A procura pelos fundamentos do direito e o emprego do método fenomenológico

A procura por um fundamento último, pelo originário na experiência jurídica fomenta, no pensamento de Gerhart Husserl, a elaboração de uma *ciência dos fundamentos apriorísticos do direito*, uma *eidética jurídica*, reduzindo o fenômeno a sua ideia, pela variação, à maneira de Husserl.

Para Gerhart Husserl, há no direito um *a priori* significativo e facilmente identificável: o direito se ergue sobre a relação entre homem e mundo. Para entender este ponto, a questão do *a priori*, de forma surpreendente, poderemos ser auxiliados por Mikel Dufrenne,³⁶⁰ também fenomenólogo, especialmente dedicado à compreensão da estética filosófica. Neste particular, encontramos uma direção identificável no pensamento de Gerhart Husserl também possível de ser encontrada no pensar de Dufrenne, este voltado para a compreensão do mundo da arte, aquele para a compreensão do mundo jurídico. Em um ponto, senão em outros, ambos convergem: a noção de *a priori* é condição fundante e originária da relação homem mundo,

³⁵⁹ Acima, já tratamos, em geral, das possíveis influências da fenomenologia de Edmund Husserl e do pensamento de Martin Heidegger para a construção de uma fenomenologia do direito, tal como pensada por Gerhart Husserl. Ver acima, primeira parte.

³⁶⁰ Em trabalho anterior, já nos ocupamos do pensamento deste autor, no caso, voltadas as atenções para a área da estética filosófica. A respeito, conferir: HENRIQUES, José Carlos. *Sentido da experiência estética: um olhar fenomenológico*. Belo Horizonte: D'Plácido Editora, 2014.

que no pensamento gerhartiano assume as cores de *fundamentos para toda experiência possível do direito*.

De fato, Dufrenne firma que “o homem não é somente parte do dado e produto do dado, mas correlato do dado (...) vem ao mundo como igual ao mundo” e, ainda, encontra uma anterioridade radical que lhe confere o sentido, vez que “qualquer coisa é sempre já conhecida, não há gênese total do sentido, o *a priori* é precisamente aquilo de que não há gênese”.³⁶¹

Em outra chave de leitura, mas em proximidade de perspectiva, Gerhart Husserl pensa que o sentido do direito depende de *verdades jurídicas a priori*, alcançadas pelo processo de redução e firmadas como núcleo de sentido da matéria jurídica. Assim, o direito encontra um fundamento independente de uma qualquer possível experiência de suas formas históricas. É pela destemporalização³⁶² que tais verdades podem ser identificadas. Isto porque, “na medida em que uma coisa do direito se despe da forma em que surgiu, sofre necessariamente uma mudança de sentido. Esta consiste numa redução da matéria jurídica em causa a um núcleo de sentido (*Sinneskern*), posto a descoberto ao despedaçar-se a forma jurídica”.³⁶³ Assim, as

³⁶¹ A primeira citação contida neste parágrafo aparece em DUFRENNE, Mikel. *La notion d' "a priori"*. Paris: PUF, 1959. p. 54. A segunda aparece em DUFRENNE, Mikel. *L'inventaire des "a priori": recherche de l'originnaire*. Paris: Christian Bourgois Editeur, 1981. p. 10. Contudo, já em sua obra maior, a *Phénoménologie de la expérience esthétique*, comparecem as duas ideias, ou seja, a afirmação de que homem e mundo são da “mesma raça” e de que, por isto mesmo, deve haver um *a priori* originário, mediação anterior a qualquer determinação de um e outro, cuja gênese não seria possível dizer, *in totum*. Aqui, preferimos citar passagens de escritos – posteriores à *Phénoménologie*, primeiro porque são lapidares e, ainda, porque denotam que, entre estes e aquela, há certa continuidade da investigação sobre a temática dos *a priori*. As obras citadas, na verdade, trataram de explicitar, mas também de aprofundar a afirmação dos *a priori* enquanto anterioridade radical, em uma constante procura pelo originário.

³⁶² Entende-se por destemporalização, em um sentido elementar, o processo que evidencia a qualidade (ou qualidades) de que se revestem determinados conteúdos, ideais, crenças, enfim direções de sentido que, desvinculando-se de sua pertença a épocas históricas determinadas, tendem a durar, ultrapassando as fronteiras de sua origem. Em sentido complementar, fala-se de temporalização, neste caso para se referir ao processo inverso, ou seja, a inserção em novos contextos históricos daqueles conteúdos, ideias, crenças, direções de sentido. Estes serão conceitos fundamentais para compreensão gerhartiana da ideia de direito.

³⁶³ HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. p. 15. De se esclarecer que, em todo este trabalho, para a tradução das citações dos cinco ensaios que compõem a obra “Direito e tempo”, de preferência, seguimos a versão italiana, elaborada por Renato Cristin, aquela que acabamos de referenciar. Para clareza de sentido, sempre que necessário, nos serviremos da comparação textual com a versão original, em alemão. Por isto, quando houver sido necessária uma tal comparação, passaremos a referenciar a mencionada obra de Gerhart Husserl, “Direito e tempo”, de forma duplicada: por primeiro, identificando a localização da passagem citada, na versão italiana; em seguida, apontando também a localização do mesmo texto, na versão original. Do contrário, insiste-se que a via de acesso ao texto da mencionada obra será, por primeiro, a versão italiana, que será citada isoladamente, sempre que não houver sido necessária a comparação como texto original. Para a passagem acima mencionada, ver, na versão original, HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. p. 12.

diversas e particulares aparições históricas do direito, pela redução, reconduziriam ao desvelamento de verdades jurídicas destemporalizadas, constituindo-se como um *a priori* do direito, universal pré-compreensivo de sentido do jurídico.

Em palavras outras, não haveria gênese temporal identificável do *a priori* jurídico, identifica-se sua manifestação rompendo-se as formas particulares de experiência histórica, pela redução, deixando entrever os núcleos de sentido ali contidos dos quais, sem a redução, nos despistamos, em razão do enraizamento histórico de suas particulares manifestações. É, o que se colhe de excerto exemplar de *Recht und Zeit*. Vejamos.

A redução intelectual ao *núcleo de sentido* da matéria do direito, com a qual lidamos na realidade jurídica, quando é levada a cabo sem erros, abre-nos a vista para um sistema, *não* de normas de conduta “de grau mais elevado”, mas de verdades jurídicas, que, como tais, nenhuma força normativa possuem. Uma *redução* que fornece isto descobre-nos as estruturas fundamentais de todo o direito possível; estas têm a natureza de um *a priori* do direito. Por via deste processo redutivo, que é um processo de abstração, apoderar-nos-emos dos lógicos pressupostos – que não são de mera lógica formal – que têm de estar preenchidos, se uma ordem social houver de ter o sentido de uma ordem jurídica.³⁶⁴

Compreende-se, assim, porque o sentido do direito, em suas diversas manifestações históricas particulares, encontre seu fundamento em verdades jurídicas, compostas pelos núcleos de sentido, das quais as manifestações jurídicas concretas são “realizações e particularizações de possibilidades assinaladas *a priori*”.³⁶⁵ Então uma filosofia do direito, de um ponto de vista fenomenológico, tem mesmo que ser a ciência dos pressupostos essenciais do direito, pressupostos que são apriorísticos.³⁶⁶

³⁶⁴ HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. p. 17. HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. p. 14.

³⁶⁵ HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. p. 6. HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. p. IV.

³⁶⁶ Por certo, não podemos fazer aqui uma longa digressão sobre a temática do apriorismo, nem mesmo nos limitando, por exemplo, à importante matriz kantiana. O tema, por si mesmo, demandaria um trabalho específico e, confessamos, muito árduo, refugindo inteiramente dos objetivos que animam a presente pesquisa. Importa, para atender aos objetivos do trabalho, indicar sendas no tratamento da temática que, seguramente, antecederam, na tradição filosófica ocidental, a visada fenomenológica que também se ocupou da questão. Um antecedente de alta significação, por certo, é o pensamento kantiano. Para compreensão da questão dos *a priori*, nos moldes kantianos, veja-se GRONDIN, Jean. *Kant et le problème de la philosophie: l' "a priori"*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1989. Com inegáveis méritos, ali se esclarece o pensamento de Kant sobre o tema, além de se apontarem as direções que a questão assumiu na tradição pós-kantiana, na qual se insere o tratamento fenomenológico da temática.

Temporalidade e intersubjetividade comparecem como temas essenciais para a jusfenomenologia pensada por Gerhart Husserl. Direito é tempo e, do mesmo modo, deve ser pensado no seio do encontro entre sujeitos, como uma forma de regulação deste encontro, que se dá não entre indivíduos, como mônadas, mas enquanto estes tomam parte de um comum *mundo da vida*, que a todos reúne, constitui e, simultaneamente, é constituído, no horizonte da história.

As manifestações históricas do direito, particulares enquanto tais, não devem alimentar uma relativista compreensão do fenômeno jurídico. Pode haver e, para Gerhart Husserl, há *direções valorativas essenciais*, que tendem a permanecer, presentificando-se no horizonte das particulares manifestações jurídicas na história. Tais direções valorativas comparecem, por isto, como a *racionalidade imanente ao direito*, precisamente aquilo que permite dizer, como direito, uma qualquer forma de regulação e de ordenação do com-viver, da interação intersubjetiva.

Trata-se, aqui, de buscar direções de sentido do jurídico, metodicamente alcançados, pela redução, e que se manifestam como sentidos destemporalizados. Daí o projeto de uma eidética jurídica: identificar os núcleos de sentidos destemporalizados que, tendendo a permanecer, como essência do direito que são, novamente se encartam na história, firmando-se como momentos de autocompreensão da própria comunidade do direito, que aceita, consagra, revisa, reproduz e revoluciona os valores que o processo histórico de existência do direito sedimentou.

Uma palavra sobre o sentido dos fundamentos *apriorísticos*, como reguladores da ideia de direito. Aqui o *a priori* não quer dizer, antes e/ou independentemente de toda e qualquer experiência. Ao contrário, trata-se de um *a priori* em sentido peculiar, erguido a partir da variação das experiências históricas do direito, como sua essência, *eidós*, aquilo que resta de essencial e constitui o direito enquanto direito, justamente depois de, pelo processo reutivo, assim se desvelar.

Eis porque, seguindo a tradição fenomenológica, que pretendia uma fundação auto-justificante da filosofia, “enquanto ciência de rigor”, como explica José de Souza e Brito, Gerhart Husserl visa construir uma “dogmática jurídica”, como “a ciência dos pressupostos essenciais do direito”. A uma tal dogmática, assim construída, caberia “a elaboração de um

sistema de puros conceitos fundamentais e supra-temporais, que formam uma região de possibilidades apriorísticas do direito”.³⁶⁷ Com a denominação de dogmática jurídica, intenta o pensamento gerhartiano enveredar pela aventura da descoberta daquilo que, no direito, possa ser dito *a priori*, constituindo-se como núcleo fundante para a compreensão supra-temporal de todo direito possível, estamos no coração mesmo da filosofia do direito pensada, desta feita, a modo husserliano, como ciência de rigor, voltada para seus próprios pressupostos.

Conceitos como destemporalização, núcleo de sentido (*Sinneskern*), *a priori* jurídico são talhados no contexto de uma reflexão desenganadamente fenomenológica, com utilização, dentre outros expedientes, de dispositivos metodológicos próprios à redução³⁶⁸ e à variação eidéticas, firmadas pela construção husserliana. O pensamento de Gerhart Husserl, exatamente porque se ocupa de uma temática específica, o direito, esforçando-se por compreender a “região de possibilidades apriorísticas” deste fenômeno, muito embora se valha dos instrumentais metodológicos da fenomenologia, dá-lhe um colorido peculiar, ajustado a seu objeto de análise.

Em suma, na tentativa de alcançar as formas *a priori* de todo direito possível, lança-se mão do expediente metodológico da variação, tentando encontrar o *núcleo de sentido* permanente, supra-temporal, para além de qualquer limitação histórico-cronológica de referência. É pela redução que, promovendo a evidenciação metódica da temporalização cultural, própria dos diversos direitos históricos, tenta-se alcançar os núcleos de sentido resistentes à transplantação histórico-cultural, revelando-se estes como permanentes, ou tendentes a uma duração resistente no tempo, destemporalizando-se e almejando, por isto, validade universal.

O mesmo esforço, aquele da procura pelos fundamentos últimos, eidéticos, deveria efetivar-se também para a compreensão essencial dos vários ramos particulares do direito. Seguindo seus

³⁶⁷ O texto citado, bem como as expressões destacadas, são de Gerhart Husserl e podem ser encontradas na obra *Rechtskraft und Rechtsgeltung*. Recolhemos a citação e a expressão in: BRITO, José de Souza e. *Fenomenologia do direito e teoria egológica*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, 1963. p. 31. Conservou-se a grafia original.

³⁶⁸ A respeito do processo redutivo e de sua importância metodológica, esclarece Depraz, a redução é o “principal ato metódico da fenomenologia husserliana, pelo qual sofro uma modificação de meu ser em minha relação com o mundo. Podemos, grosso modo, distinguir em Husserl três formas de redução, que possuem todas as três essa mesma estrutura de alteração do ego: 1) conversão reflexiva, que é a redução psicológica; 2) a variação eidética, que é a redução à essência; 3) a *epoché* transcendental, que é a neutralização da tese do mundo”. Ver DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 119 e, preferencialmente, pp. 11 a 17.

propósitos de pensar “a fundação fenomenológico-existencial da comunidade jurídica”, Gerhart Husserl não se dedicou somente a um segmento da ciência do direito. De fato, tratou em seus escritos de temas jurídicos variados, atinentes a muitos ramos do direito, pensando poder se deparar, a cada passo, com os pressupostos, núcleos de sentido, enfim com aquilo que tornaria os conceitos ali pensados autojustificantes, presentes como parte de um qualquer direito possível.

É o que se vê, por exemplo, na coletânea de ensaios publicada em 1955, com o título *Recht und Zeit*. Dos cinco ensaios ali reunidos, o mais significativo, sem dúvida é o primeiro, que empresta seu nome à coletânea. Contudo, com os demais, compõe-se um quadro amplo de análise fenomenológica do direito, alcançando conceitos que se prestam como fundamentos a vários ramos do direito. Por isto, são temas cruciais da Ciência do Direito, tratados na coletânea acima mencionada, no dizer conciso de Renato Cristin: a relatividade histórica do direito e aposição do legislador nos confrontos com as diferenças temporais; a experiência do juiz e a sua busca de objetividade; a relação entre escolhas individuais de vida e vínculos universais do direito; a experiência subjetiva do direito como fundamento para uma plena compreensão das normas; o sacrifício como dedicação a uma ideia superior; a relação entre ofensa e pena como relação entre liberdade do delito e necessidade da sanção.³⁶⁹

Compreende-se porque o pensamento de Gerhart Husserl se movimenta em um amplo espectro do direito, passando em revista temas de interesse do direito penal, processual, civil, constitucional, além de outros, sendo possível, entretanto, identificar uma linha jusfilosófica diretiva de seu pensamento, ou seja, tenta-se compreender, a cada caso, os conceitos significantes, os fundamentos apriorísticos das manifestações jurídicas particulares.

Em relação à “fenomenologicidade”, isto é, à qualidade de pensamento fenomenológico, própria das construções gerhartianas, limitando-se aos ensaios reunidos em *Recht und Zeit*, Renato Cristin elenca os *topoi*, característicos tanto da fenomenologia do direito, em geral, quanto, especificamente, das teses sustentadas por Gerhart Husserl. Tais elementos caracterizadores seriam, dentre outros, a dependência do direito em relação ao tempo e a conseqüente relatividade histórica dos ordenamentos jurídicos; a diferença entre tempo histórico e tempo objetivo; a exigência de uma “experiência direta” das questões do direito; a

³⁶⁹ Conferir em CRISTIN, Renato. Presentatione. In: HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. pp. VI e segs.

necessidade de que o juiz parta de uma posição de total ausência de prejuízos; a necessidade de que, no processo cognitivo da verdade, o fato objeto de investigação venha colocado entre parênteses; o abster-se de julgar como posição de partida essencial no procedimento jurídico, a ideia de que o processo de conhecimento, não somente em âmbito jurídico, implica sempre uma “transformação interior”, a necessidade de distinguir entre uma “experiência natural” do fato e uma experiência de segundo grau, aquela jurídica, na qual o fato vem visto por aquilo que é em si mesmo; a imprescindibilidade da relação entre direito e vida, ou ainda entre lei e fluxo da existência humana, regulado por um “plano de vida” de cada indivíduo, que deve seguir a ideia de “justo caminho” a este coligado; a posição primária do sujeito e de sua experiência individual em relação às estruturas institucionais.³⁷⁰

Eis porque o pensamento gerhartiano não se limita a replicar um modelo de compreensão filosófica geral para, por ele, situar o direito no mundo da cultura e no ambiente em que é produzido, como que construindo uma *Weltanschauung* jurídica descomprometida e alienada, teórica e teorizante apenas. Ele se compromete com a elaboração de uma autêntica fenomenologia do direito, intenta pensar o direito sob uma perspectiva autorizada a promover uma refundação radical da ciência do direito, sem deixar de se integrar, isto é, aponta rumos de compreensão dos institutos jurídicos históricos, consagrados pela dogmática, enquanto componentes essenciais do direito posto. Este o sentido de ir aos fundamentos. Neste contexto, insere-se a advertência gerhartiana de que seu pensamento procede de um jurista, não de um filósofo. Claro o sentido desta advertência: trata-se de pensar o direito, não apenas em sua conformação teórica ideal, abstraída de possíveis manifestações históricas reais.

Uma descoberta do que seja o direito deve partir da procura de um jurista, enquanto tal imerso nas questões reais do direito, sem o que a “coisa mesma do direito” seria descurada. Não que o pensamento gerhartiano prescindia de filosofia, é mesmo filosofia do direito, já que contém uma tentativa de compreensão do ser do direito, em uma chave totalizante. De fato, não raras vezes, ao pensar os pressupostos de institutos jurídicos, ou mesmo de ramos inteiros do direito, Gerhart Husserl põe a descoberto seus contornos radicais, seus assentos e condicionantes, suas apriorísticas condições de possibilidade, por isto insiste no sentido de

³⁷⁰ Conferir em CRISTIN, Renato. Presentatione. In: HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. p. XXV e *passim*.

que suas construções alcançam o *status* de uma dogmática jurídica (*Rechtsdogmatisch*),³⁷¹ aqui no sentido de ciência do direito. Enfim, trata-se de repensar os fundamentos das experiências jurídicas particulares, a partir dos contributos da fenomenologia, em um horizonte de compreensão da totalidade do ser do direito.

A visada fenomenológica, aqui, importa em tomar a sério o propósito de *voltar às coisas mesmas*, encontrando o direito com o firme propósito desta volta radical: promover a descrição da experiência jurídica originária, este o sentido de uma fenomenologia do direito.³⁷² A procura pelos fundamentos do direito não encobre, aliás, revela o que o direito é, a partir de sua própria mostraçã, isto é, na descoberta daquilo de permanente que se evidencia, nos movimentos de seu evoluer histórico.

Por isto, pode-se dizer de uma apropriação do *eidos* do fenômeno jurídico, como tarefa. Pensar o fundamento é, por isto, de algum modo, aproximar-se de um determinado fenômeno pela via ontológica. A metáfora do fundamento, provavelmente originária da linguagem própria da arquitetura, indica a base, a plataforma que sustenta um edifício. Mais recentemente, neste sentido, fala-se de fundações, no plural. Ora, pensar as bases ou as razões de ser do direito é propósito que não pode ser cumprido adequadamente sem adentrar o intrincado terreno da discussão ontológica. Por outras palavras, pensar o fundamento do direito é, de algum modo, pensar a natureza mesma do direito e, com isto, buscar a *ratio* que o sustenta, a seiva que o alimenta, as razões que o legitimam. No cumprimento desta magna tarefa se embrenhou a jusfenomenologia de Gerhart Husserl.

Não que, expressamente, ele procure construir uma ontologia do direito, partindo de uma ontologia geral que a sustente. De fato, seu pensamento toma a trilha fenomenológica e intenta pensar a essência do direito, sem com isto submeter a ciência do direito a um esquema interpretativo prévio, advindo de uma perspectiva filosófica geral já definida. Procura, a seu modo, o direito pelo direito, tal como este se apresenta, se doa.

³⁷¹ Conferir em HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. *passim*, especialmente ver os ensaios acerca de temáticas atinentes ao sacrifício e à procura pela objetividade no direito.

³⁷² Para uma compreensão da noção de *fenomenologia do direito*, ver CRISTIN, Renato. *Presentatione*. In: HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. pp. VI e segs. No mesmo sentido, ver as indicações bibliográficas contidas na nota de rodapé número 3, na página VI da mesma obra.

Por tudo, tenta-se uma compreensão do direito a partir de seu próprio evento doador de sentido. Aliás, isto mesmo figura como um dos motes emblemáticos da fenomenologia: evitar, tanto quanto possível, os pré-conceitos, colocando-os entre parênteses, para propiciar a doação de sentido, que deve ser colhida no evento que se quer compreender.

Faz-se o esforço para se alcançar o *núcleo de sentido*,³⁷³ que constitua o direito enquanto direito, apresentando-se como um seu fundamento transcendental, colhendo-se o que a coisa mesma do direito é. Esta é uma direção do pensamento gerhartiano que permanece íntegra, mesmo quando adentra análises de institutos do direito posto. Esta a característica que nos permite afirmar que Gerhart Husserl pensa *filosoficamente* o direito, precisamente porque pensa o fenômeno jurídico em sua totalidade constituinte.

Deste modo, por exemplo, a ideia de propriedade, um dos pilares do pensamento jurídico-político, é repensada a partir de uma nova perspectiva: uma tensão bipolar existente entre *dentro* e *fora*, entre o eu e o outro, entre dever do indivíduo e leis para todos. Eis porque apropriar-se de alguma coisa implica reconhecer como diversa de mim esta coisa, que me é externa, e da qual me aproprio evitando, ao mesmo tempo, que nela me perca, ou me aliene, mantendo íntegra a liberdade interna. Para G. Husserl “as coisas que estão ‘no exterior’ não me pertencem (...). A palavra ‘fora’ define no nosso contexto de reflexão a região do estranho. As coisas que formam o conteúdo desta região são estranhas para mim – o são porque delas tenho delas somente uma experiência da estraneidade”.³⁷⁴ O conceito de *experiência da estraneidade* é que permite alcançar o sentido originário. É assim que *as coisas do direito* – *Dingen des Rechts* - devem ser vistas: a partir de seu nascedouro, fruto de uma experiência fundante e originária do mundo do direito, em sua totalidade.

³⁷³ Ressalte-se que Gerhart Husserl faz uso da locução *núcleo de sentido* pretendendo, com isto, apontar para a possibilidade de se colher, nos ordenamentos jurídicos concretos, historicamente enraizados, uma certa direção de sentido predominante, que lhes constitua o *eidos*, a substância, podendo vencer os limites temporais, transpondo-se de um horizonte histórico a outro. De qualquer modo, como se vê, permanecem referências ao tempo, o *direito é história*. Outras tantas vezes, comparece o uso da expressão *sistema de núcleos de sentido*, para indicar que, considerando-se os diversos ramos específicos do direito, deles se alcançando o *eidos*, seria possível avançar em direção a uma organização, em sistema, destes sentidos fundantes máximos, operando-se uma apropriação essencial do todo do direito.

³⁷⁴ Conferir, em HUSSERL, Gerhart. *Person, Sache, Verhalten*. Frankfurt: Klostermann, 1969. pp. 137 e segs.

Descobre-se que somente uma ciência do direito, radicada no terreno concreto do *mundo da vida*, é capaz de ultrapassar os contornos de uma mera ciência da faticidade social, alcançando a universalidade da experiência do direito, não limitada aos especialistas.³⁷⁵

A experiência do direito firma-se como fator constitutivo da estabilidade daquele ordenamento social que, em determinada comunidade de direito, tem a pretensão de ser válido, isto é, o ordenamento jurídico é um fenômeno fundamental da realidade social, já que possui o caráter de um *componente essencial* do nosso ambiente vital.³⁷⁶ O direito, assim entendido, encontra seu fundamento não somente na validade formal das normas, mas na legitimidade que estas devem possuir diante do horizonte transcendental do mundo da vida.³⁷⁷ Enfim, mesmo que se reconheçam inúmeros possíveis na experiência jurídica concreta, resta um horizonte que as recolhe e limita: o *mundo da vida* - *Lebenswelt*. Além disto, é o mundo da vida que permite entender como relativa a multiplicidade possível das experiências, já que “o mundo (...) é uma realidade social intersubjetivamente constituída”.³⁷⁸

Se a realidade social é construção intersubjetiva e se o direito faz parte desta mesma realidade, então, deve haver uma experiência comum, *Miterfahrung*, que sustente a legitimidade do ordenamento jurídico, não apenas frente a experiências do direito realizadas pelos juristas, mas também frente a experiências possíveis a todos aqueles sujeitos que participam do horizonte social que alimenta o sentido das normas.

Ora, se assim é, ou seja, se o direito nos remete a uma comunidade do direito e de direito, estatuída pela reciprocidade de sujeitos, o problema da legitimação das normas se torna central para a compreensão do fenômeno jurídico. É neste contexto que ganham sentido decisivo certas afirmações de G. Husserl. Por exemplo, aquela segundo a qual o direito tem seu lugar na esfera da reciprocidade humana. As suas normas se dirigem aos homens que agem no espaço da realidade social. As normas do direito não dizem *o que é*, mas *o que deve*

³⁷⁵ Conferir em Husserl, op. cit. pp. 173 e segs.

³⁷⁶ Conferir em Husserl, op. cit. pp. 73 e segs. As expressões grifadas assim aparecem no original.

³⁷⁷ Sobre o sentido da experiência fenomenológica do direito, apontando para um seu horizonte transcendental, apesar da multiplicidade de experiências jurídicas possíveis, conferir: HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. Milano: Giuffrè, 1998. pp. 73 e segs.

³⁷⁸ HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. Milano: Giuffrè, 1998. p. 68.

ser. Uma frase jurídica é válida quando a comunidade do direito a ela adere, reconhecendo-a como uma máxima vinculante de ação.³⁷⁹

Como fundamento do direito comparece a intersubjetividade necessária que subjaz às relações sociais, eis porque o direito não se resolve em um formalismo de matriz positivista, mas se mantém ligado ao *mundo da vida*, que se estabelece no encontro concreto entre sujeitos. Seguindo a mesma direção, para Renato Cristin, Gerhart Husserl sustenta a formação de um ordenamento jurídico “não concebido como hiper-estrutura que regula relações sociais sempre mais complexas, mas como estrutura fundamental que se individualiza na relação de obrigatoriedade (de responsabilidade) entre o eu e os outros, núcleo de qualquer reciprocidade humana”.³⁸⁰

Desta feita, ao analisar a “relevância jurídica do projeto fenomenológico” tal como levado a cabo por Gerhart Husserl, o mesmo autor salienta que, na teoria da intersubjetividade, “se encontra a motivação transcendental do direito”. Por isto, “o fundamento do direito consiste no reconhecimento do outro, que ocorre a partir da consciência de si, na empatia e na interação recíproca”.³⁸¹

Deste modo, a compreensão jusfenomenológica do direito não se limitaria à tarefa de descrever as relações jurídicas, os conceitos e institutos do direito historicamente existentes mas, partindo também deles, avançaria em direção à constituição de um pensamento acerca do direito como ele é, compreendendo “as coisas do direito” tais quais são respondendo, de alguma maneira, à clássica interrogação sobre *o direito enquanto direito*, sobre suas diferenças face a outras formas de inter-relação, de regulação do encontro com o outro, na inultrapassável vivência da intersubjetividade.

Por fim, quanto ao fato de que Gerhart Husserl se sirva da metodologia fenomenológica para o cumprimento de seus propósitos não restam dúvidas. De fato, como já se disse, serve-se do procedimento redutivo, da variação... Ademais pratica, em suas descrições, sempre detalhadas, passos metódicos com clara identificação fenomenológica.

³⁷⁹ Conferir em HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. Milano: Giuffrè, 1998. pp. 76 e segs.

³⁸⁰ Conferir: CRISTIN, Renato. Presentatione. In: HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. Milano: Giuffrè, 1998. p. XXIII.

³⁸¹ Conferir: CRISTIN, Renato. Presentatione. In: HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. Milano: Giuffrè, 1998. p. XXIV.

Pertinente a descrição do método típico da fenomenologia feita por José de Souza e Brito, para quem o primeiro momento do método é a escolha de um caso exemplar, como ponto de partida. Seja aquela casa diante de mim, o verde do relvado que a circunda, a compra e venda que ontem celebrei com Antônio. Mas, como a partir do caso exemplar se pretende ver a essência, apreendê-lo *exemplarmente* como “um caso de”, a primeira exigência metódica é, pois, suprimir quanto a ele qualquer afirmação de existência. Olho, portanto, a casa diante de mim, não como *aquela* diante de mim, mas como uma entre muitas casas possíveis, etc. Por isto, tanto serve para caso exemplar uma realidade, como uma miragem ou uma ficção. Poderia ter partido de uma casa imaginária, a casa que me paira na fantasia e que nunca terei, ou do verde de uma imaginária superfície, ou de uma compra e venda hipotética. Assim, eis como se configurariam a redução eidética e a variação, momentos essenciais do método fenomenológico:

posta assim – na linguagem matemática que Husserl aqui emprega – *entre parênteses* a existência do fato de que partimos como caso exemplar, pela supressão das considerações existenciais ou *redução eidética*, podemos forjar por meio da imaginação, uma série de imagens semelhantes, obtidas por *variação* das características do exemplar inicial. É o momento decisivo do método, e da perícia com que for praticado depende a adequação do resultado. Com o exercício da variação, desencadeia-se uma multiplicidade *sem fim* de variantes, todas semelhantes entre si, como reproduções parcialmente divergentes do modelo que preside à série.³⁸²

Temos dito que Gerhart Husserl praticou, com perícia, a aplicação dos instrumentos metodológicos da fenomenologia e, com isto, construiu originalidades na interpretação do direito, firmando conceitos relevantes para a elaboração de uma jusfenomenologia.

Para nós, com já dito acima, Gerhart Husserl não é um pensador alinhado, isto é, não pode ser dito que pertença a uma única direção ou vertente de pensamento, razão pela qual, concordamos com a avaliação de Giuliana Stella quando diz que, no fecundo pensamento de Gerhart Husserl, são colocados em diálogo a fenomenologia, como linha diretiva, com outras sugestões especulativas, dentre as quais cita a corrente heideggeriana, dita por ela fenomenológico-existencialista, Aristóteles, Kant e o neokantismo e, devemos acrescentar, tudo intermediado pelo emprego de expedientes do método fenomenológico, cujos movimentos são colhidos junto a Edmund Husserl.

³⁸² Sobre o que se disse acima e sobre o método da redução eidética, aplicado à compreensão do direito, tal como fizera G Husserl, conferir: BRITO, José de Souza e. *Fenomenologia do direito e teoria egológica*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, 1963. pp. 15 e seguintes.

DIREITO E JUSTIÇA NA FENOMENOLOGIA DE GERHART HUSSERL

1. OS SENTIDOS DO DIREITO

1.1 Direito, mundo e tempo: sistema de normas e núcleos de sentido

Gerhart Husserl, já em 1929, publica um de seus primeiros e mais significativos ensaios, *Recht und Welt* tendo este, portanto, aparecido pouco depois da publicação de *Sein und Zeit*, de Martin Heidegger que, como se sabe, veio a lume em 1927. Aqui é evidente a influência heideggeriana para a compreensão do contexto maior em que, para ele, se insere uma adequada tematização do direito. A terminologia utilizada e, ainda, as direções de pensamento são claramente marcadas pelo modo de pensar de Heidegger, como será fácil perceber em seguida.

O *Dasein*, o ser-aí, o ente humano, é um ser-no-mundo. As coisas jurídicas (*rechtliche Dinge*) pertencem à constituição do mundo, própria do *Dasein*. As coisas jurídicas não são produtos artificiais, meros artifícios técnicos, isto porque são radicadas no mundo humano. O que as diferencia, as coisas do direito, de demais objetos do mundo, é a forma de sua doação ao homem. O direito comparece como um modo de ser que constitui o próprio humano, sendo por ele mesmo constituído. Aqui, o sentido da constituição do direito: tal como aparece enquanto sistema de normas, o direito transcende o sujeito que o percebe, neste sentido, o sujeito se percebe, diante dele, como um *alter*; contudo, pertencendo à comunidade do direito, na qual se insere o sistema normativo, de novo o sujeito vê no direito uma construção que não é somente sua, mas que decorre daquele coexistir necessário que o constitui.

Como se vê, pelo menos neste passo, não há dúvidas quanto à influência de Heidegger. A questão do tempo aparece em sua centralidade inarredável. O direito deve ser pensado neste contexto: do *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, mundo a que pertencem radicalmente as coisas do direito. Como bem percebeu Giuliana Stella, para Gerhart Husserl, “as ‘coisas’ jurídicas não são algo de artificial, de transitório, ao invés são próprias também elas do mundo do homem, nele radicadas”.³⁸³

³⁸³ STELLA, Giuliana. *I giuristi di Husserl: interpretazione fenomenologica del diritto*. Milano: Giuffrè Editore, 1990. p. 156.

É assim que compreendemos que as *coisas do direito* não são transitórias: parece não se verificar um horizonte no qual o direito não mais pertença ao mundo humano. Neste sentido, direito e convivência humana se pertencem. Então, o direito é uma permanência. Contudo, há uma dubiedade também aqui. Deve-se reconhecer que as coisas jurídicas fluem com o mundo, ademais o direito, as normações, exatamente pelo enraizamento temporal, participam da sorte do humano, são destinadas ao fim ou, pelo menos, pode ser antecipada esta possibilidade como própria das coisas do direito. Assim, direito e mundo humano se pertencem, por isto mesmo o direito vai marcado como constituinte do humano e constituído por ele. Importa firmar: tudo isto ocorre no tempo. Mas o tempo, no direito, é abstrato, as coisas do direito têm vigência e durante este interstício de vigor, têm êxito, valem de uma vez para sempre. No conciso dizer de Giuliana Stella,

aqui a temporalidade, entendida como categoria fundante de todo o plano gnosiológico e prático, é cânone de interpretação do jurídico, também para além dos explícitos entendimentos: postar o direito e a lei no ‘mundo’ significa analisar-lhes a originária estrutura temporal.³⁸⁴

Encontra-se enraizada no direito uma possibilidade que lhe é própria como, de resto, ao *Dasein*: ser-para-o-fim, ao menos como possibilidade, sempre possível de antecipar-se. Mas o ser-para-o-fim, como limite do direito, deve ser visto junto a seu vigor e êxito pleno, nos limites de sua vigência. O direito não se destina a um fim, enquanto possibilidade de não mais ser, cria-se para durar, abstratamente.

Clara a diferença da compreensão do fim, enquanto possibilidade última do *Dasein*, enquanto este é ser-para-a-morte, fim infenso à liberdade, e o fim posto pelo direito. Este pode ser sempre uma escolha, seu vigor é criação disponível para um prorrogar livre, eternizando-se enquanto durar. Firme-se a importância do conceito de duração. Por isto, a noção de tempo no direito é abstrata, se posta em um horizonte de duração que o valida, *in totum*, enquanto não houver um novo ato de vontade que lhe retire o vigor.

Em *Ser e Tempo*, um dos mais decisivos contributos de Heidegger se apresenta quando este aponta como próprio do *Dasein* – melhor dizer como o mais próprio modo de ser do *Dasein* – o seu caráter de *destino a um fim*, arraigado na temporalidade radical e evidenciado como ser-

³⁸⁴ STELLA, Giuliana. *I giuristi di Husserl: interpretazione fenomenologica del diritto*. Milano: Giuffrè Editore, 1990. p 157.

para-a-morte.³⁸⁵ Não há dúvidas de que esta compreensão, colhida na analítica existencial do *Dasein*, tenha deixado suas marcas no pensamento de Gerhart Husserl. Mas, como em outros casos, trata-se de apropriação, não de mera repetição, veja-se o resultado quando, nesta perspectiva, vislumbra-se o direito: seu ser mais próprio, enquanto sistema de normas, é continuar a valer, enquanto se mantém íntegra a vontade constituinte das normas.

O fim, enquanto termo, para Heidegger, para além de ser o modo mais próprio de ser do *Dasein*, não se escolhe, é limite para a própria liberdade. Não em relação ao momento sempre possível de se antecipar, mas exatamente como limite extremo da existência, já que não é possível não morrer. O tempo marca, demarca, estiola, verga a arrogante liberdade de escolher. O *Dasein*, nesta condição, resolve-se autêntica ou inautenticamente, a depender de como se postar frente à ameaçadora e angustiosa possibilidade de seu próprio fim. O ser-para-o-fim não é construção humana, a não ser como antecipação. Neste sentido, pode ser escolha humana, mas é também um limite desta mesma escolha.

Para Gerhart Husserl, o direito se apresentará como construção humana, um ser-no-mundo temporal. Não se constrói por indivíduos, mas resulta da comunidade. O direito é obra da vontade da comunidade jurídica. Esta não é idêntica ao somatório de indivíduos que compõe a sociedade política, nem tampouco se configura como grupamento de indivíduos justapostos. Na verdade, trata-se de uma unidade em si subsistente, fruto da comunhão dos indivíduos que dela participam como consorciados. Vai-se da comunidade ao indivíduo e deste àquela, em um movimento de mútua autoconstituição, que somente resulta da relação de mão dupla entre comunidade e indivíduos que, neste caso, serão consorciados.³⁸⁶

Enquanto algo que tem vigor, vale em um definido tempo, o direito permanece escolha, precisamente de quem o constituiu, tendo pleno êxito. Eis porque não se destina a um fim, enquanto termo de seu vigor, mas se resolve por inteiro, no intervalo de tempo em que é admitido como válido pelos consortes comunitários. O direito não é um-ser-para-o-fim. Seu fim, que não é seu destino, não ao menos necessariamente, é ainda uma escolha.

³⁸⁵ Conferir, neste sentido, múltiplas e significativas passagens acerca do “ser-para-a-morte” em: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006. Podem ser vistas, dentre muitas outras, os textos contidos entre as páginas 80-87; 104-19. Conferir também a versão de Fausto Castilho, mencionada nas referências bibliográficas.

³⁸⁶ HUSSERL, Gerhart. *Recht und Welt. Rechtsphilosophische Abhandlungen*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1964. pp. 79 e seguintes.

Se o direito é obra da vontade criadora da comunidade jurídica, sabe-se que esta mesma deve também ser criada. Deve, aliás, subsistir nos indivíduos que, para mantê-la, deverão sempre atualizar a vontade criadora, no sentido de permanência da unidade já criada entre eles, mas que deve durar, num atualizar-se no tempo, mantenedor da ordem que o direito é. Comunidade jurídica e ordenamento jurídico são criados, não dados. Criados, no tempo.

Toda norma tem início de vigência e, por isto, “vale desde”... Como, então, uma vontade ligada ao hoje, aquele do tempo da produção da norma, pode encontrar continuidade, numa espécie de validade distendida no tempo, pelo menos até encontrar vontade oposta que lhe coloque fim? Somente da vontade, comunitariamente empenhada, poder-se-ia esperar, a um só tempo, a manutenção do direito e a realização do homem, nele e por ele. Isto porque o direito pertence, como já se disse, ao mundo humano: as coisas do direito constituem presença no ser-mundo do homem.³⁸⁷

Daí que deve haver um nexos entre a comunidade jurídica e as *peessoas* - termo que passa a ser empregado por Gerhart Husserl, neste contexto de empenho voluntário do indivíduo no sentido de *con-formar-se e con-firmar-se* na vontade da comunidade. Mas o que seria este nexos entre indivíduo e comunidade? Qual o sentido de *peessoa*? Concordamos com Giuliana Stella quando lembra que Gerhart Husserl não resolve todos os problemas por ele mesmo suscitados quanto à configuração deste noticiado nexos entre comunidade jurídica e *peessoa*.³⁸⁸ Aliás, o emprego do termo *peessoa* não vai totalmente esclarecido. Pode-se pensar que queira referir-se ao empenho do consorte da comunidade jurídica, que se reconhece como tal, sem perder, por isto, a individualidade, mas sem torná-la tão saliente a ponto de deixar de pertencer à comunidade, num misto de integração e preservação da diferença, de reconhecimento de si no comunitário e adesão à vontade da comunidade já estabelecida... Enfim, parece haver uma relação dialética da negação e afirmação da diferença, indivíduo/comunidade: constituinte da comunidade e, ao mesmo tempo, da *peessoa* que nela se reconhece integrado.

Vemos aqui mais um corolário da adesão a Heidegger: se pertence ao *Dasein*, como existencial identificável, o ser-com – *Mitsein* – entende-se que este se resolva e se realize

³⁸⁷ A este respeito, HUSSERL, Gerhart. *Recht und Welt. Rechtsphilosophische Abhandlungen*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1964. pp. 80 e seguintes.

³⁸⁸ STELLA, Giuliana. *I giuristi di Husserl: interpretazione fenomenologica del diritto*. Milano: Giuffrè Editore, 1990. p.161.

autenticamente, mantendo-se como é, exatamente no confronto dialético com o outro, a um só tempo, diferente e um seu igual. Participar da vontade da comunidade jurídica sem nela solver-se, empenhando-se pelo direito, sendo *si mesmo*, nos remete a um tipo de *empenho*, a um só tempo, realizador do homem, dito pessoa, e da comunidade que, junto a outros, ele constitui, sendo por ela constituído, em um duplo movimento de ação e reflexão plasmadora.

E, prosseguindo acerca da temporalidade, como componente do ser do direito, enquanto um seu modo próprio de ser, esclarecendo como a pergunta pelo início do direito se liga à relevante questão do fundamento de sua validade e, ainda, àquele da vontade constituinte da comunidade jurídica, com isto remetendo-se à ideia de tempo no direito, arremata Gerhart Husserl:

é propriamente a temporalidade do direito que confere ao ser do direito um significado de ser que se move, desde um início. Esta afirmação não tem o sentido de uma constatação de que todo ordenamento jurídico seja válido a partir de um ponto temporal determinado (o que significaria de novo um inadmissível recurso ao tempo natural). Nós compreendemos como um momento essencial do tempo jurídico (...) O direito válido nos remete, por seu início, aos fundamentos do ser-aí. Porquanto diz respeito à questão do ser temporal, a questão da validade do direito está em clara contraposição com a realidade da esfera lógica. A questão sobre se uma proposição da lógica *vale* é a questão sobre o ser desta proposição em geral. Essa (proposição) não possui um ser-aí (*Dasein*), o qual significa sempre um ser-aí (*Dasein*) para homens que, como existentes, (*daseiende*) têm criativamente colocado em evidência aquela qualquer coisa de seu âmbito de ser-aí (*Daseinsbereich*), o que nos garante a continuação³⁸⁹ (o prosseguimento de validade) àquilo que já está colocado em evidência.

Evidencia-se a inspiração heideggeriana da resposta pela presença do tempo enquanto instância constituinte do direito. Há no ser do direito a marca da temporalidade que é própria do *Dasein*, não é somente um tempo natural contabilizável. Trata-se de um tempo que se resolve na existência, que ganha sentido a partir do existir que, no direito, será co-existir, de um tempo que se resolve na história dos existentes, dos homens. Por isto, a pergunta pela validade do direito, que nos remete a seu início, não merece uma resposta ingênua, nos limites de um antes e de um depois fixos, de resto sempre pensável nos limites da compreensão natural do tempo, como sucessão de instantes. A questão é originária, remete-nos aos fundamentos da validade em outro registro, próprio do tempo jurídico. A validade de uma proposição é talhada pela escolha de homens existentes, porta em si a vontade da comunidade

³⁸⁹ HUSSERL, Gerhart. *Die Frage nach dem Geltungsgrund des Rechts*. p. 159. Apud STELLA, Giuliana. *I giuristi di Husserl: interpretazione fenomenologica del diritto*. Milano: Giuffrè Editore, 1990. p.167. O texto foi conservado tal como encontrado, com os grifos ditos originais e com a grafia dos vocábulos alemães, muito cuidadosamente registrados pela autora.

jurídica, por isto, seu tempo é durável, para além de um antes e de um depois, contabilizáveis como limites, como uma cadeia de instantes sucessivos.

Restaria saber algo sobre a tendência a permanecer, a durar, que marca as pretensões do direito, uma vez iniciado o movimento que o torna válido. Este permanecer no tempo que, muito embora se reconheça num *hoje*, no qual se insere o início de sua vigência, consiste em estender seus efeitos no tempo, no sentido de fazer perdurar, em um *depois*, o sentido das exigências jurídicas anteriormente estabelecidas.

Devem ser reconhecidas a centralidade e a importância da reflexão sobre o tempo, no pensamento de Gerhart Husserl. Neste contexto, se insere uma das mais significativas ideias por ele desenvolvidas: a validade não se decide de uma vez por todas, nem tampouco está ligada a uma mera verificação de limites temporais sucessivos, do tempo natural, perspectiva esta que se mostra insuficiente para a compreensão do direito enquanto tal. A validade se sustenta, como de resto nasce, na e para a comunidade do direito, respirando a vida de sua existência nela, na comunidade dos consortes. Tempo, mundo, comunidade: universo dialético de realização da faticidade do homem e, com isto, também daquilo que o direito é.

O direito é *ser-no-mundo* temporal. Há um fundamento pessoal de validade do direito: o empenho da pessoa pelo direito, precisamente enquanto consorte da comunidade que a constitui, sendo esta encontro entre pessoas. Pessoa será, então mais que indivíduo e a comunidade será o encontro de pessoas, não justaposição de indivíduos. A validade do direito se decide sempre no horizonte de sentido que a comunidade lhe empresta, neste sentido a afirmação de uma validade pessoal, vale enquanto se sustenta no comunitário empenho dos consortes para sua manutenção. Não se trata de mera faticidade social, mas de uma construção valorativa, comunitariamente empenhada.

O direito participa da sorte do *Dasein*, que é *ser-no-mundo*, vence o presente do tempo natural, fundando-se na vontade da comunidade jurídica, podendo e pretendendo então durar. Neste contexto, releva a discussão sobre valores: a temporalidade é veículo de afirmação de um mundo, mundo ao qual pertencem valores tendentes a perdurar, *destemporalizando-se* e, com isto, firmando o ser do direito enquanto direito. A respeito registra Gerhart Husserl,

[...] a vontade de uma atribuição de normas válidas definitivamente à faticidade social não pode se afirmar completamente na realidade jurídica.

Atribuindo um ser-aí ao direito nós chamamos a atenção para o seu fundamento pessoal de validade, para o ser-aí do direito por e através da comunidade jurídica.³⁹⁰

Em suma, o sentido do direito, a atribuição de significado jurídico, a ideia de direito, importa em reconhecer seu ser-no-mundo, mundo constituído por e através do empenho dos consortes da comunidade jurídica, precisamente na medida em que fazem perdurar a vontade jurídico-comunitária que estabelece um dever ser. É assim que Gerhart Husserl fala de *núcleos de sentido* que se consolidam, perdurando para além de um antes e de um depois, constituindo-se, segundo compreendemos, como a ideia do direito, configurando-se como verdadeiros *a priori* de todo direito possível enquanto direito. Não se trata, porém, de validade eterna, também ela aqui é duração. Tudo nos remete ao tema da destemporalização.

Observe-se que, se, de fato, as ideias *a priori* alcançam efeito na atribuição de significado (*Sinnwerk*, pertencente concretamente ao ser-aí, isto não implica em um ingresso do eterno no tempo natural. Mas a atribuição de significado, antes de tudo, por força de sua temporalidade, é capaz de ser anúncio e veículo de um mundo de ideias transcendentais ao presente, sobretudo, porque, em essência, estas pertencem de si àquele mundo, enquanto um ser e um ser-aí que têm valor.³⁹¹

Para nós, em Gerhart Husserl, a afirmação de um *sentido do direito que dura* não significa o reconhecimento de uma sua essência anterior, metafísica. Implica em reconhecer que a duração é fenômeno ligado à temporalidade, dura enquanto a vontade da comunidade do direito mantém-se íntegra, em uma mesma direção de sentido, não se trata de um *mergulho do eterno no tempo natural*. Esta *mesma direção de sentido* se firma, também ela, no tempo, *destemporalizando-se* e, novamente lançando-se no tempo, por força da pertença do direito a um mundo, mundo humano situado na história e que comporta uma afirmação de valores.

Então, o *a priori* de todo direito possível é, ele mesmo, temporal. É *a priori* histórico, decorrente da destemporalização, alcançando valores que se firmam como núcleos de sentido

³⁹⁰ HUSSERL, Gerhart. *Die Frage nach dem Geltungsgrund des Rechts*. p. 163. Apud STELLA, Giuliana. *I giuristi di Husserl: interpretazione fenomenologica del diritto*. Milano: Giuffrè Editore, 1990. pp. 167-168.

³⁹¹ HUSSERL, Gerhart. *Die Frage nach dem Geltungsgrund des Rechts*. p. 165. Apud STELLA, Giuliana. *I giuristi di Husserl: interpretazione fenomenologica del diritto*. Milano: Giuffrè Editore, 1990. p. 168. Uma vez mais, citamos o texto tal como encontrado. O recurso à obra de Gerhart, nas passagens desta nota e das três anteriores, se dá, como bem notou Giuliana Stella, na tentativa de compreender certos pontos deixados como anúncios problemáticos em *Recht und Welt*.

de todo direito historicamente realizável. Também o *a priori* participa da condição mundanal do homem, o homem não é sem mundo, sendo na temporalidade o seu mais próprio lugar. O *a priori*, aqui, não se refere a algo anterior a toda experiência possível, parte dela, aliás, aponta para o sentido de condição de possibilidade, neste caso, do direito.

De forma adequada, Giuliana Stella bem resume as ideias que, até então, temos apresentado, isto é, a relação entre mundo, direito e tempo. Aquilo que neste ponto urge aclarar é a historicidade do direito, a sua presença na concreta realidade vivida e escandida na cultura, no costume, na moral. Diz Gerhart Husserl que o mundo transcendente do direito não deve ser considerado como um mundo suspenso, sem referência aos homens existentes. Importa perguntar qual seja o sujeito da vontade jurídica: o direito é, de fato, vontade da comunidade jurídica, composta pelos consortes do direito. Sob esta base vai esclarecida que coisa significa o fato de alcançar a qualidade de consorte no direito, enquanto homem que participa da vida da sociedade.³⁹² Sociedade que, neste contexto, será já *communitas*. Eis como se articulam direito, mundo e tempo.

1.2 Destemporalização e núcleos de sentido do direito

Direito é tempo, em muitos aspectos. Há nele uma contagem do tempo, que marca as *coisas do direito* e, neste particular, o direito é devedor do comum conceito de tempo, como medida de um antes e um depois.

Direito é também história, no sentido de que toda normatividade, reguladora do direito enquanto sistema legal, situa-se em uma determinada configuração do ser da comunidade do direito que a sustenta, comunidade que se constrói na história, pela consolidação de valores tendentes a permanecer. A duração dos valores não impede a existência de um espaço para a reconstrução, e até mesmo para a revolução, permanece sempre uma abertura: como história que o direito é, remanesce a possibilidade de rompimento do sistema de normas, o que ocorrerá a cada vez que a sustentação comunitária do direito se postar em perigo.

Na tentativa de compreender a presença do tempo no direito, já no início do ensaio *Recht und Zeit*, são traçados os objetivos gerais que Gerhart Husserl pretende ver desenvolvidos, nos três

³⁹² STELLA, Giuliana. *I giuristi di Husserl: interpretazione fenomenologica del diritto*. Milano: Giuffrè Editore, 1990. p. 171.

capítulos que compõem o opúsculo: I. O direito no *tempo histórico*; II. A *estrutura interna* das coisas do direito; III. Como são experimentadas – do ponto de vista temporal – as coisas do direito pelos homens aos quais é confiada a tarefa de estabelecer ou de aplicar o direito, ou para os quais as normas do direito constituem os limites de seu agir? Qual a *perspectiva temporal* do legislador, do juiz, daquele que detém o poder executivo?³⁹³

O ensaio, como o diz o título, debruça-se sobre o problema da historicidade, do tempo e suas manifestações no direito. Afirma-se que todo sistema jurídico se resolve no tempo e que, por isto, representa uma fase determinada da história da humanidade, sendo história e tendo uma história. A norma jurídica se enraiza em uma determinada situação histórico-existencial, o que marca irremediavelmente o momento de seu nascimento: mas o agir do legislador é historicamente guiado, muito embora voltado de preferência para o futuro. Mas a norma criada não terá vigor para sempre, como história que é.

Eis porque não há um ordenamento jurídico que valha desde sempre e para sempre.³⁹⁴ Uma marca essencial, radical do direito é, portanto, o fato de ser limitado no tempo, de ter um começo e um fim. A existência de uma norma, enquanto expressão do direito, está determinada por um antes e um depois. Firme-se, ainda, que o direito finca raízes na historicidade do mundo da vida.³⁹⁵

Mas, isto não significa que os institutos jurídicos, as normas, enfim as *coisas do direito* – *Dingen des Rechts* – porque nascidas em determinada situação histórica, não possam ser transplantadas para outros horizontes, diversos daqueles que tenham presidido sua gestação. Há sim esta possibilidade: a isto é preciso chamar *destemporalização*, *Entzeitung*, traço decisivo do pensamento de Gerhart Husserl.

³⁹³ HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. p. 13. Para a edição alemã, conferir HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. p. 10. Os grifos constam do texto original.

³⁹⁴ Estas teses fundantes podem ser encontradas em: HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. pp. 10 e segs. Par a versão italiana, ver HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. p. 18 e seguintes.

³⁹⁵ Trata-se do solo circunstante a toda forma de compreensão, figurando como modo de estruturação de toda percepção. No dizer de Natalie Depraz, é “índice único e solo de nossa inscrição prática, sensível e comunitária enquanto sujeitos encarnados”. A respeito, conferir DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 119 e, preferencialmente, pp. 15 a 29.

Para se alcançar o sentido da *destemporalização*, importante o manejo de um processo de redução *sui generis*, na tentativa de atingir o *eidos* do direito, não de um direito, mas de todo direito possível: afastando os elementos históricos identificáveis, reconhecíveis na produção de certos sentidos do direito, *pretende-se alcançar um núcleo permanente ou tendente a permanecer*, desocultando-lhe a possibilidade de transposição a uma outra dimensão histórica, distinta daquela na qual se gestou e, nela, se historicizou. Mais precisamente, trata-se de identificar os *sentidos nucleares do direito*, sentidos que vencem o tempo histórico de sua produção e se espargem, estendendo suas raízes, alimentando outras realizações históricas do próprio direito.

É reconhecido que as *coisas do direito* não são, pura e simplesmente, transplantadas de um horizonte histórico a outro. Para Gerhart Husserl, isto seria uma sujeição à forma, em detrimento do conteúdo, este último necessariamente situado no tempo. O que pode ser transposto, com ganhos, é um certo *núcleo essencial de sentido* que, ao adentrar novos horizontes históricos, também ali se historiciza, isto é, enraíza-se novamente em seu outro horizonte histórico de destino, nele se reconfigurando. Eis porque a *destemporalização* não significa eliminação da historicidade do direito, mas sua radical consagração.

Cada ordenamento jurídico, aplicando-se-lhe a *redução*, permite que seja atingido um *núcleo de sentido* que lhe é próprio. Exemplo deste processo de redução do ordenamento jurídico a um núcleo essencial de sentido, diz expressamente Gerhart Husserl, é o *ius gentium romano*.³⁹⁶

Em linha de continuidade, tendo em vista a pluralidade de ordenamentos jurídicos concretos, deve ser reconhecida a possibilidade de se encontrar um *sistema de núcleos de sentido*, formado a partir dos vários núcleos de sentido obtidos, por meio da redução, e entretecido de um ponto de vista lógico.³⁹⁷

Em suma, a *destemporalização* permite atingir um núcleo de conteúdos ideais, no sentido do *eidos*, eidéticos, portanto, núcleo estável existente e identificável em cada ordenamento

³⁹⁶ HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. p. 18. Na edição alemã, ver HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. pp. 15 e segs.

³⁹⁷ Neste sentido, ver HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. p. 18. Na edição alemã, conferir HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. pp. 15.

jurídico. A perpetuação ou duração de muitos destes conteúdos, por força mesmo da possibilidade de transposição do seu sentido de um horizonte histórico a outro, pode impulsionar a constituição de um sistema geral de núcleos de sentido. Isto porque, por via do processo de redução, os resultados alcançados pela constituição deste sistema se firmam como *verdade jurídica*, que não possui força normativa. Este sistema, resultado direto do processo de redução, para Gerhart Husserl “revela as estruturas fundamentais de todo direito possível, que possuem a natureza de um *a priori* jurídico”.³⁹⁸

Como se vê, é “a redução que identifica o que na coisa é essencial e que, portanto, pode resistir ao fluxo do tempo”. O processo redutivo pode ser aplicado à compreensão do direito já que, *mutatis mutandis*, o que vale para as coisas que são experimentadas na percepção sensível, vale também para objetos ideais da experiência humana. A estas últimas pertencem as *questões do direito*. A cada categoria de coisas corresponde uma região própria do *a priori*. Mas o mundo não é uma soma de coisas. Entre as coisas que pertencem à dotação do nosso mundo, existe uma mais ou menos estreita conexão de sentido.³⁹⁹

Em resumo, há um fundamento *a priori* do direito que se radica num sistema lógico de núcleos ideais de sentido, formado a partir da aplicação da redução aos ordenamentos jurídicos históricos e que, por atingir o *núcleo essencial de sentido* que estes possuem, é suficiente para fundar outros tantos possíveis ordenamentos jurídicos, apresentando-se como um *a priori* do fenômeno do direito. Todo ordenamento jurídico parte de um *a priori* como seu fundamento, sabendo-se que este *a priori* não possui força normativa, mas é uma direção ideal que norteia os possíveis ordenamentos, historicamente configurados.⁴⁰⁰

³⁹⁸ HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. p. 19. Na edição alemã, HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. p. 16.

³⁹⁹ Conferir HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. p. 21. Na edição alemã, HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. p. 18.

⁴⁰⁰ Pode-se indagar se o pensamento de Gerhart Husserl, em razão mesmo da admissão deste fundamento *a priori* do direito, poderia ou não ser encartado no paradigma jusnaturalista, figurando entre as concepções do direito que, de algum modo, poderiam ser ditas essencialistas. Abaixo se dirá, como de resto já foi indicado que, para nós, a jusfenomenologia de Gerhart Husserl não se alinha ao jusnaturalismo, na medida em que o *a priori* de que se fala, não se posta fora da história, do mundo humano das relações intersubjetivas, sendo escandido na cultura, no movimento mesmo da histórica situação do direito, a cada passo. Não se trata, portanto, de uma perspectiva metafísica de compreensão do direito, já que a legitimação e mesmo a força normativa do direito se produz em meio à luta humana do existir, não se postando fora dela, não havendo um transcendente a-histórico que devesse ser imitado ou reproduzido na realidade do direito.

Por isto, torna-se fundamental a percepção da norma como sendo necessariamente incompleta, seu sentido será dependente de sua inserção, pela aplicação, na realidade social, passando a reger assim, concretamente, o encontro entre subjetividades.

O sentido do direito, do qual depende sua força normativa, deve ser alcançado sem prescindir da noção de tempo. Isto porque uma frase jurídica desdobra a força normativa que lhe é ínsita, somente quando chega à aplicação concreta (a problemática temporal da aplicação do direito é um grande problema). Para Gerhart Husserl, que insiste no caráter de incompletude, “uma norma jurídica, enquanto elemento constitutivo parcial de um direito vivente, não pode ser indiferente a se e como esta, vez por vez, vem aplicada”. (...) “Diversamente dos demais produtos humanos (...) a norma jurídica não é, de algum modo, independente do comportamento dos homens a que se refere. (...) A norma jurídica entra no tempo histórico. O tempo não está fechado e a norma, por assim dizer, caminha com ele”.⁴⁰¹

Como se pode ver, a força normativa das *coisas do direito* se liga a sua aplicação concreta aos fatos sociais, aqueles pré-projetados nas normas jurídicas. Eis porque se o direito encontra seu fundamento em um *a priori*, como visto acima, enraíza-se também no tempo e na história, vez que se destina a reger fatos, que têm inexoravelmente o rosto dos momentos históricos, isto é, são, tal como o direito é, história.

1.3 Intencionalidade, intersubjetividade e direito

Conceito central para a fenomenologia, não apenas para o pensamento de Edmund Husserl, é aquele de intencionalidade. A ideia de intencionalidade pode ser pensada no contexto de uma tentativa de reconhecer, sempre mais, os limites da modernidade que, como se sabe, fundou-se essencialmente no dualismo sujeito-objeto.⁴⁰² Na fenomenologia, diz-se, a consciência será sempre consciência de algo, consciência intencional.

A consciência se define por sua peculiar forma de ser relacional, no sentido de que aponta, já e sempre, para um *cogitatum*. Todo *cogito* se dirige a, comporta, supõe já um *cogitatum*. Assim, um pensamento que parte da noção de intencionalidade, comparece como uma

⁴⁰¹ Ver HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. pp. 37 e seguintes. Na edição alemã, HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955. pp. 34 e segs.

⁴⁰² DUFRENNE, Mikel. *Jalons*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1966. p. 16.

explícita tentativa de superação do paradigma dicotômico que, em muitos momentos da história da filosofia ocidental, veio a opor, ou pelo menos a separar em demasia, os dois pólos do conhecimento: sujeito e objeto.

É certo que a ideia de intencionalidade deva ser contada entre as principais contribuições de Husserl para a filosofia. A partir desta noção fundamental, pode ser pensada não mais a distância, característica da modernidade, mas a proximidade, e mesmo a co-pertença ou co-substancialidade existente entre homem e mundo, entre sujeito e objeto. “Toda consciência é consciência de algo” dirá Edmund Husserl, partindo da inicial inspiração de seu mestre, Franz Brentano.⁴⁰³

A noção de intencionalidade foi revisitada por Husserl e passou a configurar sua nova postura filosófica. Para ele, “a palavra *intencionalidade* nada significa senão essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência *de* alguma coisa, de portar, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma”.⁴⁰⁴

Há, no sujeito, uma antecipação, um projetar-se do objeto. Há recíproca solidariedade e mútua transcendência entre sujeito e objeto. Neste sentido, Dufrenne esclarece que “a análise do *cogito* revela, por um lado, que o sujeito é transcendência, quer dizer, projeto do objeto: a análise do intencional revela, por outro lado, que o aparecer do objeto é sempre solidário da intenção que visa este objeto”.⁴⁰⁵

No movimento fenomenológico, a noção de intencionalidade recebeu variadas interpretações. Em Heidegger, a transformação da ideia de intencionalidade teria conduzido sua fenomenologia, pelo menos em um primeiro momento, rumo à elaboração de uma ontologia fundamental. Assim, de se reconhecer em Heidegger a presença de uma problemática interpretação ontológica da ideia de intencionalidade. Como pensa Dufrenne, por exemplo,

⁴⁰³ Vejam-se, dentre muitas outras, as referências à intencionalidade contidas nas *Conferências de Paris*, obra referenciada neste trabalho, na bibliografia final.

⁴⁰⁴ HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001. p. 51. Os grifos constam do original. A passagem citada encontra-se no famoso parágrafo 14 das *Meditações* que trata da corrente das *cogitaciones* – *cogito* e *cogitatum*. Não podemos prosseguir inventariando todas as passagens nas quais Husserl se refere à noção de intencionalidade, nem tampouco podemos seguir perseguindo a interpretação husserliana deste fundamental conceito. Isto exigiria, por si só, um trabalho específico e árduo. Apenas colhemos em Husserl a referência à noção de intencionalidade para buscar, na fonte própria, uma ideia que, na fenomenologia francesa, receberá tratamento algo diverso de sua origem. Interessa-nos seguir aqui como Gerhart Husserl teria se reapropriado daquela noção.

⁴⁰⁵ DUFRENNE, Mikel. *Esthétique et philosophie*. Vol. I. Paris: Editions Klincksieck, 1967. p. 53.

esta interpretação ontológica da ideia de intencionalidade, do modo como fora conduzida por Heidegger, não se sustentaria vez que, por esta via, “extenua-se a ontologia no seu esforço de ida ao fundamento.” Vejamos, neste sentido, exemplar passagem publicada em um pequeno texto, publicado no terceiro volume da coletânea *Esthétique et philosophie*, intitulado *Brève note sur l'ontologie*. Afirma-se ali, no contexto da compreensão do “destino da arte contemporânea”, que

a analítica do *Dasein* é, em *Sein und Zeit*, a ontologia fundamental. Esta ontologia não atinge o Ser senão no mistério da sua relação com o *Dasein*. Mas não capta o próprio Ser, porque não se identifica com essa relação como Hegel a identifica à mediação, pretende-se captada por ele. Nada pode dizer do Ser senão que o Ser se diz. Perdido o conteúdo tradicional, recusado o conteúdo hegeliano, a apoteose da ontologia parece ser a sua morte por inanição. E não seria sem interesse confrontar o seu destino com o da arte contemporânea, que um mesmo desejo de pureza e de autenticidade coloca na via da abstração onde ela se arrisca a perecer pensando realizar-se; porque a ontologia extenua-se no seu esforço de ‘ida ao fundamento’: ela não pode senão afirmar a sua própria possibilidade.⁴⁰⁶

Em continuidade, na tentativa de interpretar o lugar e o sentido da ideia de intencionalidade no pensamento de Heidegger, dirá Dufrenne que “a intencionalidade significa no fundo a intenção do Ser que se revela – e que não é outra coisa senão a sua revelação – e que suscita o sujeito e o objeto e o objeto para se revelar”. E, continua, “o objeto e o sujeito, que não existem senão no seio de uma mediação que os junta, são assim as condições do advento de um sentido, os instrumentos de um *Logos*. Heidegger, se bem que sem integrar a dialética na ontologia, identifica este *Logos* ao Ser”.⁴⁰⁷

Assim, há como que uma extenuação da ontologia. A via ontológica, a partir de uma analítica do *Dasein*, se resolveria como simples afirmação de sua possibilidade, não avançando, não se constituindo enquanto tal, permanecendo como uma promessa anunciada, que apenas se diz possível, sem pretender dizer mais, ou sem poder fazê-lo. Parece ser este mesmo o movimento do pensamento de Heidegger: em um segundo momento, esgotadas sem sucesso as vias de constituição de uma ontologia fundamental em *Ser e Tempo*, o esclarecimento da questão do Ser toma outros rumos, não mais agora a partir de uma analítica do *Dasein*.

³⁰ DUFRENNE, Mikel. *Brève note sur l'ontologie*. In: *Esthétique et philosophie*. Vol. III. Paris: Editions Klincksieck, 1976. p. 41.

⁴⁰⁷ DUFRENNE, Mikel. *Estética e filosofia*. Tradução de Roberto Figurelli. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972. p. 79.

Também no braço francês da fenomenologia, o debate em torno da ideia de intencionalidade foi importante, tornando-se central para Sartre; foi traduzida, em Merleau-Ponty, no contexto de uma fenomenologia da percepção; foi tida por Mikel Dufrenne, como um conceito fundante.⁴⁰⁸ Entenda-se que, para a chamada “fenomenologia francesa”, a redução não poderia ser completa, nem mesmo seria necessária para a compreensão da intencionalidade. Neste sentido, “a rejeição da redução como momento essencial do programa fenomenológico constitui o eixo em torno do qual se organiza a ‘fenomenologia francesa’. Dufrenne, como Sartre e Merleau-Ponty, entende que, para o desenvolvimento da intuição central da fenomenologia, que é a intencionalidade, a redução não só é desnecessária como nociva”.⁴⁰⁹ Importa salientar que, mesmo tendo sido contemporâneo dos desenvolvimentos da fenomenologia em França, e ainda que tenha se exilado nos Estados Unidos, onde houve destes alguma repercussão, Gerhart Husserl não aderiu às particularidades do movimento fenomenológico francês, permanecendo ligado à tradição fenomenológica alemã.⁴¹⁰ Como já dito, interessou-se, sobretudo, pelo método fenomenológico, cujos traços colheu na obra paterna e pelo pensamento de Heidegger, não em sua totalidade mas, em especial, pela analítica do *Dasein* proposta em *Ser e Tempo*. Em especial, e em razão de voltar-se para a compreensão do direito, Gerhart Husserl se interessou pela apresentação dos modos de ser do ente humano, com destaque para o ser-com (*Mitsein*) e seu destino ligado à inafastável temporalidade.

É por isto que não é possível afirmar que Gerhart Husserl tenha conduzido seu pensamento para o interior de uma intensa reflexão acerca da ideia de intencionalidade ou mesmo que se

⁴⁰⁸ Quanto a estes desenvolvimentos, embora de forma sucinta, ver a dissertação de mestrado, de nossa autoria, intitulada “Significação ontológica da experiência estética: a contribuição de Mikel Dufrenne”, produzida no âmbito do programa de pós-graduação da Universidade Federal de Ouro Preto.

⁴⁰⁹ Em apoio a esta tese Antônio Pedro Pita invoca uma passagem de Sartre, para ele, como para nós, esclarecedora: “suponho que a redução máxima seja possível – **o que falta provar** – ela colocar-nos-ia perante objetos postos entre parênteses, como puros correlatos de actos posicionais, mas não de resíduos de impressões” (J.-P. Sartre. *L'Être et le Néant*. p. 363, subl. nosso). Conservamos a citação tal como lançada in: PITA, Antônio Pedro. *Mikel Dufrenne: a experiência estética como experiência do mundo*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1995. p. 120. No mesmo sentido, com o mesmo propósito, ou seja, na tentativa de mostrar que, na fenomenologia francesa, é desprestigiada a redução, aquele autor cita, apropriadamente, a seguinte passagem, desta feita, de Merleau-Ponty: “o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa. Eis porque Husserl se interroga sempre de novo sobre a possibilidade da redução. Se nós fôssemos espírito absoluto, a redução não seria problemática. Mas uma vez que, ao contrário, nós estamos no mundo, uma vez que as nossas reflexões tomam lugar no fluxo temporal que procuram captar (...) não há pensamento que abarque todo o nosso pensamento”. A passagem foi citada inteiramente como consta em nota de rodapé ao texto e foi colhida in: Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. VIII-IX.

⁴¹⁰ Apesar de ter imigrado para os Estados Unidos e de ter ali frequentado o ambiente universitário, não há certeza de que tenha feito contato com as ideias do “movimento fenomenológico francês”, ao menos não há referências expressas a este acesso, nem são colhidos traços em seu pensamento de uma eventual influência.

tenha empenhado, como outros fenomenólogos, a exemplo do debate que acima ilustramos, em pensar novos contornos para as noções de sujeito e objeto – ou para as relações entre estes existentes - a não ser em um contexto próprio de adaptação à compreensão do fenômeno jurídico.

Voltado para a compreensão do direito, no pensamento gerhartiano, o debate sobre a intencionalidade gravita em torno das ideias de subjetividade, objetividade e intersubjetividade, resolve-se na exata medida de seu interesse para a compreensão do fenômeno do direito, sem avançar daí avançar rumo a campos investigativos ontológico-gnosiológicos.

Mas, ainda assim, permanece significativa a ideia de intencionalidade, enquanto comporta em si um debate sobre a noção de sujeito. Nesta medida, permanece importante também para uma compreensão do direito, parece-nos acertado afirmar. Afinal, mesmo os juristas ou os filósofos do direito, em algum momento, “acabam sempre com o dever de fazer as contas com o eu. Husserlianamente, com um eu empenhado em justificar a si mesmo como eu transcendental puro intencionalmente composto”.⁴¹¹

Enfim a intersubjetividade, categoria necessária à compreensão do direito, implica também um dizer sobre sujeitos, sobre sujeitos em inter-relação, é intencionalmente construída, pressupondo um mútuo reconhecimento entre sujeitos, sustenta a reciprocidade de interação que o direito contém e que ele pretende regular ou resolver.

Por tudo, de um ponto de vista jurídico – e também político - se mostra profícuo o projeto fenomenológico. Para dizer com Cristin, “voltando à relevância jurídica (e política) do projeto fenomenológico, na teoria da intersubjetividade se encontra a motivação transcendental da ideia de direito: o fundamento do direito consiste, de fato, no reconhecimento do outro, que vem a partir da consciência de si na empatia e na interação recíproca”.⁴¹²

No pensamento de Gerhart Husserl, a ideia de intersubjetividade ganha importância já que, para ele, antes de mais, o direito é um encontro entre sujeitos, mediado pelo mundo da vida,

⁴¹¹ STELLA, Giuliana. *I giuristi di Husserl: interpretazione fenomenologica del diritto*. Milano: Giuffrè Editore, 1990. p 207.

⁴¹² CRISTIN, Renato. Presentatione. In: HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. pp. XXIV.

horizonte que é constituído e, ao mesmo tempo constitui, os sujeitos em mútua em interação. Por isto é possível dizer que o pensamento de Gerhart Husserl se inscreve entre aqueles que, *voltando às coisas do direito*, pensam a estrutura jurídica como um dos extratos de sentido da intersubjetividade. Ou seja, posta a convivência, a interação recíproca de sujeitos, mediada pelo mundo da vida, uma regulação de direções do com-viver, sem exclusão de outras, se mostra também necessária: o direito.

Neste sentido, nos parece com razão, afirma Renato Cristin que, “sendo um dos fenômenos fundamentais de cada cultura, o direito não pode vir descurado pela reflexão fenomenológica, sob pena de queda em um horizonte de sentido vazio e estéril”. E, continua, então, “o problema do sentido, que representa um dos eixos do discurso fenomenológico, é também um problema de conteúdo, e se se ilide a dimensão jurídico-institucional da comunidade intersubjetiva, priva-se esta última de uma parte de seus conteúdos, ou de uma parte de seu sentido”. O que, para ele, “demonstra que a teoria fenomenológica da intersubjetividade, articulando-se como âmbito transcendental das relações intersubjetivas, inclui a questão da estrutura jurídica como um de seus extratos de sentido”.⁴¹³

Pode-se dizer, então, que a filosofia do direito, no pensamento de Gerhart Husserl, intenta pensar o fenômeno jurídico, em um mais amplo contexto, aquele do sentido da intersubjetividade. Se este sentido somente se pode ler na história, mais propriamente na história de uma comunidade do direito, não é difícil compreender porque o pensamento de Heidegger teria tanto chamado a sua atenção. É que o *Lebenswelt*, no qual se radica o mundo da ação e da cultura, se funda sobre um *existente* como seu construtor, o homem.

Dá a importância da apropriação das condições de ser do *Dasein*, mormente de seu *ser-com temporal*. Aqui, o direito compareceria como um necessário elemento regulatório das relações intersubjetivas, fundadas em um *a priori*, como sua mais originária condição: há um modo próprio de ser do *Dasein*, ele é *ser-com*. É, do mesmo modo, necessário passar-se à estrutura institucional, característica do direito, isto a partir do reconhecimento da conexão originária entre vida humana convivencial e a exigência de sua regulação, fundamento da socialização,

⁴¹³ CRISTIN, Renato. Presentatione. In: HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. pp. XXVII.

na história. Ou como se expressou Cristin, “a comunidade intersubjetiva entra na história quando interioriza aquela conexão conferindo-lhe uma estrutura institucional”.⁴¹⁴

Em suma, a compreensão fenomenológica do direito, no pensamento de Gerhart Husserl, parte do reconhecimento do outro frente ao eu, mediado pela comunidade, em uma relação de recíproco reconhecimento entre sujeitos que, institucionalizada, modula e ordena a necessária convivência humano-relacional. No trânsito das relações intersubjetivas se sustenta a formação de um ordenamento jurídico concebido não apenas como superestrutura que regula relações sociais, sempre mais complexas, mas como estrutura fundamental que individua, na relação de obrigatoriedade (de responsabilidade) entre o eu e os outros, o núcleo de qualquer reciprocidade humana.⁴¹⁵ Eis, afinal, porque há sempre que se fazer as contas com o “eu” e com o “eu” frente a outros em relação.

Por isto mesmo, já se disse, é a partir de uma reflexão sobre a intersubjetividade que Gerhart Husserl recupera o lugar e o sentido da intencionalidade. A consciência intencional visa o outro e a si, perante o outro, em um movimento que reconhece esta reciprocidade, na pluralidade de sujeitos em relação. O direito é pensado como enraizamento e regulação desta reciprocidade, não como mera estrutura de regulação social, mas como mediação de sujeitos em inter-relação. Por isto mesmo, o direito será *mediação de sujeitos ativos em relação*.

Do mesmo modo, o tema da justiça será pensado no mesmo registro: aquele que aponta para uma necessária intersubjetividade, para uma convivência inter-relacional, leva a cabo entre sujeitos. A *ação justa* exige a presença de sujeitos, precisamente enquanto agem e, como tal, justo será aquele que preservar a igualdade essencial entre os agentes. Sobre a justiça, mais se dirá abaixo.

Este o contexto que, segundo nos parece, preside a retomada da ideia-chave de intencionalidade para a construção de uma fenomenologia do direito e um dizer sobre o justo, no pensamento de gerhartiano.

⁴¹⁴ CRISTIN, Renato. Presentatione. In: HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. pp. XXIII.

⁴¹⁵ Conferir em CRISTIN, Renato. Presentatione. In: HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998. pp. XXIII.

2. A CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA ENQUANTO IGUALDADE ESSENCIAL

Há estudiosos da fenomenologia de Gerhart Husserl que costumam situar seu pensamento no âmbito de uma “filosofia da sociedade liberal democrática ocidental”. Diz-se, inclusive que sua “experiência americana” seria marcada, precisamente, pela exigência de alargar sua reflexão sobre temas políticos, a partir de uma chave fenomenológica.⁴¹⁶

Esta mesma direção é adotada por Renato Cristin, para quem a fenomenologia também se mostra como uma filosofia da sociedade liberal democrática. E apresenta sua fundamentação. De um lado, em razão das próprias premissas teóricas da fenomenologia que, para ele, seriam: a libertação dos prejuízos, a liberdade da pesquisa, a inalienabilidade da esfera individual, a subordinação da ação do Estado à exigência da liberdade individual. Tudo isto repercutiria na estrutura social da democracia liberal. De outro lado, dentre outros destinos, a defesa da necessidade do direito, da liberdade e da democracia.⁴¹⁷

Pode-se admitir que haja, no pensamento de Gerhart de Husserl, traços de um pensamento liberal, sobretudo em sua compreensão do direito privado, em que a esfera de intervenção do Estado se encolhe, mesmo diante das diferenças sociais postas. Mas, de outro lado, sua insistência na formação de uma vontade da comunidade do direito, diretiva mesmo do ser do direito, a marcar também a importância do Estado que repercutiria – ou deveria fazer repercutir – esta mesma vontade, nos sistemas legais, parece apontar para a necessidade de moderação deste juízo mais geral. É assim que, quanto à especial temática da justiça, o Estado, enquanto uma instituição, ao mesmo tempo política e do direito, exerce um decisivo papel: será seu último garante, da justiça, sobretudo face ao reconhecimento de que aos indivíduos deve-se sobrepor uma vontade gestada comunitariamente. O Estado, como se verá, garante o direito e, com isto, a ideia de justiça que o perpassa.

Gerhart Husserl, já em 1937, publica um significativo ensaio, *Justice*, que permaneceria central para sua compreensão do direito e das relações que se travam entre o direito e a

⁴¹⁶ DI SANTO, Luigi. *Gerhart Husserl in America: riflessioni on Justice*. Rivista Dei Diritti fondamentali: Università degli studi di Cassino e del Lazio Meridionale, Vol III, 2015, p 1. Citação de acordo com as normas estatuídas pelo periódico. Fala-se de “experiência americana” em referência ao período que Gerhart Husserl esteve exilado nos Estados Unidos, entre 1936 e 1950.

⁴¹⁷ CRISTIN, Renato. Presentazione in HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo. Saggi di filosofia del diritto*. Milano: Giuffrè, 1998. p. XXII.

justiça.⁴¹⁸ Suas principais ideias sobre o justo já se encontram expostas neste ensaio. Posteriormente, prosseguirá suas investigações, mas, ainda, conservando em grande medida as direções ali apontadas.⁴¹⁹ Por isto, para uma compreensão da justiça no seu pensamento, o ensaio permanece essencial e, por nós vai, aqui, seguido de perto.

Quando da publicação do ensaio, *Justice*, Gerhart Husserl se encontrava nos Estados Unidos, em exílio. Ali aportou em 1936, após perder, na Alemanha nacional-socialista, em razão de sua condição “não-ariana”, a licença para lecionar, a *venia legendi*. Deixou, por isto, a Universidade de Kiel, onde lecionava, em 1933, sendo ali substituído, de imediato, por Karl Larenz.

Ora, a publicação do ensaio se deu quando Gerhart ainda não completara um ano de estadia em solo americano, o que nos faz pensar que é um exagero, ao menos naquela ocasião, falarmos de uma decisiva contribuição de sua “experiência americana” para a formação de seu pensamento. Tanto assim é que, como indicou em nota, possivelmente por ainda não ter pleno domínio da língua inglesa, foi auxiliado pela Dra. Ângela Dazkow, que lhe prestaria assistência para a versão inglesa do ensaio.

Não há notícias quanto à publicação do ensaio no original alemão, nem mesmo nada se sabe sobre sua real existência, o que impede o exato conhecimento da terminologia primeva empregada pelo autor, sobretudo, no que diz respeito a algumas expressões que, na versão inglesa, poderia ter perdido, ao menos em parte, a intensidade. Ultrapassando, contudo, estas dificuldades, já neste ensaio, pode-se constatar que sua concepção de justiça se desenvolve com o emprego do método fenomenológico, com francas aproximações ao pensamento de Aristóteles e Kant, como se verá. Ademais, trata-se de uma concepção de justiça abrangente, que marca, por completo, seu pensamento sobre o que seja o direito e mesmo se espraia, para alcançar seu peculiar modo de compreender o Estado.

⁴¹⁸ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 271-306.

⁴¹⁹ Grande parte das obras de Gerhart Husserl é constituída pela reunião de ensaios. Trata-se de uma sua predileção pela forma ensaísta, ao invés de textos mais longos, tratados. As obras posteriores às quais nos referimos são, especialmente: Husserl, Gerhart. *Person, Sache, Verhalten: zwei phänomenologische Studien*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1969; Husserl, Gerhart. *Recht und Welt: Rechtsphilosophische Abhandlungen*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1964; Husserl, Gerhart. *Recht und Zeit: Fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1955. Esta última, sem dúvidas, uma das mais importantes obras de Gerhart Husserl, nela já se desenhando a linhas das investigações que se seguirão.

Também em *Justice* adota-se um costume que, de resto, permanecerá comum no percurso de toda a obra de Gerhart: raramente referenciar suas fontes e, o fazendo, mencionar apenas as direções de pensamento assumidas, sem maiores especificações. Isto, certamente, torna o campo investigativo mais aberto às interpretações dos destinatários, que podem ver relações com a tradição filosófica, onde ele mesmo não as quisesse reconhecer. Assim prevenidos, avancemos para a específica temática da justiça.

Já de saída, e seguindo em direção oposta à corrente positivista, observa-se que o direito tem por objetivo, por fim, o justo e que, em cada conjunto de regras legais há uma, mais ou menos adequada, materialização da justiça. De outro lado, se reconhece que a pergunta sobre a justiça tem sido feita repetidamente, mas, parece que, ainda, não lhe teria sido dada uma resposta realmente satisfatória. Neste sentido, ao menos uma exigência compareceria de imediato: uma investigação maior sobre a estrutura lógica da justiça.⁴²⁰

2.1 Estrutura lógica do ato justo

Já nos referimos, acima, ao fato de que, no pensamento de Gerhart Husserl, mais há o emprego do método fenomenológico do que, propriamente, adesão a resultados positivos alcançados pela fenomenologia. No caso, aqui, uma vez mais, tal se comprova.

Fala-se de estrutura lógica do conceito de justiça, em um discurso muito próximo a Aristóteles. Lógica, aqui, tem o sentido de instrumento da ordenação do pensamento, guiada por princípios – o da não-contradição, o da identidade e do terceiro excluído, motivos tipicamente aristotélicos.

Neste particular, não são identificáveis os resultados das *Investigações Lógicas*, desenvolvidas por Edmund Husserl, presentes na publicação, em 1.900, das *Logische Untersuchungen*, nas quais comparecem a ideia da lógica como doutrina da ciência e, ainda, são pensados os caminhos de uma lógica pura. Neste caso, a lógica compreenderia a presença das regras do pensar, de sua correção e validade, não como dividendos psicológicos, mas enquanto descrição da possibilidade destas mesmas regras, independentemente das vivências de consciências particulares, pelo que alcançariam validade universal, configurando-se uma

⁴²⁰ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 271.

apropriação transcendental das regras lógicas.⁴²¹ Não seria este o campo no qual se situa a exigência por uma descrição da estrutura lógica da justiça, tal como a quer pensar Gerhart Husserl. Fala-se de lógica, aqui, no sentido clássico, no sentido de ciência da ordenação do pensar, para sua validade e correção.

Há uma estrutura lógica da justiça a descrever. Inicialmente, passando pela formulação de um seu conceito e, após, dirigindo a pesquisa no sentido da procura por critérios seguros, para garantir sua validade.

Em sua aproximação ao conceito de justiça, Gerhart busca escapar de formulações metafísicas que a situem fora da ação. Não haverá uma justiça, em si, mas sim como atributo de um ato. A justiça é pensada como uma qualidade de uma certa ação, que tem lugar como prática de um sujeito, pessoa, em determinadas circunstâncias. Chega-se à apreensão desta qualidade, que torna um ato justo ou injusto, por um processo de abstração que, ao identificar esta especial qualidade, estabelece uma máxima para o agir. Alcançada, pelo processo de abstração, a qualidade da ação justa, esta comparece como uma direção normativa, um dever ser para a conduta.

Não há falar em justiça, a não ser daquela justiça que decorre da prática de atos justos. Por isto, diz-se que a ideia de justiça pode ser compreendida na exigência de que uma pessoa deva agir, de uma certa maneira, em determinadas circunstâncias, isto é, que venha a agir de maneira justa. Chega-se a esta ideia de justiça, como dito, fazendo-se uma abstração da qualidade que caracteriza um ato justo. Firme-se que “justiça é um atributo de um ato. Assim como não há a beleza, por si só, não há justiça por si só. Uma pintura de Rembrandt é bela, um ato é justo ou injusto”.⁴²²

Posto que seja a justiça uma determinada qualidade atribuível a uma ação, de perguntar-se sobre o papel da vontade do agente quanto à constituição deste caráter qualitativo da ação, enquanto ação justa. E, ainda, de interrogar-se sobre se agir de maneira justa implicaria em reconhecer que a ação venha a afetar, necessariamente, o mundo social. Ver-se-á que atos que se postam fora dos limites do querer, ou diante dos quais o sujeito é uma passividade, não

⁴²¹ Conferir HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*. Prolegômenos à Lógica Pura. Rio de Janeiro: Forense Universitária/Gen, 2014. Tradução de Diogo Ferrer.

⁴²² HUSSERL, Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 271.

podem ser ditos justos ou injustos. Certamente aqui se situa o espinhoso tema da determinação e do controle da vontade, a encruzilhada entre o voluntário e o involuntário. Justa, ou injusta, será predicação atribuível a uma ação que se mantenha nos limites do querer do agente.

Neste particular, não se avança para uma exaustiva caracterização da vontade, ao menos se aponta a necessidade de que um ato, para que dele se possa predicar justiça ou injustiça, deva se mover nos limites do empenho do agente por seu resultado. Para ilustrar ações típicas, que não se submeteriam ao querer do agente, recorre-se à experiência da arte. Por oposição, espera-se a compreensão de atos que possam ser praticados sob o domínio do querer. Somente destes se poderá dizer justos ou injustos. Vejamos.

Eis porque “uma ação que transcende a esfera do querer, por exemplo, a pintura de um quadro, ela reside fora da categoria de justa”. Em nota explicativa se diz que considerar atos de criação, no campo da pintura, arquitetura e escultura como manifestações do querer envolveria um mal entendido quanto a seu caráter estético. E, continua Gerhart,

com certeza antes de pintar um quadro eu preciso me decidir quanto a pintá-lo. O artista então transforma esta decisão em um ato e pinta um quadro. Mas o resultado de tal ato está além dos limites do querer. O pintar de um quadro - e isto é verdadeiro para toda arte - requer uma contribuição da esfera do querer. Nós podemos isolar, e nos concentrar, sobre a parte que compete ao querer. O homem que comissiona o artista, e causa o acontecer da pintura, permanece no nível do querer. Ao fazer isto ele está interessado somente quanto ao aspecto legal da ação e não como estético. O artista pode também querer só isto: dar os passos que são envolvidos no término do trabalho. Antes de o artista começar a pintar, e enquanto está pintando, uma ideia da forma final do quadro está presente em sua mente, mas este não é objeto do seu querer.⁴²³

Em duas direções, ao menos, a atividade típica da arte, a constituir precisamente o caráter estético da produção, não pode se submeter ao controle dos limites do querer.

O agente não tem pleno domínio sobre a forma final de sua ação, muito embora a conceba, dela trace um plano. Pode o artista produzir uma obra que, nem mesmo para ele, contenha um destino estético. Isto ocorreria quando sua execução, por exemplo, se tenha voltado para o simples cumprimento de uma obrigação, de um contrato, a exigir do artista uma dada

⁴²³ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 272.

produção. Mas, certamente, e isto não se nega, na arte, o agente ainda empenha seu querer, de algum modo. De fato, ele quer produzir, como resultado, um certo objeto que, como e se pretender, deverá ser um objeto estético.

No entanto, por mais que se esmere em sua atividade, empenhando-se, portanto, em executar um plano, não é certo que, ao final, obtenha o sucesso por ele mesmo antevisto. Na arte, parece podermos dizer com Gerhart, a obra, enquanto execução própria de um certo artista, está à espera de algo mais, comporta uma abertura de sentido que a ultrapassa, por isto, não se submete, *in totum*, ao querer produtivo do agente. Com esta interlocução com a experiência da arte se quer, por contraste, afirmar que a predicação da qualidade de justo, ou injusto, não convém a um ato que se coloque fora do domínio voluntário do agente em relação a seus resultados.

Insistamos um pouco. A percepção da obra, para dizer de outro modo, a constitui como arte, transmutando-a em objeto estético, e isto se dá pela parte que cabe a quem a recebe, a seu destinatário. Nesta mesma direção de sentido, se empenharam fenomenólogos interessados em estética. Por todos, Mikel Dufrenne⁴²⁴, para quem o conceito de *objeto estético* bem expressaria esta peculiar condição da arte de estar à espera, em busca de uma consagração, sempre renovada, a cada vez na história, por parte de seu destinatário. Não é certo que tenha Gerhart se inspirado nesta vertente da fenomenologia, que se desenvolveria décadas depois. Mas, certamente já lhe interessou o fato de ser a arte um domínio infenso à determinação completa de resultados, por parte do querer do agente. Em contrário, firma-se que ser ou não justo se poderá afirmar de atos que assumem outra condição: atos que, mesmo em seus projetados resultados, estarão sob o domínio do querer do agente. Enfim, os atributos estéticos, enquanto qualidades constitutivas de uma obra de arte, não resultam de um domínio causal do querer do artista, já o mesmo não se poderia dizer da qualidade de uma ação justa ou injusta.

E quanto ao não agir, uma omissão, poderíamos dela predicar justiça ou injustiça? Responde-se que, assim como, no âmbito da estética, uma qualidade não é gestada pelo domínio da vontade do agente, ou pelo menos apenas pelo seu querer, de maneira parecida, deixar de agir,

⁴²⁴ Já nos ocupamos desta vertente fenomenológica e, em particular, do pensamento deste autor em HENRIQUES, José Carlos. *Sentido da experiência estética: um olhar fenomenológico*. Belo Horizonte: Ed. D'Plácido, 2013.

a omissão, portanto, não empenharia a vontade, a ponto de podermos qualificar de justa ou injusta uma ausência de ação. Por isto, lembrando um conhecido ditado, afirma-se, ainda, que também não pode ser considerado justo um estado passivo, no qual o querer do sujeito não se impõe como justo. Prossegue Gerhart,

nós conhecemos o ditado “o sono dos justos”. O sono, ele mesmo, não é nem justo, nem injusto, apesar de o sono, em um determinado momento, e de acordo com certas circunstâncias, poder ser ou um descanso merecido, depois de um trabalho ou a negligência de uma tarefa. Somente um ato positivo pode ser descrito como justo ou injusto. Deixar um ato sem se consumir não pode ser considerado justo ou injusto. Vamos tomar um ato (positivo) que seja injusto. Segue-se, logicamente, que a correspondente negativa, isto é, não consumir o ato, não é injusto. Mas, qualificar um ato como “não injusto”, não é a mesma coisa que qualificá-lo de “justo”. Por exemplo, N age de maneira justa se ele der a mesma quantia (x) para A e B. Se N der “x” somente para A, ele age de maneira injusta para com B. Se ele não der nada para nenhum dos dois, ele não estará agindo de maneira injusta com relação a B; ele estará simplesmente deixando de praticar um ato injusto. Nós não podemos entender que ele esteja praticando um ato justo.⁴²⁵

Se bem compreendemos, mesmo que um certo deixar de agir possa ser atribuído a alguém, não o será na condição de justo ou injusto, por não estar sob o domínio do querer do sujeito agente. Justa ou injusta somente se pode dizer de uma ação efetiva, de uma agir positivo, que empenhe o querer do sujeito que age, impulsionando a consecução dos fins queridos como resultados da própria ação.⁴²⁶

Ainda mais, agir aqui supõe uma dimensão social do ato, “agir de maneira justa, quer dizer, de uma certa maneira com referência ao outro”. Somente atos que tenham uma dimensão social podem ser tomados como justos. Aqui se anuncia uma questão relevante: quem julgará? “*Quis iudicabit?*”⁴²⁷ Isto é, quem poderá, verificando as ações, julgar acerca de serem ou não justas? A esta questão voltaremos, abaixo. Por ora, certamente, devemos atentar para uma exigência: a identificação de critérios que nos sirvam de norte, para julgar quanto à justiça ou não de determinados atos.

⁴²⁵ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 272.

⁴²⁶ Contrariamente, convém notar que, ao menos em tese, seria possível a admissão de omissões voluntárias, no sentido de que, com um certo deixar de agir, o sujeito também se empenharia em produzir determinados resultados. Assim, a omissão poderia gerar resultados, de algum modo, antevistos e, como tal, queridos pelo sujeito que, passivamente, se omite. Mas não é como pensa Gerhart Husserl, pelas razões que ele mesmo firmou, como se viu.

⁴²⁷ Conferir HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 272. Adiantamos que, para este julgamento, se exigirá a presença de um “terceiro”, nesta exata condição, de “terceiridade,” ou seja, de não interessado na ação objeto de seu juízo de valor.

O justo se decide supondo uma intersubjetividade, constitutiva da estrutura do próprio agir, já que aquele que age, e precisamente porque o faz, se dirige à alteridade. Há um mundo social que marca e circunda a *inter-ação* entre sujeitos, por isto mesmo, todo agir terá seu correlato em um *alter ego*, como sua repercussão.

Por isto e por primeiro, verificar se uma determinada ação é justa, ou não, supõe que o observador se esforce para situar o agente em seu mundo social,⁴²⁸ mas se adianta que isto não será o bastante.

Seria preciso avançar à procura de critérios, diante dos quais se poderá falar em uma *medida de justiça*. Isto é, além de o observador adentrar no ambiente próprio da ação, ambiente que comporta as condições, motivações, planos... de agir, deverá também perquirir a medida do justo, a partir de critérios seguros e adequados. Mas quais?

Dirá Gerhart Husserl que os atos podem ter vários atributos: um ato pode ser bem sucedido, inconseqüente, prematuro, ele pode ser inspirado por gratidão ou ódio, pode ser levado a cabo por prazer, etc. Assim, para bem entender a qualidade de um ato, o observador deve examinar a situação na qual o agente o praticou, se perguntar sobre o propósito do ato, investigar a motivação, o momento, o resultado, isto é, o observador se coloca no lugar do agente em seu mundo social.⁴²⁹ Não é, porém, ainda, desta maneira que podemos determinar se um ato é justo ou injusto. Esta observação, ainda, não apresenta critérios adequados de justiça.⁴³⁰

Aqui, o observador, é um *alter*, em relação ao sujeito que age, mas deve se esforçar para avançar de sua posição para a posição do outro, situando-o no ambiente macro e micro da ação: situar o agente no mundo social supõe uma compreensão de um sujeito real e existente enquanto integrado a este meio, *sendo* nele. Mas isto, como se adiantou, apesar de indispensável, não seria ainda suficiente para um adequado juízo sobre ser justa ou não uma

⁴²⁸ Parece-nos que a expressão “mundo social” aponta tanto para as específicas condições dos sujeitos no âmbito da sociedade, quanto para a sociabilidade, de forma abstrata, isto é, para a necessária co-existência que a todos ali reúne. Por isto, o contexto onde se resolvem as ações será aquele da inter-ação social em sentido amplo, o destinar-se à alteridade será a inafastável característica de um ato que possa ser chamado justo.

⁴²⁹ Ao que parece, uma tal avaliação da “posição do outro”, por parte de um terceiro observador, para se efetivar deveria ter em conta as objetivações dos sentidos do ato, que se deixariam colher em suas interações sociais. Ou seja, a observação desinteressada deveria mais se dirigir ao contexto social de sua prática do que, propriamente, aos estritos julgamentos e motivações subjetivas do agente.

⁴³⁰ Conferir HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 273. Trata-se de perquirir critérios que possam se apresentar como universais e que, com isto, se tornem independentes de juízos particulares, frente a casos também particulares.

determinada ação. Deve haver critérios outros, que compareçam como a *medida da justiça*, ou injustiça, dos atos.

Em primeiro lugar, pela via negativa, afasta-se a ideia de que agir em conformidade com a lei seja, necessariamente, agir de maneira justa. De fato, afirma-se, legalidade não é idêntica à justiça. O seguimento da lei, portanto, pode resultar em uma ação injusta. Em seu contexto histórico, aparecendo já no ensaio *Justice*, ao qual nos temos referido, a afirmação do afastamento de uma identidade entre a lei e a ação justa marca, de forma decisiva, o rompimento da fenomenologia gerhartiana da justiça com as perspectivas positivistas de compreensão do direito, então em ascensão. Queremos, com isto, afirmar que a questão da justiça, não se esgota no campo da validade normativa formal. Adentra discussões axiológicas, no âmbito mesmo da justificação material do direito.⁴³¹

Mas, onde procurar pelos critérios de justiça, que sejam adequados? Aqui, parece-nos, ressoa a tradição grega, sobretudo aquela da ética, tal como pensada por Aristóteles, uma vez que se torna decisivo o papel do agente para a descoberta dos adequados critérios de justiça. Pensamos aqui no tema do *homem justo*, do *phronimos*, já que se afirma que “agir de maneira justa é agir como um homem justo. Um ato justo brota de uma atitude interna da mente”.⁴³²

Por isto, diz-se que, para decidir se um ato é justo, devemos retornar à atitude daquele que age, naquilo em que ela está enraizada. Não se trata de perquirir o ato como um fenômeno psicológico, isto é, enquanto determinado por intenção, motivação e resultado mas, sim, de verificar o ato como uma expressão e manifestação concretas da atitude mental de uma pessoa a quem chamamos de “justa”. Então, escreve Gerhart, “devemos entender a justiça como a atitude característica de um homem que quer o que é justo, e age de acordo com este querer”.⁴³³

⁴³¹ Em contraposição, por exemplo, à concepção de Hans Kelsen sobre o *problema da justiça*. A respeito, ver KELSEN, Hans. *O problema da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2011. KELSEN, Hans. *A ilusão da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2011. Com a utilização de amplas fontes, sobre a questão da justiça na filosofia do direito de Hans Kelsen, conferir MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia do direito e justiça na obra de Hans Kelsen*. Belo Horizonte: Ed. Del Rey, 2005.

⁴³² HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 273.

⁴³³ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 273. De se recordar aqui que, na atualidade, os temas da vontade e da *tomada de decisão*, de longa tradição na filosofia ocidental, fundamentais também no pensamento de Gerhart Husserl têm, cada vez mais, chamado a atenção de estudiosos de diversas áreas do conhecimento, postando-se como verdadeiro desafio saber, de fato, o que nos move ao decidir e, até, discutindo afinal, o que é decidir. Neste sentido, tem havido verdadeiro esforço

Mas deve ser esclarecido que, quando se fala de “atitude” não nos referimos a um estado psíquico, com o qual se preocuparia o psicólogo. Também, não nos devem interessar as ideias pré-concebidas de justiça que o agente tenta implementar, quando ele age. Daí que Gerhart Husserl se proponha uma especial tarefa: “procuramos por um *critério universalmente válido*, por meio do qual seja possível determinar se um ato é justo ou injusto. Um trabalho de arte é belo desde que se conforme a certos padrões estéticos. E isto é verdade quer as ideias estéticas do artista coincidam ou não com estes padrões”.⁴³⁴

Assim, encontraremos na atitude do *agente sensato*, do *phronimos*, do homem justo, o fundamento da justiça: não enquanto aquele que busca realizar suas próprias ideias de justiça, mas enquanto age guiado por um critério de justiça universalmente válido. Não se trata de recuar para motivos particulares ou julgamentos subjetivos para agir. Aliás, aqui vislumbramos a presença de um passo do método fenomenológico a orientar a via de acesso à justiça. Justo será o ato de um homem justo mas, para este julgamento, o critério não poderá ser os pré-conceitos deste mesmo homem que age. É preciso avançar, guiados por um afastamento, uma *epoché*, relativamente a estes pré-conceitos, permitindo que a ação se ajuste a um critério de justiça que seja universal e, por isto mesmo, adequado, com o que se afastaria o solipsismo. O homem justo não o é por si, fundado em suas próprias convicções: é justo, sendo justo em suas ações, guiadas estas pelas convicções presentes na comunidade do direito.

Muito embora Gerhart, neste passo, não se refira explicitamente a Aristóteles, é possível dizer que a temática do homem justo, enquanto fundamento do agir, o tenha influenciado de forma decisiva. Justo será o *phronimos*, homem sensato, paradigma do agir eticamente empenhado, para a consecução de fins bons. Em um belo livro, pretendendo pensar a *sensatez como modelo e desafio do pensamento jurídico em Aristóteles*, Nuno M. M. S. Coelho bem caracteriza o *phronimos*, como homem de virtude, descrito por Aristóteles “como modelo no

de compreensão interdisciplinar do livre-arbítrio. É o que se vê de recente publicação, fruto de reflexões desenvolvidas no âmbito de Programas de Pós-graduação da UFMG. Conferir AA.VV. *Livre-arbítrio: uma abordagem interdisciplinar*. Belo Horizonte: Ed. Artesã, 2017. Aqui, de forma realmente interdisciplinar, são conjugados esforços na tentativa de compreender o sujeito que decide, os componentes do processo volitivo, desde a procura pelas contribuições das neurociências para a estabilidade comportamental, passando pela interrogação sobre a liberdade e tentando identificar possíveis repercussões destas aquisições em vários ramos do saber jurídico, como o direito penal e do consumidor.

⁴³⁴ Conferir HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 273. Grifamos.

exercício da inteligência prática, a um tempo sendo capaz de descobrir os fins corretos do agir e de gerir os meios aptos a realizar aqueles fins”.⁴³⁵

Continua o autor a explicar que, para Aristóteles, “a pergunta sobre o fundamento de validade dos fins das ações boas é simples: seu fundamento é o próprio homem. Não qualquer homem, mas o homem sensato (*phronimos*), que se distingue pela excelência do pensar prático, o homem titular da sensatez”.⁴³⁶ O homem sensato, para continuarmos no mesmo registro terminológico, em Aristóteles, é aquele que, a cada vez, saberá, no sentido do saber prático, distinguir o meio-termo, que deve reger sua ação adequada em vista da realização de fins bons. Neste sentido, prossegue Nuno M. M. dos Santos Coelho, “o *phronimos* não é o homem competente em realizar quaisquer fins, mas sim o homem capaz de alcançar os fins bons e louváveis (assim a esperteza não é toda a sensatez, mas está compreendida na sensatez), e assim ser *phronimos* implica a capacidade de descobrir o que é o bem em cada situação ética”.⁴³⁷

Neste decisivo passo, não há como não vislumbrar a fonte aristotélica como sendo a matriz do pensamento gerhartiano. De fato, Gerhart aproxima-se da ideia segundo a qual é ao homem sensato, ao prudente que, como *expert* da razão prática, forjado pelo hábito da reiteração de ações justas, deve-se entregar a realização da justiça, enquanto esta é uma especial qualidade de atos justos, resultantes da ação de um agente justo. Somente o homem justo pode tornar efetivas ações de justiça.

Mas, como é sabido, inobstante a formação e presença do caráter do homem justo, que o faz tender à prática de atos justos, permanece para ele um desafio: descobrir, a cada vez, o meio-termo que caracterizaria a justiça de suas sempre novas ações. Novas serão porque, no mínimo, estarão dirigidas, não aos mesmos, mas a sujeitos diversos, em momentos também diversos. Ou seja, se o caráter, formado pelo hábito, de um lado, implica uma tendência a agir de um mesmo modo, de outro lado, não impõe uma constância absoluta das ações, não as

⁴³⁵ COELHO, Nuno M. M. dos Santos. *Sensatez como modelo e desafio do pensamento jurídico em Aristóteles*, São Paulo: Ed. Rideel, 2012. p. 151. O autor, na nota n. 2 da introdução à obra, p. XI, explica porque prefere seguir a proposta de tradução de António Castro Caieiro, que diz *sensatez*, para referir-se à *phronesis*, evitando a via da versão latina que, comumente, a liga à *prudência*.

⁴³⁶ COELHO, Nuno M. M. dos Santos. *Sensatez como modelo e desafio do pensamento jurídico em Aristóteles*, São Paulo: Ed. Rideel, 2012. p. 151.

⁴³⁷ COELHO, Nuno M. M. dos Santos. *Sensatez como modelo e desafio do pensamento jurídico em Aristóteles*, São Paulo: Ed. Rideel, 2012. pp. 151-152. Em apoio, na passagem citada, menciona-se o texto da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, em especial, EN, VI, 12, 141 a 20-35.

determina. Enfim, é possível ser justo em uma ação e, em casos novos, agir de forma injusta, do contrário a justiça das ações seria um destino, não uma escolha, sempre desafiadoramente renovada. Parece não haver dúvidas de que também o *phronimos* permanece desafiado, sempre de novo, sempre convocado, a agir de forma justa a cada nova vez que dele se exigir uma outra e diversa ação.⁴³⁸

No caso do direito, como terceiro, aquele que deve decidir controvérsias não poderá medir, com a régua de seus próprios atos, os atos que são de outrem e, como tal, pertencem à alteridade, enquanto se movimentam no terreno dos interesses dos próprios agentes. A medida da justiça das ações supõe o encontro com a alteridade, de forma inultrapassável. Daí porque, para Gerhart, se muito não nos enganamos, o *phronimos* não é a medida das ações justas, por si só. *Deverá decidir, a cada vez, segundo maneiras sensatas de decidir da comunidade do direito*, como porta-voz e membro consorciado desta mesma comunidade. Quanto à comunidade do direito, abaixo se fará referência.

Por agora, basta recordar que não há lugar para a afirmação de uma sensatez individual, de um específico agente, que possa se sobrepor aos ditames da comunidade do direito, produzindo, *sponte sua*, uma decisão mediadora de conflitos. Talvez pudéssemos dizer que, no direito, não basta ser eticamente justo para se decidir de forma justa, a não ser que o ser justo já esteja compreendido no contexto de ações tidas por justas, não pelo *phronimos*, ou não por ele somente, mas que seja um tal julgamento assumido pelos membros da comunidade do direito, enquanto tais, isto é, enquanto consortes que se empenham comunitariamente pelo direito. A questão da justiça de uma ação não se define somente pelo julgamento particular do agente julgador, nem mesmo quando este agente possa ser pensado como *agente sensato*, como *phronimos*. A justiça, que se predicará ou não de uma ação, decorre do reconhecimento do que é justo, pela e na comunidade do direito, da qual o julgador deverá ser o autêntico porta voz, postando-se também ele como integrante, como consorte desta mesma comunidade.

⁴³⁸ Não se introduz, explicitamente, uma discussão sobre a questão de ser ou não a justiça considerada uma virtude. Toma-se como fato a afirmação de que a prática de um ato justo nasce de uma especial atitude do agente que, enquanto homem justo, se decide por agir com justiça. Por certo, deve ser assumida uma leitura ética de uma tal exigência de sensatez do agente. Do mesmo modo, também não são tematizadas as relações entre a ética e o direito. Contudo, nos parece possível dizer que Gerhart Husserl se insere entre aqueles que admitem um copertencimento entre ética e direito. Por isto, o exercício da razão prática, no direito, não exclui mas, ao contrário, supõe uma axiologia, já definida no campo da ética. Daí que o tema da justiça seja comum, tocando tanto ao campo de reflexão ética quanto ao âmbito do direito e, no direito, compareça como sua essência, no sentido de expressão de seu *eidós*.

Aqui, segundo nossa leitura, pode ser pensada uma dialética entre indivíduo, melhor dizer agente jurídico, e a comunidade do direito na qual este se insere. A comunidade do direito não é mera soma de indivíduos, é o encontro de consorciados no qual cada um colabora, com seu empenho, para a consolidação de valores comuns a todos os membros. A isto Gerhart denominará empenho dos consortes pelo direito.

Pelas direções apontadas, no pensamento de Gerhart Husserl, pode-se dizer que ao *phronimos*, no contexto do direito, compete decidir o que seja a justiça em cada caso, não por si mesmo, não bastando, para tanto, o exercício solitário da razão prática. Mas, o ato justo, que supõe uma ação também justa do *phronimos*, deverá descortinar-se *como justa, do ponto de vista da comunidade do direito*, da qual o *phronimos* faz parte e, de uma maneira especial, vê-se por ela constituído. Isto indica que o exercício da razão prática, pelo *agente justo julgador*, menos pertence a ele do que à comunidade, aliás somente pertence a ele enquanto integrante desta comunidade do direito. Neste sentido, quem julga *justamente*, para fazê-lo, deverá *empenhar-se por realizar uma práxis comunitariamente definida como justa*.

Não é difícil compreender porque Gerhart valorize e entregue confiança à figura do juiz. Evidentemente, o discurso aqui, nos parece, é de um ideal normativo. Não meramente no sentido de uma utopia, mas no sentido de convocar aquele que age, ao decidir, a *dizer o direito justo*. O juiz o fará, sempre mais, quanto maior for seu empenho na e pela comunidade do direito. Mas, se ele não pode estribar seus atos, unicamente, em seus próprios juízos sobre o que seria, em cada caso, o melhor a fazer, quais critérios lhe orientariam?

O desafio de agir de forma justa, considerando os horizontes do direito, impõe a procura por critérios seguros de justiça, que apontem para o terceiro, enquanto aquele que deve decidir, o que é o melhor a fazer. De algum modo, além do senso comunitário de empenho pela realização do justo, impõe-se a obrigação de perquirir a existência, ou não, de critérios de justiça, com os quais se possa medir aquilo que de justo, ou injusto, uma ação possa comportar.

Até agora, a análise da estrutura lógica da justiça nos permite concluir: justiça se predica apenas de atos, porque somente nestes está empenhada a vontade do sujeito agente; a qualidade do ato justo nasce de uma disposição do agente, do homem sensato que, exatamente enquanto tal, se empenha na prática de atos de justiça; no âmbito do direito, além da

disposição de agir justamente, deverá o *phronimos*, como terceiro, orientar suas ações pelo senso de justiça da comunidade do direito; e, como o direito, enquanto sistema legal, nem sempre reproduz de forma adequada este mesmo senso de justiça, legalidade e justiça não se identificam; por fim, no direito, escapando de um decisionismo solipsista, colocando entre parênteses suas próprias concepções do justo, aquele que age deverá se orientar por critérios seguros de justiça. É onde nos encontramos. Adiante quanto a estes critérios.

2.2 A igualdade enquanto critério da justiça

Em razão de tudo o que acima se disse, comparece como uma exigência avançar, em busca de um critério decisivo de justiça. Um tal critério, no pensamento de Gerhart Husserl, será a igualdade. Diz-se: “um ato é considerado justo se portar o selo da igualdade. A igualdade provará ser o critério da justiça”.⁴³⁹

Movendo-se, ainda, em um ambiente próximo a Aristóteles, Gerhart Husserl procede à verificação do conceito de igualdade, colhendo como sua exigência mais própria, o fato de que sua aferição somente é possível por comparação entre duas coisas, mediadas por uma terceira que será o *tertius comparationis* da relação. Por isto, se diz que

o conceito de “igualdade” envolve uma relação. Nós devemos ter ao menos duas coisas - *a* e *b* - antes de podermos falar de igualdade. A afirmação de que *a* e *b* são iguais, pressupõe uma comparação. Para comparar *a* e *b*, precisamos nos referir a algo que não seja nem *a* e nem *b*. Para estabelecer a existência de igualdade entre *a* e *b*, precisamos de *c*, que serve como o *tertius comparationis*. Para igualar *a* e *b* precisamos, primeiro, reduzi-los ao denominador comum *c*. Mas *c* não é da mesma ordem de coisas que *a* e *b*, nem existe no mesmo plano de realidade.⁴⁴⁰

Restou dito que o terceiro elemento, que se prestará como denominador comum para a aferição da igualdade, em uma dada relação, não poderá ser da mesma ordem de coisas que os próprios elementos comparados. Exemplificando, se diz:

vamos assumir que *a* seja uma casa e *b* outra. Então, *c* não poderá ser uma terceira casa. Simplesmente ao se olharem as casas *a* e *b* e, depois, a uma terceira, quarta ou quinta casa etc., nunca descobriríamos o *tertium comparationis*, em referência ao qual *a* e *b* seriam iguais. Para estabelecer uma relação de igualdade precisamos submeter *a* e *b* a um processo de abstração. Há igualdade entre *a* e *b*, com referência a *c*, a qual se encontra

⁴³⁹ HUSSERL. Gerhart. *Justice. The International Journal of Ethics*. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 274.

⁴⁴⁰ HUSSERL. Gerhart. *Justice. The International Journal of Ethics*. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 274.

em cada uma delas, como uma qualidade idêntica. O *tertium comparationis* funciona como um padrão pelo qual medimos ambas *a* e *b*. O significado da igualdade, que descobriremos existir entre *a* e *b*, depende de um *c* específico, que escolhemos como padrão de referência. Se dissermos que *a* e *b* são casas, há igualdade entre elas, na medida em que cada uma pertence à categoria “casa”. Podemos dizer que duas casas são iguais em relação ao tamanho, cor, antiguidade, uso, preço etc.⁴⁴¹

Daí, então, se conclui que “há tantos tipos de igualdade quanto possíveis padrões de referência”. Mas, é possível diferenciar ao menos quatro mais significativos graus de igualdade, que abaixo serão contemplados. Gerhart Husserl parece entender que, para o estabelecimento de um critério seguro de justiça, seria ainda necessário precisar em que sentido a igualdade poderia mostrar-se como critério adequado para, então, figurar como medida de atos justos. Ou seja, não basta, por certo, uma indicação genérica da igualdade como critério da justiça, quando se sabe que há uma plurivocidade, no sentido mesmo da própria igualdade. Por isto, prosseguirá na identificação dos *sentidos da igualdade* que ele considera mais relevantes, dentre os possíveis, com isto esperando, ao final, verificar de qual dos sentidos de igualdade se poderá falar como um critério apto à mensuração e à definição das ações justas.

2.2.1 Igualdade de primeiro grau: igualdade genérica ou não-específica

Neste primeiro grau, o terceiro da comparação, por ser muito genérico não permite que seja tomado como “índice de uma categoria específica”. Explica-se que, “a comparação entre *a* e *b* se refere a uma qualidade (*c*), comum a ambos (*a* e *b*), mas tão geral em sua aplicação que ela pode servir como um padrão de referência para várias categorias de coisas”. Eis porque uma “tal comparação não considera as características peculiares à categoria de coisas à qual *a* e *b* pertencem, isto é, aquelas características que diferenciam esta categoria de todas as outras. Consequentemente, *c* não funciona como um índice de uma categoria específica”.⁴⁴²

Contudo, ainda aqui, mesmo que não seja possível a determinação de um índice para uma categoria específica, ao menos já podem ser excluídas algumas outras categorias.

⁴⁴¹ HUSSERL. Gerhart. *Justice. The International Journal of Ethics*. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 274.

⁴⁴² Todas as passagens registradas, encontram-se em HUSSERL. Gerhart. *Justice. The International Journal of Ethics*. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 274-275.

Diante de uma elevada generalidade se, ainda, não é possível uma identificação positiva de uma determinada categoria de coisas, no caso, ao menos, já se mostra uma via negativa de aproximação, marcada pela possibilidade de exclusão de determinadas outras categorias. Por isto, o fato de se afirmar que

a e *b* são igualmente grandes, ou igualmente velhos, ou igualmente caros não é, em si mesmo, indicação da categoria à qual *a* e *b* pertencem, apesar de que certas categorias possam ser excluídas automaticamente. (Nem, se *a* e *b* provarem não serem o mesmo tamanho, antiguidade ou preço, não seria indicativo de categoria). Em tal comparação, o *tertium comparationis* (*c*) é escolhido sem levar em consideração o caráter essencial dos objetos comparados.⁴⁴³

A esta forma de igualdade, estabelecida desta maneira, ou seja, mediante uma comparação genérica que, mesmo que encontre características comuns às coisas comparadas, não se dirige especificamente à essência dos elementos em comparação, diz Gerhart Husserl, chamaremos de “igualdade de primeiro grau”.

Uma tal igualdade bem poderia ser dita, e vai por nós assim reconhecida, como uma *igualdade genérica, ou não específica*. Aqui, a maneira ou método como se processa a comparação não atinge aquilo que os elementos da comparação possuem de mais próprio, de essencial. Daí ser necessária a passagem para um segundo nível.

2.2.2 Igualdade de segundo grau ou homogeneidade

Outra e seguinte via de comparação leva ao estabelecimento da igualdade, no sentido de homogeneidade, “esta é a igualdade de segundo grau”. Aqui já avançamos para características específicas dos elementos em comparação, mas não as esgotamos, ou seja, são alcançadas as características próprias de uma certa espécie, mas ainda de forma insuficiente para considerarmos presente uma definição integral da essência dos elementos comparados.

Já há a presença de elementos definidores da classe, sem que isto a defina de maneira total, por isto a igualdade, aqui, será dita homogênea, talvez atentando à própria filologia do termo, que aponta para uma igualdade ainda de gênero. É dito que,

neste caso, estamos lidando com *a* e *b*, como exemplos concretos de uma classe (ou categoria). A partir de certas características de *a* e *b*, formamos

⁴⁴³ HUSSERL. Gerhart. *Justice. The International Journal of Ethics*. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 275.

um tipo *c*, que em si mesmo define a classe. Por exemplo, o cão *a* e o gato *b* são iguais no aspecto (*c*): eles se reproduzem. Eles são espécies da classe “mamíferos” e, como mamíferos, existe entre eles homogeneidade. Pertencer à classe dos “mamíferos” é uma característica essencial de *a* e *b*. Mas, a mera descrição do cão e do gato como mamíferos não esgota a ideia do caráter essencial de nenhum dos dois.⁴⁴⁴

Se, neste passo, ainda, não se alcança a definição total dos elementos em comparação, é porque “no campo da homogeneidade, várias classificações de *a* e *b* podem ser listadas de acordo com o *tertium comparationis* (*c*) específico, com tal classificação incluindo mais ou menos da essência das coisas comparadas”. Ou seja, “nós podemos, por exemplo, classificar *a* e *b* como animais vertebrados, animais terrestres, mamíferos, animais domésticos”.⁴⁴⁵

Por tudo, a homogeneidade, muito embora já contenha em si elementos definidores da classe, não alcança o *eidos* dos elementos comparados. Devemos, por isto, prosseguir à procura de um mais decisivo grau de igualdade, com o que se poderia encontrar um seguro critério de justiça.

2.2.3 Igualdade de terceiro grau: igualdade essencial ou eidética⁴⁴⁶

A questão que se propõe é, então, a de saber “se, pelo estreitamento progressivo das fronteiras de classe, podemos chegar, definitivamente, a um *tertium comparationis* que represente a essência mesma de *a* e *b*”.⁴⁴⁷

Se a comparação se der entre elementos particulares que, embora possuam importantes características comuns, entre si mantenham também diferenças não menos essenciais, certamente, não chegaremos a uma igualdade eidética. Esta será atingida quando os elementos comparados permitirem que a comparação, possível entre eles, se dê já a partir do reconhecimento de um mesmo *eidos*, que assim reunirá os dois elementos em *uma essência totalmente comum*.

⁴⁴⁴ HUSSERL. Gerhart. *Justice. The International Journal of Ethics*. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 275.

⁴⁴⁵ HUSSERL. Gerhart. *Justice. The International Journal of Ethics*. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 275.

⁴⁴⁶ Apesar de se referir, abaixo, ao *eidos*, no sentido aristotélico, enquanto qualidade última definidora da essência de algo, Gerhart não nomeia esta forma de igualdade como “igualdade *eidética*”, diz apenas igualdade essencial. Adotamos a terminologia *igualdade eidética*, por não nos parecer haver razões para evitá-la, ao contrário, mostrando-se esta perfeitamente ajustada.

⁴⁴⁷ HUSSERL. Gerhart. *Justice. The International Journal of Ethics*. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 275-276.

Este decisivo passo, ou seja, saber se seria possível, estreitando-se progressivamente as fronteiras de classe, alcançar um denominador comum, um terceiro da comparação, que representasse a essência mesma dos elementos comparados, é explicado de forma clara, concluindo-se, ao final, por uma resposta positiva quanto à possibilidade de se alcançar uma igualdade que, para nós, vem chamada de *eidética*. Veja-se passagem, a este respeito:

prima facie, pode-se supor que a resposta dependa do caráter do particular *a* e do particular *b* que escolhermos. Voltemos para nosso cão *a* e nosso gato *b*. Neste caso, podemos conceber que não há um *modus comparandi*, que iria além da diferença essencial entre cão e gato. Com certeza, a situação será diferente se assumirmos que tanto *a* quanto *b* sejam cães. Se for verdade que o caráter essencial de *a* (e de *b*) é determinado por sua “cachorrice” – na terminologia aristotélica, o *eidós* “cachorro” – essa comparação estabelecerá, de fato, uma igualdade de caráter essencial. A esta nossa igualdade de terceiro grau, chamaremos de “igualdade essencial”.⁴⁴⁸

Há distinções a fazer, portanto, entre a igualdade dita essencial e aquela outra forma de igualdade, a homogeneidade, ou igualdade de segundo grau. Isto porque, ao se chegar à igualdade essencial, vamos além do campo da homogeneidade “nós não mais nos preocupamos em estabelecer classificações de *a* e *b*. Não podemos chegar à essência (*eidós*) ‘cachorro’ reunindo características comuns a todas as espécies deste *genus*. Para estabelecer a homogeneidade, precisamos generalizar, e generalizar através de classificação morfológica”. Ora, continua, “tal classificação não considera as características que distinguem o cachorro individual *a*. E assim deveria ser, porque os traços individuais de *a* (e de *b*) são irrelevantes para a homogeneidade”.⁴⁴⁹

De forma diversa, uma comparação que busque atingir a igualdade essencial, tenta penetrar na essência do cachorro *a*, “enquanto ser que vive e respira”. Ou seja, não são deixados exatamente de lado os traços individuais, “nosso objetivo é focar, por meio do indivíduo, o *eidós* ‘cachorro’”. Ainda mais, a combinação dos traços distintivos, que constituem o indivíduo, pode ser considerada uma das possíveis variações do *eidós*. Prossegue Gerhart, em mais um exemplo simples e esclarecedor: “vejo diante de mim os cães *a* e *b*. Por meio do *hic et nunc* de sua existência material, eu me torno consciente de sua cachorrice. Cada um deles me diz: ‘eu sou um cão e este outro também o é; sendo cães, somos iguais’”.⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 276.

⁴⁴⁹ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 276.

⁴⁵⁰ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 276. No texto original, comparece o termo *doghood*, que vertemos por cachorrice.

A igualdade essencial ou eidética é, portanto, alcançada na comparação entre elementos cujo *eidós* seja percebido como *essencialmente comum*. Só é possível falar de igualdade essencial se os elementos em comparação forem mediados pelo reconhecimento da presença neles de um *eidós* comum, muito embora possa haver variações em relação às características particulares, no concreto *hic et nunc* do existir, próprio de cada um dos elementos em comparação.

2.2.4 Igualdade de quarto grau ou similaridade

Como se viu, para Gerhart Husserl, homogeneidade e igualdade essencial são muito diferentes. Na homogeneidade não, mas sim na esfera da igualdade essencial, já se encontra similaridade real. Similaridade é dita a igualdade de quarto grau.⁴⁵¹

O reconhecimento da similaridade se dá entre objetos concretos, destes se poderá dizer que sejam similares entre si, porque “por trás de suas características individuais, consigo discernir a igualdade essencial”. Em exemplo, se diz: “estes dois homens se parecem porque são parentes, aquelas duas melodias soam parecidas porque o ritmo e a harmonia são similares”. E, continua, “esta é uma substanciação *ex post facto* de um reconhecimento intuitivo de similaridade. Isto é, a partir do momento que recebemos uma impressão de similaridade, nós a submetemos a uma análise lógica”.⁴⁵²

Se não nos enganamos, o primeiro reconhecimento da similaridade entre objetos se dá por via da intuição, somente depois pode incidir sobre este reconhecimento um processo lógico-analítico. Ou seja, o preenchimento do conteúdo de julgamento acerca da similaridade, por primeiro, se processa intuitivamente, secundado por um esforço racional de verificação daquela similaridade já intuída. Assim, um processo racional de generalização não seria capaz de nos elevar à predicação da similaridade. Antes, seu fundamento é mesmo uma visão intuitiva da essência.

⁴⁵¹ No original, comparece clara distinção terminológica entre similaridade (*similarity*) e semelhança (*resemblance*). Aquela, empregada sempre que se queira mencionar que, enquanto grau de igualdade, nela se deixam entrever as peculiaridades próprias, concretas, dos objetos comparados. Esta, com menor força expressiva, comparece sempre que se fala de alguma aparência comum sem que, com isto, se exija a percepção de um essencial grau de igualdade, enfim refere-se a características comuns a alguns objetos, por mera aparência. Conferir, quanto a isto, HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. *passim*.

⁴⁵² HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 277.

Neste sentido, diz-se que

não é por um processo de generalização que chegamos a uma predicação da similaridade. Não podemos nunca descobrir similaridade ao selecionar características comuns a *a* e *b* e construir, a partir delas, um gênero ideal do qual *a* e *b* são espécimes. A predicação de similaridade está fundada em uma visão intuitiva (*intuitive insight*) da essência (*eidōs*) de *a* e *b*.⁴⁵³

Certamente aqui ressoa, de maneira pronunciada, um dos resultados positivos da investigação fenomenológica, isto é: aderência à metáfora da visão das essências, segundo a qual a coisa se doa à consciência como ela mesma é.

Parece, aqui, podermos falar da aproximação de Gerhart de uma outra significativa maneira de se compreender o conhecimento de um ponto de vista fenomenológico, precisamente, aquele apontado por Edmund Husserl nas *Investigações Lógicas*, que o caracteriza como uma síntese entre aquilo que é intencionado e aquilo que é dado. Referindo-se a passagens do texto das *Investigações*, Dan Zahavi, adverte, porém, que tal síntese não equivale a “uma teoria correspondentista clássica da verdade, uma vez que a concordância que é visada é uma correspondência entre duas intenções e não entre duas regiões ontológicas diversas”.⁴⁵⁴

Gerhart Husserl, certamente, não pensa em aprofundamentos epistemológicos desta síntese, nem pretende construir uma ou aderir a uma específica teoria da verdade. Para ele, o essencial é que quem intenciona pode intuir aquilo mesmo que o intencionado é, aquilo que algo é se doa, e é tal como se doa, na evidência, para a intuição. Alcançado o *eidōs*, pela intuição da essência, pode-se prosseguir em direção a um processo lógico-analítico.

Por isto, foi possível afirmar que “a similaridade é mais proximamente ligada à realidade, na qual os objetos comparados (*a* e *b*) existem, do que em qualquer um dos outros três graus de igualdade”. Ou seja, “a comparação que determina a similaridade nunca perde de vista a individualidade de *a* e de *b*”. Ora, se esta comparação não deixa de lado o caráter essencial dos objetos comparados, ao menos neste aspecto, “ela coincide com a comparação que determina a igualdade essencial”.⁴⁵⁵

⁴⁵³ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 277.

⁴⁵⁴ Quanto à citação, conferir, especialmente, ZAHAVI, Dan. *A fenomenologia de Husserl*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015. p. 49.

⁴⁵⁵ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 277.

A similaridade é tida como um grau mais elevado em relação à igualdade essencial, por isto, “predicar que *a* e *b* sejam similares é chegar ao reconhecimento da igualdade essencial entre eles, mas não parar aí”.⁴⁵⁶ Um outro passo, desta feita lógico, deve-nos conduzir, novamente, ao ponto de partida, o retorno à concreta existência dos elementos comparados, aos indivíduos *a* e *b*. A análise lógica, passo seguinte à percepção intuitiva de similaridade, traz-nos, de novo, à concretude do *hic et nunc* dos elementos em comparação.

Mas este retorno, não se dá como uma volta a um estágio inicial, como um “mero repassar o caminho”. A análise lógica, ao tornar ao ponto originário do conteúdo intuitivo de similaridade, não o fará do mesmo modo que outrora, ou seja, como simples percepção de uma igualdade essencial. Neste retorno,

no processo mental, um novo aspecto de *a* e *b* é revelado – o indivíduo *a* agora aparece como uma manifestação concreta da essência, que ele partilha com *b*. Os indivíduos *a* e *b* são similares e são reconhecidos como similares. Vemos, diante de nós, o indivíduo *a* e o indivíduo *b* parecidos mas, levando-se em conta que cada um exibe traços individuais distintos, eles não são iguais. Ao mesmo tempo, estamos completamente conscientes do fato de que é a essência, a mesma e única, inerente a *a* e *b*, que faz deles o que eles são.⁴⁵⁷

Muito embora sejam semelhantes os elementos de uma comparação se, entre eles, não for percebida uma similaridade, não há falar em um desvelamento do *eidós*, uma aparição da essência comum, processos que os constituem como iguais. Neste sentido, se reconhece que “há muitos graus de similaridade [...]. A similaridade física, por exemplo, varia de uma forte similaridade entre gêmeos a uma distante aparência, entre duas pessoas, que não sejam parentes. Mesmo que a semelhança entre os dois seja leve, uma vez percebida a similaridade, uma essência comum é revelada”.⁴⁵⁸

2.2.5 A igualdade enquanto essência o ato justo

No que diz respeito à justiça, já se falou, deve ser pensada como atributo de atos; é destes que se dirá serem justos ou injustos. Quanto ao critério para a predicação de justiça (ou injustiça) aos atos, também acima já se viu, trata-se da igualdade. Contudo, como há graus da igualdade,

⁴⁵⁶ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 277.

⁴⁵⁷ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 277.

⁴⁵⁸ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 278.

é necessário prosseguir: a qual destes graus, que já se mostram ser quatro, se ligaria o critério definidor do ato justo? Esta seria uma pergunta direta para a qual, intuitivamente, se esperaria uma resposta imediata. Mas, de forma surpreendente, afirma-se que

nós podemos comparar os atos *a* e *b*, a partir de vários ângulos, de acordo com o padrão de referência *c* que escolhemos. Tal comparação pode conduzir à conclusão de que *a* e *b* são iguais, em qualquer um dos quatro graus de igualdade. Mas comparações deste tipo, e o estabelecimento do fato de que *a* e *b* sejam iguais em relação a algum padrão de referência, nunca levará a um entendimento do ato justo.⁴⁵⁹

Mas esta conclusão, a de que a mera comparação de atos, a partir de um determinado critério, a igualdade, não seja suficiente para a atribuição de justiça a um determinado ato, dá-se porque a justiça decorre, ainda, da atitude mental do agente, que deve também querer e agir de maneira justa. Enfim, não se nega que a essência do ato justo seja a igualdade. Mas, será também necessário verificar se “a atitude mental do homem, que age de maneira justa, é caracterizada por uma tendência definida em direção à igualdade”.⁴⁶⁰

Assim, se é a atitude mental do homem que age, e pretende fazê-lo de forma justa, que confere ao ato o atributo de justiça, um só ato, independentemente de comparação entre atos diversos, poderá ser também dito justo. É que sempre haverá justiça, mesmo considerando um só ato, desde que neste possa ser reconhecida uma igualdade entre pessoas. É como aponta Gerhart Husserl, em uma importante passagem:

o ato justo é, em si mesmo, um ato de igualdade. Se há vários atos justos, o que eles têm em comum é a igualdade. O *tertium comparationis* (*c*), em referência ao qual os atos justos *a* e *b* são iguais, é a própria igualdade. Não é necessário que tomemos em consideração um segundo ato *b* para determinarmos que *a* satisfaz o critério de igualdade e que seja, portanto, justo. Mas se, como já foi demonstrado, a igualdade pressupõe logicamente a existência de, pelo menos dois objetos que possam ser comparados, como pode um objeto isolado, o ato justo, ser chamado de igual? Vamos relembrar o que torna um ato justo. É uma particular atitude mental do agente que confere a um ato a característica de justiça. Assim, o agente de um ato justo deve satisfazer o critério de igualdade. [...] a igualdade inerente ao ato justo, é uma igualdade entre pessoas (A e B).⁴⁶¹

⁴⁵⁹ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 278.

⁴⁶⁰ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 278.

⁴⁶¹ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 278.

Diz-se que a justiça decorre da “personalidade do agente” e de sua disposição de tender em direção à igualdade, igualdade entre pessoas, como critério de suas ações justas. Não há maiores dizeres sobre a exigência de constituição de uma personalidade voltada para a prática da justiça. Mas, cremos, a referência à exigência de uma personalidade disposta em direção à igualdade, para a efetivação de ações justas, deve ser pensada, uma vez mais, dentro da específica temática do *phronimos*, à qual acima já nos referimos.

Neste sentido, embora o termo não seja usado neste contexto, acreditamos que está aqui em jogo a temática da formação do caráter do homem justo, daquele que pode agir com justiça. É inegável, aliás, é expressamente dito, que comparece neste passo uma confiança no sujeito agente, como referência possível de toda e qualquer efetivação da justiça dos atos. De fato, se “a atitude mental é uma expressão da personalidade. Justiça, como uma atitude específica do agente, é uma qualidade subjetiva, além disto, a igualdade que serve como critério de justiça em si mesma, tem um caráter subjetivo”.⁴⁶²

Em continuidade, discutindo e opinando contra uma tese de Sêneca e, com isto, buscando elucidar sua própria posição, prossegue Gerhart Husserl afirmando que seria possível dizer justa uma ação, ainda que esta dissesse respeito, unicamente, à pessoa do agente, com o que restaria demonstrado que a justiça poderá ser atributo de um único ato, não sendo exigida a presença inarredável de dois elementos em comparação, duas pessoas, isto porque uma única e mesma pessoa pode sim ser comparada a si mesma. Vale conferir duas passagens, a primeira que apresenta a tese de Sêneca sobre a impossibilidade de alguém ser igual a si mesmo, com o que não se poderia dizer justo um ato em relação ao próprio agente. A segunda que, polemizando contra a tese de Sêneca, pretende firmar o contrário. Primeiramente, a tese de Sêneca:

vamos considerar uma categoria de atos que requer uma particular atenção. Atos desta categoria podem satisfazer o critério de igualdade, apesar de envolverem somente a pessoa (única) do agente. Uma outra pessoa pode estar envolvida, mas tal pessoa é irrelevante para o critério de igualdade. Não estaríamos aqui, novamente, em conflito com o princípio segundo o qual a igualdade pressupõe, logicamente, pelo menos dois objetos que possam ser comparados entre si? Sêneca considerava esta dificuldade insuperável. *Par sum, sed alicui, quis enim par est sibi? Quod comparatur, sine altero non intellegitur. Quod iungitur, sine altero non est...* “Eu sou igual mas, em relação a alguém, pois, quem pode ser igual a si mesmo? Uma coisa comparada não pode ser entendida sem a outra (à qual ela está sendo

⁴⁶² HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 278.

comparada). O que está ligado a alguma outra coisa não pode existir sem esta (à qual está sendo ligada).⁴⁶³

Contudo, para Gerhart, em direção contrária ao pensamento de Sêneca, ao menos em um sentido, seria possível afirmar a presença ou não de igualdade, em relação a atos de uma única e mesma pessoa. Por isto, a justiça poderia ser atributo de atos, ainda que envolva somente a pessoa do agente. Vejamos:

mas Sêneca deixou de considerar um ponto decisivo. Ele não compreendeu que é possível comparar atitudes mentais de uma e mesma pessoa. Ou seja, os objetos comparados podem ser atitudes do agente que governa seus atos em momentos diferentes. Assim, é possível falar de um agente como igual a si mesmo, se ele for verdadeiro em relação si mesmo, ou seja, se, em circunstâncias similares, ele age de maneira igual. Tal igualdade tem um caráter puramente formal, ela pode ser chamada de “igualdade formal”.⁴⁶⁴

Evidentemente, a comparação de atos, de uma mesma pessoa, exige ao menos a presença de mais de um, um anterior e outro posterior, permitindo assim uma via de verificação da existência, ou não, de coerência do agente, ao agir de modo formalmente igual. É como pensa Gerhart já que, para ele, “atos marcados pela igualdade formal surgem a partir de uma atitude de coerência. Um ato deste tipo implica em um ato anterior, entre estes dois atos existe uma uniformidade, que é condicionada por uma coerência de vontade por parte do agente”. Por isto mesmo, “a igualdade formal não é predicado de um ato isolado. Assim, quando falamos de um ato igualmente formal, nós o vemos como um elo em uma cadeia de atos uniformes”.⁴⁶⁵

Contudo, a ocorrência de atos formalmente iguais não implica em que sejam estes atos justos, já que um ato formalmente igual não é, necessariamente, um ato justo. Um ato que satisfaz o critério da igualdade formal pode, ao mesmo tempo, apresentar a selo da injustiça, ou não.

Veja-se que “agir igualmente em situações similares, quer dizer, agir com coerência, pode ser característica de um homem injusto, de um ladrão ou de um assassino”. Porém, há uma conexão entre a igualdade, que se encontra enraizada na constância da vontade e da justiça. A igualdade formal é um critério negativo do ato justo. Uma pessoa que age de maneira justa

⁴⁶³ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 279. A passagem de Sêneca, com se observa em nota, foi colhida no livro V, da obra *De beneficiis*. A tradução, tal como se registrou, inclusive com as interpolações, é aquela proposta por Gerhart Husserl.

⁴⁶⁴ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 279.

⁴⁶⁵ Conferir a respeito HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 279

não pode, ao menos, violar o princípio da igualdade formal. Neste caso, então, de se reconhecer que é uma exigência inultrapassável a coerência do agente, ou seja, a presença da igualdade formal em uma cadeia de atos que lhe sejam atribuíveis. Isto não como critério positivo de afirmação de justiça dos atos, por si só. Mas, como exigência fundamental para a identificação da justiça de um ato, funcionando como um critério negativo. Isto é, “um ato que ignora a igualdade formal é um ato, *ipso facto*, injusto. A não igualdade formal inerente a um ato que, caso contrário, seria justo, anula a qualidade de justiça. A ausência da desigualdade formal é pré-requisito para o ato justo”.⁴⁶⁶

Em suma, reconhecida a presença da igualdade formal entre atos, sejam eles obra até mesmo de um único e mesmo agente, destes não se poderá afirmar, de imediato, que sejam justos. Igualdade formal se diz daquela coerência de ação, em mesmas circunstâncias, o que vale também como exigência para atos praticados por um mesmo e único sujeito agente. Não é a coerência, a igualdade formal, que define a predicação do justo em relação a uma cadeia de ações. Mas, a inexistência da igualdade formal já permite identificar a ausência do justo, comparecendo como critério negativo da justiça, ou seja, postas as mesmas circunstâncias, para a justiça de um certo ato, exige-se, ao menos, a igualdade formal, como ponto de partida. Será, *de per se*, injusta toda ação que não homenagear a coerência do agente.

Se alteradas as circunstâncias dos atos, a exigência da igualdade formal não se impõe, como é intuitivo. Ou seja, já se reconhece que, em uma cadeia de atos, atos de um mesmo sujeito, mudadas as circunstâncias da ação, não se poderá exigir do agente a coerência, no sentido da igualdade formal de seus atos. Se alteradas as circunstâncias e, mesmo assim, o agente mantiver suas mesmas práticas, não há falar em coerência, mas sim em repetição inadequada de atos. Do agente, no caso, seria exigida a prática de atos consentâneos com as inovadas condições, não a repetição de atos anteriores. Enfim, exige-se do agente a coerência de suas ações, no contexto da identificação das mesmas circunstâncias de seu agir. Mas, tudo isto ainda é insuficiente. Seria preciso ir adiante, na tentativa de perquirir quanto à existência de um mais seguro critério de predição da justiça a determinados atos.

⁴⁶⁶ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 280. Aqui mesmo, acerca da ideia da *igualdade formal*, Gerhart registra, em nota, que “a ideia de igualdade formal, como um critério negativo do ato justo, não deve ser aplicada tão rigidamente de modo a excluir o reconhecimento da possibilidade de mudança e desenvolvimento, em um mundo que não é estático. Uma atitude de coerência não pode ser mantida, razoavelmente, face a condições sociais admitidamente alteradas e que tenham afetado o próprio agente, enquanto uma pessoa capaz de desenvolvimento. Mas, então, é claro, a própria situação não pode mais ser considerada similar”.

Isto, sobretudo, porque a regra, em relação a atos justos, é que a ação afete outra pessoa. Por isto, ainda devemos avançar, no sentido de verificar em que circunstâncias a igualdade pode ser reconhecida como critério de justiça.

2.2.6 O critério de justiça: a igualdade eidética ou de terceiro grau

Como já se viu, em regra, é uma “característica inevitável” do ato justo que a ação do agente afete outra pessoa. O ato justo, portanto, é um ato do qual se predica justiça porque se trata de uma relação entre pessoas e, na ação, revela-se um tratamento destas como iguais, como *pessoas iguais*, no sentido de uma igualdade eidética, de essência, de terceiro grau. Esta a conclusão a que se pode chegar, seguindo um exemplo:

vamos olhar o caso mais simples: temos duas pessoas, A e uma segunda pessoa B, que é afetada por um ato de A, o agente. O ato de A é justo se a igualdade é mantida entre A e B. Em outras palavras, A e B são tomadas no ato como iguais, isto é, como essencialmente iguais. Quando a ideia de justiça vem à tona em A, o agente compreende que B lhe é essencialmente igual. É o sentimento de uma ligação essencial entre A e B que leva o agente a uma decisão justa. O critério de justiça é a igualdade de terceiro grau.⁴⁶⁷

Passagem decisiva em dois sentidos, ao menos. De um lado, a predicação de justiça de um ato somente será possível porque reconhecida uma igualdade essencial entre aquele que age e, neste caso, pretende agir justamente, e aquele a quem o ato se dirige, que também será uma outra pessoa. Enfim, *justiça é a qualidade que se pode predicar de um determinado ato, precisamente porque, neste mesmo ato, as pessoas do sujeito agente e daquele que é afetado por sua ação são tratadas como essencialmente iguais*. A justiça nasce de um tratamento essencialmente igual entre pessoas, querido e atuado enquanto tal pelo sujeito agente.

O nascedouro da justiça é o reconhecimento, pelo agente, de outrem, a quem o ato atingirá, como um igual a si. E, mais, este reconhecimento se dá, no sujeito que age, pelo “sentimento de uma conexão essencial” entre as pessoas dele próprio e a daquele a quem o ato se dirige. Na passagem acima referida, o texto original registra: *it is the feeling of an essential connection between A and B which leads the doer to a just decision*. A e B são, aqui, as pessoas envolvidas, o agente e aquele a quem o ato deverá afetar. Não há dúvidas de que o fundamento dos atos justos repousa no próprio sujeito agente e se manifesta, precisamente,

⁴⁶⁷ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 280.

quando esse mesmo agente, sentindo-se igual a outrem, igual a quem será afetado pelo ato, decide apoiado nessa reconhecida igualdade essencial.

Fala-se de um sentimento de igualdade entre pessoas. Não se fia, ao que parece, no exercício de uma racionalidade alheia ou não afetada pelas paixões, este é mesmo o meio de atuação da razão prática. Não se trata de cálculos formulares, equações e derivadas de possíveis variáveis vitais. O exercício da racionalidade prática supõe o homem integral em atuação, para gerenciar e decidir sobre suas ações, dá-se em meio às paixões, enfim a tudo aquilo que o homem é. Neste sentido, uma certa compreensão de homem, uma antropologia, implicará em uma concepção ética que lhe seja paritária. É assim que, nos parece, é possível a compreensão do reconhecimento de uma igualdade essencial entre pessoas, por uma especial disposição do sujeito agente. Por isto mesmo, desde Aristóteles⁴⁶⁸, é dito que a razão prática é aquela que atua mediante probabilidades, fundada naquilo que “comumente acontece”, seu exercício empenha o homem, modifica o sujeito agente, pensa seu agir em meio às coisas e ao mundo, com tudo que o sujeito agente é, razão e paixões, esta a humana condição da ação e do sujeito que age.⁴⁶⁹

A decisão pelo reconhecimento de uma igualdade essencial entre pessoas, na fenomenologia de Gerhart Husserl, não procede de outra racionalidade a não ser daquela que, sendo no mundo, nele encontra pessoas em relação. Como se chega a este reconhecimento, veremos, é pela redução dos elementos em relação a uma essência comum. Diz-se que “para se reconhecer a igualdade entre duas pessoas – *A* e *B* – é necessário reduzir os dois indivíduos a sua essência comum. *A* atinge esta redução a partir de um processo mental específico”.⁴⁷⁰ Necessário avançar, para a compreensão deste processo.

O encontro entre pessoas, empenhadas em uma qualquer ação, sobretudo naquela que se queira justa, acontece *mediado por uma dada situação*. Nesta situação determinada, o agente se sente convocado a considerar a pessoa do outro, como um seu igual, essencialmente igual.

⁴⁶⁸ A respeito do exercício da razão prática, pensada no contexto das obras éticas de Aristóteles ver, uma vez mais, COELHO, Nuno M. M. dos Santos. *Sensatez como modelo e desafio do pensamento jurídico em Aristóteles*, São Paulo: Ed. Rideel, 2012. *Passim*.

⁴⁶⁹ Já nos referimos, anteriormente, em nota, às pesquisas atuais acerca dos processos volitivos, na tomada de decisão. Evidentemente, Gerhart Husserl parte de outras bases para a construção de seu pensamento acerca destes temas. Novamente, sobre um tratamento interdisciplinar atual do livre-arbítrio ver AA.VV. *Livre-arbítrio: uma abordagem interdisciplinar*. Belo Horizonte: Ed. Artesã, 2017.

⁴⁷⁰ HUSSERL, Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 280.

A situação, como elo entre as pessoas, é que fornecerá a oportunidade do encontro. Mas, veja-se bem, não se trata de afirmar que o agente deva assumir a posição daquele que será afetado por sua ação, o reconhecimento da igualdade essencial se dá em um nível mais elevado, em que a própria alteridade é ultrapassada. Vale dizer que,

para se entender este processo, temos que pensar em um A, como um ego, confrontado por B, como o outro, em uma certa situação. Antes da vontade de agir de maneira justa vir a existir, A e B são mantidos apartados pelo espaço que separa um ego de outro. A partir do momento que A decide agir como um homem justo, uma voz interna, por assim dizer, se faz ouvir: sou eu mesmo, ele sente, que estou sendo convocado a um ato justo, *hic et nunc*. Para obedecer a esta convocação, devo considerar a situação a partir do ponto de vista de B, também. Isto não envolve adotar a posição de B como o outro. É a própria alteridade de B que precisa ser ultrapassada. “A”, a partir do momento que se empenha em alcançar a justiça, adentra em uma esfera mais alta, na qual a alteridade não existe. Ao reduzir A e B a sua essência comum, “A” faz uma ponte entre o ego e o outro.⁴⁷¹

Alguns elementos a salientar, neste processo de reconhecimento da igualdade essencial entre pessoas em relação, igualdade que funda a possibilidade de predicação de justiça a determinados atos. 1) O processo é descrito como um *processo mental*, chega-se a falar, metaforicamente, de uma “voz interna” a exigir o empenho do agente; 2) Há, sempre, a mediação de uma dada situação. A decisão de agir de forma justa empenha o agente, em um “aqui e agora”, é a situação que o convoca à ação; 3) A convocação para agir supõe que o agente, *também*, considere a situação que o convoca à ação, desde o ponto de vista do sujeito que será afetado por esta mesma ação. Salientamos o *também*, porque não se elimina, por certo, a própria consideração da situação pelo agente, como sua. Mas, esta não é tida como isolada e/ou única, há que *também* considerar a situação a partir do outro, da alteridade; 4) O agente não deve adotar a posição daquele que será afetado pela ação, enquanto outro. Ao contrário, deve ultrapassar a alteridade, em direção a algo mais essencial que os une. Após, se verá, aquilo que de mais essencial existe entre um ego e um “outro” será a humanidade, que lhes é, em essência, comum.

Portanto, há uma essência comum, a *humanitas*, na qual se encontram reunidos, a um só tempo, tanto o agente, quanto o outro, aquele para quem sua ação se destina ou a quem atinge. Por isto, na *humanitas*, que lhes é comum, ultrapassa-se a alteridade e, também, o *ego* do

⁴⁷¹ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 280. O processo de que aqui se fala será: os passos adotados pelo sujeito agente para, por um processo reductivo, alcançar a igualdade essencial entre um ego, o seu próprio, e um outro, aquele da alteridade envolvida.

próprio agente: ali, ambos são humanos, pessoas humanas, melhor dizer, pessoas humanas iguais em essência. Por isto, dirá Gerhart Husserl que,

tal redução pressupõe que A tenha compreendido a sua própria essência. Para compreender o meu ser essencial, eu preciso transcender a esfera egocêntrica na qual tudo é classificado como “meu” ou “não meu”, tudo que não é “meu” tem o caráter da alteridade. Ao procurar pelo seu ser essencial, A passa a considerar B como uma pessoa (essencialmente) igual a si mesma. Se A pretende compreender a individualidade de B, o ponto de partida é o reconhecimento de sua essência comum. O que é esta essência comum? A e B são iguais, na medida em que pertencem ao gênero humano. Igualdade essencial entre pessoas está em sua humanidade comum.⁴⁷²

Chega-se, assim, às condições de possibilidade de um ato justo: “se uma pessoa A, age de maneira justa, ela é guiada pelo entendimento de que ela e B são seres humanos iguais. O ato justo é igual, desde que o agente contemple a pessoa envolvida na sua decisão, como uma pessoa que vá agir como seu igual, e desde que o ato seja equivalente em relação a ambos, A e B”.⁴⁷³ Ou seja, se bem compreendemos, já que iguais em essência, a decisão do agente e sua própria ação, para dela se predicar a justiça, deve poder ser entendida como correta e justa, mesmo a partir do ponto de vista da pessoa que será afetada pelo agir.

Quais seriam as possíveis raízes ou fontes do pensamento de Gerhart Husserl, neste particular. Pensamos poder encontrá-las na fenomenologia de Husserl. Vejamos.

Desafiado a oferecer suas contribuições em torno dos temas da “crise e renovação da Europa”, tão comuns no início do século passado, Edmund Husserl, atendendo a convite, publicará na revista japonesa *Kaizo*, uma série de artigos, entre 1922 e 1923.

Nestes textos, afirma que, para além das peculiaridades nacionais e características específicas de cada povo, descobre-se algo que lhes é essencial e a todos reúne, precisamente, enquanto todos são reconhecidos como integrantes da *humanitas*. Ou seja, no contexto da descrição de possíveis diferenças entre povos, reconhece-se que, independentemente de suas particularidades, pode ser identificada uma essência comum, que os torna, a todos, o que de fato são, membros de um gênero, a *humanitas*. Assim, inobstante a diversidade, inegável de

⁴⁷² HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 281.

⁴⁷³ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 281.

um ponto de vista das várias culturas, haveria entre todos os povos um fundamento comum essencial: uma igualdade, na humanidade de todos.

Creemos seja esta a inspiração de Gerhart Husserl, muito embora, como é sua praxe, não se faça menção expressa a qualquer destes textos.⁴⁷⁴ Se esta for uma direção correta, Gerhart Husserl terá transplantado *também* para o campo de reflexão sobre a justiça uma exigência que, de resto, deveria reconhecer-se de forma muito abrangente: apesar das condições reais de desigualdade, das efetivas divergências e conflitos no âmbito da política... tudo se supera no reconhecimento de uma igualdade essencial, que deve permear, por isto, as relações intersubjetivas: todos os sujeitos em relação são iguais em essência. Somente de uma ação que respeite este limite de essencial igualdade, enquanto uma *conditio sine qua non*, poderá predicar-se a justiça. Outra fonte possível, aqui, será certamente o pensamento de Immanuel Kant. Sobre esta influência, ainda voltaremos abaixo. Dito isto, por ora, voltemos a seguir o caminho de Gerhart Husserl para a compreensão da ação justa.

Em uma tal ação, aquela da qual se predica a justiça, se reconhecerá a equivalência humana das perspectivas: a do agente e a do outro, implicado na ação. Aqui, parece evidenciar-se o sentido do que Gerhart Husserl denominou “superação da alteridade”. Justa não é uma ação pensada e efetivada pelo agente como unicamente sua; justa será uma tal ação se *também* puder ser considerada com a mesma predicação, de justa, a partir da perspectiva daquele a quem se dirige. É assim que, no contexto de uma descrição da estrutura lógica da justiça, poderá ser dito:

esta é a exigência da justiça: “tome a sua decisão de maneira que, ao se imaginar no lugar de B, você ainda teria que reconhecê-la como correta”. Aquele que age de maneira justa representa o gênero humano. Agir de maneira justa é agir como um ser humano. O agente é governado pela ideia de humanidade. Ele se coloca acima e além dos indivíduos A e B. Tendo penetrado na individualidade das pessoas – A e B – envolvidas em sua decisão, o agente, agora, age como um ego no qual se manifesta o *tertium comparationis*, com referência ao qual A e B são iguais.⁴⁷⁵

⁴⁷⁴ Dos artigos mencionados, inicialmente previstos por Edmund Husserl em uma série de cinco, foram publicados apenas os três primeiros, os demais foram localizados na coleção de manuscritos, mas não teriam sido publicados, como noticia Pedro M. dos Santos Alves, em razão de divergências de Husserl com o editor. Estes artigos foram reunidos e publicados, em Portugal. Conferir HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista *Kaizo. A crise da humanidade européia e a filosofia*. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. Acima, na primeira parte deste nosso trabalho, encontra-se um apanhado sobre a *humanitas*, tal como pensada por Edmund Husserl e que poderia, a nosso juízo, ter sido a fonte inspiradora de Gerhart Husserl.

⁴⁷⁵ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 281.

Ao ultrapassar a alteridade da pessoa que será afetada pela ação, o agente também ultrapassa seu próprio ego, elevando-se ao reconhecimento de si mesmo enquanto integrante do gênero humano, governando seus atos pela ideia de humanidade. Deste modo, reunidos estarão o agente e o outro, envolvidos na ação justa, pela ideia de humanidade, esse *terceiro da comparação*, em referência ao qual as pessoas são essencialmente iguais, porque igualmente humanas.

Aquele que age e, com sua ação, afeta outrem *o faz como um terceiro*, que deverá ser imparcial para que, com isto, sua ação possa cumprir a demanda de uma validade objetiva, universal. A ação justa, fundando-se na humanidade dos sujeitos envolvidos, deve transcender o julgamento do momento em que for implementada. Ações justas “não são de hoje para hoje”, devem poder ser consideradas justas em definitivo, a convocar sempre de novo a mesma ação, sempre que as mesmas condições se apresentarem “a qualquer um”. Este o sentido da igualdade formal entre ações justas: se presentes as mesmas circunstâncias, exige-se, em relação a elas, uma mesma ação. A respeito, diz-se que,

com relação aos indivíduos A e B, o agente é um terceiro. “O ser terceiro” é uma qualidade específica do ego, que se revela sempre que uma pessoa se propõe a realizar um trabalho que demanda objetividade, isto é, validade universal. As ciências declaram objetividade porque os seus resultados se referem, lógica e anonimamente, a “qualquer um”. Podemos, também, encontrar no ato justo uma objetividade inerente. Nós reconhecemos validade em uma decisão justa, desde que ela seja alcançada por um homem que se coloque acima e além de partidos – um homem cuja atitude revela o núcleo da humanidade, que é comum a todos os seres humanos. O ato justo é válido neste sentido, também, porque a decisão que lhe dá suporte tem o caráter de finalidade, é uma decisão tomada “de uma vez por todas”. A decisão justa não é uma decisão de hoje para hoje. Em todas as situações similares, cada um de nós, se convocado a decidir, deverá tomar a mesma decisão. Uma pessoa que tenha decidido de maneira justa e que, no futuro, venha a ser chamada a decidir sobre um caso similar, estará sujeita à lei da igualdade formal.⁴⁷⁶

Esta perspectiva adotada por Gerhart Husserl, nos parece, pode ser dita herdeira da tradição ético-filosófica ocidental, ao menos em uma dupla direção.

- 1) Em primeiro lugar, para nós, a referência mais importante segue sendo o contexto da ética aristotélica, mormente quanto ao *reconhecimento da condição humana de todo agir justo*, como corolário do fato de que decisões por justiça e a efetivação de ações

⁴⁷⁶ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 282.

justas, todas, dão-se em um mundo humano, marcado pela temporalidade e pelo comum acontecer das coisas humanas. Temporalidade do agir que se descortina em um sempre situado “aqui e agora”, tanto no que diz respeito aos constituintes da tomada da decisão, quanto no que diz respeito ao momento que marca a efetiva prática das ações. Neste sentido, a descrição fenomenológica do ato justo o encontra como um ato que incorpora em si uma decisão por justiça, decisão que compete ao agente tomar. O fato de que este agente deverá decidir e agir em meio às condições próprias do mundo humano aponta para a figura do *phronimos*, da tradição ética aristotélica, tratando-se do homem justo que, por isto mesmo, isto é, porque justo, poderá agir justamente. Aqui o lugar da prudência ou da sensatez, que deverá guiar o exercício da racionalidade prática.⁴⁷⁷ Talhando-se na prática habitual de ações justas, o homem justo, sempre melhor, se prepara para ouvir a imposição de uma exigência que ele próprio estatui, a cada vez que deve agir: ultrapassar-se como ego, para agir como humano, igual em essência ao outro envolvido na ação. Aqui a presença da tradição prático-racional de matriz aristotélica, muito embora nesta não compareça esta referência à *humanitas*.

- 2) Em segundo lugar, além da inspiração husserliana, da qual falamos acima, a *temática da humanidade*, como o terceiro da comparação que, sendo a essência comum, - presente tanto no agente quanto no outro a ser afetado pela ação -, torna possível uma reunião dos sujeitos, mediada por uma inultrapassável condição de igualdade, parece nos remeter também ao tema da dignidade do homem, tal como pensada na tradição kantiana. Sobretudo, convence-nos a submissão racional ao reino dos fins, quando o que está em jogo é o agir. É o que se vê, por exemplo, na segunda formulação possível do imperativo categórico que assim soa “age de tal maneira que trates a humanidade, tanto na tua pessoa quanto na pessoa de outrem, sempre como um fim em si mesmo e jamais apenas como meio”.⁴⁷⁸ Gerhart pensa a humanidade como o elemento que a todos reúne enquanto essência e que, por isto mesmo, se mostra como o ponto de referência substancial, no qual se poderá ancorar a qualificação das ações, enquanto ações justas. Para ele, parece, o *tratar como fim* da formulação kantiana receberia o

⁴⁷⁷ Acerca da prudência, no pensamento de Aristóteles ver, por todos, AUBENQUE. Pierre. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003. Referindo-se à *sophrosyne*, Antonio Caeiro prefere dizer *sensatez*. Conferir ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Antonio de Castro Caeiro. São Paulo: Editora Atlas, 2009.

⁴⁷⁸ Conferir KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007. p. 69.

seguinte conteúdo: reconhecer a comum pertença à humanidade de qualquer interveniente na ação, tanto do agente quanto do outro, que é seu destino. Deste reconhecimento decorreria uma especial qualidade da ação, a justiça que, por isto mesmo, poderia ser percebida enquanto tal, enquanto justa, por qualquer dos sujeitos, intersubjetivamente nela empenhados, até mesmo por aquele que deva ser afetado pela ação. A igualdade essencial, na *humanitas*, portanto, igualdade entre pessoas, seria a medida segura de justiça, critério intersubjetivo de predicação do justo.

Quanto à referência à *pessoa*, que parece conferir ao humano um estatuto de dignidade acentuada, em razão mesmo de sua condição, a *humanitas*, não há no pensamento de Gerhart Husserl a formulação de um exato conceito. Fala-se de pessoa como, de resto, fala-se na tradição filosófica, em geral. Talhado em meio a motivos teológico-cristãos, o conceito de pessoa parece apontar para a dignidade humana, em sua condição de criatura, mas que goza de um especial *status*, já que configurada à “imagem e semelhança” da divindade, para nos referirmos a conhecidas expressões da teologia dogmática. Veja-se que não se diz identidade entre a divindade e a criatura, fala-se de semelhança, por isto o ideal da imitação do divino, tão ao gosto da teologia, desde os inícios, mas, sobretudo, no Medievo, a traçar como ideal de vida o seguimento da vontade divina.

Não é o caso, aqui, de prosseguirmos à procura de um dizer da antropologia cristã sobre a pessoa, enquanto definição do homem. Recorde-se, apenas, que a referência à pessoa, desde suas raízes cristãs, tem apontado para a atribuição ao humano de uma especial condição de dignidade, sobrelevando-o. Este sentido geral, já corrente no mundo cultural do Ocidente, após o advento do Cristianismo, mesmo que o termo seja empregado em contextos secularizados, o conceito de pessoa continua a apontar para a originária dignidade da condição de homem.

Para Gerhart Husserl, com o emprego do termo *pessoa*, não se lhe confere um sentido diverso do habitual. Apenas de se recordar que a pessoa, para ele, refere-se não ao humano individual, mas àquele que, sendo membro de uma comunidade, com ela partilha aquilo que se é, constituindo e sendo constituído pelo encontro intersubjetivo, pelo empenho comunitário, no com-viver. Ser pessoa, reconhecer-se como tal e a outrem, passa pela coexistência necessária em uma comunidade que, por isto, será o ambiente próprio de afirmação da *humanitas*. É

neste sentido mesmo que, no âmbito jurídico, diz-se que há pessoas, enquanto estas compõem a comunidade do direito.

2.3 Igualdade e mundo social: direito, justiça e revolução

Falar de igualdade entre sujeitos supõe, de alguma maneira, situá-los no mundo social, no lugar que ocupam no “encontro entre os homens”. De fato, as pessoas agem, e são afetadas por ações alheias, não de forma abstrata, mas enquanto situadas no âmbito do encontro sócio-político. Neste sentido, podemos falar de um mundo social circundante, que condiciona a caracterização da igualdade, não aquela em sentido forte, ou seja, o fato de que os sujeitos empenhados na ação sejam *iguais em humanidade*, mas em outro sentido, aquele que se aproxima da constituição de situações igualitárias, ou não, no seio da vida comum, da vida socialmente partilhada.

Recordando um dito de Goethe, “somente o injusto pode agir”, que expressaria “um pensamento profundo”, diz-se que “devemos pensar em uma pessoa ativa na vida pública, na esfera da política. Ela pode, um dia, se confrontar com a necessidade de atravessar um estado temporário de injustiça social e violar, através de seus atos, a ideia de igualdade”. E, continua Gerhart Husserl, “esta necessidade pode vir a acontecer, apesar da comunidade, na qual o político atua, ter adotado um sistema legal”.⁴⁷⁹ Isto é, um sistema legal que, como vimos, encarna, ora mais ora menos, o fim do direito, que é a justiça, - entendida enquanto igualdade essencial -, poderá romper-se, dando lugar a uma revolução, o que acontece quando o sistema legal não mais corresponde às ideias de justiça da comunidade do direito.

Uma ordenação social é, fundamentalmente, histórica e, como tal, participa da sorte de todo e qualquer evento histórico, podendo ceder lugar a novas formas de compreensão do direito e da justiça que, enquanto tais, refletirão no sistema legal, provocando sua alteração, mais ou menos substancial, a depender do quanto as novas ideias de justiça, sejam mais ou menos radicalmente, diversas das anteriores.

A *ideia de justiça* é historicamente fundada, constitui-se junto à comunidade do direito, serve a esta mesma comunidade, mas não se estabelece de forma definitiva, de uma vez por todas,

⁴⁷⁹ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 282.

como prefere dizer Gerhart Husserl, durando para sempre, mas participa da sorte de tudo que é histórico, tende a durar, enquanto novos movimentos em contrário não a desconstituem.

A validade de um sistema legal submete-se a sua sustentação histórica na e pela comunidade do direito. Contudo, permanece sendo a igualdade a referência para uma eventual e revolucionária reconstrução da ordem social na história. A cada revolução, o novo sistema legal que dela brota, contém em si a esperança de que, novamente, a igualdade encontrará seu lugar na ordem social e, com isto, uma ideia nova de justiça poderá descortinar horizontes mais adequados e melhor ambiente social para sua efetivação. A legalidade e sua validade, enquanto materializadas em um dado sistema de legal, submetem-se à especial condição de servir aos propósitos da justiça, da concepção de justiça que se constitui e mantém-se enraizada na história da comunidade do direito.

Atos revolucionários que, na história, oponham-se a um sistema legal estabelecido, não implicam na desistência do direito, mas de um certo direito, de um sistema legal que mais não corresponde, em dado momento, aos anseios de justiça, postos e mantidos na e por uma também situada comunidade do direito. Mas, quanto aos atos revolucionários, Gerhart não defende a existência de um progresso necessário. Neste sentido, afirma-se que

a ordem social, porém, que foi estabelecida por um sistema legal definido, não tem uma validade definitiva (*once-for-all*). Não podemos excluir a possibilidade de que uma ordem legal possa ser desconstituída por atos revolucionários, que violem as próprias ideias de justiça, nas quais o sistema legal se fundou. Depois de o agente ter agido sem considerar a igualdade, a questão, ao tomar em conta o futuro da ordem social, é se será possível restaurar a igualdade, trazer novamente à luz e à vida a ideia de justiça, que ficou obscurecida, isto é, um novo *status* legal deve ser estabelecido, podendo ser uma manifestação mais pura de justiça do que o sistema anterior.⁴⁸⁰

De perguntar-se, então, pelo papel da tradição para a manutenção ou a desintegração das ideias de justiça, que se consolidam e mantêm-se em um determinado sistema legal, enquanto produto de uma certa comunidade do direito. Ademais, resta saber, do mesmo modo, qual dos sentidos de igualdade encontraríamos na vida social.

Admite-se que a vida social seja governada pela tradição e que nela podemos também falar de igualdade entre pessoas. Aqui, a igualdade será aquela de segundo grau, a que se chamou de

⁴⁸⁰ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 282.

homogeneidade. “Somos homogêneos porque somos membros da mesma família, da mesma raça, tribo ou povo”. Tal igualdade entre pessoas está enraizada na tradição comum e “encontramos o *tertium comparationis* nos valores tradicionais – pontos de vista, crenças, ideias, costumes, etc. – dos quais todos os membros do grupo social participam”. Dos valores tradicionais deriva o *genus* ideal que representa a família, a tribo, etc. O ter consciência de tal participação, “no ser-comum da vida social, e o reconhecer da homogeneidade, integrando o indivíduo no seio do corpo social, têm um papel fundamental na existência dos homens, que vivem governados pela tradição”.⁴⁸¹

Explicitando, Gerhart Husserl invoca a tradição grega e afirma que, no contexto da vida comum, os Gregos usam a palavra *homoioi* e, pondera, “devemos entender esta expressão como ‘homogêneo’, no sentido que adotamos, se pretendemos marcar a diferença de *isos* (igual)”. Mas reconhece que “os gregos, com certeza, não limitaram o uso de *homoios* a este significado”. Invocando uma passagem do diálogo *Protágoras*, de Platão, Gerhart ali vislumbra o sentido clássico do uso de *homoios*, tal como ele o compreende. Prossegue:

o *homoioi* refere-se, aqui, àqueles que têm uma tradição social comum, em razão de sua *syngeneia* (consangüinidade), que é baseada em uma descendência comum ou *isogonia*. De fato, a comunidade social, unida pela tradição, tem sua origem na descendência comum. No curso da evolução histórica, o significado de descendência comum se enfraquece, temos agora comunidades governadas pela tradição, nas quais a ancestralidade comum não é um fator indispensável. Tal é particularmente o caso de uma mais ampla comunidade social unida por um passado comum – um povo. Desde que um povo cresça constantemente, pelo influxo de pessoas de outras comunidades tradicionais, a ideia de descendência comum vai gradualmente sendo obliterada. A ênfase, agora, recai no fato de que há um conjunto de regras e valores tradicionais, do qual participam todos que pertencem a este povo. A habitual participação nas tradições de um povo é o que, de fato, prova a pertença a este povo.⁴⁸²

Vai-se do liame social, amparado na pertença a uma descendência comum, passando a uma comunidade constituída pelo respeito a valores tradicionais, esta a trajetória histórica do sentido de igualdade, constitutivo dos laços que sustentam o *ser social*, a vida em comum, que segue sendo governada pela tradição.

⁴⁸¹ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 282-283.

⁴⁸² HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 283.

Quanto a isto, muito embora não compareçam referências expressas, ressoa a importância conferida por Edmund Husserl à noção de *mundo da vida* e outros conceitos que o circundam, em especial, o conceito de intersubjetividade. É fato que Edmund Husserl, desde cedo,⁴⁸³ ao menos já nas *Ideias*, tratava do tema da intersubjetividade, o que poderia ter sido uma fonte de inspiração para o tratamento do tema da tradição, no pensamento de Gerhart Husserl.

Há aqui, ao que parece, uma apropriação criativa, uma vez mais, de conceitos husserlianos. Em um sentido ao menos: a noção husserliana de *normalidade* se reveste de importância para a constituição da noção gerhartiana de *comunidade*, de forma geral, e de comunidade do direito, de forma especial. É que, no contexto da convivência, da intersubjetividade, no comum trato da experiência cotidiana, normal é o que atende às expectativas de uma ação cuja prática é habitual no mundo social. Ou seja, há um conjunto de hábitos, de comportamentos, de valores que, no interior mesmo de uma comunidade, apresenta-se como um espaço comum de ação, de constituição intersubjetiva e que, por isto mesmo, alimenta expectativas de que todos sigam as mesmas e reiteradas práticas.

Neste caso, a tradição se forma precisamente a partir da repetição de atos esperados de todos que compõem o espaço de vida comum, no também comum seguimento de direções da *práxis*, já estabelecidas na comunidade como expectativas de comportamento. Para Edmund Husserl, na vida prática, vale a experiência comum aos sujeitos em inter-relação. Como esclarece Zahavi, apontando uma decisiva passagem de Husserl, “cada um é a pessoa, que pertence a uma normalidade de sujeitos e que é normal na (e por meio da) comunidade”.⁴⁸⁴

Evidentemente, ao menos mais tardiamente, Edmund Husserl pensaria as relevantes questões da intersubjetividade e da tradição, no contexto mais abrangente de uma identificada *crise das ciências europeias*.⁴⁸⁵ Para ele, a quase obsessão das ciências, para não dizer pura obsessão, por via de um método quantitativo, no sentido de uma descrição objetiva de regiões ontológicas particulares, havia afastado o homem de uma adequada compreensão do mundo

⁴⁸³ A respeito deste tratamento inicial da temática da intersubjetividade, bem como de seus posteriores desenvolvimentos, no pensamento de Edmund Husserl, ver ZAHAVI, Dan. *A fenomenologia de Husserl*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015. Conferir, sobretudo, pp. 184 e seguintes.

⁴⁸⁴ Acerca das noções deste parágrafo, verificar ZAHAVI, Dan. *A fenomenologia de Husserl*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015. p. 196-200.

⁴⁸⁵ Ver HUSSERL, Edmund. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

da vida. Encobriam-se, com isto, as experiências cotidianas dos indivíduos, enquanto conviventes reais, atuando na vida prática comum.

Em contrário, a constituição de um horizonte cultural, regente do encontro intersubjetivo, molda-se não por saberes alcançados apenas pela via do conhecimento objetivo, próprio das ciências mas, e sobretudo, pelo modo como se experiencia o mundo da vida cotidiana. Este o sentido da crítica de Edmund Husserl ao objetivismo científico que, com seu incomparável sucesso, na modernidade e além, teria obnubilado as vivências práticas cotidianas, a pertença dos homens a um comum mundo da vida, que a todos reúne no ambiente da *práxis*.⁴⁸⁶

Evidentemente, parece-nos, a Gerhart Husserl não interessou propriamente adentrar aspectos filosóficos tão específicos; herdará, sim, a exigência de que o mundo comunitário seja pensado a partir de vivências comuns, que posicionem os sujeitos, intersubjetivamente considerados, no interior de um círculo cultural próprio e que permanecerá como referência, como expectativas de comportamentos que, no âmbito da normalidade, deveriam ser efetivadas: cumpre-se e espera-se cumprimento das mesmas direções de comportamento que a tradição consagra. A vida comum será constituída na e pela tradição. Mas, podem haver espaços de ruptura. Este, precisamente, o lugar do qual parte Gerhart Husserl para pensar os atos revolucionários, contra o sistema legal, em nome da afirmação das novas ideias de justiça, pensadas na comunidade do direito.

Lembre-se que a constituição de um círculo cultural, no interior do qual se movimentam os sujeitos em relação, é um processo histórico. A conservação, manutenção das expectativas – no registro da normalidade –, bem assim as rupturas destas mesmas expectativas, no interior da tradição, são historicamente possíveis. No caso, no contexto das possíveis transformações históricas da ideia de justiça, devedoras de uma compreensão situada da noção de igualdade, podemos compreender porque também poderão ser alterados os próprios sistemas legais, na medida em que estes refletem, ora mais ou ora menos aprofundadamente, a especial finalidade do direito, a justiça, que se materializa na realização de ações consideradas justas.

Aqui o lugar da revolução, que não desiste do direito como tal, mas de um certo direito enquanto particular sistema legal, que deverá ruir, cedendo lugar a outro, mais adequado às

⁴⁸⁶ A respeito, uma vez mais, ver ZAHAVI, Dan. *A fenomenologia de Husserl*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015. p. 200 e seguintes.

novas aspirações histórico-culturais por justiça. Em alguma medida, a revolução, que atinge um sistema legal, não afasta a esperança e a confiança no direito, entendido este como núcleos de sentido que se destemporalizam, mas que não dispõem de força normativa, a não ser que, novamente, venham a temporalizar-se, na história, nela inserindo-se por via da existência de um novo sistema legal.⁴⁸⁷ A revolução, assim, não repele o direito, mas um certo direito histórico, que não corresponde mais, em um dado momento histórico da comunidade que o constitui e sustenta, à realização de seu máximo fim, a justiça.

Por tudo, para Gerhart Husserl, não há uma dissolução do indivíduo, melhor dizer da pessoa, nas tradições da comunidade, remanesce sempre a possibilidade de que a tradição seja ultrapassada. A tradição não nos coloniza por completo, muito embora possa condicionar nossas ideias, crenças, enfim, nossos *modos de ser-com*. Diz-se, por isto, que “a consciência de pessoas unidas pela mesma tradição de que elas são, em alguma medida, iguais, é diversa do auto-exame que identifica sua essência comum”. E ainda que, por isto mesmo, “é impossível captar a essência de um indivíduo A reduzindo-o a um mero membro de um povo homogêneo”. O que define a essência de alguém não é sua pertença a um círculo cultural. Por isto, restará sempre um espaço de insubmissão à tradição, não se dissolvendo os sujeitos enquanto e porque a integram. Dir-se-á que “o caráter essencial de um homem é revelado somente (e precisamente quando) ele rompe o muro da tradição, escapa de sua vida convencional na comunidade, e atinge seu ego interior”. E, continua Gerhart, “em situações de vida, de cada um, surge algo que pede por mais que a ação tradicional, isto é, o agente é reconduzido a seu ego interior, e deve decidir, por sua própria responsabilidade, como um ser humano que deve agir”.⁴⁸⁸

Aliás, a questão das diferenças entre os sujeitos que integram uma dada tradição é intransponível, não havendo espaço para o reconhecimento de uma igualdade essencial entre eles. Apesar disso, permanecem todos integrados como membros de uma comunidade. Afirma-se que, “no campo da tradição, não há lugar para a igualdade no sentido pleno da palavra – igualdade essencial – e, conseqüentemente, não há lugar para a similaridade essencial”. Por exemplo, para os membros de uma mesma família, há lugares e funções distintos de cada um de seus membros em relação aos demais. Da mesma maneira, “no campo

⁴⁸⁷ Acerca do duplo sentido do direito, enquanto sistema legal e enquanto núcleos destemporalizados de sentido, ver acima.

⁴⁸⁸ Ambas as citações podem ser encontradas in HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 284.

da vida social tradicional, existe diferença entre o fazendeiro e o trabalhador rural, o homem rico e o homem pobre – todos eles, não obstante suas funções diferenciadas, são membros homogêneos de um e mesmo povo”.⁴⁸⁹

Aquele que vive *somente* de acordo com a tradição, dissolve-se em meio a ela e, com isto, não evidencia sua individualidade, aquilo que ele tem de mais próprio, sua essência, o que é atributo apenas de um existir autêntico. Aceitar a colonização integral pela tradição significa afastar a oportunidade de ser si mesmo. O potencial inovador da pessoa, mesmo sabendo-se integrada a uma tradição, permanece sendo o baluarte da possibilidade de transformação da própria tradição. Daí que

o homem cuja vida é governada pela tradição aceita a desigualdade como algo indiscutível. Não há nada mais que ele possa fazer. Uma comunidade tradicional, como tal, não tem sob seu comando meios de combater a injustiça e nem a vontade organizada para fazê-lo. A vida tradicional é conservadora e avessa a reformas. A ideia de que a vida social pode e deve ser guiada por igualdade e justiça ultrapassa os limites do homem que, sem refletir, vive uma vida tradicional.⁴⁹⁰

Neste contexto, novamente, volta-se à afirmação de que “a decisão justa brota da atitude pessoal do agente, que tomou para si o agir de maneira justa”. Ou seja, a tomada de decisão por justiça, que compete ao agente, antecede a uma prática justa, a um ato justo. Mesmo no caso de decisões jurídicas, que podem seguir uma tradição de precedentes, poderá o agente ser convocado a proceder de um outro modo, em nome da exigência de se decidir com justiça. Ou seja, “apesar de o agente encontrar apoio em precedentes, a responsabilidade pela decisão justa é somente sua”.⁴⁹¹ Compreende-se a insistência de Gerhart Husserl neste particular: cabe àquele que decide uma antecedente e decisiva disposição de vontade do sujeito agente, no sentido de implementar uma ação justa.

Mesmo que o agente siga precedentes, tradições, o fundamento de seu ato justo ainda repousará sobre sua disposição inicial e determinante de fazer justiça. Trata-se, uma vez mais, da temática do *phronimos*, do agente prudente que se decide pelo agir sensato, na firme disposição de fundar sua ação sobre alicerces de uma também sua boa disposição em direção

⁴⁸⁹ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 285.

⁴⁹⁰ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 285.

⁴⁹¹ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 285.

ao que é justo. Mas a justa decisão, assim fundada no agente, deverá ainda se haver com seu reconhecimento, enquanto tal, na comunidade do direito.

Mas como garantir que, na comunidade do direito, uma decisão será aceita como uma decisão justa? Qual a condição de possibilidade de um tal reconhecimento? Como garantir este reconhecimento? Responde-se que, aqui, a garantia depende da autoridade que o agente tenha na comunidade à qual pertencem ambos, o agente e aquele que será afetado pela ação. E quem terá esta autoridade? Responde-se que “somente um homem que age como representante da comunidade pode possuir esta autoridade, que conferirá validade à sua decisão, para todos os membros da comunidade”.⁴⁹²

Isto é, até aqui, se aquele que decide é investido de uma autoridade suficiente na comunidade, suas ações serão compreendidas como ações que empenham a vontade da própria comunidade, na qual se reúnem tanto o agente quanto aquele que será afetado pela ação. Quem pode deter uma tal autoridade, certamente, será aquele que representar não ideias e crenças próprias, impondo-as à comunidade, mas aquele que aderir a um ambiente comum de justificação de ações. Neste sentido, há uma integração à tradição por parte do agente, mas deverá romper as amarras tradicionais sempre que os próprios hábitos e costumes de uma dada comunidade se afastarem do que for justo. Esta é uma tensão inultrapassável. Do contrário a autoridade seria meramente tradicional e, como tal, absolutamente conservadora, mesmo que isto implicasse na reiterada prática de injustiças, assim compreendidas ações que não se medem com o máximo critério de justiça, a saber, a igualdade essencial.

De outro lado, “se o agente não tem tal autoridade, ele precisará persuadir os outros da correção de seu ato, isto é, eles precisam ver, a partir de seu próprio ponto de vista, que a decisão é justa”. Deste modo, “uma pessoa cuja vontade justa deva ganhar reconhecimento, desta forma, possui um tipo de autoridade que é posta à prova em cada caso individual”. A validade de sua decisão será adquirida “por meio de uma decisão correspondente, por parte das pessoas afetadas, cuja decisão é equivalente a um reconhecimento voluntário de que o ato é um ato justo”.⁴⁹³ De outro lado,

⁴⁹² HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 285.

⁴⁹³ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 285.

se a autoridade de A está definitivamente estabelecida na comunidade, não há necessidade de atos particulares de reconhecimento. O agente encontra uma atitude de aceitação que os outros membros da comunidade não podem abandonar sem se contradizerem. O ser membro de uma comunidade, em cujo nome decisões justas são proferidas, envolve a aceitação inquestionável de tais decisões como comandos (assumindo-se que eles vieram a existir de maneira legítima).⁴⁹⁴

A autoridade de quem decide se legítima na e pela comunidade do direito. Assim, aquele que decide, enquanto *phronimos*, deverá agir amparado na tradição da *práxis* comunitária, e quanto mais assim proceder estará a estabelecer-se como autêntica e legítima autoridade. O hábito de decidir com justiça levará ao reconhecimento, na comunidade, de que o agente a representa, melhor dizer, torna presente em suas decisões um dizer justo sobre o caso a decidir.

Do contrário, se, por exemplo, forem incoerentes as decisões e práticas daquele que decide, a contestação da autoridade do agente será uma consequência inevitável, a dele exigir, sempre de novo, uma justificação de seus atos. Lembre-se que a igualdade formal é o mínimo que se exige de uma ação que se queira justa, mas isto ainda será um mero critério negativo na identificação do justo, como já se viu. Do agente investido de autoridade, para a efetivação de ações justas, se exige mais: a firme e reiterada disposição de considerar em suas práticas o máximo critério de justiça, a igualdade essencial, a *humanitas* que, a um só tempo, reúne ele próprio, enquanto agente que deve decidir, e aquele outro, ao qual se dirige sua ação.

2.4 Comunidade do direito, tradição e decisão justa

Como se pode depreender a partir daquilo que até agora tem sido dito, o conceito de comunidade implica afirmar que, nela, há a partilha de um mesmo horizonte de sentido, por parte dos sujeitos que a compõem, na tessitura de suas relações intersubjetivas, marcadas pela tradição. Deve ser recordado que, mesmo na presença da tradição, que aponta para direções essencialmente conservadoras, remanesce a possibilidade de sua ruptura. A depender da perspectiva de compreensão da comunidade, esta poderá comparecer como uma comunidade política, religiosa e, ainda, e esta é uma perspectiva decisiva para Gerhart Husserl, como comunidade do direito.

⁴⁹⁴ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 285.

Na comunidade política, “cada ato é condicionado pelo poder político”. Quando se fala de comunidade do direito, portanto, não se está a dizer o mesmo que comunidade política. Nesta, a direção dos atos, suas motivações e fins, serão políticos, condicionados e dirigidos pelo poder político. Já a comunidade do direito é aquela fundada e governada pelos princípios de justiça, que tem por escopo garantir a efetivação das práticas comunitárias justas, práticas sustentadas pelas direções da tradição que se formam em torno do justo, vale dizer, do que seja, para aquela específica comunidade, a justiça.

Lembre-se sempre que justiça é atributo de um ato, é qualificação de uma prática. E, exatamente, por repetidas práticas de atos justos no interior da comunidade, que assim mesmo os considera, é que se forma uma tradição, para aquela comunidade, do que seja a justiça.

Conclui-se que a tradição, que consagra as ideias de justiça de uma determinada comunidade, se forma na história. São as ideias de justiça de uma dada comunidade que, mais ou menos, refletem-se no direito, enquanto núcleos de sentido que se destemporalizam, ou seja, desenraizam-se de seu solo de gestação, podendo-se estender, na história daquela mesma comunidade, novamente se temporalizando ou, para ser mais concreto, materializando-se, ora mais ora menos, nos sistemas legais que a comunidade adota. Esta a escala de relações entre justiça, direito e sistemas legais.

O valor destas ideias de Gerhart Husserl se sobreleva, sabendo-se que foram dadas a conhecer já no ano de 1937, em meios à afirmação de tendências positivistas,⁴⁹⁵ cuja compreensão do direito passava pela consagração, ao menos, de duas direções: a tentativa de expurgar o direito de seu caráter axiológico, relegando as discussões sobre a justiça para outras vias, mas fora do âmbito da juridicidade; a afirmação da validade do direito guiada por aspectos meramente formais, com a conseqüente afirmação da validade normativa apoiada em uma atividade legiferante, regulada pelo próprio sistema de normas.

⁴⁹⁵ No pensamento de Gerhart Husserl, como finalidade mesma do direito, comparece a efetivação das ideias de justiça de uma dada comunidade do direito, ideias que, ora mais, ora menos, se fazem repercutir em um certo sistema legal. Assim, para ele, a validade de uma ação, no direito, estará vinculada a seu conteúdo justo, não bastando como tal a correção formal, a mera legalidade. Tudo isto, nos parece, contrariamente a teses juspositivistas. Quanto aos diversos desenvolvimentos do positivismo no direito, ver, por todos, BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. Tradução de Márcio Pugliese. São Paulo: Ícone Editora, 1995.

Com Gerhart Husserl, distanciamo-nos, a perder vista, destas direções normativistas. Talvez por isto seu pensamento siga sendo uma provocação e, quem sabe, uma direção a ser revisitada, quando agora, pelo menos as melhores compreensões do direito, já lhe deram razão. Isto porque, como pensamos, uma adequada compreensão do direito não poderá situá-lo fora dos horizontes da história, nem alijar de suas paragens as discussões sobre os valores que permeiam uma dada ordem jurídica.⁴⁹⁶

Tornemos à caracterização da comunidade do direito. É ela a garantia de que a exigência de justiça se realize no direito, enquanto sistema legal. Neste sentido, diz-se que,

para revestir um ato justo com a dignidade da validade universal - validade definitiva (*once for all*) – validade para todos que são afetados pela decisão, validade independente de mero reconhecimento individual – é necessário haver uma comunidade cuja vida seja governada pelos princípios de justiça – uma comunidade cuja tarefa específica é garantir que a justiça seja praticada. Para a realização completa desta tarefa é necessário que a comunidade e seus representantes a ela se devotem. Esta comunidade é a comunidade do direito.⁴⁹⁷

Como já se disse, trata-se de “uma comunidade *sui generis*, que não deve ser identificada com a comunidade política, independentemente da forma que possa assumir”. Isto porque, “a comunidade do direito está fundada na ideia de justiça que é, verdadeiramente, o princípio básico de cada sistema legal”.⁴⁹⁸

Mas, como se funda a comunidade do direito? Como alguém passa a dela fazer parte? A comunidade do direito se funda por atos de decisão de seus integrantes? A estas interrogações,

⁴⁹⁶ Em geral, as teses que podem ser ditas pós-positivistas ou não positivistas, como preferem alguns, firmam a necessidade de uma nova configuração das relações existentes entre o direito e a moral, por certo contra a afirmação positivista da neutralidade axiológica do mundo jurídico. Trata-se de reconhecer, para além da exigível validade formal, uma correção moral da normatividade a creditar uma material sustentação dos argumentos ao decidir, a fundar uma verdadeira autoridade moral do *decisum*. Acerca das teses positivistas, por todos, BOBBIO, Norberto. *O Positivismo Jurídico*. Lições de Filosofia do Direito. Trad. Márcio Pugliase, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995. Quanto às direções ditas pós-positivistas, na teoria do direito em geral, com amplas repercussões no campo da hermenêutica jurídica, estas têm se configurado em torno do debate sobre a existência de princípios e regras enquanto normas jurídicas. Mas, também aqui, as direções são plurais, a depender das concepções que se adotem sobre o que sejam os princípios o que seriam as regras. A título de exemplo, se concebidos os princípios como mandamentos *prima facie*, não definitivos, a exigir uma determinação de sentido argumentativa construída, nos aproximamos das propostas de Robert Alexy e os princípios comparecerão como *mandamentos de otimização* de todo o sistema. A respeito ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica. A teoria do discurso racional como teoria da fundamentação jurídica*. Tradução de Zilda Hutchinsinon Schild Silva. São Paulo: Saraiva, 2017.

⁴⁹⁷ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 285.

⁴⁹⁸ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 285.

que são nossas, responde-se que ser membro desta comunidade, da comunidade do direito, não é um atributo de indivíduos determinados. Ainda se afirma que, “vir a ser ou deixar de ser membro de uma comunidade do direito não são atos de volição, como aqueles que praticamos em nossa vida diária para atingir objetivos concretos”. Isto porque “a fundação de uma comunidade do direito não é um fenômeno *hic et nunc*, que possa ser comparado à fundação de uma academia de ciências ou à incorporação de uma companhia de transportes”.⁴⁹⁹

Então, em continuidade, pode-se interrogar sobre aquilo que, de fato, motivaria a constituição de uma tal comunidade do direito e como se daria a fundação desta mesma comunidade. Como acima já apontamos, ainda que de forma genérica, para Gerhart Husserl “o que realmente ocorre é que a ideia de justiça tem uma posição de proeminência, vem primeiro, é ela que comanda este momento decisivo da história, a fundação da comunidade do direito”. Neste particular, acerca do *kairós* que, como tal, oportuniza a fundação de uma comunidade do direito, diz-se que “aqueles que participam deste processo, tornando-se assim membros da comunidade do direito, que está sendo formada, experimentam uma conversão interior, a sua concepção de existência social passa por uma mudança radical”.⁵⁰⁰

Reconhecendo as inspirações husserlianas e heideggerianas, que se encontram na gestação e desenvolvimento do pensamento de Gerhart Husserl, cremos que uma adequada compreensão de suas teses, neste decisivo ponto, ou seja, acerca daquilo que motiva e de como se processa a fundação de uma comunidade do direito, poderia ser resumida, como segue.

- 1) Primeiramente, a constatação de que integramos todos, e de forma necessária, um grupamento social, já que a ninguém é dado existir em isolamento, bastando-se a si mesmo. Somos entes que, por um nosso *modo de ser próprio*, somos junto com outros, somos seres-com, nos encontramos lançados desde o nascimento nesta *conditio*, trata-se de uma facticidade identificável de pronto, *somos sendo junto com outros*, em um determinado momento histórico e em certo grupamento social. Ressoam aqui raízes heideggerianas da compreensão do ente humano, o *Dasein* é um *Mit-sein*, um ser-com,

⁴⁹⁹ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 286.

⁵⁰⁰ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 286.

esta é uma sua condição muito própria. Também a tradição grega, em outro registro, já reconhece a vocação do homem para um viver consorciado.⁵⁰¹

- 2) Sabe-se que o grupamento social, no qual já sempre nos encontramos, possui uma tradição, o estabelecimento de determinadas direções de comportamento, certas ideias, crenças, aspirações... todos já consagrados historicamente. É no interior desta tradição que nos movemos, recebendo, pela educação e pela lida da con-vivência, pelo comum trato cotidiano das vivências intersubjetivas, os impulsos em direção às expectativas tradicionais de agir, segundo a regência dos valores tradicionalmente estabelecidos.
- 3) Pode ser que, em tensão com a tradição, novas direções se firmem para o grupo social, o que poderá ocasionar o surgimento de rupturas no interior mesmo da tradição e, com isto, uma revolução nas ideias, costumes... do grupo que, se se firmarem como direções consagradas pelo grupo, em sua história, poderão gestar uma nova tradição. A compreensão das relações intersubjetivas, enquanto relações que se travam no interior da tradição, mas que podem, em tensão com os valores tradicionais, serem transformadas, não elimina, portanto, a subjetividade dos integrantes de uma mesma tradição, conservando para eles a possibilidade de se manifestarem, autenticamente, ainda que contra os elementos e expectativas tradicionais. Ou seja, integrar uma tradição é integrar uma comunidade que em torno dela se reúne, mas conservando uma abertura para afirmações individuais autênticas. A comunidade não será a soma de indivíduos, mas de subjetividades que se reconhecem em meio a relações, precisamente, intersubjetivas.
- 4) A comunidade é mais que grupamento social, é o conjunto de pessoas que se irmanam e se empenham, na história, por sua continuada auto-constituição. A comunidade será o que seus integrantes dela fizerem. Há não um mero trânsito do indivíduo à comunidade há, diríamos, uma relação dialética entre este e a comunidade na qual ele se encontra inserido. O indivíduo não se anula ou se dissolve, ao assumir ou rejeitar a tradição já instituída, inscreve sua pertença a uma comunidade, mesmo que venha a

⁵⁰¹ Quanto à influência de Heidegger, creio não haver dúvidas. Ocorre, porém, que se trata de uma adesão criativa, uma apropriação de temáticas genéricas, sem aprofundamentos filosóficos dos fundamentos que teriam inspirado o próprio Heidegger. Quanto ao ser-com, enquanto condição do *Dasein*, ver, sobretudo, HEIDEGGER, *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho. São Paulo: Ed da Unicamp/Petrópolis: Editora Vozes, 2012. Sobre tudo, verificar o capítulo quarto da obra, a partir do § 25. Quanto à tradição grega, por todos, ARISTÓTELES, *A política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

revolucioná-la. É o mundo da vida, o trato habitual das relações intersubjetivas, que alimenta a formação de uma tradição. Como já apontamos, aqui, as vozes husserianas se fazem ouvir, em uma apropriação criativa da noção de mundo da vida.

- 5) No caso do direito, que tem por objetivo efetivar a justiça, garantindo a prática de atos justos, é a compreensão da justiça para esta mesma comunidade, dada em uma tradição historicamente enraizada, que funda a comunidade do direito. A ideia de justiça vem primeiro, dirá Gerhart Husserl. Ideia que se forma na tradição do que ele diz ser um “empenho pelo direito”, que determina, na história, o aparecimento de uma comunidade para atuar este fim. Não é um indivíduo isolado que adere ou mesmo que provoca o surgimento de uma comunidade do direito. Pelo menos não é regra. Uma ordem social é, no âmbito do direito, guiada pela ideia de justiça que se apossa de uma época e que, na história, poderá assim se refundar, sempre que, de novo, se fizer presente uma também nova ideia de justiça. Cabe um esclarecimento. Gerhart Husserl, muitas vezes, se refere, no singular, à ideia de justiça. Outras tantas vezes, no plural, às ideias de justiça presentes na comunidade do direito. Cremos que, na verdade, a depender do contexto, um modo ou outro de dizer se equivalem. Mas, se for exigida uma precisão terminológica, parece que ideia, no singular, aponta para a justiça, enquanto definição de seu *eidos*, aquilo que constitui sua essência e, neste caso, será, então, a *ideia de justiça enquanto igualdade essencial*. De outro lado, utilizada no plural, a expressão “ideias de justiça”, que são adotadas pela comunidade do direito, apontaria para as diversas manifestações específicas que, ou na decisão de casos, ou no conjunto do direito legislado, realiza, em particular, aquela ideia de justiça, à qual já nos referimos. A ideia de justiça, ao se realizar no contexto da interação social, se desdobraria em percepções particulares de práticas compreendidas, a cada caso, como justas. Ou seja, as ações justas, na exata medida que efetivam a ideia de justiça, se apresentariam como ideias do justo, percebidas particularmente, na contingência das circunstâncias próprias de cada caso a decidir. No fundo, se verifica que o próprio Gerhart Husserl não se esmera em precisar esta terminologia. Mas pode ser útil, na medida em que nos levar a compreender que cada ação justa atualiza a ideia de justiça, por isto o justo se pode dizer, no plural.

Quanto à formação da comunidade do direito, prossigamos. Primeiramente, verificando que “a entrada para a Comunidade do Direito, raramente, é um ato isolado e individual”. O que

funda uma comunidade do direito é “a ideia de justiça que se apossa de uma época e daqueles que nela vivem”. Por isto, é possível dizer que “quando ideias antigas estão caindo por terra, impõe-se o desejo de uma nova ordem social fundada na justiça”. Ainda mais, “a nova ideia de justiça pode se manifestar, com modificações, nos vários sistemas legais nacionais todos, porém, tendo os mesmos princípios básicos”. E, assim, “desde que estes princípios básicos sejam ali mantidos, haverá somente uma comunidade do direito”.⁵⁰² A noção de comunidade do direito não se liga, portanto, à tradição cultural limitada a estados nacionais. Vários sistemas legais nacionais podem fazer parte de uma mesma tradição comunitária, caso consagrem os mesmos princípios básicos, isto é, sobretudo se se reunirem em torno de uma determinada ideia de justiça, ou seja, do modo como se concebe a efetivação da igualdade essencial nas relações sociais reguladas pelo direito. Relembre-se, é a ideia de justiça que sustenta os atos de fundação de uma comunidade do direito.

Neste sentido, “podemos falar de uma comunidade do direito europeia, que existe desde a formação de uma entidade ‘Europa’, construída a partir da civilização greco-romana e unificada pelo cristianismo”. Em nota se diz que a palavra ‘Europa’, aqui, não deve ser compreendida no sentido geográfico. “Europa, neste sentido, é um conceito cultural que inclui países como os Estados Unidos e o Canadá”.⁵⁰³ Esta observação, por certo, é motivada pela presença do autor nos Estados Unidos, à época da publicação do texto *Justice*, em 1937. Trata-se de pensar uma comunidade do direito para além das fronteiras nacionais, desde que seus respectivos sistemas legais encontrem fundamento em uma mesma compreensão do que seja a justiça que, ao fim e ao cabo, constitui a finalidade última de todo o direito.⁵⁰⁴

Por fim, reconhece-se a importância da comunidade do direito, como garante da realização da justiça. Mas uma passagem parece colocar em tensão a efetivação da justiça e a existência necessária da comunidade do direito. Vejamos.

O ato justo não está, necessariamente, ligado à existência de uma comunidade do direito que, no entanto, torna o homem justo um funcionário

⁵⁰² Todas as passagens citadas encontram-se em HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 286.

⁵⁰³ Trata-se de referência, por certo, à mesma forma de pensar esposada por Edmund Husserl. Ver HUSSERL, Edmund. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. A respeito à noção de “Europa”, tal como vem pensada por Edmund Husserl, ver COELHO, Nuno Manoel Morgadinho dos Santos. *Direito e política e o advento do Ocidente como a civilização fundada na ciência*. Revista da Faculdade Mineira de Direito, Belo Horizonte, v.9, n.18, p.103-119, 2º sem. 2006.

⁵⁰⁴ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 286. De se lembrar que Gerhart Husserl também se dedicou ao direito internacional.

do direito. O agente de um ato justo é aquele “terceiro”, que existe em cada um de nós, mas que deve vir à tona a partir de um auto-exame, que penetra em nossa comum essência de humanidade. Este “terceiro” é encarnado na pessoa que, como membro da comunidade do direito, é convocado a perpetuar a ideia de justiça. É o juiz que, como aquele que fala pela comunidade do direito (*mouthpiece*), torna efetiva a justiça no mundo social.⁵⁰⁵

Podemos compreender que a decisão por justiça compete ao homem justo, ao *phronimos*, ao homem que, em um auto-exame se reconduz a sua essência, que também é essência comum aos demais membros da comunidade, a humanidade. É nele que, por primeiro, se dá a decisão por fazer justiça. Quanto à efetivação dos atos justos, o agente, como *terceiro* será guiado, falará pela comunidade do direito. Contudo, se uma comunidade do direito ainda não se fundou, ou seja, em momentos revolucionários, de crise, caberá ainda ao homem justo efetivar a justiça. Este parece ser o sentido da afirmação de que, em qualquer caso, mesmo nos momentos revolucionários, caberá àquele que decide uma decisão primeva e fundante por fazer justiça e, em seguida, uma ação que realize, efetive esta decisão, dizendo o justo em cada caso.

3. A JUSTIÇA COMO FIM ÚLTIMO DO DIREITO

3.1 A formação de uma comunidade do direito

A relação entre direito e justiça, no contexto da jusfenomenologia de Gerhart Husserl é pensada, ao menos, em duas direções. No caso, a variação dependerá do conceito de direito a que nos estejamos referindo.

Chama-se direito, em um primeiro e mais elementar sentido, o conjunto de normas que, ordenando-se entre si, constitui-se como um sistema legal. Lado outro, a ideia de direito, enquanto esta é compreendida como uma espécie de racionalidade que perpassa todo e qualquer sistema legal, apresentando-se como condição de possibilidade de um qualquer direito, foi descrita por Gerhart Husserl como um sistema de núcleos destemporalizados de sentido. Conforme compreendemos,⁵⁰⁶ tal sistema se forma na história percorrida pelos

⁵⁰⁵ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 286-287.

⁵⁰⁶ Ver acima, os capítulos anteriores. Ali se recuperam, em medida, aquisições já contidas em um nosso trabalho anterior, que resultou na elaboração da dissertação de mestrado intitulada Fenomenologia e Direito: a filosofia

diversos direitos concretos, cristalizando-se como direções valorativas que tendem a durar, vencendo o tempo histórico de sua gestação, com o que poderiam ser transplantadas para outros ambientes histórico-culturais, temporalizando-se de novo e, com isto, dando origem a um núcleo duradouro de sentido, tendente a moldar um qualquer possível sistema legal particular.

Neste sentido, o direito, enquanto sistema legal, é devedor da *ideia de direito*, que constitui sua racionalidade, seu sentido nuclear, tendente a se perpetuar e a se refletir, mais ou menos, no próprio sistema legal. Quanto mais o sistema de núcleos de sentido se fizer presente nos sistemas legais particulares, concretos, mais estes espelhariam a ideia de direito. Eis porque a legalidade, mesmo que bem ordenada em um sistema legal, não esgota todo o direito. Leis e ideia de direito se distinguem mas, precisamente, é um ideal normativo que, no sistema legal, a ideia do direito se faça reconhecer.

Há, ainda, algo mais na própria ideia de direito: esta comporta um sistema de núcleos de sentido, tendentes a durar, e há um centro ordenador de todo este sistema, que comparece como o fim máximo de todo o direito: é a justiça. Insistimos, não se pensa aqui em uma noção abstrata, metafísica, a-histórica ou transcendente. A ideia de justiça, enquanto igualdade, da qual já se falou, constitui a própria comunidade do direito. Constituída, a comunidade do direito, enquanto tal, “estabelece para seus membros um grande objetivo: tornar a justiça real e efetiva no mundo social”. Daí porque “ser membro de uma comunidade do direito implica uma consciência interior da necessidade de viver e agir de maneira justa”. Isto se deve ao fato de que “a comunidade do direito está enraizada em uma vontade comum de justiça”.⁵⁰⁷

Contudo, prossegue-se, muito embora todos os membros de uma comunidade do direito devam se preocupar, todos eles, com o tornar efetiva a justiça na vida social, “as contribuições individuais, para tanto, variam em âmbito e grau”. Em especial, e em um grau muito significativo, a quem detenha autoridade para decidir competirá a responsabilidade de atuar em nome da comunidade do direito, tomando para si, de forma mais empenhada, a tarefa de atualizar a vontade comum por justiça. Aliás, para Gerhart Husserl, radicaliza-se esta perspectiva vez que afirma: “somente o juiz tem a autoridade para agir de maneira justa, em

do direito no pensamento de Gerhart Husserl, apresentada ao programa de pós-graduação da Faculdade Presidente Antônio Carlos, campus de Juiz de Fora, no ano de 2010.

⁵⁰⁷ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 287.

nome da comunidade do direito. Ele é investido do poder de representar a comunidade do direito, investido por esta mesma comunidade”.⁵⁰⁸

Ressaltamos, a autoridade de que é investido o juiz, não lhe confere poderes para agir de acordo com suas próprias ideias de justiça, como que a impor à comunidade do direito uma subjetiva, e não intersubjetiva, construção do justo. O juiz, como *phronimos*, sempre praticará ações mais justas ao decidir, quanto menos lhes impregnar de valores pessoais e mais lhes imprimir o selo dos valores da comunidade do direito, de novo, não seus próprios valores e/ou ideias sobre o justo. Há máximas de justiça, forjadas no chão da história da comunidade, é a elas que as ações justas devem obediência. Gerhart Husserl responde à interrogação sobre a natureza da investidura de uma autoridade para dizer o justo: “o que é esta investidura? Não é permitido ao indivíduo, que atua como juiz, tomar decisões de acordo com suas próprias ideias de justiça. A comunidade do direito que vai endossar as decisões do juiz deve, desde o início, estabelecer as máximas de justiça”.⁵⁰⁹ Resta indagar quanto ao caráter e conteúdo destas máximas.

Ponderamos que não fica evidente qual a origem da autoridade do juiz. O contexto parece apontar em duas direções possíveis. Uma, que poderíamos chamar de institucional, outra de autoridade jurídico-moral. Quanto à primeira, investido do poder de julgar será aquele que recebe esta incumbência, tendo alcançado o posto para o exercício da função de julgar, nos exatos termos dos permissivos do próprio sistema legal concreto adotado pela comunidade do direito. Quanto à segunda, parece-nos, há uma investidura de quem julga, mediante a confiança dos membros da comunidade no sentido de que, ao agir, e neste caso a ação típica será julgar, se procederá segundo as ideias de justiça da própria comunidade do direito, não ocorrendo uma outorga de poderes para julgamentos pautados pela subjetividade do julgador, a não ser que esta esteja em consonância com a vontade comum de justiça, que não será, nesta hipótese, apenas dele, mas de toda a comunidade, à qual serve como porta-voz. O juiz não será a “boca da lei”, já que todo o direito com a lei não se identifica: dirá o direito, objetivando realizar concretamente a justiça pensada pela comunidade. Diante de tão elevadas responsabilidades, caberia indagar quanto à forma ideal, eventualmente pensada por Gerhart

⁵⁰⁸ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 287.

⁵⁰⁹ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 287.

Husserl, para a investidura de magistrados. Aqui, que saibamos, ele não nos oferece qualquer resposta.

Evidentemente, parece-nos, a figura do juiz é pensada como um tipo modelo, um tipo ideal, narra-se uma sua atuação paradigmática, com claro caráter normativo: é o que deveria ser. O pensamento de Gerhart Husserl sobre a justiça, como se tem visto e ainda se verá, contém potencialidades também no sentido de orientar e de pensar a pragmática da efetivação do direito, pelo juiz. Isto é, poderá suscitar reflexões ao menos provocadoras de uma avaliação crítica do atuar concreto do direito. Mas esgotar esta particular direção de pesquisa nos conduziria para vias distantes de nossos propósitos, agora.

No entanto, insistamos um pouco que, quanto à atuação prática de quem julga, algumas outras indicações crítico-normativas podem ser colhidas. Como primeira exigência, comparece a necessidade da coerência, no sentido da igualdade formal entre atos, já que “é evidente que os atos do juiz devem ser governados pelo princípio da coerência. Ele é guiado pela lei da igualdade formal”. Ademais, dele também se exige “a objetividade, no sentido da imparcialidade, o juiz é aquele terceiro que encarna a essência comum das partes afetadas por sua decisão”. E, “como exigência de imparcialidade, nasce a regra do processo legal: *Audiatur et altera pars*”.⁵¹⁰ Se considerarmos o contexto de surgimento destas ideias, na primeira metade do século passado, certamente suas consequências em matéria processual podem ainda mais se evidenciar.

Além destas regras, “cujo caráter é distintamente formal”, deve haver outras máximas apresentas ao juiz pela comunidade do direito, para orientação de seus atos como aquele que julga. De início, reconhece-se que é preciso esclarecer “como uma lei substantiva pode ser

⁵¹⁰ Todas as citações encontram-se em HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 287. Veja-se que estas ideias, por vez primeira, foram desenvolvidas em 1937 e já apontam uma fundamentação filosófica para a existência de regras processuais, enquanto garantia de que a confiança, entregue pela comunidade do direito ao juiz, resulte, de fato, em decisões consentâneas com a vontade comum de justiça da comunidade. Ou seja, deve haver uma precaução objetiva, mediante a fixação de regras do processo, contra arbítrios, parcialidades, enfim, contra a protuberância de alguma subjetividade que se queira soerguer por cima das ideias de justiça da comunidade que o tenha investido de autoridade para julgar. Não haverá autoridade legítima quando quem a instituiu não mais se reconhecer nas ações daquele a quem investiu de poder. No contexto do sistema legal, as regras processuais compareceriam como garantia de imparcialidade e, com isto, de que sejam as decisões, realmente, obra da comunidade do direito.

derivada da ideia de justiça”, além de se verificar “como a justiça pode se transformar até alcançar um sistema legal definitivo”.⁵¹¹ É como ele prossegue.

Antes de avançar, repetimos, o próprio Gerhart insiste no fato de que seu pensamento sobre o direito, a justiça, etc... ainda que tenha pretensões de apresentar-se como um pensar filosófico sobre seus objetos de investigação, é pensamento registrado pela pena de um jurista. Daí que, inúmeras vezes, as investigações avançam para o campo específico de determinadas áreas do direito, tais como o direito internacional, constitucional, penal, processual... Isto, ainda não dissemos, tem ao menos um mérito inegável: provocar a ciência do direito a mover-se em direção a seus fundamentos. Certamente, áreas da dogmática jurídica podem receber a iluminação de um pensar mais abrangente, que situe o direito no todo da experiência humana, é o que pretende fazer uma filosofia do direito, enquanto se constitui como uma visão de totalidade na qual se insere também a juridicidade.

Para que se compreenda o problema da constituição das máximas, que deverão orientar a ação de julgar, Gerhart Husserl nos faz retornar a um ponto: a formação da comunidade do direito. O momento histórico de fundação de uma comunidade do direito se apresenta quando há rupturas na tradição anterior: novas ideias de justiça exigem não mais o seguimento da tradição, mas a sua reforma. No entanto, uma vez constituída a comunidade do direito “é estabelecido um padrão de justiça, por meio do qual a vida social deve ser governada”. É um momento de profunda crise que oportuniza a fundação de uma comunidade do direito, marcando “um ponto de virada na história”. A fundação de uma comunidade do direito, que instituirá padrões de justiça aptos a guiar a atuação de seus membros e, sobretudo, daquele por ela investido de autoridade para julgar, é determinada pela necessidade de reforma da ordem social. Por isto, “a comunidade do direito é chamada à existência por um sentimento de profunda insatisfação, pela consciência da inadequação da ordem social existente”. O movimento histórico das relações intersubjetivas é que impulsiona, por força das novas ideias de justiça nascentes, a refundação da ordem social existente. Assim, “os fundadores da comunidade do direito são impelidos a agir por um desejo urgente de reforma. Uma nova concepção de realidade social vem à tona – uma concepção que antecede a nova ordem

⁵¹¹ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 286-287.

social”. Naquele especial momento de refundação “a vida social, como ela é, não é o que ela deveria ser, ela não mais satisfaz as ideias de justiça que estão surgindo”.⁵¹²

Em face de um mundo injusto, a incipiente comunidade de direito, dele se distancia, repudiando-o em nome das novas ideias de justiça nascentes e, com isto, refunda-se enquanto nova comunidade do direito; desta feita, reformulada, reformada, segundo as também novas e agora regentes ideias de justiça. Como acontece este processo fundacional? Assim é descrito:

justiça é um atributo de atos. Os atos são injustos na medida em que eles falham em satisfazer o critério de igualdade. Para o homem que se torna membro da comunidade do direito, o mundo social se apresenta como um complexo de atos que violam o princípio da igualdade e que são, portanto, injustos.⁵¹³

É pela experiência da injustiça⁵¹⁴ que, almejando a reforma do mundo social, restaura-se o respeito à igualdade, apanágio dos atos justos. Eis como se tornam consortes os membros de uma comunidade do direito e, com isto, participam da *experiência originária de fundação* desta comunidade enquanto tal. Com esta tentativa de descrição do aparecer primeiro de uma comunidade do direito, Gerhart Husserl se esforça para aplicar sobre o objeto visado um olhar fenomenologicamente dirigido: posta-se frente a ele para lhe surpreender o primeiro aparecer, como originário, tentando voltar à coisa mesma.

Uma vez mais, vale recordar, a compreensão do critério de justiça, a igualdade, acompanha os tempos. A ideia de justiça é filha da história e se resolve em exigências de transformação da ordem social, para melhor atender a novas, e sempre possíveis, compreensões da igualdade. Justiça se diz de práticas justas e, na história, no interior mesmo da ordenação social, haverá sempre um horizonte de abertura para novas compreensões do que seja a igualdade, nos

⁵¹² Todas as citações comparecem em HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 288.

⁵¹³ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 288.

⁵¹⁴ Muito embora não se façam referências aqui, como quase sempre, e sem lhe conferir o decisivo papel que exercerá no pensamento de Hegel, de alguma maneira, Gerhart Husserl parece aderir a uma compreensão dialética do ato justo. De fato, é pelo trabalho do negativo, pela exigência de suprassunção do injusto, que o ato justo encontra o cumprimento de seus fins no mundo social. Com efeito, é da experiência da injustiça que brota a exigência de uma nova afirmação do justo, como negação da negação. Sobre a ideia de justiça, em Hegel, conferir SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. Quanto à dialética e ao trabalho do negativo, na *Fenomenologia do Espírito*, ver SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2008.

quatro sentidos já referidos.⁵¹⁵ Uma vez fundada uma comunidade do direito, a todos os consorciados caberá a tarefa de vigilância e o esforço por garantir a efetivação da ideia de justiça que ela consagra. Mas, em grau maior, esta tarefa caberá ao juiz. Prossigamos, quanto a este papel de guardião da justiça.

3.2 O juiz enquanto *phronimos* e a superação da injustiça

Recorde-se, em suma, que a efetivação da justiça passa por uma inaugural decisão de fazer justiça, por parte daquele que decide. Neste sentido, já de início, o juiz comparece como aquele que se decide pela justiça. É sua tarefa restaurar a justiça exatamente ali onde a encontre violada, e o fará em nome da comunidade do direito. Não deverá seguir apenas suas próprias ideias de justiça, mas sim aquelas estabelecidas por aquela comunidade. Os critérios de justiça se ligam à compreensão dos sentidos da igualdade. Resta seguir indagando sobre a identificação da desigualdade a superar e quanto a critério decisivo para assim proceder. Neste sentido, se reconhece que “o problema básico é definir a natureza real da desigualdade que o juiz, como representante da comunidade do direito, deve afastar”.⁵¹⁶

Da resposta a esta importante interrogação dependerá a definição do papel daquele que decide. Isto porque, para que se decida de forma justa, deve haver um critério que a tanto nos conduza, de forma mais segura. O critério-guia para a efetivação da justiça será, como já assentado, a igualdade essencial ou eidética.

Porém, no seio da ordem social, são encontradas muitas desigualdades, sobretudo, no que diz respeito à distribuição de riquezas, *status* político de seus membros... Tudo isto é tomado como um fato inevitável, como um dado, e não seria função do direito reformar a ordem social, no sentido de vencer a dissimilaridade entre seus membros. Isto porque a desigualdade que o direito deverá vencer é aquela dita essencial, não a dissimilaridade identificável entre os consortes que, de resto, sempre existirá. Por isto, se afirma que a igualdade a ser superada na efetivação da justiça “não é a dissimilaridade inevitável que exista entre pessoas que tenham um lugar no mundo social tradicional e que sejam membros do corpo político. Esta

⁵¹⁵ Ver os quatro sentidos da igualdade já descritos, no início deste capítulo: igualdade genérica; igualdade por homogeneidade; igualdade essencial, a que chamamos eidética e a igualdade por similaridade. Para Gerhart Husserl, o critério de justiça será a igualdade essencial, como vimos acima.

⁵¹⁶ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 288.

desigualdade, de posição social e *status* político, é tida por certa, tornar óbvias estas diferenças não pode ser o objetivo do direito”. A preocupação da comunidade do direito vai em outro sentido, estando “fora da província da comunidade do direito tomar para si a reforma da ordem social, pela redistribuição de riqueza, para que cada um tenha dela uma parte igual”. Assim, “a real preocupação da comunidade do direito é com a igualdade essencial dos homens, igualdade que subjaz às desigualdades sociais”.⁵¹⁷

Como se vê, a comunidade do direito se forma em torno da ideia de justiça, enquanto esta ultrapassa toda e qualquer desigualdade real, seja de que natureza for, tratando-se de igualdade eidética, que a todos reúne em uma mesma condição: a de pertencerem à humanidade. Talvez não seja sem razão que se apontem, aqui, no pensamento de Gerhart Husserl, certos traços liberais, já que se toleram, como dadas, as reais e desiguais condições sócio-políticas dos consortes na ordem social. Mas, no contexto de sua visão total do direito e da justiça, compreende-se que aquilo a que se almeja é mais que vencer a desigualdade, no sentido de dissimilaridade, ou seja, aquela desigualdade que considera as particularidades das posições ocupadas no mundo social. É mais porque as exigências da justiça, enquanto reguladas pelo imperativo de restaurar a igualdade essencial, faz pouco de qualquer uma dissimilaridade encontrável. *Perante as exigências do justo somos iguais, em essência, mesmo que, no mundo social, sejamos dissimilares*. Ainda assim, é de perguntar-se: as dissimilaridades, para conservarmos o vocabulário do autor, encontráveis na ordem sócio-política, não seriam, elas mesmas, já uma violação da igualdade essencial? Se a resposta for positiva, certamente a correção da desigualdade, neste passo compreendida como dissimilaridade, deveria também fazer parte dos objetivos da comunidade do direito, que reivindica para si a prática do justo. Vejamos.

Deve ser admitido que o direito não pode submeter a seu controle amplos campos da atividade humana. É fato que “direito tem a ver com o homem enquanto ser humano, isto é, com o homem que se torna consciente de, e luta por, justiça”. Mas, “há outras funções que o homem exerce e outras manifestações de humanidade que estão fora do âmbito do direito”. Eis porque, “a igualdade, o critério da justiça, é um padrão que não é aplicável à religião, arte, ou ciência”. Segue-se afirmando que “esses campos da atividade humana, portanto, não podem, de forma adequada, ficar sob o controle do direito. O homem perante o direito é o homem

⁵¹⁷ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 288

enquanto membro da comunidade do direito”.⁵¹⁸ Este o contexto que, no pensamento de Gerhart Husserl, justifica, em uma sua lógica interna, a não inclusão do afastamento das desigualdades sociais, no sentido de dissimilaridades de posição social ou *status* político, como o objetivo direto do direito.

Admite-se que “o ponto de vista básico do direito, com referência ao mundo social, é um ponto de vista negativo”, já que “o direito contempla, primariamente, a injustiça”. E será “com a derrota da injustiça, que a justiça será introduzida na realidade social”. Contudo, a injustiça de que se fala no âmbito do direito se manifesta como a desconsideração da igualdade essencial. Esta desigualdade é que será apreendida pelo direito e classificada de acordo com casos típicos de ilicitude (*wrongdoing*). Certamente, “esses casos típicos podem variar, de acordo com o tempo e o lugar. Mas, a ideia básica de desigualdade é uma ideia fixa: a desigualdade vem à tona sempre que uma pessoa expande sua esfera de ação às custas de seus pares”. Em outras palavras, “o homem que age arbitrariamente (sem buscar consenso) ultrapassa o domínio do outro. Isto implica em uma desconsideração positiva do livre arbítrio de um membro da comunidade do direito”.⁵¹⁹

Aqui nos encontramos diante do fundamento da própria ideia de justiça: igualdade essencial, na liberdade. Não é possível não reconhecer a influência da tradição Kantiana, muito embora, como em outros casos, a ela não se faça expressa referência. Entretanto, a adoção da via kantiana é certa em afirmações como esta: “a igualdade essencial do homem, perante o direito, se revela quando cada membro da comunidade do direito é o centro de uma esfera autônoma de ação – não importando se maior ou menor”. Ou, em outras palavras e, quem sabe, ainda com maior força: “membros da comunidade do direito são iguais, desde que sejam livres. O homem que é livre é o homem que, por sua vontade, domina as circunstâncias e faz do seu ambiente um mundo próprio. A comunidade do direito é uma associação daqueles que são livres”. E, no mesmo sentido, “aquele que respeita a liberdade dos outros é realmente livre. A liberdade é dada ao homem como membro da comunidade, não há liberdade para um a não ser que haja liberdade para todos”.⁵²⁰

⁵¹⁸ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 289.

⁵¹⁹ Todas as citações, ordenadas segundo a necessidade de argumentação no texto, comparecem em HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 289.

⁵²⁰ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 288.

Por tudo, a liberdade, igual para todos os membros da comunidade do direito, “é incompatível com o uso irrestrito da vontade”. Ou seja, “para ser membro da comunidade do direito é necessária a renúncia ao arbítrio”. Neste sentido, “uma pessoa que invade a liberdade de seu par, e com isto desconsidera a igualdade, elimina sua própria liberdade”.⁵²¹ A igualdade será vencida e, com isto, se afirmará a injustiça, toda vez que um consorte da comunidade do direito, desbordando de sua esfera de ação, adentrar o espaço autônomo da ação de um outro consorte, violando e ameaçando, com isto, a liberdade de todos, que cumpre ao direito garantir.

Para atender à necessidade de se recompor o *status libertatis* perdido, deverá reagir a comunidade do direito e, em especial, o juiz, enquanto aquele que é investido de autoridade para agir em seu nome. Restaurar o espaço de liberdade, de autonomia, afrontado pela ação injusta de algum dos consortes comunitários, impõe-se como tarefa de restauração da igualdade entre eles, igualdade essencial na liberdade.

A ação injusta reclamará atuação do direito, para que se recomponha a direção do agir justo, tal como este é compreendido pela comunidade do direito, em cada momento histórico. É a *experiência da injustiça* que suscita e exige o cumprimento de uma tarefa: a prática de ações justas que recomponham a igualdade essencial dos consortes. Sobre os ombros do juiz, em especial, pesará este múnus.

Se a efetivação da justiça se dá pela via da afirmação da igualdade essencial dos consortes, negando-se sua negação, identificável esta pela experiência do injusto, não há como não reconhecer aqui traços hegelianos. De fato, a afirmação do justo comparece como negação de uma sua anterior negação, suprassumindo-se, contra a ação injusta negada, efetivando-se de novo a ideia de justiça. Daí que se possa afirmar a presença, no pensamento gerhartiano de uma compreensão dialética do justo. O justo se efetiva por via da negação da injustiça, recompõe-se a igualdade essencial, que constitui a ideia de justiça, precisamente ao se negarem as ações injustas que lhe são contrárias.⁵²²

⁵²¹ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 289-290.

⁵²² Uma vez mais, sobre a ideia de justiça em Hegel, ver SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

Por isto se diz que, “aquele que gera um dano cria um exemplo concreto de desigualdade. Superar esta desigualdade é o objetivo primeiro da comunidade do direito e, na realidade, o primeiro passo lógico em direção à efetiva justiça no mundo social”.⁵²³ Neste passo, Gerhart Husserl, desta vez expressamente, diz se apresentar aqui a exigência de restauração da justiça, naquele sentido que Aristóteles denominou *justiça corretiva*.⁵²⁴

Quem se torna um desigual, na medida em que confronta o direito, que lhe garante a liberdade e, ao mesmo tempo, também a liberdade de todos, é um *infrator*, que age injustamente, porque “é incoerente com a atitude de um homem que é um membro da comunidade do direito. O infrator⁵²⁵ (*wrongdoer*) é adversário da liberdade e, portanto, um desigual”. Aquele que atenta contra o direito será um desigual, sobretudo, por ser “incoerente consigo mesmo, ao desconsiderar a igualdade essencial entre ele próprio e seus pares”. Em reação às ações injustas, “o direito convoca o infrator à igualdade. Esta convocação é papel do juiz, *hic et nunc* ele efetiva a justiça, ao restaurar a igualdade”.⁵²⁶

Este o sentido da restauração da igualdade, estabelecida esta como critério das ações justas. O agente injusto, enquanto tal, não pode ser considerado mais membro da comunidade do direito. Mas a restauração da igualdade não implicaria, aqui, na reconstrução social da distribuição de bens, de riquezas. As desigualdades sociais, derivadas das posições sociais variadas que ocupam os consortes, são um dado, um fato do qual parte o direito. Neste caso, a tarefa de restaurar a igualdade, pelo direito, implicará em avançar para o reconhecimento da igualdade que a todos reúne, a despeito das particulares e fáticas condições sociais desiguais. Vejamos:

a justiça corretiva prossegue, sem hesitação ou desvio, para a obtenção de seu fim – a restauração da igualdade, afastando a desigualdade. O direito aceita a existente desigualdade social, mas com a estipulação de que todos os

⁵²³ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 290.

⁵²⁴ Em nota, faz-se referência a passagens da *Ética a Nicômaco* que tratam da *dikaioisyne diortotiké*, da *iustitia correctiva*. Conferir HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 290. Ver nota n. 13.

⁵²⁵ No original inglês, observamos, comparece um jogo de expressões envolvendo os vocábulos *doer* e *wrongdoer*. Pelo contexto, optou-se pelo vocábulo *infrator*, para verter *wrongdoer*. Na verdade, o jogo linguístico, aqui, parece apontar para o sentido de uma oposição: aquele que age de acordo com o direito, *doer*, e aquele outro, que age contra o direito, *wrongdoer*. Conferir HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 290 e *passim*.

⁵²⁶ Novamente, a função do juiz comparece como sendo a defesa e a proteção da liberdade de todos em face de atos desiguais. Por isto, deverá ele se servir de expedientes corretivos, ou seja, atentar para a justiça corretiva, aquela que se estabelece entre particulares, reconhecidos como paritariamente iguais. Conferir HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 290.

homens, a despeito das desigualdades sociais, são conscientes de sua igualdade essencial e de sua associação na liberdade. Ao desconsiderar esta estipulação, o infrator se afasta do *status* de liberdade garantido pelo direito. A sua existência social, a partir do momento que ele fica privado do suporte da comunidade do direito, torna-se nula e vazia. O juiz pronuncia a anulação do infrator, isto é, remove-o do centro de seu próprio mundo. Assim, o seu *status* legal cai por terra.⁵²⁷

Veja-se que sobre o infrator recairá, como enunciado com duras palavras, o reconhecimento de sua exclusão da comunidade do direito, que ele próprio teria rejeitado ao agir injustamente. Fala-se mesmo em “uma sentença de morte para o infrator”, evidentemente no sentido de *morte para a comunidade do direito* mas, nem por isto, com um sentido menos forte: aquele que atenta contra a comunidade do direito não será mais reconhecido como um membro desta mesma comunidade. No entanto, sendo perdida sua vida injusta, poderia novamente, o infrator igualar-se a seus pares. É o que se pode depreender da seguinte passagem:

somente aquele homem, que tem lugar e função no mundo social e uma esfera de ação autônoma, pode ser membro da comunidade do direito. A liberdade deve encontrar expressão na atuação no mundo social. O afastamento da desigualdade (que foi gerada por um ato injusto) envolve uma sentença de morte para o infrator. A restauração da igualdade volta a se dar quando o infrator perde sua posição como cidadão, como pai, como guerreiro, como fazendeiro, etc. Na morte, todos os homens são iguais. O infrator deve perder sua vida para voltar à igualdade essencial. Assim, a igualdade é restaurada entre aquele que comete e aquele que sofre o dano.⁵²⁸

Aquele que agiu, causando um dano, será julgado como um integrante da comunidade do direito, não importando sua posição social: na comunidade do direito todos são iguais e, como tal, devem se portar. Por isto, afirma-se que “a justiça corretiva não faz distinção entre pessoas. Nem a individualidade do agente é levada em conta já que, enquanto infrator, ele é considerado apenas de um ponto de vista negativo, como aquele que deu as costas para a justiça”. E, continua, “quer o agente seja rico ou pobre, príncipe ou súdito, a decisão será a mesma: ele será julgado como um membro da comunidade do direito, que desprezou o seu direito de ser membro desta mesma comunidade”.⁵²⁹

⁵²⁷ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 290.

⁵²⁸ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 290-291.

⁵²⁹ Considera-se aqui a condição abstrata dos integrantes da comunidade do direito, não a condição de cada indivíduo no mundo social: na comunidade do direito todos são iguais, independentemente de quaisquer possíveis condições particulares que assumam no seio da sociedade. HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 291.

Na verdade, então, o pronunciamento, pelo juiz, de uma “sentença de morte do infrator”, não mais o reconhecendo como membro de uma dada comunidade do direito, nada mais faz do que firmar a própria posição do infrator diante daquela comunidade: ao agir contra o direito, portanto, injustamente, o infrator já se excluiu da comunidade de consortes do direito. O juiz reconhecerá esta exclusão que, em última análise, é uma auto-exclusão do agente injusto.

Para nós, além dos traços hegelianos e aristotélicos, não há dúvidas de que o pensamento de Gerhart Husserl sobre o direito e a justiça seja influenciado pela matriz kantiana, em elevada medida. A ideia de direito, enquanto sistema de núcleos destemporalizados de sentido, que encontra na justiça seu objetivo, isto é, tornando a ideia de justiça um elemento regulador do direito, de sua validade, procede do pensamento kantiano. Do mesmo modo, a centralidade, para uma definição da ideia de justiça, dos essenciais elementos da liberdade e da igualdade e, talvez, mais aqui, uma vez mais, apontam para a concepção kantiana do direito.

A propósito da ideia do direito, que é a justiça, no pensamento kantiano, com zelo e argúcia, bem pontuou o Prof. Dr. Joaquim Carlos Salgado, ao afirmar que Kant “cuidadosamente coloca, sob o comando da liberdade, o confronto do arbítrio dos indivíduos”. E, prossegue esclarecendo que Kant “não fala em limitação da liberdade de um pela liberdade do outro, mas de limitação do arbítrio de cada um segundo uma lei universal da liberdade, que tem procedência na razão, de modo a compatibilizar esses arbítrios e fazer resplandecer a liberdade”. E, ainda de forma lapidar, conclui que “nesse conceito estão implícitos, portanto, os dois elementos essenciais do seu (de Kant) conceito de justiça: a liberdade e a igualdade”. Em continuidade, vale acompanhar o autor acerca da relação entre direito e liberdade:

o direito procura realizar a liberdade na plenitude, na medida em que torna possível o seu exercício externo, limitando o arbítrio dos indivíduos de forma igual, no sentido de tornar possível o pleno exercício, em sociedade, do maior dos bens do homem: a liberdade. Da ideia de que todos são iguais, porque racionais, e, sendo racionais, são iguais em liberdade, e da ideia de que se deve viver numa sociedade, cujos membros não são somente racionais, mas também pertencentes ao mundo sensível, decorre da necessidade da limitação do arbítrio (o momento da ação no mundo dos sentidos) de cada um. E para que esta limitação seja justa, tem de ser igual para todos.⁵³⁰

Que Gerhart Husserl vá neste toar, ao pensar a liberdade de todos, garantida pelo direito, enquanto sistema legal, na exata medida em que limita as atuações do arbítrio de cada um,

⁵³⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*. Belo Horizonte: Del Rey Editora, 2012. p.195.

não comparecem dúvidas. Inclusive, por isto mesmo, estará a comunidade do direito autorizada a garantir-se enquanto tal, excluindo de seu interior aqueles que não mais se congregarem na igualdade, na medida em que, transpondo os limites impostos ao arbítrio, desequilibrarem a balança do justo, atingindo negativamente outro dos membros daquela comunidade, causando-lhe dano.

Aqui também, nos parece, pode haver uma referência a Kant, na medida em que se admite uma coação que recai sobre aquele que age injustamente. Para Gerhart Husserl, o infrator que comete um atentado contra a liberdade de todos, impondo seu arbítrio a outrem, se exclui da comunidade do direito, e caberá à própria comunidade, em cujo nome agirá o juiz, pronunciar sua exclusão, uma “sentença de morte” para o infrator, igualando-o novamente aos demais consorciados.

Neste particular, mencionando passagens da *Metafísica dos Costumes*, de Kant, bem lembra o Prof. Salgado que “tudo que constitui um obstáculo à liberdade (segundo leis gerais) é injusto e que o afastamento desse obstáculo é, pela mesma forma, justo”.⁵³¹ Também para Gerhart Husserl a restauração do justo, será a restauração da igualdade essencial de todos.

Uma distinção a fazer, em relação ao pensamento kantiano, se não nos enganamos, é que, para Gerhart Husserl, o fundamento da igualdade essencial, critério último da ideia de justiça, não se encontra no fato de que todos que se congregam na comunidade do direito sejam *iguais porque racionais*, como na tese kantiana. O fundamento da igualdade essencial, definidora do *eidos* do justo, será a pertença comum, universal, à humanidade, *humanitas*. Assim, os membros da comunidade do direito não seriam iguais porque racionais; mas *iguais porque se reúnem essencialmente no genus humanum*, condição que antecede uma qualquer pertença a uma dada comunidade do direito. Aqui, um passo decisivo, ressoam as influências de Heidegger: o humano não se define pela racionalidade apenas, nele comparece, como *Dasein* que é, certos modos de ser próprios, definidores ontológicos de seu ser mesmo. No *humanum* se congregam, mais que a racionalidade, uma condição, marcada por existenciais: o ser com e

⁵³¹ SALGADO. Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*. Belo Horizonte: Del Rey Editora, 2012. p.196. Explica o autor que “Kant desenvolve seu pensamento demonstrando que, se a ação de uma pessoa pode conviver com a liberdade de todos, segundo leis universais, é ela justa; injusta é a ação do outro, que me impeça de praticá-la. Daí o imperativo universal do direito como aplicação do imperativo categórico da moral: ‘age externamente de tal modo, que o livre uso do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal’”. Conferir SALGADO. Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*. Belo Horizonte: Del Rey Editora, 2012. p. 196. A passagem de Kant mencionada encontra-se na *Metafísica dos Costumes*, conforme indicação do autor.

para os outros, o ser para a morte, o viver a autêntica angústia pela possibilidade do fim... Ou seja, ao se constituir a comunidade do direito, seus membros passam a pertencer a ela com tudo aquilo que são, marcados pelas condições inultrapassáveis do *Dasein*, em maior medida, e de saída, pelos existenciais condicionantes de seus atos. Por evidente, não se está afirmando, com isto, que a tese kantiana não considere, a seu modo, tais aspectos, apenas que Gerhart Husserl insista mais nesta direção. Tudo isto, parece marcar diferenças entre o pensamento de Gerhart Husserl e suas matrizes de inspiração.

Seguindo, uma vez mais, as lições de Joaquim Carlos Salgado, um outro ponto merece nossa atenção. Trata-se da articulação do conceito de pessoa que comparecerá, também nos escritos de Gerhart Husserl, como elemento relevante. No pensamento de Kant, o tema se encontra ligado ao fundamento racional das ações que, por isto mesmo, serão ações livres, comparecendo o homem assim como um fim em si mesmo. Neste sentido, interpretando o pensamento kantiano, nos instrui o Prof. Joaquim Carlos Salgado quando diz que “é fim em si mesma a ação derivada da vontade pura, ou seja, a ação derivada de causação puramente racional, o que quer ainda dizer, plenamente livre”. E, em continuidade, “pode-se, daí, concluir facilmente porque o homem deve ser considerado fim em si mesmo, isto é, como pessoa: porque é racional e, em consequência, livre, já que a liberdade é uma qualidade de todo ser racional”.⁵³²

Com isto, para Kant, continua ainda Salgado, “na autonomia da vontade inclui-se o princípio do ser racional como fim em si mesmo, que Kant qualifica de princípio da humanidade”. A referência, aqui, é uma conhecida passagem da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, mencionada por Salgado, cujo sentido aponta na seguinte direção: “uma vez considerado como fim em si mesmo, o ser racional deverá ter em conta, sempre, que o outro ser racional é também livre e deve ser tratado como fim em si mesmo (pessoa) e nunca como meio (coisa)”.⁵³³

No pensamento de Gerhart Husserl, também encontramos referências à pessoa, mas não nos parece que o fundamento valorativo deste conceito seja postado na condição racional, que a

⁵³² SALGADO. Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*. Belo Horizonte: Del Rey Editora, 2012. pp. 165-166.

⁵³³ As passagens mencionadas se encontram em SALGADO. Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*. Belo Horizonte: Del Rey Editora, 2012. p.195. Aí mesmo se indica a passagem da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de Kant.

todos tornaria iguais em dignidade. Aqui, o princípio da humanidade kantiano sofre uma inflexão e a pessoa é considerada, no contexto do direito, não como um indivíduo frente a outros, em condições racionais abstratas, mas enquanto integrante e membro de uma dada comunidade do direito que, na história, adere a valores segundo os quais uma ação é admitida como justa, como ato que preserva a igualdade essencial de todos.

Há uma inspiração kantiana de fundo, ainda assim, na procura por uma fundamentação última da igualdade e da liberdade. Mas, nos parece, os fundamentos são encontrados por Gerhart em outro lugar, não na racionalidade universal das ações; mas será a pessoa, no contexto do direito, o consorte de uma comunidade que adere ao julgamento que esta própria comunidade faz sobre o que seja o justo, o fundamento que a todos torna iguais, então, se firmará no dialético encontro do indivíduo com a sua concreta comunidade do direito.

3.4 O justo e a constituição histórica do direito enquanto sistema legal

Como já visto acima, uma certa comunidade do direito se constitui em torno da compreensão do que seja o justo, em dado momento histórico. Por isto, Gerhart Husserl se interessa por reflexões atinentes à história do direito, buscando verificar como se dá o aparecimento de um dado sistema legal, tentando surpreender sua origem. Para ele, o incipiente direito legal é elementar: aparece como um conjunto de proibições, ou seja, como um regramento que aponta apenas aquilo que não se deverá fazer, para que seja mantido o resguardo da igualdade. É a ideia de igualdade essencial, em sua história, que constitui o julgamento comunitário sobre o que é o justo.

Em seu início histórico, o sistema legal seria, então, “formado apenas por comandos negativos, isto é, proibições”. O direito, neste sentido, refletiria a realidade social “como um complexo de atos que não deveriam ocorrer. A pressuposição lógica, quando exigimos que uma coisa não deveria ser de tal maneira, é porque deveria ser o seu oposto”. Mas, um sistema assim compreendido, constituído apenas por proibições, por comandos negativos, deixaria ainda em aberto a questão de qual ato a praticar, ou seja, qual ação seria considerada consentânea com as exigências da manutenção da igualdade essencial. Isto porque, “no caso de uma mera proibição, o ‘ser-oposto’ permanece não definido. A pessoa à qual a proibição é dirigida escuta somente ‘não faça’ (por exemplo, não roube)”. Gerhart mesmo, então, interroga-se: neste caso, “que ato esperar dela? De uma maneira limitada apenas a isto, infere-

se que ela deva deixar de fazer o que está proibido. A omissão de agir de uma certa maneira (roubar) é o comando que recai sobre ela. De que outra maneira ela deverá se conduzir, quando chegar o momento, não é especificado”.⁵³⁴ O membro da comunidade do direito, neste estágio inicial de desenvolvimento do sistema legal, saberá apenas que ele “pode agir da maneira que quiser, mas com uma exceção: ele não pode fazer o que a lei proíbe”.⁵³⁵

Neste estágio, restaria ao agente, enquanto membro da comunidade do direito, um sem número de possibilidades de agir, apenas não podendo sua ação recair sobre aquilo que o sistema legal proíbe. Por isto se afirma que “o direito olha para o infrator como alguém que poderia ter agido de outra forma, mas que desconsiderou a oportunidade de não fazer o que era proibido”.⁵³⁶

Poderíamos seguir indagando se, em novas ações, poderia o infrator, aquele que atentou contra o direito, recompor sua observância às proibições do sistema legal, agora escolhendo praticar ações não atentatórias contra a igualdade essencial. Gerhart a tanto responderá de forma enfática: “mesmo que ele pudesse agir de outra forma, de maneira justa, em ocasiões futuras, tais oportunidades lhe foram irrevogavelmente subtraídas pela anulação de sua existência pronunciada pelo juiz. O agente deve pagar por seus erros, com tudo que ele é e com tudo que ele tem”. O infrator não voltará a ser membro da comunidade do direito se não “pagar por seus erros”, somente assim restauraria sua condição de membro da comunidade do direito. Por isto, conclui-se, que “nesse estágio inicial do desenvolvimento do direito, as únicas decisões possíveis são decisões de absoluto sim-ou-não: um erro e, quaisquer que sejam as circunstâncias, estará afastada a participação na comunidade do direito”.⁵³⁷ A restauração da qualidade de membro da comunidade do direito implica na imposição, pela própria comunidade, da sanção reparatória, que terá o papel de indicar ao infrator que sua ação foi injusta, enquanto atentatória à igualdade essencial. Somente voltará a ser pessoa integrada à comunidade do direito aquele que expiar seu erro. O cumprimento da pena restauraria a vida do infrator, na e para a comunidade do direito.

⁵³⁴ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 291-292.

⁵³⁵ Todas as citações comparecem em HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 291.

⁵³⁶ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 292.

⁵³⁷ Conferir as passagens em destaque em HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 291.

Posteriormente, agora já em publicação de 1955, a recomposição da condição do infrator, para que volte a ser admitido como membro da comunidade do direito, será descrita como um processo de expiação. Aqui as ideias, inclusive, revestem-se de uma metafórica linguagem, de matiz mesmo, diríamos, teológico: trata-se de anular uma existência anterior do infrator, enquanto violador do sistema de proibições do direito, para que recobre sua vida, na comunidade. A expiação da culpa, pelo cumprimento da pena, recobriria a confiança comunitária de que, no futuro, o antigo infrator não mais agiria contra o direito.⁵³⁸

Considera-se que, superado o estágio inicial, à medida que o processo de classificação dos atos injustos avança, de acordo com as subdivisões de casos típicos, aquela incipiente atitude absoluta do direito, sim-ou-não, perde sua razão de ser. Torna-se claro que os atos injustos podem ser divididos em dois tipos, de acordo com uma diferença fundamental. Esta diferença existe entre erros que podem ser corrigidos e erros que não podem ser corrigidos.

Como é possível que um erro possa ser corrigido? E o que envolveria tornar correto um ato injusto? O caminho é deixado aberto para o infrator, para que retorne a uma forma justa de vida. Aqui, o direito não mais olha para a vontade injusta como se ela, irrevogavelmente, prendesse toda a vida e todo o ser do agente na injustiça. Ao contrário, o agente poderia ter agido de outra maneira, ele falhou em agir desta outra maneira e escolheu o caminho proibido. A comunidade do direito não o condena como alguém que, de uma vez por todas, em definitivo, teria dado as costas para a justiça.

Mesmo assim, diz-se “o infrator está ameaçado por uma anulação de sua existência legal e social”, isto acontecerá caso persista no erro, dando as costas para o que é justo, segundo a compreensão da comunidade do direito. Contudo, neste mais avançado estágio evolutivo do direito, “primeiramente, lhe é dada a oportunidade de reparação e, conseqüentemente, de corrigir o erro”. Como se entende, então, a correção do erro? Responde-se que “a correção de um erro explica-se assim: que o homem que falhou em escolher o caminho certo, que sucumbiu à tentação de agir ilegalmente, livra-se do erro, provando desta maneira que ele é

⁵³⁸ O escrito a que nos referimos se intitula “sacrifício, injustiça e pena” e faz parte da coletânea de ensaios reunidos sob a rubrica *Direito e Tempo*. Conferir HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo. Saggi di filosofia del diritto*. Traduzione de Renato Cristin. Milano: Giufre, 1998.

capaz de agir de outra forma, isto é, de não agir injustamente em ocasiões futuras”.⁵³⁹ A comunidade lhe devolve a confiança de que seguirá novamente o direito.

No caso, por exemplo, de uma lesão que cause prejuízo econômico, um ato de restituição de quantias, proporcional à lesão, indicará a expiação necessária da culpa pelo erro, recompondo-se a condição do infrator como membro da comunidade do direito. Neste sentido, “o infrator, para obter novamente, na totalidade, o seu *status* legal, deve abrir mão de algo de valor razoável, a quantia, dependendo da perda suportada pela vítima”. Presente a necessidade de uma proporcionalidade entre dano e prejuízo, já que “a parte lesada tem o direito a receber um equivalente, que pode ser pago em dinheiro”. Isto, pensamos, porque nem sempre será possível uma recomposição total do estado anterior a uma lesão, sendo o pagamento de quantias um paliativo, de outra natureza, como reparação, e/ou compensação, dos efeitos de um ato lesivo. Mas, ainda assim, “com este pagamento, o infrator livra-se da responsabilidade legal e escapa da ameaça de afastamento de seus direitos legais”. Isto porque, “espera-se do infrator que corrija o erro por um ato de restituição”.⁵⁴⁰ A restituição de quantias, aqui, não implica somente em uma recomposição de um dano por um novo ato do infrator, este mesmo ato representa sua possibilidade de reingresso na comunidade do direito que, neste caso, dele esperará, nas próximas ações, o respeito à igualdade essencial, ao justo.

Neste passo, indica Gerhart Husserl, “estamos, ainda, na esfera da justiça corretiva. O processo corretivo, neste estágio, invade a esfera de coisas materiais”. Na correção de um erro, na recomposição de um dano, é o infrator que busca eliminar, por um novo ato seu, a desigualdade que ele mesmo produziu com sua ação. Trata-se da recomposição da igualdade diante do sistema legal, não implicando em uma remodelação e/ou correção das desigualdades sociais reais como, parece, pode-se depreender da seguinte passagem:

ainda é verdade que o direito não reconhece a desigualdade social existente. Aos olhos da lei, a desigualdade existe somente como consequência de um ato ilegal. Em outras palavras, o estado das coisas antes do erro ser cometido é, do ponto de vista do direito, igualdade, quando comparado com a desigualdade que resulta de um ato injusto. Então, desde que o infrator e a pessoa lesada – A e B – são desiguais, segue-se que, antes do ato ilegal, eles não eram desiguais. Isto é, iguais aos olhos da lei. Em última análise, igualdade é igualdade essencial, aquela que existe entre A e B, como membros da comunidade do direito. A igualdade essencial, como a

⁵³⁹ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 291

⁵⁴⁰ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 292.

entendemos, não é uma mera abstração; ela tem um peso sobre a realidade social, na qual posses materiais exercem um papel importante. Aquele que desequilibra a balança de propriedade interfere na liberdade do outro, porque ele ultrapassa sua esfera de desejo autônomo. Portanto, o infrator que, por seus próprios esforços, elimina a desigualdade (produzida por si mesmo), restaura o equilíbrio perturbado, volta por si mesmo da injustiça para igualdade social.⁵⁴¹

Claramente se vê que “a justiça corretiva, neste aspecto, objetiva a restauração quantitativa do *status quo ante*. A restauração consiste em subtrair uma certa quantia de um lado e adicioná-la ao outro lado, efetuando assim um equilíbrio de poder entre o infrator e a pessoa lesada”. Ou seja, “a desigualdade entre A e B é removida quando a igualdade de posses é restaurada, a partir de uma reparação material”. Em apoio, para fixar o exato sentido do que se entende por recomposição justa, cita-se uma passagem da *Retórica*, de Aristóteles na qual a justiça vem definida como “a qualidade em virtude da qual cada um detém o que lhe pertence” e não mais, nem menos.⁵⁴² No ambiente do direito privado, enquanto este se resolve na propriedade de bens, o aspecto de igualdade em questão será negativo. Ou seja, “aquele homem que ‘possui com igualdade’ não o faz em razão de um ato proibido (isto é, de um ato injusto – e desigual) que tenha produzido uma desigualdade concreta”. Neste sentido, “eu (A) sou igual a B e a todos os outros membros da comunidade do direito porque adquiri a minha propriedade por meios não ilegais”.⁵⁴³

Enfim, Gerhart Husserl bem resume o que caracterizaria este que ele chamou de primeiro estágio de desenvolvimento do direito: “um estágio caracterizado por uma atitude exclusivamente negativa da comunidade do direito. O mundo é visto como um mundo de injustiça e ilegalidade. O único agente neste mundo é o infrator”.⁵⁴⁴ Por isto, neste estágio, pode-se compreender o direito, enquanto sistema legal, como um conjunto de normas proibitivas, diante do qual aquilo que não é proibido será permitido. Mas, com isto, não é dito ainda o bastante.

⁵⁴¹ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 293.

⁵⁴² A passagem de Aristóteles, a que se refere Gerhart, encontra-se no livro II da *Retórica*, como aliás, ele mesmo assim a indicou em HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 293.

⁵⁴³ Os destaques constam do original. Para todas as referências deste parágrafo, conferir HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 293.

⁵⁴⁴ Na tradução, perde-se um jogo de expressão que, de resto, comparece em todo o texto, entre *doer* e *wrongdoer*. Na passagem, por exemplo, se diz *The only doer in this world is the wrongdoer*. Verificar em HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 294.

Neste estágio incipiente, são possíveis muitas ações, um sem-número delas, sabe-se, contudo, que algumas são vedadas, precisamente porque atentam contra a igualdade essencial, que o direito protege e a comunidade do direito busca garantir. Então, de se reconhecer que o espaço de indicação de ações positivas, como um dever, ainda é um espaço muito aberto, de possibilidades que, ao fim e ao cabo, poderão também atentar contra aquela igualdade que o direito busca preservar. Passar adiante, à existência de regras positivas de ação será um segundo estágio na evolução histórica do direito. Uma vez mais, recorde-se, são as ideias sobre o justo que marcam a origem e o desenvolvimento do direito, o aparecimento histórico de um sistema legal é concebido como uma, maior ou menor, encarnação daquilo que a comunidade do direito entende por justiça.

Segue-se ao estágio inicial acima descrito, um desenvolvimento posterior da justiça, “desenvolvimento ao mesmo tempo lógico e histórico”, no qual o conceito exclusivamente negativo do mundo social é suplantado. Neste outro estágio, “o direito inclui, gradualmente, em seu domínio atos que pretendem efetuar a transferência de bens – transmissão ou arrendamento de propriedade, elaboração de testamentos, etc. Transações que, até então, eram reguladas somente por costumes e tradição são, agora, regulamentadas pelo direito”.⁵⁴⁵

As transformações operadas no sistema legal, a reger as ações dos consortes comunitários para que, em suas relações, não seja afrontado o justo, são agora descritas como ações positivas, ações que podem ser praticadas sem afronta ao justo, comparecendo como uma determinação positiva das condutas lícitas. Não mais se restringirá o direito a dizer o que não se deve fazer, mas serão apontados métodos e ações considerados adequados para o trato lícito e a regulação legal da vida social, nos marcos daquilo que seja considerado justo. Neste sentido, afirmará Gerhart, que

a função do direito não está mais confinada em salvaguardar o indivíduo e manter a paz comum, por um sistema de comandos negativos. Uma função positiva do direito aparece agora, expressando-se em regras legais que têm a ver com o homem que age de maneira justa. Não são impostos somente deveres e responsabilidades legais mas, para proteção de empreendimentos justos, são delineados métodos legais apropriados. O homem que empreende, sob a proteção da comunidade do direito, tem a seu alcance meios legais para atingir um objetivo justo. A comunidade do direito não mais assume uma atitude de passividade, intervindo somente quando o agente viola a lei. É o querer positivo da comunidade do direito que se manifesta nos atos legais do agente. O direito reconhece o homem justo e

⁵⁴⁵ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 294.

protege suas atividades. Com base nisto, uma estrutura de contratos legais é construída.⁵⁴⁶

Resta interrogar se um sistema legal, assim transformado, ainda se baseia na ideia de justiça corretiva. A esta interrogação se responde que “em teoria e princípio, sim”. Isto porque, aqueles que estão engajados em transações legais são reconhecidos como membros da comunidade do direito, aos quais foi conferido, pelo próprio direito, o poder de agir legalmente. Para as relações privadas, agora, constitui-se um campo de ação que a lei já indica positivamente.

Contudo, de se observar que os agentes, em suas interações sociais, não são “representantes da lei, eles não agem em nome e sob a autoridade da comunidade do direito”.⁵⁴⁷ Os intervenientes em contratos, por exemplo, agem sob a regência da lei, mas não se deve perder de vista que também agem de forma interessada, de modo a atender suas necessidades e, por isto, comparece uma incerteza quanto às avaliações que eles mesmos fazem de suas próprias ações, diante das exigências de justiça. Ao contrário do juiz, que é convocado para a realização do justo, como terceiro não interessado, os intervenientes em um contrato, por exemplo, são movidos por interesses particulares. Neste sentido, o interesse da parte pode obscurecer seu senso de justiça, vencendo a igualdade, imperando o injusto...

Citando uma passagem do *De jure belli ac pacis*, de Hugo Grotius, Gerhart firma que também os “contratos se baseiam na igualdade: *in contractibus natura aequalitatem imperat*”.⁵⁴⁸ Reconhecerá, porém, que “em uma análise mais profunda, isto parece ser uma igualdade imperfeita”. Como adiantamos, “um quê de desigualdade é inerente aos atos legais de uma pessoa que não é chamada, tal como o é um juiz, para realizar a justiça”. Para exemplificar, prossegue-se afirmando:

isto pode ser visto no que se segue: uma pessoa que realiza transações, reguladas pela lei, não tem uma base válida para julgar se seus atos são realmente legais. Ela não possui instrumentos para decidir se agiu dentro dos limites da lei e dentro de seus direitos, segundo a lei. Se ela excedeu estes limites, ou se ela perdeu as bases da igualdade. É esta sempre presente incerteza sobre a validade e as conseqüências legais que transmite o

⁵⁴⁶ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 294.

⁵⁴⁷ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 294.

⁵⁴⁸ A passagem mencionada, de acordo com o próprio Gerhart, encontra-se no livro II, da obra de *De Jure belli ac pacis*, de Hugo Grotius. Conferir HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 294.

elemento de desigualdade a contratos privados. É possível que o agente possa, a qualquer momento, dar um passo que não seja legal e, portanto, não igual (aos olhos da comunidade do direito). Há sempre a possibilidade de que a corte possa decidir contra ele; nenhuma medida de cuidado preliminar consegue afastar esta incerteza inerente.⁵⁴⁹

Daí que as relações privadas, diante do olhar de um terceiro, o juiz, convocado à realização da justiça, possam ser interpretadas de maneira diversa e não conforme as direções em que os agentes envolvidos, os próprios contratantes, teriam interpretado a efetivação da igualdade essencial entre eles, no contrato. Parece pairar sobre as relações privadas uma incerteza inerente inultrapassável: os interessados agem, exatamente, na medida de seus interesses e, com isto, podem tender a desequilibrar a balança da igualdade a seu favor.

Neste sentido, no âmbito do direito privado, a simples existência do sistema legal, mesmo a indicar ações positivas lícitas, não seria suficiente para afastar tal incerteza, restaria sempre a possibilidade de que um terceiro, não interessado, e exatamente por isto, viesse a compreender que, em um dado negócio entre partes, que ali mesmo deveriam ser tratadas como essencialmente iguais, teria havido prejuízo para alguma das partes intervenientes. Desta identificação, por um terceiro, da injustiça resultante de ações contratuais nasceria a exigência de que exista uma autoridade, a quem compete a efetivação da justiça e, com isto, as relações privadas estariam a salvo de uma limitação que, de resto, sem isto, sempre lhe acompanharia. Exige-se um “terceiro”, que dirá o justo.

Em suma, o direito, enquanto sistema legal, ainda que seus regulamentos sejam restritos ao âmbito das relações privadas, já reclama pela presença de uma autoridade que, como terceiro não interessado, pode julgar sobre a justiça da atuação dos intervenientes no contrato, partes que agem movidas por interesses próprios.

Caberá ao terceiro, ao juiz, que não é parte e, como tal, não seria interessado, o resguardo, a garantia da preservação da igualdade. E, para uma decisão adequada sobre a validade de um contrato, deverá o terceiro retroagir ao momento de sua formação, quando então nenhuma controvérsia sobre seu cumprimento teria ainda se instalado. A igualdade presente *ab origine* em um contrato levaria ao reconhecimento de sua validade ou invalidade.

⁵⁴⁹ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 295.

Se válido o contrato, restaria ainda decidir sobre o desequilíbrio do justo em sua execução, por ação de alguma das partes. Enfim, dois os momentos de verificação do justo nas relações privadas: o momento da constituição dos atos negociais, a formação do contrato e, se válido o ajuste, em momento posterior, restaria a verificação da existência de algum desequilíbrio da justiça das relações, motivado por descumprimento das normativas contratuais.

Sobre tudo isto, veja-se esta esclarecedora passagem:

vamos apresentar uma simples ilustração, para dar suporte ao que acabou de ser dito. “A” celebrou um contrato com “B”. Qualquer das partes pode se recusar a cumprir os termos do contrato, tal recusa poderá se fundar ou em uma negação dos fatos representados na reivindicação ou em objeções, nos termos da lei. Tal repúdio do contrato traz à luz o elemento de desigualdade latente e inerente a cada transação legal. O juiz remove toda a incerteza e, conseqüentemente, restabelece a igualdade entre A e B. A parte – seja ela A ou B – contra a qual o juiz toma a sua decisão foi por ele julgada culpada de limitar a liberdade do outro, isto é, ela agiu como desigual na afirmação mesma de direitos que, aparentemente, ela não possuía. O juiz impõe (*hands down*) sua decisão e restaura o *status quo ante*. Por *status quo ante*, entende-se a posição de A e B, como partes do contrato anterior à controvérsia. Se o contrato, quando celebrado entre A e B foi considerado válido, pode-se dizer que um estado de igualdade existia à época. Mas igualdade entre duas pessoas, cada uma delas motivada por interesse próprio, é, como já visto, imperfeita. Esta imperfeição é trazida à luz pela controvérsia legal. O juiz, que é autorizado pela comunidade do direito a representar a igualdade e a efetivar a justiça, entra retroativamente no contrato entre A e B, como terceiro, sem o qual a igualdade essencial não pode ser dita existente.⁵⁵⁰

Conclui-se que “quando se propõe uma ação para recuperar prejuízos por quebra de contrato, a função do juiz é, em princípio, a mesma que já mostramos em casos extracontratuais, quando um erro deve ser corrigido”. Ou seja, o domínio da justiça corretiva pode ser estendido para incluir regras que se apliquem a empreendimentos justos “e, assim, se desenvolve o direito dos contratos”.⁵⁵¹ Não somente a indicação de proibições, mas também as de ações lícitas, no âmbito das relações privadas, regem-se pela igualdade e, em caso de violação, a recomposição exigirá a aplicação da justiça corretiva.

⁵⁵⁰ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 295-296.

⁵⁵¹ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 296.

Para Gerhart Husserl, Aristóteles⁵⁵² estaria certo ao estender a *dikaiosyne diorthotiké* (*iustitia correctiva vel comutativa*, “justiça corretiva”), para cobrir “transações voluntárias” (*synallagmata ekousia*) em lugar de restringir a sua aplicabilidade ao que ele chama de “transações involuntárias” (*synallagmata akousia*, isto é, danos e crimes). Mesmo no caso de “transações voluntárias”, acordos executáveis segundo a lei, o resultado é o restabelecimento da igualdade, que acontece porque o juiz é guiado pela ideia de igualdade essencial entre as partes, como membros da comunidade do direito, e pela ideia de reconhecimento da obrigação de restaurar o *status quo ante*, pelo que decidirá sem considerar pessoas determinadas. Por isto se conclui que ‘a comunidade do direito nunca poderá prescindir da justiça corretiva’.⁵⁵³

Restaria interrogar, ainda, se seria a justiça corretiva a única maneira de reconhecer a igualdade e efetivar a justiça no mundo social. Reconhece-se que “há um elemento de abstrato ou de irreal na justiça corretiva”. Como vimos, a comunidade do direito vê, primeiramente, um mundo de desigualdade potencial, que se materializa na identificação de atos injustos, ilegais. Aqui, o homem que age é visto como um “alguém” (*he who*), sem características específicas, sendo “princípio fundamental da justiça corretiva deixar de considerar diferenças individuais”. Um tal sistema legal seria regido por um princípio dominante: *neminem laedere*, no qual “*nemo* é ‘qualquer um de nós’, que somos iguais, enquanto membros da comunidade do direito. Confrontando-o, *nemo* é o agente, *persona quae laedit*, ‘o desigual’. A função do juiz é restaurar a igualdade”.⁵⁵⁴ E, neste caso, o fará guiado pela aplicação da justiça corretiva.

Por tudo, somente um terceiro, precisamente enquanto não interessado e não interveniente no ajuste, nos limites da existência de uma controvérsia originada pelo alegado descumprimento de um contrato, poderá verificar a presença, ou ausência, da igualdade exigível nas relações privadas. Caberá a este terceiro, guiado pela justiça corretiva, averiguar a igualdade em um determinado contrato, tanto na sua formação, quanto na sua execução. Mas, no âmbito das relações privadas, a justiça corretiva, ainda, é permeada por elementos abstratos, considerando os agentes em uma situação ideal de igualdade, sem adentrar a particularidades do *hic et nunc* dos contratantes.

⁵⁵² Refere-se aqui às passagens que tratam da justiça corretiva, contidas estas no Livro II da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. Conf. HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 296.

⁵⁵³ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 296.

⁵⁵⁴ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 296.

Daí que “isto não exaure os meios possíveis de realizar a justiça, aqui e agora”. Desta maneira, “podemos dar um passo à frente para adaptar mais proximamente a justiça à diversidade e variedade dos fenômenos sociais”. E, conclui: “este passo à frente está ligado ao desenvolvimento da ideia de Estado”.⁵⁵⁵

Tenta-se surpreender os movimentos iniciais que teriam dado origem à formação do Estado, enquanto realidade institucional. Aqui, de novo, uma inflexão fenomenológica, própria do método, descrever experiências originárias. Eis como aparecem os passos deste processo de aparecimento do Estado:

primeiramente, deve haver uma comunidade política que está se conscientizando de sua existência legal e de suas funções especificamente legais. Chegamos, assim, ao estágio social que é, pelo menos até certo ponto, independente do ir e vir da tradição e do costume. Tem origem uma ordem legal, que deve estar passo a passo com as mudanças do mundo social. A participação da comunidade do direito em uma realidade política toma a forma de uma instituição.⁵⁵⁶

Para Gerhart Husserl, o Estado é uma “instituição” porque aparece como “uma organização que dá forma concreta e duradoura à luta do homem por certas ideias transcendentais”. A efetivação histórica destas ideias será a tarefa de uma instituição, na verdade, então, “uma instituição depende, em seu sentido verdadeiro, de uma tarefa que lhe é conferida”. O destino de uma instituição, contudo, não depende das pessoas que estão a seu serviço, em um dado momento histórico, por isto mesmo se pode afirmar que ela “se torna parte da realidade social”. Sobrevive às pessoas que estão a seu serviço, mostrando-se como “um elo entre as ideias transcendentais e o mundo social, no qual elas se tornam efetivas”.⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ É comum, nos escritos de Gerhart Husserl, quando publicados em língua inglesa, encontrarmos a grafia *state*, com inicial minúscula, mesmo quando ele se refere ao Estado, enquanto elemento institucional da organização política, enquanto instituição. Esta prática inclui o texto ao qual temos sempre nos referido, *Justice*. Não há qualquer explicação do autor para esta forma de registro gráfico. Ademais, de se lembrar que, em língua alemã, os substantivos são registrados com iniciais maiúsculas, o que nos indica que poderia se tratar mais de um erro do que propriamente de uma questão conceitual. O texto *Justice*, que segue sendo, para nós, a mais valiosa referência do pensamento de Gerhart Husserl sobre o tema especial da justiça, sempre registra *state*, com inicial minúscula. Lembramos que o texto é de 1937 e que o autor agradece, em nota, a assistência que teria tido para a versão em inglês do escrito. Enfim, parece ser o pouco domínio do idioma inglês por parte do autor, à época, que o teria levado a este uso incomum. Ao menos nada se diz em contrário. Por isto, adotaremos, mesmo na versão de passagens deste mencionado texto, o registro gráfico *Estado*, com inicial maiúscula, atendendo à norma culta da língua portuguesa e assim procederemos sempre que nos referirmos a *Estado*, enquanto instituição. Quanto à grafia de *state*, como acima apontamos, conferir HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. *Passim*.

⁵⁵⁶ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 297.

⁵⁵⁷ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 296.

Dirá Gerhart Husserl que nem todas as ideias que se constituem no mundo social podem ser transmitidas, como tarefa, a uma instituição. Para ele, por exemplo, não há instituição no campo da arte, já que “ideias estéticas não precisam de um meio institucional. A arte fala por si só, suas qualidades estéticas apelam diretamente ao observador que a aprecia. A arte não pode ser organizada”.⁵⁵⁸

Não haverá, portanto, uma instituição que tenha como tarefa garantir e efetivar o caráter estético de uma obra de arte. Cada época imporá a si mesma a tarefa de perquirir e, dinamicamente, compreender uma obra, enquanto obra de arte. Aqui, pensamos, Gerhart se aproxima de uma compreensão da obra de arte que a entende em seu necessário inacabamento. Nesta direção, mais propriamente interessado em temas da estética filosófica, irá, por exemplo, Mikel Dufrenne⁵⁵⁹ para quem é essencial o conceito de objeto estético: a obra de arte é um objeto estético na medida em que permanece como seu destino ser completada, em sua esteticidade, pelo destinatário que será, a cada época, um novo e diverso receptor histórico. Por isto, a obra de arte se abriria a sempre novas compreensões históricas, não institucionalizáveis.

Não que tenha Gerhart Husserl sido influenciado pelo pensamento de Dufrenne, construído a partir dos anos 50 do século passado, aqui a ele nos referimos apenas para elucidar o caráter não institucionalizável da arte, que é também a direção adotada por Dufrenne. Nesta direção Gerhart dirá que “em uma grande obra de arte há uma força dinâmica, em virtude da qual ela parece reflorescer em sucessivas eras. Cada época deve encontrar sua própria abordagem da obra de arte”. E, arremata, “esta abordagem deve ser feita pelo indivíduo que deseja entender as qualidades estéticas de uma obra de arte”. Eis a razão pela qual “uma interpretação que difere de uma interpretação feita em uma época anterior não é, necessariamente, uma interpretação errada. O nosso Shakespeare é diferente do Shakespeare do século XVII, e é uma interpretação correta”.⁵⁶⁰ No tocante à compreensão do direito, não sendo ele arte, exige-se a existência de uma instituição que o organize e o sustente.

⁵⁵⁸ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 296.

⁵⁵⁹ A propósito deste autor e de sua concepção do estético, dentre outros, poderá ser consultado nosso trabalho anterior, desta feita dedicado à estética filosófica. HENRIQUES, José Carlos. *Sentido da experiência estética: um olhar fenomenológico*. Belo Horizonte: D'Plácido Editora, 2014.

⁵⁶⁰ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 296.

De fato, há ideias que parecem exigir uma institucionalização. Tal é o caso das ideias religiosas, “que demandam uma instituição (ou meio) para se tornarem efetivas no mundo social. A comunidade religiosa não é tal instituição, ela cria sua própria instituição na forma de igreja”. Ora, “a fundação de uma comunidade religiosa, *ipso facto*, não envolve a criação de uma igreja. Mas, ideias religiosas não podem exercer o seu pleno poder no mundo social, sem o meio da igreja”.⁵⁶¹ E, buscando evidenciar a diferenciação que deve ser feita entre comunidade e instituição, no contexto da ideias religiosas, direção que também terá importância para a compreensão das relações entre comunidade do direito e Estado, prossegue afirmando:

a Comunidade Cristã foi fundada por Cristo. Ele e seus discípulos não eram um corpo eclesiástico. A Igreja Cristã começa com o apóstolo Paulo, que criou uma instituição para o cristianismo de sua época. A comunidade religiosa de Cristo persiste até os dias atuais; ela sobreviveu aos cismas e períodos de decadência dentro da igreja. O aparecimento de Lutero, por exemplo, deu origem a uma nova instituição religiosa, não a uma nova comunidade religiosa, mesmo tendo transmitido novo vigor a ideias religiosas.⁵⁶²

Vislumbra-se a possibilidade de se “traçar um paralelo entre a comunidade religiosa e a comunidade do direito”. Isto porque, “a comunidade do direito não é uma instituição em si mesma. Ela se torna efetiva através de uma instituição, supondo-se que tal instituição tenha sido construída no mundo social. A instituição que a comunidade do direito cria é o Estado”.⁵⁶³ O Estado, então, é criado pela comunidade do direito. Por sua vez, a comunidade do direito foi anteriormente engendrada pela ideia de justiça, que marca e promove seu nascimento. Compreende-se porque o Estado, enquanto instituição do direito, deva se destinar à efetivação da justiça.

Poderíamos marcar alguns passos no processo de surgimento do Estado, enquanto instituição da comunidade do direito:

- 1) Posta a sociedade, enquanto grupamento humano, tomam corpo certas compreensões do justo, fomentando, por isto, o surgimento e a afirmação de determinadas ideias de justiça; tais ideias se ligam à compreensão da igualdade, no sentido de igualdade de

⁵⁶¹ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 297-298.

⁵⁶² HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 298.

⁵⁶³ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 297.

terceiro grau, ou igualdade essencial e a formação daquelas ideias sobre o justo se dá no solo histórico do julgamento das ações sociais, já que a justiça é um atributo de atos, de práticas;

- 2) Em torno destas ideias de justiça, assumindo-as para si como tarefa, forma-se a comunidade do direito. Então, em um primeiro momento, nascem as indicações negativas de condutas que violam o justo. Constitui-se o direito, compreendido enquanto sistema legal, ainda apontando apenas para a vedação de certas condutas (aspecto normativo negativo – aponta-se o que não poder ser feito), sob pena de violação do justo;
- 3) Em seguida, avançando lógica e historicamente, o sistema legal passa a registrar regulações da licitude de determinadas práticas sociais (aspecto positivo de condutas – diz-se, agora o que pode ser feito, como *espaço positivo de licitude*), mas tudo, ainda, no âmbito de normas pensadas para ordenar a convivência entre particulares, portanto, no restrito campo das relações privadas. Ou seja, até aqui, o aparecimento do direito, enquanto sistema legal, aponta seus dardos em direção à necessária regulação das práticas sociais privadas. Mesmo nesta fase, já comparece a exigência da garantia de um *terceiro*, a velar pelo respeito às ideias de justiça, que permeiam e sustentam a comunidade do direito. Trata-se do juiz, autoridade que diz o direito, em nome da comunidade do direito, tendo sido por ela investido de autoridade para tanto. É que, nas ações entre os particulares, estes comparecem como agentes interessados, podendo desequilibrar o *status* de igualdade que o direito protege, com o que surge a injustiça. Caberá à autoridade investida garantir, de forma imparcial, a igualdade, seja na origem dos compromissos (contratos), seja na execução posterior das avenças.
- 4) Mas, agora, ao final deste processo, eis-nos conduzidos a uma ulterior necessidade: a existência de uma instituição garantidora do próprio sistema legal, ou seja, do direito assim compreendido. Esta instituição será o Estado.

Neste passo, o pensamento de Gerhart Husserl avança para outras paragens do direito público e, em especial, do direito constitucional. O Estado, diz-se expressamente, é entendido como “um *status* legal do corpo político, isto é, da comunidade política”. Por isto se afirma que “a comunidade do direito cria tal *status* e o torna uma entidade que tem o caráter de uma

instituição do direito”. E, conclui, “o Estado vem a existir por meio da personificação objetiva do *status* em uma constituição. A constituição é objetiva, o Estado subjetivo”.⁵⁶⁴

As direções de pensamento apontam para temáticas importantes de uma teoria da constituição. Sobreleva-se a importância da constituição enquanto “elemento vital que determina o caráter do Estado. Mudando-se a constituição, muda-se o Estado, uma nova constituição forma um novo Estado. A constituição incorpora princípios orientadores, que conferem ao sistema legal o seu caráter específico”. E, prossegue, buscando esclarecer a relação existente entre a comunidade do direito e o corpo político, para o surgimento de uma constituição:

a comunidade do direito transfere algumas tarefas para o corpo político. A comunidade política assume esta tarefa e, assim, surge uma constituição. Os artigos da constituição são “julgamentos analíticos”, eles têm origem na atitude básica da comunidade política com relação às ideias de justiça. A constituição não é produto da legislação. Não é um mero agregado de leis. A formulação, na constituição, dos princípios orientadores do direito é expressão das ideias de justiça dominantes naquele momento e que clamam por formulação. A constituição é uma declaração, por parte da comunidade política, de que ela tomou uma posição definida com relação à justiça, e uma promessa de que a vida social, dentro da comunidade, será governada de acordo com esta mesma justiça.⁵⁶⁵

A constituição, assim compreendida, é mais que uma decisão que origina o Estado, gesta um tipo específico de Estado, consagrando historicamente, de forma objetiva, a incorporação da ideia de justiça dominante no momento de sua formulação. Estamos, com isto, longe, muito longe, de uma visão positivista do direito, já que as direções valorativas, enquanto ideias sobre o justo, consagradas em um dado momento histórico presidem à origem do Estado. A justiça, melhor dizer, as concepções históricas do justo não serão relegadas apenas à ética, serão a raiz mesma direito, do sistema legal e, principalmente, da constituição, este elemento fundador de um Estado, que se quer ordenar como justo.

Reconhecido o caráter histórico do aparecimento e formação das ideias de justiça, em uma dada comunidade, deve-se também aceitar que o processo de formação de novos Estados, porque também histórico, estará sempre em aberto, não se decide de uma vez por todas, para conservar um dizer muito caro a Gerhart Husserl.

⁵⁶⁴ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 298.

⁵⁶⁵ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 298-299. Na versão, pontuamos o texto de forma diversa, visando alcançar clareza na compreensão desta passagem. Os destaques constam do original.

Este nos parece ser o sentido da afirmação de que “na constituição, a justiça e a realidade política se encontram. Elas não são deliberadamente reunidas e ligadas, assim como um carpinteiro encaixa as peças de uma mesa. Cada época pede uma constituição que corresponda a suas próprias necessidades”. Disto decorre que “a ideia prevalecente de justiça, em qualquer época, se reflete no *status* legal assumido pelo corpo político. A constituição é, então, a ponte que a ideia de justiça deve atravessar para atingir a realidade política”. Eis porque, então, “cada constituição fecha um capítulo na história de justiça x política. Não há capítulo final, a última palavra nunca é escrita”.⁵⁶⁶

Para Gerhart Husserl, o Estado é o que é, em razão de sua atitude específica em direção a princípios transcendentais da justiça. Esta atitude, “não importa quão enraizada ela esteja, não é uma atitude definitiva (*once-for-all*)”. Há uma tensão, à qual, de resto, já nos referimos quando tratamos da ideia de direito, mas que é também identificável na origem e sentido de uma constituição: as normas tendem a durar, mas carregam em si a marca da história e, com isto, uma nova declaração de vontade pode colocar-lhes fim. Fácil concluir que a comunidade que adota uma constituição, não necessariamente uma constituição escrita, “estabelece máximas que deveriam durar para sempre mas, tais máximas, na realidade, estão sujeitas a uma revisão contínua. Uma constituição que não dê lugar à mudança é utópica”. Dito de outro modo, “o corpo político, ao adotar uma constituição, mostra sua atitude, em uma certa época, em direção a princípios de justiça. A possibilidade de rompimento dos princípios legais reconhecidos, e das máximas estabelecidas nesta época, não pode ser excluída”.⁵⁶⁷

Compreende-se que há uma relação de dependência do Estado, de um certo tipo de Estado, em relação à comunidade na qual este foi gestado. Podem até ser tomadas, e devem ser tomadas, “precauções contra o declínio da instituição do direito, isto é, o Estado, mas um declínio eventual é inevitável”. O fluxo da história não pode ser contido, resiste-se no interior de uma tradição mas, “novas situações aparecem no desenvolvimento da vida social, cada uma delas conduz a um ponto de vista fundamentalmente diferente, tornando impossível uma aderência às máximas estabelecidas e ao *status* legal existente”.⁵⁶⁸ Eis porque o direito e, com isto o Estado, pertencem ao mundo da liberdade, mundo da cultura, não havendo para eles

⁵⁶⁶ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 296.

⁵⁶⁷ Todas as passagens se encontram em HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 299.

⁵⁶⁸ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 299.

determinações existenciais, mas sim condicionamentos históricos. Trata-se do relevante tema “direito e revolução”.

Nesta direção, apontando exemplos próximos de sua própria experiência histórica, Gerhart registra:

o Estado não pode sobreviver à comunidade política. Mas é possível que o Estado, ou *status* legal, entre em colapso e que o corpo político continue a existir. Assim, a Alemanha, como uma comunidade política, sobreviveu aos colapsos de sua constituição em 1918 e em 1933. Duas vezes um novo *status* legal foi criado e duas vezes uma nova instituição, um novo Estado, foi chamado à vida. O colapso do Estado é o resultado inevitável de uma revolução bem sucedida. O revolucionário luta contra a constituição e exige uma nova constituição. O destino de uma revolução (e do Estado) depende do fato da constituição existente ser, ainda, uma verdadeira instituição do direito, firmemente fundada nos princípios de justiça, apoiados pela comunidade do direito. Se a constituição tem tal apoio, ela conseguirá resistir aos ataques revolucionários.⁵⁶⁹

No entanto, poderá acontecer que a revolução, “não se contente em atacar o *status* legal, mirando, diretamente, a própria comunidade do direito”. Como exemplo, embora renuncie a discussões mais ampliadas a respeito, como registra em nota, cita-se um destes momentos excepcionais, “tal como o que ocorreu na revolução bolchevique de 1918, pois ela levou à secessão da Rússia da comunidade do direito europeia”.⁵⁷⁰

Admite-se que, em geral, “uma revolução tem por objetivo uma mudança bem menos abrangente”. A ideologia revolucionária invoca o senso de justiça, que é comum a todos os homens membros da comunidade do direito. Do conjunto de ideias, que estão sob a guarda da comunidade do direito, “novas – portanto, latentes – possibilidades devem ser trazidas à luz e tornadas efetivas, para que um novo e melhor Estado possa ser formado”.⁵⁷¹ Fala-se de ideias que, se se apresentaram na comunidade do direito, é porque ali já se encontravam, como possibilidades latentes. O fluxo da história impõe o inacabamento das ideias sobre o justo. Apesar de se referir a uma tendência em direção a um Estado melhor, não se pode definir, segundo pensamos, que Gerhart Husserl tenha aderido a uma filosofia da história centralizada na ideia de progresso, como avanço qualitativo. O próprio Gerhart Husserl será vítima, em

⁵⁶⁹ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 299-300.

⁵⁷⁰ Conferir HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 300. Em nota, n. 19, é registrado que não seria objetivo do autor, neste ponto, discutir “se 1918 foi, meramente, o começo de uma desintegração geral da comunidade do direito europeia”.

⁵⁷¹ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 300.

particular, de um Estado que consagraria a admissão de desigualdades essenciais, portanto, aparecendo como injusto, no contexto de seu pensamento. Restaria, contudo, sempre em aberto a possibilidade de uma nova reconfiguração do Estado. Enfim, o caráter de inacabamento histórico, próprio da condição humana em geral, lança a história do Estado no fluxo de um evoluir que, por força de movimentos de revolução, pode construir modelos variados, sem que exista uma garantia de efetiva evolução qualitativa da instituição estatal.

Mas, de forma geral, percebe-se que “as revoluções são limitadas em objetivo e alcance”, não atingindo o sistema legal como um todo que, por certo, não é composto somente pela constituição. E aqui, de novo, afirma-se que, enquanto garantia do justo, em nome da comunidade do direito, caberá ao juiz um decisivo papel: ser, como sempre, o porta-voz da comunidade do direito, mesmo ali onde o Estado se colapsou. Veja-se:

apesar do colapso do Estado e da constituição, as leis particulares que existiam validamente, no deflagrar da revolução, podem manter sua validade, desde que não entrem em conflito com a nova ideologia. É característico, especificamente, de tais regras do direito – quer seja do direito estatutário (*statute law*) ou das decisões de casos (*case law*) – enquanto não incorporam princípios constitucionais, que elas sejam capazes de sobreviver ao colapso da constituição. A notável resistência de tais regras do direito a mudanças revolucionárias deve-se ao fato de que o juiz é responsável por sua efetivação, e de que ele interpreta as leis (no âmbito da justiça corretiva). O juiz, porém, é um representante da comunidade do direito e não do Estado. Se a instituição do direito – o Estado – entrar em colapso, desde que um juiz continue exercendo sua função, haverá uma comunidade do direito e haverá leis.⁵⁷²

Um problema, em momentos revolucionários, parece insistir em permanecer sem solução e vem enunciado como segue. Se a constituição funda o Estado, é fato que também consagra princípios que orientam o existir deste mesmo tipo de Estado, que ela mesma criou. Isto é admitido, como acima se registrou. Evidentemente, o restante do sistema legal, o conjunto das leis, para ficarmos restritos à linguagem empregada por Gerhart Husserl, de alguma forma, participa da principiologia constitucional, ou seja, em medida ao menos, reflete o tipo de Estado criado pela constituição. Daí que, em momentos revolucionários, apostar na função do juiz, como guardião da comunidade do direito, para vencer eventual injustiça que o próprio Estado teria consagrado, se tornará, sempre, uma perspectiva problemática. Gerhart Husserl que, no período de 1923 e 1924, foi juiz assistente do Tribunal de Göttingen e Bonn, compreende a função do juiz aqui, como alhures, como uma verdadeira missão, ia dizer no

⁵⁷² HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 300-301.

sentido de vocação, enquanto este comparece como a última garantia do direito, como baluarte da resistência do justo, sobretudo, em momentos de crise do Estado, quando então estarão a perigo os valores de justiça da comunidade do direito, em cujo nome ele age.

Apesar disto, esta exigente compreensão do papel do juiz, pode ser vista como uma posição coerente, considerado o todo do pensamento de Gerhart Husserl, sobretudo quando defende a possibilidade de existirem tensões, que sempre se podem instaurar, entre a comunidade do direito, que o juiz representa, e a comunidade política. Neste sentido, afirma-se que

o juiz é um enviado (*envoy*) da comunidade do direito, e sua missão é fazer justiça efetiva no mundo social. O Estado no qual a justiça prevalece é, na esfera política, uma verdadeira contraparte da comunidade do direito, sendo que o pré-requisito para que tal aconteça é o fato de a comunidade política considerar-se a si mesma vinculada ao sistema legal que ela adotou. O fato de o poder político realmente aceitar ou não a justiça, depende de estar ou não o senso de justiça vivo e dominante na comunidade política. A existência do Estado depende da atitude de seus cidadãos em torno da justiça e do direito. Os cidadãos, aqui, são os membros da comunidade política, que são capazes de participar da vida política. Eles são também membros da comunidade do direito. Este “também” traz consigo dificuldades peculiares que nós, agora, tentaremos resolver.⁵⁷³

Prossigamos quanto às dificuldades mencionadas, ao final. É fato que a existência do homem, enquanto necessária co-existência, para Gerhart Husserl, pode ser situada em, por assim dizer, dois planos. Ele, ao mesmo tempo, é membro de duas comunidades: da comunidade do direito e da comunidade política, “que assumiu a estrutura legal de Estado”. Admitida esta pertença a ambas as comunidades, comparece, na dual existência do homem, uma inevitável tensão.

De um lado, como membro da comunidade do direito, “ele se encontra além e acima da realidade política, que assumiu um *status* legal específico”. Este plano da existência do homem, aquele no qual ele se situa por pertencer à comunidade do direito, é um plano mais elevado. Neste plano, “mais alto da existência, há, por assim dizer, um fórum perante o qual ele pode responsabilizar o Estado, questionando se o Estado ainda cumpre fielmente a tarefa que lhe foi confiada, aquela de manter a justiça na esfera política”. Portanto, é enquanto membro da comunidade do direito e, como tal, formador e formado pelos sentidos de justiça que ela mesma consagra, que o homem (em especial o juiz) poderá avaliar se o Estado, a cada passo, ainda cumpre ou não sua tarefa, que sempre será “manter a justiça na esfera política”. Neste julgamento, por certo, “pode chegar o dia em que, precisamente como membro da

⁵⁷³ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 301.

comunidade do direito, ele tenha que se opor ao Estado, que deixou de ser uma genuína instituição do direito”, diz-se mesmo que “o seu sentido interior de justiça o impulsionará a resistir à ordem legal”. E, conclui, neste sentido, “cada membro da comunidade do direito é um revolucionário em potencial”.⁵⁷⁴

Como é evidente, a passagem aponta para um possível enfrentamento entre o homem, enquanto membro da comunidade do direito, e este mesmo homem, enquanto integrante de uma dada comunidade política, opondo-o, com isto, ao Estado. O critério, diante do qual será medido o cumprimento das funções do Estado, a indicar a presença deste possível confronto, será o senso de justiça presente na comunidade do direito.

Fala-se de um “sentido interior de justiça” que poderá impulsionar uma ação revolucionária do membro da comunidade do direito em relação ao Estado. Cremos, uma vez mais, que neste passo, como em outros já acima mencionados, não se trata de admitir a formação de um senso de justiça de caráter puramente subjetivo, solipsista, como que a admitir que um certo membro da comunidade do direito poderia, por si só e a partir de seus próprios critérios do justo, insurgir-se contra o Estado que, neste caso e a juízo seu, não cumpriria mais a tarefa de manter a justiça na comunidade política. Se assim fosse o Estado estaria submetido a juízos particulares sobre o justo, não se sustentando enquanto ordem política. O que aqui se afirma, dizemos, é que o potencial revolucionário do membro da comunidade do direito se legitima na exata medida em que este mesmo membro, de fato, integre-se às direções e sentidos do justo, consagrados por sua pertença àquela mesma comunidade do direito. Trata-se da presença, no membro, dos valores de justiça do todo, da comunidade do direito.

Assim, quando se levanta a voz revolucionária de um membro, por ele falará a própria comunidade do direito. Há, insistimos, uma compreensão dialética do papel desempenhado pelos membros da comunidade, em relação ao todo da comunidade do direito. A comunidade não é o simples somatório de seus membros, como uma mera justaposição, por isto, não serão legítimos os reclames individuais e somente individuais pelo justo. Na comunidade do direito, seus membros se afirmam como sujeitos que a constituem mas, do mesmo modo, deve-se também admitir que sejam por ela mesma constituídos. Assim, onde estiverem os membros, intersubjetivamente consorciados, ali mesmo estará a comunidade do direito. O senso de

⁵⁷⁴ Todas as citações comparecem em HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 301.

justiça de um membro será seu *também*, não como algo que possua uma origem única na subjetividade, mas como um construto comunitário, por ele assumido *também* como seu.

A tensão acima descrita, frente ao Estado, assume características mais intensas porque, de outro lado, “como integrante da realidade política, a sua (do homem) relação com o Estado não é superficial. O cidadão tem o compromisso de acreditar no Estado ao qual ele pertence e deve obedecer às regras legais estabelecidas pelo Estado”. Ao menos nas sociedades modernas, o Estado é uma realidade que já se firmou. Por isto, a obrigação de obediência a ele dirigida “é uma parte essencial de sua (do homem) existência social. O mundo social de sua experiência é organizado pelo Estado. Neste plano de sua existência, o homem tem por certa – e corretamente – a ordem social, que está fundada na autoridade do Estado”.⁵⁷⁵

Esta nomeada “existência dual do homem” cria nele uma tensão interna, como acima se descreveu. A tensão se manifesta na existência de homens comuns, ou seja, daqueles que não são investidos de autoridade, de maneira específica, para atuação em nome da comunidade do direito.

Gerhart Husserl, voltando a falar do papel do juiz, afirma que em seus “atos oficiais, porém, que dispensa a justiça corretiva, em nome da comunidade do direito, não se revela tal tensão”. Isto porque, “o juiz vê diante de si um exemplo concreto de desigualdade. Ele chega até à igualdade por meio de sua consciência de justiça, e precedentes ou estatutos podem existir que fundamentem sua decisão”. Então, “ao estabelecer a igualdade, todas as considerações políticas são, por questão de princípio, excluídas. Os homens são iguais enquanto membros da comunidade do direito”. A decisão do juiz, se justa, portará a marca do justo, tal como concebido pela comunidade do direito, em nome da qual ele decide uma controvérsia. Aqui, o fato de os homens “terem, também, uma existência política é, caracteristicamente, desconsiderado quando o juiz dispensa a justiça corretiva”.⁵⁷⁶ Se bem compreendemos, o juiz decidirá conforme o direito, efetivando a ideia de justiça que nele se consagra, não decidirá motivado politicamente.

⁵⁷⁵ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 302.

⁵⁷⁶ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 302.

A referência aos precedentes, nesta passagem, como em outras, diz respeito à “experiência americana” de Gerhart Husserl. Certamente, trata-se de uma adequação ao contato com um sistema jurídico que admite como fonte do direito os precedentes, os costumes jurisprudenciais. Não é, então, que o juiz decida, unicamente, por meio de sua consciência jurídica, esta própria será formada a partir das referências das fontes e, ainda e, sobretudo, pela pertença do próprio juiz à comunidade do direito. Legítima será uma decisão quanto mais por ela falar o senso de justiça da comunidade do direito. Aliás, já que o juiz decide controvérsias, que se formam entre membros de uma mesma comunidade do direito, tanto melhor se legitimará quanto mais os próprios envolvidos se convencerem de que a justiça aplicada ao caso é, de fato, aquela que a comunidade do direito admite e quer. É assim que a questão da justiça entre particulares deve se efetivar, a todos os membros tratando como iguais. Afirma-se, neste sentido que,

a justiça corretiva resulta em um *ius strictum* que, teoricamente, aplica normas abstratas e rígidas – não necessariamente formuladas – e trata o mundo como estático. Ela contempla a igualdade essencial universal, que se encontra além de toda diferenciação individual. O juiz emite sua decisão *nulla personarum habita ratione*. O homem a respeito do qual o juiz deve decidir alguma coisa, nada mais é que um membro da comunidade do direito, não interessando a sua função particular na realidade social. E, da mesma maneira, o caso que se apresenta ao juiz é um de muitos outros casos similares, que foi decidido ao longo de uma série de casos precedentes do mesmo tipo. A atitude do juiz que objetiva restaurar a igualdade é uma atitude retrospectiva. Não há espaço para a ideia de mudança ou desenvolvimento.⁵⁷⁷

No entanto, no exercício de seu papel de dispensar a justiça, pode ser que o juiz se enfrente com uma outra tensão esta, agora, mais radical porque instaurada no âmbito mesmo do eventual confronto entre sua consciência do justo, formada pela e na comunidade do direito, e a verificação de que os sentidos de justiça, dos quais é porta-voz, não mais se refletem no sistema legal, situação que o convocará de forma peculiar. Eis como se apresenta esta tensão:

mas, mais cedo ou mais tarde, uma discordância entre a ideia abstrata de justiça e a realidade legal vai se fazer sentir. Quando mudanças radicais no mundo social exigem um novo desenvolvimento da ordem legal, a atitude do homem, para quem esta discórdia é uma experiência interna de momento, torna-se decisiva; dele podem nascer novas possibilidades para a compreensão da ideia de justiça. Falamos sobre o homem que, como verdadeiro membro da comunidade do direito, é guiado pela ideia de justiça

⁵⁷⁷ A sentença latina mencionada na passagem, conforme indica o próprio autor, foi colhida no Livro I, da obra *De tribus juris naturae vel gentium gradibus*, de Gottfried W. Leibniz. Em uma versão livre, talvez a melhor compreensão da expressão seria “levando em conta quaisquer pessoas”, a bem indicar que, ao decidir, o juiz terá em conta uma igualdade essencial entre os discordantes, não uma similaridade, ou seja, uma igualdade que também considere as condições próprias de cada um no meio social. Conferir HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 302.

da comunidade e que, ao mesmo tempo, é agudamente sensível ao caráter não estático da realidade legal. Tal homem, até certo ponto, desligou-se do sistema legal pelo qual o Estado é responsável. Ele tem consciência das forças políticas que estão por detrás da lei. Ele compreende que o *status* legal é característica da época. Ele considera o direito como uma expressão da justiça, mas não como a única expressão possível ou uma expressão imutável. A sua atitude, em relação ao seu mundo social, é determinada não somente pelo conhecimento do passado, mas também por sua visão do futuro, sua visão cobre não apenas a província limitada do direito, mas também outras regiões do, cada vez mais complicado, mundo social.⁵⁷⁸

E, arremata Gerhart Husserl, referindo-se ao magistrado, “somente um ponto de vista tão abrangente como este pode levar a uma compreensão do significado último de sua filiação dual à comunidade do direito e ao Estado”.⁵⁷⁹ Não se deve negar que esta tensão assim se deva resolver: como membro também do Estado, mas da comunidade do direito em primeiro lugar, deverá o juiz aderir ao senso de justiça da comunidade do direito. Trata-se de uma via a adotar toda vez que o sentido do justo desta comunidade se colocar em confronto com o sistema legal adotado por um Estado. Agora, aqui, a tensão se agiganta, mais por saber que, no Estado, ou seja, na esfera da política, não há falar em igualdade essencial. Seria preciso esclarecer este ponto.

3.5 Estado, igualdade e justiça

Acima, já apareceu a indicação de que, no pensamento de Gerhart Husserl, o Estado é tido “como uma contraparte, condicionada-no-tempo (*time-conditioned*), da comunidade do direito”.⁵⁸⁰ Considerando-se a admissão de que “a comunidade do direito é uma comunidade de homens que são iguais”, de se interrogar se “isto, também, é verdade quanto ao Estado”. A ideia de igualdade eidética entre seus membros, presente na comunidade do direito, se efetivaria, do mesmo modo, no Estado? A resposta indicará que “no Estado, também, a ideia de igualdade (e justiça) se efetiva mas, indiretamente, isto é, por meio do poder político”. Mas qual seria o sentido da “igualdade”, aqui? Responde-se que “cada membro do Estado participa

⁵⁷⁸ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 303.

⁵⁷⁹ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 303.

⁵⁸⁰ Conferir também HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 303.

em igualdade mas, como tal, ele não é um igual, no sentido estrito da igualdade essencial. No campo da política, não há igualdade essencial”.⁵⁸¹

Se assim é, em qual sentido comparece a igualdade, no âmbito do político? Acima, já foram mencionados os *quatro sentidos de igualdade* pensados por Gerhart Husserl, em sua procura por um critério seguro de justiça. Um deles se liga ao campo específico do político, trata-se do conceito de igualdade, enquanto similaridade. A similaridade foi definida “como um grau – o quarto – de igualdade, ela foi caracterizada como uma modificação da igualdade essencial”. Explica-se: “o homem que contempla dois objetos similares distingue, para além de suas características individuais, a sua essência comum sem, no entanto, perder de vista as características individuais, que ele entende como manifestações concretas da essência”. Conclui-se que “é, precisamente, esta modificação da igualdade essencial que se encontra no Estado”.⁵⁸²

Sigamos, percebendo, uma vez mais, as diferenças aqui pensadas entre a igualdade, que caracteriza a comunidade do direito, e aquela outra, que comparece no Estado. Na comunidade do direito se irmanam homens que são essencialmente iguais. Nesta comunidade, “os membros são iguais, em virtude de sua humanidade comum. A filiação a uma comunidade do direito é baseada na humanidade, que é a essência comum a todos os homens”.⁵⁸³ A igualdade aqui se apresenta em seu sentido mais forte, é igualdade de essência, que vai por nós designada como igualdade eidética, exatamente porque diz respeito ao *eidós*, àquilo de verdadeiramente essencial, sem o qual os membros de uma tal comunidade do direito não mais seriam o que, em comum, são: pertencentes *igualmente* à humanidade. Este é um radical sentido de igualdade que, na comunidade do direito, mantém-se apesar do reconhecimento de quaisquer diferenças.

De outro lado, Gerhart é claro ao afirmar que a comunidade política “é um corpo de pessoas que são desiguais, porque cada uma delas tem um lugar e função específicos no mundo

⁵⁸¹ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 303.

⁵⁸² HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 304.

⁵⁸³ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 304.

social”.⁵⁸⁴ A comunidade política é permeada por interesses diversos, seus membros se embrenham em tarefas distintas e, por isto, tornam-se desiguais. Pertencer, como membro, a uma determinada comunidade política trará consigo, de algum modo, uma luta por afirmação de interesses, entre similares.

Para Gerhart Husserl, pensado o Estado como uma “instituição do direito”, da maneira como acima já se afirmou, diz-se que ele “ocupa uma posição intermediária: seus membros não são nem essencialmente iguais nem desiguais, eles são similares. É a similaridade entre os cidadãos que faz do Estado o que ele é”.⁵⁸⁵ Esta compreensão do Estado, enquanto este ocupa uma “posição intermediária”, entre a comunidade do direito, em que vige a igualdade essencial entre seus membros, e a comunidade política, no seio da qual os homens se encontram de forma desigual, em propósitos, meios e fins, comparece, no pensamento de Gerhart Husserl, como um discurso de esperança: mantém-se como possibilidade o surgimento de uma nova ordem legal, que possa se mostrar mais atenta às diferenciações presentes no mundo social, para corrigi-las.

Ou seja, o direito, enquanto sistema legal, deixaria o plano de resguardo de uma simples igualdade abstrata e, poderia, assim, aproximar-se de uma igualdade concreta, mais próxima do melhor tratamento a se conferir às reais diferenciações sociais. Tudo, pela via garantidora do Estado que, neste caso, deveria sempre mais resguardar a desejada aproximação da igualdade essencial com as aspirações próprias dos membros da comunidade política, reconhecidamente similares. Este parece ser o sentido de um “ainda-não”, de uma utopia a perseguir. É o projeto que, se não nos enganamos, aparece na seguinte passagem:

uma época caracterizada por uma nova compreensão da “posição intermediária” do Estado poderá atingir um novo estágio na efetivação da justiça. O princípio da igualdade não é abandonado. A partir disto e, portanto, o homem, perante a lei, é membro verdadeiro da comunidade do direito. Ele deve se tornar consciente da humanidade, que ele partilha com todos os outros seres humanos, antes de poder agir de forma justa. Mas, o fato de que a realidade social é amplamente diferenciada, de que os membros do organismo do Estado têm funções variadas, e de que há diversos grupos, posições, classes, e vocações entre homens, que vivem juntos no mundo social, não mais são desconsiderados. Eles são todos vistos como, ao mesmo tempo, membros da comunidade do direito e cidadãos do Estado. Uma nova

⁵⁸⁴ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 304.

⁵⁸⁵ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 304.

ordem legal, uma ordem que dá lugar a diferenciações existentes no mundo social (e político), é agora uma possibilidade – e em dois níveis.⁵⁸⁶

Prossegue Gerhart Husserl, buscando elucidar os dois níveis daquela possível “nova ordem legal” acima anunciada. Nesta ordem, novas compreensões do justo ganharão espaço.

O primeiro dos sentidos de justiça, aqui, será o de justiça distributiva, a *dikaiosyne dianemetikón*, referida por Aristóteles.⁵⁸⁷ Mas, logo se adianta, que “nosso conceito de justiça distributiva não é, no entanto, idêntico, em todos os detalhes, àquele de Aristóteles, nossa abordagem do problema é diferente”. E, prossegue, firmando a anunciada diferença, “o objetivo, aqui, não é meramente restaurar a igualdade, que foi perturbada por um ato injusto, mas distribuir recompensas e ônus de acordo com um padrão justo”.⁵⁸⁸

Neste caso, o membro da “comunidade política organizada como Estado”, seria contemplado em concreto, ou seja, sem abstração das diferenças, considerando-se a posição relativa dos integrantes do corpo comunitário. Neste particular, invoca-se como adequada a “conhecida definição de Cícero: *iustitia est habitus animi, communi utilitate conservata, suam cuique tribuens dignitatem*.”⁵⁸⁹ E, prossegue, “aqui, o ‘alguém’ a quem nos referimos ao falar do justo, o ‘*quisque*’ é um membro da comunidade política organizada como Estado”. Vencendo as diferenças concretas, observa-se que enquanto tal, “*quisque*, seja homem ou mulher, rico ou pobre, empregador ou empregado, comandante ou subalterno, é considerado como similar, na medida em que ele é, cada um em seu lugar particular na ordem social, um membro da comunidade do direito”. E, arremata, “para aqueles que são similares, recompensas similares – não iguais – são distribuídas, nem são quantitativamente iguais os ônus, por exemplo, na forma de impostos que eles são obrigados a pagar”. O que aponta para o fato de que “a base

⁵⁸⁶ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 304-305.

⁵⁸⁷ Sobre a temática da justiça, no pensamento de Aristóteles, foi publicada ampla bibliografia. Aqui, tratamos da questão apenas nos estreitos limites de discussão propostos por Gerhart Husserl. Para uma visão mais abrangente, poderá ser útil ver BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. *A justiça em Aristóteles*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2005. Sobretudo, consultar p.113 e seguintes. A fonte primária segue sendo a *Ética a Nicômaco*. Consultamos as seguintes edições: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora UnB, 2001 e ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Antonio de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

⁵⁸⁸ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 305.

⁵⁸⁹ A passagem de Cícero, salvo engano, encontra-se na obra *De inventione*, não em *De beneficiis*, como supõe Gerhart. A definição, em uma versão livre, poderia apontar no seguinte sentido “a justiça é uma disposição da alma que consiste em dar a cada o que lhe convém segundo sua dignidade, preservando-se o bem comum”. Gerhart mesmo reconhece que “esta definição deriva da filosofia grega” e faz referência, especialmente, a passagens do livro V e VI da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles.

da distribuição é a função do indivíduo no organismo do Estado, a sua posição e valor relativo (*dignitas, axia*) na comunidade. O padrão de justiça aqui aplicado é, em si mesmo, aquele da similaridade”.⁵⁹⁰ Por tudo, o padrão de justiça não deve perder de vista um fato: os indivíduos são integrantes do corpo comunitário, mesmo que entre eles se apresentem desigualdades vez que, no âmbito da vida social, a cada um cabe cumprir papéis e ocupar lugares diversos. Dar conta destas diferenças sem, contudo, relevar a necessária igualdade essencial, é o que desafia a existência de um “*ius publicum*”. É como se conclui:

neste primeiro nível, estamos na esfera da vida pública. Há o desenvolvimento de um *ius publicum* (direito público), que é o resultado de uma justiça distributiva, assim como o *ius strictum privatum* era, e ainda é, um instrumento da justiça corretiva. Como o direito privado surge da justiça corretiva, ele tem prioridade lógica. O direito público é direito em virtude de sua semelhança como o direito privado e só si, e até onde, esta similaridade persistir em seu desenvolvimento subsequente.⁵⁹¹

Este o primeiro nível de uma nova ordem legal pública, portadora de uma também inovada concepção de justiça: a existência de um *ius publicum* que, ao dispensar a justiça, a um só tempo, faça as contas com a igualdade essencial que a todos une e, nem por isto, deixe de contemplar as reais diferenças entre os membros do corpo comunitário, assumido como Estado.

Resta, ainda, verificar se, em um segundo nível da nova ordem legal, a ideia de justiça distributiva *também* poderá se fazer sentir, ou seja, se poderia atingir *também* a esfera do direito privado. A princípio, inclusive, por tudo aquilo que já foi dito acerca da efetivação da justiça, no âmbito do direito privado, poderíamos constatar que “levar em consideração desigualdades, no valor social e no *status* político das pessoas perante a lei, não é a preocupação do direito privado e do juiz”.⁵⁹²

Se nos mantivermos neste registro, deveríamos atribuir àquele que julga um papel de efetivação da justiça que, fundada na igualdade essencial dos membros da comunidade do direito, os trataria de forma abstrata, sem considerar as desigualdades realmente existentes no campo da vida comunitária, enquanto integram uma comunidade política.

⁵⁹⁰ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 305.

⁵⁹¹ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 305.

⁵⁹² HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 306.

Por isto, parece, como projeto e ideal, vislumbra-se que “mesmo no direito privado – e isto também é verdadeiro para o direito penal – é possível haver lugar para diferenças, que um *ius strictum* não reconhece – isto é, circunstâncias de casos particulares podem ser levadas em consideração, assim como um provável efeito *hic et nunc* da decisão”. Assim, já estaríamos voltados em outras direções, aquelas exigências impostas pela equidade. Por isto, pode-se concluir que “uma atitude dinâmica, direcionada ao que é novo e significativo no caso, leva à construção de uma nova divisão do direito sob o título geral de *aequitas* (*epiqueia* – equidade)”.⁵⁹³ Isto porque, na equidade, seria possível superar a rigidez das regras, necessariamente abstratas e gerais do direito, na decisão do caso individual.

De todo este percurso, para Gerhart Husserl, podem-se colher lições na própria história evolutiva do direito. Por isto mesmo, concluirá:

a justiça corretiva não é, como um todo, colocada de lado e invalidada. O sistema legal assume um caráter dual. Não é por acaso que, no desenvolvimento da lei romana, aparece primeiro o *ius civile*, que sobrevive, lado a lado, como o *ius honorarium*, e que, na história do direito inglês, a equidade aparece depois e ao longo da *common law*. Uma dualidade essencial, enraizada na ideia de justiça, se expressa na história do direito. Esta dualidade é discernível até mesmo em sistemas legais que atingem seu pleno desenvolvimento, sem uma demarcação clara entre equidade e direito comum. A justiça corretiva e a distributiva se complementam, a materialização das duas juntas na realidade histórica produz um equilíbrio do *status* legal. Assim, a ordem legal atinge uma estabilidade que se encontra mais em perigo do que é garantida por um sistema de regras abstratas e não maleáveis. Quando tomamos em consideração o segundo nível da justiça distributiva, devemos nos restringir somente a estas observações que fizemos. Um estudo abrangente da equidade envolveria uma análise detalhada das específicas condições econômicas e políticas da época contemplada.⁵⁹⁴

Esta disciplina da justiça corretiva pelas exigências da equidade, mesmo no âmbito do direito privado, talvez seja uma das mais significativas influências da “experiência americana” de Gerhart Husserl. De fato, o propósito de tomar, como fonte do direito, a consideração de decisões proferidas em casos específicos, apontará, certamente, para a necessária análise das nuances reais próprias das relações controversas, objeto de uma decisão. Com isto, a rigidez e abstratividade do sistema normativo poderiam se evidenciar como injustas, desiguais, não em essência, mas nas circunstâncias mesmas de um dado caso, obrigando à moderação da norma,

⁵⁹³ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 306.

⁵⁹⁴ HUSSERL. Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. p. 307.

para minimizar as diferenças e, com isto, aproximar-se do equitativo. Mas não vislumbramos, ainda assim, no pensamento de Gerhart Husserl, a defesa da possibilidade de uma decisão pronunciada puramente por equidade. Para ele, a equidade compareceria como uma necessidade de compatibilização da justiça corretiva em face das exigências da justiça distributiva. Daí a defesa da complementariedade. Elevada a um segundo nível, portanto, a justiça distributiva se aproximaria das exigências especificamente presentes em cada caso. Atender aos reclames das específicas condições de desigualdade a superar, enfim, tratar da equidade exigiria, como o diz Gerhart Husserl, um estudo detalhado “das condições econômicas e políticas de uma época”. Este um passo exigido para que se compreendam, *in specie*, as peculiares distâncias entre os membros de um determinado corpo comunitário, em um dado tempo histórico. Mas ele, quanto a isto, não prossegue.

Estas são, para Gerhart Husserl, as principais ideias que gravitam em torno da especial temática da justiça. Como vimos, quase todas elas, senão todas, já aparecem no ensaio *Justice*, de 1937, texto por nós amplamente referenciado. Preferimos, inclusive, seguir de perto todas as variações apresentadas pelo movimento do texto, mesmo à custa de algumas repetições que, de resto, não são nossas apenas, mas do próprio autor.

Em continuidade, em escritos posteriores, serão desenvolvidos certos aspectos particulares, tais como: a conjugação da ideia de justiça e da objetividade do direito; a relação entre justiça e a noção de pena; as implicações da relação entre direito e processo para uma decisão justa. De algum modo, estes temas já foram, ao menos de forma seminal, vislumbrados acima. De outro lado, estes desenvolvimentos comprometem as reflexões gerhartianas, amplamente, com a estrutura conceitual própria da ciência do direito, apresentando-se como reflexos dogmáticos de sua filosofia do direito. Dogmáticos exatamente em razão de serem pensadas direções mais comprometidas com a pragmática do direito, já partindo de conceitos jurídicos estabelecidos.

Reflexões mais propriamente filosóficas sobre o tema da justiça, assim compreendidas porque se situam em um contexto mais amplo, de totalidade, são mesmo aquelas das quais já falamos. Assim avisados, seguiremos alguns dos desenvolvimentos anunciados.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Eis-nos, agora ao final, conduzidos à conclusão de que Gerhart Husserl, dentre os integrantes do movimento fenomenológico no direito, figura como o autor de maior importância, seja por construir uma fenomenologia do direito original e bem estruturada, seja porque sua obra tenha tratado de amplos campos da dogmática jurídica, com profundas bases filosóficas. Neste sentido, sem dúvidas e com inegáveis méritos, seu nome pode ser encartado junto a seus contemporâneos Adolf Reinach, Félix Kaufmann, Fritz Schreier e outros, como um significativo integrante da escola fenomenológica do direito.

A originalidade do pensamento de Gerhart Husserl afirma-se, em grande medida, a partir da conjugação das heranças da tradição fenomenológica em torno da pretendida formulação de uma filosofia do direito, tudo sem perder de vista a necessidade de uma reapropriação metodológica e de conteúdos, que buscasse superar a mera reprodução de conceitos e caminhos já percorridos. Enfim, bem soube, ainda, estender ao campo dogmático as consequências de suas posições filosóficas sobre o direito.

Sua compreensão do direito pode ser dita *filosófica* porque, para nós, se constrói buscando situar o *mundo do direito* em uma visão de totalidade, própria da atitude filosófica, sem recair em particularismos ou fragmentações. De fato, seu pensamento sobre o direito vem situado em um mais ampliado contexto de compreensão do modo de ser do humano, figurando como uma maneira, ao lado de outras, de se estabelecer um plano de vida sensata, no âmbito da intersubjetividade, comunitariamente articulada. Assim, o direito comparece como um elemento essencial do conviver, com o que se apresenta junto ao campo da ética e do político, como uma possibilidade de ordenação da vida. Ademais, postos nossos horizontes históricos atuais, o direito compareceria mesmo como um *modus-de-ser* do humano ao interagir no mundo social, apontando para sua necessidade, muito embora se reconheça que nem sempre foi assim. Por tudo, o pensamento gerhartiano sobre o direito se situa em uma visão compreensiva do todo do existir humano, com o que pode ser dito autêntico filosofar sobre o direito. Ademais, é uma filosofia do direito elaborada no seio da tradição fenomenológica.

Não que Gerhart Husserl busque a formulação de uma fenomenologia, no sentido da descrição de atos intencionais da consciência, quando toma para si a análise do direito. Este retroagir até a descrição originária da consciência, nesta fixando a intencionalidade de seu

pensar, talvez, recolocasse o direito no âmbito de uma manifestação de cultura que, enquanto tal, poderia comparecer à consciência do mesmo modo que outras regulações normativas. A via que toma, e nem por isto menos radical ou menos ocupada de colher a originariedade da experiência do jurídico, é a de deixar mostrar-se a coisa mesma do direito, tal como se dá, enquanto fenômeno que normatiza a intersubjetividade, que se estabelece na comunidade que por ele se decide. Voltar às coisas mesmas do direito, evidenciando-as, em sua mostraçãõ, eis a direção que imprime a seu filosofar fenomenológico. Enfim, não se trata de descrever as modificações da consciência quando intenciona o direito, mas de fazer notar como as coisas do direito, como sempre diz, comparecem originariamente, desvelando-se enquanto tal, tais como são.

Neste sentido, parece-nos, seria próprio afirmar sua aproximação a uma hermenêutica fenomenológica, que busca compreender o campo de aparecimento da ideia de justiça, fundadora e mantenedora da comunidade do direito que, ao mesmo tempo, sempre por ela se decide, de novo, em cada momento de sua história. Com isto, devolvem-se as coisas mesmas do direito ao ambiente e essência humana à qual pertencem: uma existência que, sempre de novo, há de responder a seu destino histórico, como plano de vida humana, ordenação da intersubjetividade que o direito sempre intenciona. Por isto, dizemos que, no pensamento de Gerhart Husserl, há uma conjugação de motivos husserlianos com a transformação hermenêutica da fenomenologia intentada por Heidegger. Este o sentido de sua fenomenologia.

No contexto da elaboração de uma tal fenomenologia, como pretendemos ter demonstrado, a ideia de justiça é pensada como a racionalidade intrínseca do fenômeno jurídico e, por isto mesmo, se apresenta como o critério fundamental, que nos permite avaliar um qualquer direito possível. De fato, a ideia de justiça, pensada como igualdade essencial entre pessoas, enquanto consortes de uma dada comunidade, se posta como o fim mesmo do direito, figurando como a medida diante da qual o sistema legal deve articular-se.

Como insistimos, é no contexto diretivo de uma racionalidade prática, que se forma a ideia de justiça, como critério regente da existência intersubjetiva. Neste particular, como também esperamos ter apontado, a fenomenologia do direito, ganha acentos heideggerianos, mormente quanto à primazia da *praxis*, afirmada por Heidegger a partir de sua peculiar reapropriação da matriz prático-racional aristotélica, como elemento originário, constitutivo mesmo dos

modos-de-ser do *Dasein*, bem assim das formas de saber que sobre eles se podem formular, *praxis, poiesis, sophia*.

Nem por isto renuncia Gerhart Husserl à decantada volta às experiências originárias, fundantes, do jurídico. É com a radicalidade própria aos fenomenólogos que ele tratará de temas cruciais, tais como a origem da comunidade do direito, a partir de uma decisão originária pela ideia de justiça; o sentido do Estado, enquanto garante jurídico da ideia do justo; a constituição da decisão que mantém íntegra a comunidade histórica do direito, congregada em torno de uma situada ideia de justiça; o processo de crise e revolução que, em última instância, mantém abertas as possibilidades no campo do direito; o trânsito da ideia do justo a sua efetivação no mundo social, por obra de uma atuação jurisprudencial... tudo aqui é contemplado, *in origine*.

Os fenômenos são deixados à sua mostração originária, a consciência assim os intenciona e, atenta à forma como os experiencia, avança em direção a eles em um movimento de apropriação de sentido, compreensivo de seu modo-de-ser. De novo, não se trata de pensar a fenomenologia aqui, como uma filosofia da consciência, de suas modificações ao intencionar o fenômeno jurídico, mas de se apropriar dos modos-de-ser deste fenômeno, a partir dele mesmo. É como compreendemos o sentido da fenomenologia do direito de Gerhart Husserl.

A ideia de justiça é uma racionalidade que funda as coisas do direito, sobretudo, porque é a partir de seu aparecimento que se torna possível a formação de uma comunidade do direito, por ela instaurada e em torno dela subsistente. O conviver constitui-se como projeto de vida comunitária, guiado pela ideia de justiça. Esta é constituída, no comum existir de seus consortes, no exercício de uma *praxis* que lhe confere sentido. Do mesmo modo, a atuação do direito é mesmo uma entrada da ideia do justo na história particular de um caso, sua efetivação no mundo social, como insistentemente diz Gerhart Husserl. Daí o valor da jurisprudência, como o *locus* privilegiado de realização do justo. Eis porque, também, se confere ao juiz um decisivo papel. A ideia de justiça firma-se como uma *ação*, que se contrapõe ao injusto, restabelecendo a igualdade essencial que a constitui, igualdade eidética, *per natura*, a par de quaisquer diferenças ou formas de desigualdade real. É no agir, portanto, na *praxis* intersubjetiva, que se forma e a que se destina a normativa pretensão de efetivação da justiça. Aliás, para Gerhart Husserl, o início de tudo, quando se trata da efetivação do justo, é já a atitude originária daquele que se decide em favor do justo, um querer fazer justiça que,

de resto, prosseguiria em direção a sua concreta atuação, a partir da ideia de justiça presente na comunidade do direito.

A ideia de justiça e, por ela, todo o direito, em seu sentido mais próprio, se origina e se concretiza não a partir de indivíduos que, de uma maneira ou de outra, prevalecem sobre a comunidade que os reúne e sobre as instituições que a organizam. Ao contrário, é como pessoas, isto é, como consortes comunitários empenhados, que se autoimplicam, e assim se autoconstituem nesta *interação*, que os integrantes de uma dada comunidade intervêm no processo de decisão por uma ideia de justiça, que lhes pertença e que responda às provocações de seu tempo histórico. A decisão constitutiva da ideia de justiça articula-se em torno do desafio, sempre renovado na história, no sentido de se estabelecerem os caminhos de afirmação da igualdade essencial entre os conviventes. Tomada a decisão, gestada a ideia de justiça, esta será estabelecida, normativamente, como um critério orientador das ações intersubjetivas. Aqui, em todo este percurso, não se negam os indivíduos, é que são elevados à condição de pessoa, constituindo-se no encontro de existências, na comunidade.

Existência que, com apoio em Heidegger, é compreendida como um *poder-ser*, mas também como um *ter-de-ser*, uma possibilidade entregue à responsabilidade das respostas históricas da própria comunidade. Enfim, é a comunidade que decide, na história, seu próprio destino e aquele de suas instituições, autoconstituindo-se em sua *praxis*. A comunidade, da qual resulta a vontade produtora do direito, não é um somatório de indivíduos justapostos, uma pluralidade factual de existências, mas uma unidade. Eis porque a vontade normativa enraíza-se no ser-pessoa de seus membros, homens consorciados em um empenhado existir comum. Assim, compreende-se porque, lá onde mudam as intenções, mudam as próprias pessoas e, com isto, revoluciona-se o direito. A intenção, que confere substância ao agir do membro da comunidade do direito, não vive de si mesma, está dirigida em sua origem mais própria, à comunidade e, neste sentido, é uma transcendência, pressupõe o necessário encontro com um outro, alteridade na igualdade, na *humanitas*, que a todos reúne em essência.

De modo geral, como pretendemos ter justificado, as heranças husserlianas soam mais pronunciadas na fenomenologia de Gerhart Husserl quando esta adota, sem dúvidas, a radical atitude de *voltar às coisas mesmas do direito*; quando compreende o mundo do direito como uma tarefa infinita, sempre entregue à responsabilidade da comunidade que o anima; quando situa seu pensar sobre o direito no mundo da vida; quando procura, orientado por um

exigência de rigor científico, dirigir suas ideias filosóficas de base para alcançar as concretas manifestações da dogmática jurídica, emprestando-lhe fundamentos sólidos; quando faz ressoar a advertência paterna, em outros termos, quanto à cientificidade, pensada com rigor...

De Heidegger as heranças são mais relevantes quando o direito é pensado enquanto possibilidade de ser, uma direção de sentido que é firmada pela comunidade do direito, fruto mesmo da compreensão segundo a qual seus membros são *Dasein*, entes nos quais a essência é a existência, um poder-ser irrenunciável; quando pensa o direito e seu mundo enquanto possíveis no registro da temporalidade, horizonte que, de resto, funda a compreensão do *Dasein*, neste sentido se abre para o direito a dimensão do tempo como um seu modo-de-ser inultrapassável no qual vem a se situar toda e qualquer escolha que se pretenda autêntica; quando pensa o direito enquanto fenômeno co-originário ao ser-no-mundo, horizonte de referência fundante do ser-com-os-outros, momento constitutivo necessário de um qualquer regramento normativo.

Como temos dito, a conjugação das heranças da tradição fenomenológica, de maneira livre, impulsionou a fenomenologia gerhartiana em direção à formação de uma compreensão geral do *mundo do direito* e de sua fundante relação com a ideia de justiça: já pressuposto um encontro entre homens, daí nasce uma exigência de planificação da vida comum; esta exigência se articula a partir da *praxis*, das *inter-ações intersubjetivas*, uma consequência do estar-juntos, uns com os outros; pensa-se no encontro, agora, não mais como indivíduos que se reúnem, mas como pessoas que se autoconstituem, não somente por si, mas precisamente ao se irmanarem em torno de uma exigência prática, aquela da formação de um *plano de vida sensata*; com isto, instaura-se a ideia de justiça, que encarna uma forma de ser concebida a igualdade essencial entre os membros da comunidade; esta comunidade, então, decide-se por esta ideia e lhe imprime direções normativas, autofundando-se como *comunidade do direito*; o Estado, a par de ser uma instituição pertencente ao âmbito do político, sobretudo, se manifesta como instituição do direito, a garantir meios para a efetivação da ideia de justiça; a atividade do legislador, com predominância de uma perspectiva temporal voltada para o futuro, prospectiva, destina-se a dar forma às normas jurídicas, que tendem a temporalizar os núcleos de sentido do direito, articulados estes, uma vez mais, em torno da ideia de justiça; a efetivação do justo no mundo social dependerá de uma atividade jurisprudencial que, partindo de uma inicial decisão por fazer justiça, própria do juiz, vem *atuar* concretamente a igualdade essencial entre os consortes comunitários, efetivando a ideia de justiça, que a própria

comunidade alimenta e mantém; quando, no solo da história, vem transformada a ideia de justiça, ou seja, quando se alteram as intenções valorativas da igualdade na comunidade, o próprio direito, enquanto conjunto de normas temporalizadas, pode conhecer sua crise, é a revolução; os atos revolucionários, resultantes de nova *praxis*, resultarão na gestação de uma nova ideia sobre o justo que, por sua vez, fundará uma nova comunidade do direito; eis que, assim, o direito conhece seu destino como uma tarefa entregue historicamente a si mesma, configurando-se aos *modi* humanos de ser, mormente o ser-no-mundo que, de si, já remete ao ser-com-os-outros, sob o signo da temporalidade finita da existência.

Há valores a salientar em um pensamento sobre o direito assim construído, ao menos, a tentativa de escapar dos estreitamentos de um formalismo que, já à época de sua construção, fincava raízes; bem assim a tentativa de buscar uma fundamentação última para as *coisas do direito*, sem recair em teses metafísico-dogmáticas a supor uma ordem superior, supra-histórica, a ser imitada. Devolve-se o direito à responsabilidade da *humanidade*, como uma possibilidade de ordenação do existir comum, sem desprezar, mas também sem confiar que expedientes puramente procedimentais venham a produzir um direito materialmente justo, *per se*. Enfim, reconstrói-se uma *radical* via de afirmação da pertença do direito ao *mundo*.

A par disto, não estamos certos de que a jusfenomenologia de Gerhart Husserl tenha explorado todas as possibilidades de se pensar o direito, a partir da tradição fenomenológica, tal como vem esta configurada na fenomenologia de Edmund Husserl e no pensamento de Martin Heidegger. Algumas tarefas, ainda, necessitariam de avanços que, por isto mesmo, em uma crítica interna permanecem como pontos não totalmente postos em claro por Gerhart Husserl. Citamos alguns: a elucidação do modo como o conceito de pessoa se articula com aquele de comunidade, evidenciando, quem sabe, a inspiração ético-religiosa desta articulação; uma descrição fenomenológica minudente da formação originária da ideia do direito, enquanto sistema de núcleos destemporalizados de sentido; uma descrição fenomenológica da experiência do direito que, a par de destinar-se ao aparecer das coisas do direito, pudesse dar conta, ao mesmo tempo, do modo como se experiencia, na consciência, o mundo do direito, com o que se poderia falar, talvez, de uma modificação da consciência que, em tese, poderia por em claro os elementos de uma específica e originária consciência jurídica. Enfim, são tarefas como estas que poderiam merecer maior atenção, mas para as quais o pensamento de Gerhart Husserl ao menos contribui para que sejam colocadas e, com

isto, abrindo campo para o aparecer da pergunta, se lhe deve conceder o mérito de que possa inspirar alguma resposta.

Por tudo, e a modo de conclusão, é inegável o mérito de se ter pensado o direito como um ser-no-mundo-temporal, que encontra um critério seguro de atuação na ideia de justiça, que se apresenta como uma igualdade essencial, assim concebida por uma dada comunidade do direito, em seu autoconstituente movimento na história. Pensadas nestes marcos as relações que se estabelecem entre o direito e a ideia de justiça, compreende-se que esta se coloque como o *fim mais próprio do direito* e que, por seu turno, a atuação do direito seja mesmo a efetivação do justo no meio social.

É, realmente assim que, como prevíamos como hipótese, ao evidenciar os polos implicados nesta relação, direito e justiça, colocando-os em *rota de congruência e de pertença* a um mesmo universo finalístico, Gerhart Husserl constrói uma *filosofia do direito em bases fenomenológicas elaborando, portanto, uma jusfenomenologia*.

Com tudo que até aqui tem sido dito, esperamos ter cumprido a tarefa de clarificar a hipótese segundo a qual a ideia de justiça, na jusfenomenologia de Gerhart Husserl, vem pensada como uma racionalidade, que marca a compreensão do direito como um modo-de-ser do homem, enquanto este se embrenha, nos atuais horizontes históricos que nos cercam, em um *com-viver* comunitário que, como tal, necessita da ordenação de sua *praxis*. Trata-se, com isto, de pensar o direito entregue à tarefa do exercício de uma racionalidade prática.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA. VV. *Fenomenologia e direito*. Cadernos da Escola da Magistratura Regional Federal da 2ª Região – EMARF, Vol. I, n. 1, vol. I, n. 2 e Vol. II. Publicação EMARF 2008 e 2009.
- AA. VV. *Percorsi di fenomenologia del diritto*. Torino: Giappicheli Editore, 2007.
- AA. VV. *Studia Heideggeriana: Heidegger - Husserl*. Volume V. Editor del volumen V Jesús Adrián Escudero. Buenos Aires: Teseo, 2016.
- AA.VV. *Livre-arbítrio: uma abordagem interdisciplinar*. Belo Horizonte: Ed. Artesã, 2017.
- AA.VV. *Neurofenomenologia: Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*. A cura di Massimiliano Cappuccio. Milano: Bruno Mondadori, 2009.
- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AFONSO, Elza Maria Miranda. *O Direito e os Valores: reflexões inspiradas em Franz Brentano, Max Scheler e Hans Kelsen*. *Revista do CAAP*. Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, ano IV, n. 07, 1999. p. 15-62.
- AFONSO, Elza Maria Miranda. *O Positivismo na Epistemologia Jurídica de Hans Kelsen*. Belo Horizonte: UFMG, 1984.
- ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica. A teoria do discurso racional como teoria da fundamentação jurídica*. Tradução de Zilda Hutchinsinon Schild Silva. São Paulo: Saraiva, 2017.
- ALLIEZ, Éric. *Da impossibilidade da fenomenologia*. Tradução de Raquel de Almeida Prado e Bento Prado Jr. São Paulo: Editora 34, 1996.
- ALLIEZ, Eric. *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*. Paris: Vrin, 1995.
- ALMEIDA, Custódio Luís S. de. *Hermenêutica e Dialética*. Dos Estudos Platônicos ao Encontro com Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- ALVES, Pedro M. S. *Lévinas crítico de Husserl e de Sartre. Sobre a teoria da intersubjectividade e da alteridade*. In: BECKERT, C. (Org.). *Lévinas entre nós*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.
- ALVES, Pedro M. S. *Racionalidade e comunidade na fenomenologia de Husserl*. Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología. Nº 4, 2005.
- ALVES, Pedro Manoel dos Santos, *Fenomenologia: a metafísica do método*. In: FERRER, Diogo. *Método e Métodos do Pensamento Filosófico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007.

ARISTIZÁBAL, Pedro Juan. *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad*. San Pablo: Bogotá, 2014.

ARISTÓTELES, *A política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Antonio de Castro Caeiro. São Paulo: Editora Atlas, 2009.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora UnB, 2001.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BECH, Josep Maria. *De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico*. Barcelona: Edicions Universitat Barcelona, 2001.

BELLO, Angela Ales. *Fenomenologia e ciências humanas – psicologia, história e religião*. Organização e tradução de Miguel Mahfoud e Marina Massimi. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2004.

BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

BIEMEL, Walter. *Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl*. In: *Cahiers de Royaumont*. Philosophie. n° III. Paris: Les Éditions de Minuit, 1959.

BIEMEL, W. *Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl*. In: *Husserl - Cahiers de Royaumont*. Tradução de Amalia Podetti. Buenos Aires: Paidós, 1968.

BITTAR, Eduardo C. B. *Teorias Sobre a Justiça*. Apontamentos para a História da Filosofia do Direito. São Paulo: Editora Juarez de Oliveira, 2000.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. *A justiça em Aristóteles*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2005.

BLEICHER, Joseph. *Hermenêutica Contemporânea*. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 2002.

BLUMENBERG, Hans. *Teoría del mundo de la vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.

BOBBIO, Norberto. *O Positivismo Jurídico*. Lições de Filosofia do Direito. Trad. Márcio Pugliase, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.

BOUCKAERT, Bertrand. *L'idée de l'autre: la question de l'idéalité et de l'alterité chez Husserl, des Logische Untersuchungen aux Ideen I*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.

BRITO, José de Souza e. *Fenomenologia do direito e teoria egológica*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, 1963.

- BROCHARD, Victor. *Os cétricos gregos*. São Paulo: Editora Odysseus, 2009.
- CABRAL DE MONCADA, L., *Filosofia do Direito e do Estado*. Coimbra: Coimbra Editora, 1995.
- CANANZI, D. *Interpretazione alterità giustizia. Il diritto e la questione del fondamento*. Saggio sul pensiero di Paul Ricoeur. Torino: Giappicheli Editore, 2007.
- CANARIS, Claus Wilhelm. *Pensamento Sistemático e Conceito de Sistema na Ciência do Direito*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CASANOVA, Marco Antonio. *Nada a Caminho. Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- CASTANHEIRA NEVES, António. *Coordenadas de uma reflexão sobre o problema universal do direito – ou as condições da emergência do direito como direito*. In: *Estudos em homenagem à Professora Doutora Isabel de Magalhães Colaço*. Coimbra: Almedina, 2002.
- CHAUÍ, M. *Ontologia Regional*. In: HUSSERL, E. *Investigações lógicas - sexta investigação*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores).
- CHU, Mariana. *El outro y la esfera primordial. Reflexiones sobre la intersubjetividad en las Meditaciones cartesianas*. Lima: Peru, 2008.
- COELHO, Luís Fernando. *Introdução Histórica à Filosofia do Direito*. Rio de Janeiro: Forense, 1977.
- COELHO, Nuno M. M. dos Santos. *Sensatez como modelo e desafio do pensamento jurídico em Aristóteles*, São Paulo: Ed. Rideel, 2012.
- COELHO, Nuno Manoel Morgadinho dos Santos. *Direito e política e o advento do Ocidente como a civilização fundada na ciência*. Revista da Faculdade Mineira de Direito, Belo Horizonte, v.9, n.18, p.103-119, 2º sem. 2006.
- COELHO, Nuno Manoel Morgadinho dos Santos. *Fundamentos Filosóficos da Interpretação do Direito – o Romantismo*. Barbacena: Riedel/Unipac, 2012.
- COELHO, Nuno Manuel Morgadinho, e MELLO, Cleyson de Moraes, *O Fundamento do Direito*. Estudos em homenagem ao Professor Sebastião Trogo. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2008.
- COSSIO, Carlos. *La teoría egológica del derecho y el concepto jurídico de libertad*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1964.
- COSSIO, Carlos. *Teoría de la verdad jurídica*. Buenos Aires: Losada, 1954.
- COTTA, Sergio. *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*. Milano:

CRISTIN, Renato. *Presentatione*. In: HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998.

DARTIGUES, André. *O que é fenomenologia?* Tradução de Maria José J. G. de Almeida. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.

DEL VECCHIO, Giorgio. *Lições de Filosofia do Direito*. Trad. António José Brandão. 5. ed. Coimbra: Arménio Amando Editor, 1979.

DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Petrópolis: Vozes, 2007.

DERRIDA, J. A voz e o fenômeno. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

DI SANTO, Luigi. *Gerhart Husserl in America: riflessioni on Justice*. Rivista Dei Diritti fondamentali: Università degli studi di Cassino e del Lazio Meridionale, Vol III, 2015.

DÍAZ, Vicente Lozano. *Hermenêutica y fenomenologia. Husserl, Heidegger y Gadamer*. Valencia: Edicep, 2006.

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Unesp, 2006.

DUFRENNE, Mikel. *Estética e filosofia*. Tradução de Roberto Figurelli. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

DUFRENNE, Mikel. *Esthétique et philosophie*. Vol. I. Paris: Editions Klincksieck, 1967.

DUFRENNE, Mikel. *Jalons*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1966.

DUFRENNE, Mikel. *L'inventaire des "a priori": recherche de l'originnaire*. Paris: Christian Bourgois Editeur, 1981.

DUFRENNE, Mikel. *La notion d' "a priori"*. Paris: PUF, 1959.

DUFRENNE, Mikel. *Phenomenologie de l'expérience esthétique*. Vol. I – *L'objet esthétique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.

DUFRENNE, Mikel. *Phenomenologie de l'expérience esthétique*. Vol. II - *La perception esthétique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.

DUFRENNE, Mikel. *Brève note sur l'ontologie*. In: *Esthétique et philosophie*. Vol. III. Paris: Editions Klincksieck, 1976.

ESCUADERO, Jesús Adrián. *El Joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenologia hermenêutica*. Thémata, Revista de Filosofía. Número 44. Ano 2011. pp. 212-238.

ESCUADERO, Jesús Adrián. *El joven Heidegger: asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles*. Logos, Anales del Seminario de Metafísica. Año 2001, Volumen 3. pp. 179-221.

ESCUADERO, Jesús Adrián. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder, 2009.

ESCUADERO, Jesús Adrián. *El programa filosófico del joven Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008.

ESCUADERO, Jesús Adrián. *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles*. Nova Petrópolis: Editora Nova Harmonia, 2016.

ESCUADERO, Jesús Adrián. *Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles: de la Ética a Nicómaco a la ontología de la vida humana*. Taula, quaderns de pensament. Núm. 33-34. Año 2000. pp. 91-106.

ESCUADERO, Jesús Adrián. *Heidegger: ejes y temas de su programa filosófico de juventud*. Thémata, Revista de Filosofía. Número 41. Año 2015. pp. 13-36.

ESCUADERO, Jesús Adrián. *Husserl y la neurofenomenología*. Investigaciones Fenomenológicas. N. 9, 2012, pp. 173-194.

FINK, E. *Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl*. In: Husserl - Cahiers de Royaumont. Tradução de Amalia Podetti. Buenos Aires: Paidós, 1968.

FLYNN, Molly Brigid. *The cultural community: an husserlian approach na reproach*. Husserl Studies. Volume 28, Number 1, 2005.

FUNKE, G. *Phänomenologie – Metafisik oder Methode?* Bonn: H. Bouvier Co. Verlag, 1966.

FURTADO, José Luiz. *Introdução à fenomenologia de Husserl*. Apostila destinada ao uso dos alunos do mestrado em estética e filosofia da arte, Universidade Federal de Ouro Preto, 2006.

GADAMER, Hans Georg. *Hermenêutica em retrospectiva. Vol I – Heidegger em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. *A Ideia do Bem entre Platão e Aristóteles*. Trad. Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva. v. I: Heidegger em Retrospectiva*. Trad. Marco Antonio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva. v. II: A Virada Hermenêutica*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva*. v. IV: *A Posição da Filosofia na Sociedade*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. *O movimento fenomenológico* (1963). In: *Hegel, Husserl, Heidegger*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. *Entre fenomenologia e dialética. Tentativa de uma autocrítica*. In: *Verdade e Método II*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

GILBERT P. *Nihilisme et christianisme chez quelques philosophes italiens contemporains: E. Severino, S. Natoli et G. Vattimo*. In: *Nouvelle Revue Théologique - NRT* n. 121 (1999). pp. 254-273.

GILBERT, Paul. *Un tournant métaphysique de la phénoménologie française? M. Henry, J.-L. Marion et P. Ricoeur*. In: *Nouvelle Revue Théologique - NRT*, n. 124/4 (2002). pp. 597-617.

GILISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*. Trad. Antonio Manoel Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros. 3. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

GIOVANNI, Reale; ANTISERI, Dario. *História da filosofia – do romantismo até nossos dias*. Tradução de Álvaro Cunha. Vol. III. São Paulo: Edições Paulinas, 1991. Giuffrè Editore, 1991.

GÓMEZ-HERAS, José M. G. *El apriori de mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

GRONDIN, Jean. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

GRONDIN, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: PUF, 2011.

GRONDIN, Jean. *Kant et le problème de la philosophie: l' "a priori"*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.

GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. *Fenomenologia e direito*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2005.

GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. *Lições de fenomenologia jurídica*. São Paulo: editora Forense Universitária, 2013.

HAAR M., *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, coll. Perspectives critiques, Paris, PUF, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. Volumes I e II. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HARO, A. *La posibilidad de la Fenomenologia*. Madri: Complutense, 1997.

HART, James G. *The person and the common life. Studies in a husserlian social ethics*. London: Springer, 1992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 2. ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora São Francisco, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. In: *Conferências e Escritos Filosóficos - Os Pensadores*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HEIDEGGER, Martin. *History of the Concept of Time*. Tradução de Theodore Kisiel. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1985. 104

HEIDEGGER, Martin. *O meu caminho na fenomenologia*. Coleção – Textos clássicos de filosofia. Covilhã: Universidade Beira do Interior, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia. Hermenêutica da faticidade*. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Phenomenological Interpretations of Aristotle*. Initiation into Phenomenological Research. Trad. Richard Rojcewicz. Bloomington and Indianapolis: Indiana University, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Tradução de Gabriela Arnhold e Maria de Fátima Almeida Prado. Petrópolis: Vozes, 2001a.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Edição em alemão e português. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Interpretações Fenomenológicas sobre Aristóteles. Introdução à pesquisa fenomenológica*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Trad. Mário Matos e Bernhard Sylla. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 1997.

HENRIQUES, José Carlos. *A ideia de direito: uma possibilidade a partir da fenomenologia*. Ouro Preto: editora Graphar, 2011.

HENRIQUES, José Carlos. *Sentido da experiência estética: um olhar fenomenológico*. Belo Horizonte: D'Plácido Editora, 2014.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *A ideia de fenomenologia em Heidegger e Husserl; fenomenologia hermenêutica do aí-ser e fenomenologia reflexiva da consciência*. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*. Traduzione di Renato Cristin. Genova: Il Nuovo Melangolo, 1997.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm e Valerio Rodehn. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HOPKINS, Burt C. *Intencionalidade em Husserl e Heidegger. O problema do método original e o fenômeno da fenomenologia*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers Group, 1993.

HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2011.

HUSSERL, E. *A filosofia como ciência de rigor*. Tradução de Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1965.

HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Ed. 70, 1986.

HUSSERL, E. *Conferências de Paris*. Tradução de Antonio Fidalgo e Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992.

HUSSERL, E. *Filosofía primera*. Tradução de Rosa Helena S. de Ilhau. Bogotá: Ed. Norma, 1998.

HUSSERL, E. *Ideas relativas a uma fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Tradução de J. Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

HUSSERL, E. *Investigaciones lógicas*. Tradução de M. Garcia Morente e J. Gaos. Madri: Revista de Occidente, 1967.

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à Filosofia Fenomenológica*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, 1952.

HUSSERL, Edmund. *A Ideia da Fenomenologia*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1990.

HUSSERL, Edmund. *Conferências de Paris*. Lisboa: Edições 70, 1992.

HUSSERL, Edmund. *Conferências e Escritos Filosóficos – Os Pensadores*. Trad. Zelijko Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

HUSSERL, Edmund. *Europa: crise e renovação*. Artigos para a revista *Kaizo*. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. de Antonio Zirón. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. 9. ed. Paris: Gallimard, 1950.

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas – Sexta Investigação*. In: *Conferências e Escritos Filosóficos - Os Pensadores*. Trad. Zelijko Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*. Prolegômenos à Lógica Pura. Rio de Janeiro: Forense Universitária/Gen, 2014.

HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas*. Introdução à Fenomenologia. Trad. Maria Gorete Lopes e Sousa. Rés Editora: Porto, s.d.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

HUSSERL, Edmund. *Sur l'intersubjectivité*. Vol. I, II. Traduction, introduction, postface et index par Natalie Depraz. Paris: Presse Universitaire de France, 2001.

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

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Invitación a la fenomenologia*. Trad. Reyes Mate. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 1992.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*. Trad. para o francês Marc de Launay. Paris: Universitaires de France, 2011.

HUSSERL, Gerhart. *Diritto e tempo: saggi di filosofia del diritto*. A cura di Renato Cristin. Milano: Giuffrè, 1998.

HUSSERL, Gerhart. *Men and the Law*. In: FARBER, Marvin. (ed.) *Philosophical essays in memory of Edmund Husserl*. Cambridge, Massachusetts: Havard University Press, 1940. pp. 262-276.

HUSSERL, Gerhart. *Person, Sache, Verhalten*. Frankfurt: Klostermann, 1969.

HUSSERL, Gerhart. *Recht und Welt. Rechtsphilosophische Abhandlungen*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1964.

HUSSERL, Gerhart. *Recht und Zeit: fünf rechtsphilosophische Essays*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1955.

HUSSERL, Gerhart. *Justice*. The International Journal of Ethics. Volume XLVII. April, 1937. Number 3. pp. 271-307.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Andrei José Vaczi *et. al.* 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

INGARDEN, R. *El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl*. In: Husserl - *Cahiers de Royaumont*. Tradução de Amalia Podetti. Buenos Aires: Paidós, 1968.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

IRIBARNE, Julia. *La cuestión de Dios y la fenomenología contemporánea*. En: *La filosofía del siglo XX: Balance y perspectivas* (Miguel Giusti, Ed.). Lima: Universidad Católica del Perú, 2000.

JAEGER, Werner. *Paideia*. A Formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

JANICAUD, Dominique. *La phénoménologie éclatée*. Paris: Éditions de L'Éclat, 1998.

JANICAUD, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Éditions de L'Éclat, 1991.

JIMÉNEZ, Ricardo Acebes. *Subjetividad y mundo de la vida en Husserl y Merleau-Ponty: historia, cuerpo y cultura*. Madrid: Prensa de la Universidad Complutense, 1995.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KAUFMANN, Arthur; HASSAMER, Winfried. *Introdução à Teoria do Direito e à Filosofia do Direito Contemporâneas*. Trad. Marcos Keel e Manuel Seca de Oliveira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

KELSEN, Hans. *A ilusão da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

KELSEN, Hans. *O problema da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2000.

KELSEN, Hans. *Una teoria fenomenológica del diritto*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1990.

- KOJÈVE, Alexandre. *Esquise d'une phénoménologie du droit*. Paris: Gallimard, 2007.
- LANDGREBE, L. *El camino de la fenomenología*. Tradução de Mario A. Presas. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968.
- LARENZ, Karl. *Metodologia da Ciência do Direito*. Trad. José Lamego. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- LEVINAS, E. *Reflexiones sobre la 'técnica' fenomenológica*. In: Husserl - *Cahiers de Royaumont*. Tradução de Amalia Podetti. Buenos Aires: Paidós, 1968.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.
- LÉVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 2010.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 2009.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1965.
- LOPARIC, Zeljko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche. A ruptura revolucionária no pensamento do século XX – Marx e Kierkegaard*. Trad. Flamarion Caldeira Ramos, Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo, Unesp, 2014.
- LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.
- MAC DOWELL, João A. *A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger*. São Paulo: Loyola, 1993.
- MARTÍN, Javier San. *La fenomenología de Husserl como utopia de la razón. Introducción a la fenomenología*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2008.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia do direito e justiça na obra de Hans Kelsen*. Belo Horizonte: Ed. Del Rey, 2005.
- MERLEAU-PONTY, Maurice *A fenomenologia da Percepção*. 2ª edição – São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1976.
- MIRANDA, Sonia Olaya. *Heidegger: el ser-en-el-mundo o la superación da la metafísica*. Anuario Colombiano de Fenomenología. Ano 2010. pp. 183-198.
- MISSAGGIA, Juliana Oliveira. *Redução, Intencionalidade, mundo: a fenomenologia husserliana como superação da oposição entre realismo e idealismo*. Tese de doutorado, orientação de Dr. Enildo J. Stein. PUC do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Ano 2015.

MORUJÃO, A.F.G.O. *Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade*. Analytica, vol. 3, n° 1. Rio de Janeiro, 1998.

MORUJÃO, A.F.G.O. *Husserl e a interpretação da história da filosofia moderna*. Revista portuguesa de filosofia, 50, jan-set. Braga, 1994.

MORUJÃO, A.F.G.O. *Mundo e intencionalidade - Ensaio sobre o conceito de mundo na fenomenologia de Husserl*. Coimbra: Ed. Univ. de Coimbra, 1961.

MORUJÃO, A.F.G.O. *Sensibilidade e entendimento na fenomenologia*. Manuscrito, XXIII, pp. 207-250. Campinas: CLE/UNICAMP, Outubro/2000.

MOURA, C.A.R. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Ed.USP, 1989.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. Filosofia e poesia em Heidegger. São Paulo: Ática, 1986.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. São Paulo: Ática, 1992.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na Filosofia Contemporânea*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

PAISANA, João. *Fenomenologia e Hermenêutica. A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. 3. ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2007.

PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

PATOCKA, JAN. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004.

PATOCKA, Jan. *Introduction à la Phénoménologie de Husserl*. Traduit du tcheque par Erikak Abrams. Grenoble: J. Millon, 1992.

PATOCKA, Jan. *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Traduit de l'allemand et du tcheque par Erika Abrams. Grenoble: J. Millon, 1992.

PERREAU, Laurent. *Le monde social selon Husserl*. New York: Springer, 2013.

PETITOT Jean; VARELA, Francisco J.; PACHOUD Bernard; ROY, Jean-Michel. *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford: Stanford University Press, 1999.

PITA, António Pedro. *Mikel Dufrenne: a experiência estética como experiência do mundo*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1995.

PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

PORTA, Mario Ariel González. *Franz Brentano: Equivocidad del Ser y Objeto Intencional*. *Kriterion*, pp. 97-118, 105. Belo Horizonte: jun 2002.

PUGLIESE, Alice. *Unicità e relazione. Intersoggettività, genesi e io puro in Husserl*. Palermo: Mimesis, 2009.

RADBRUCH, Gustav. *Filosofia do Direito*. Trad. Luís Cabral de Moncada. 6. ed. Coimbra: Arménio Amado Editor, 1979.

RAMOS, Antonio Pascual Salmerón. *Modalidades de intencionalidad en el pensamiento de Husserl*. Universidade de Murcia. Departamento de filosofía. Director D. Urbano Ferrer Santos. 2014.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *Storia della filosofia*. Fenomenologia, esistenzialismo, filosofia analítica e nuove teologie. Vol. 10. Milano: Bompiani, 2011.

REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. São Paulo: ed. Saraiva, 2002.

REALE, Miguel. *O direito como experiência*. São Paulo: Saraiva, 1968.

REINACH, Adolf. *Los fundamentos a priori del derecho civil*. Traductor, Mariano Crespo. Granada: Editorial Comares, 2010.

RESTREPO, Daniel Herrera. *Husserl y el mundo de la vida*. Anuario Colombiano de Fenomenología. Vol. VIII. Año 2008. p. 37.

RESTREPO, Daniel Herrera. *Husserl y el mundo de la vida*. Revista Franciscanum. Vol. 52, Num. 153, 2010. pp. 247-274.

RICOUER, Paul. *A noção de “a priori” segundo Mikel Dufrenne*. In: *Leituras 2: a região dos filósofos*. Tradução de Marcelo Perine e Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996. pp. 242-254.

RICOUER, Paul. *O Justo*. São Paulo: editora Martins Fontes, 2008.

ROBBERRECHTS, Ludovic. *El pensamiento de Husserl*. México: Fondo de Cultura Económica, 1968. p. 67.

RODRIGUES, Ramón. *Hermenêutica e subjetividade*. Tradução de Rebeca Furtado. Rio de Janeiro: Via Verita Editora, 2016.

ROMANO, Bruno. *Relazione con gli altri e fenomenologia del diritto. Due studi per Heidegger (1889-1989)*. Roma: Bulzoni Editore, 1989.

ROMANO, Bruno. *Una filosofia del diritto*, in “Rivista Internazionale di Filosofia del diritto”, n. 4, anno LXXIX, Giuffré editore.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de justiça em Kant, seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo*. Fundamentação e Aplicação do Direito como *Maximum Ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Hermenêutica Filosófica e Aplicação do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2008.
- SARAIVA, M. M. *A imaginação segundo Husserl*. Tradução de Isabel Tamén e Antonio Pedro Mesquita. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SCHÉRER, R. *La fenomenología de las "Investigaciones Lógicas" de Husserl*. Tradução de Jesús Díaz. Madri: Ed. Gredos, 1969.
- SCHUTZ, Alfred. *The problem of social reality*. Collected papers I. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.
- SMARGIASSI, Mario. *Solipsismo e intersoggettività nella fenomenologia trascendentale di Edmund Husserl*. *Dialegesthai*. Anno 11, 2009. pp 101-149.
- SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- SPIEGELBERG, Herbert. *The Phenomenological Movement – a historical introduction*. London: Martinus Nijhoff the Hague/Bonton, 1982.
- STEIN, E. *A questão do método na filosofia*. São Paulo: Duas Cidades, 1973.
- STEIN, E. *Seminário sobre a verdade*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1993.
- STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia. Um estudo do modelo heideggeriano*. Porto Alegre: Movimento, 1983.
- STEIN, Ernildo. *Mundo vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- STELLA, Giliana. *Hans Kelsen e Edmund Husserl*. in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto» Vol. LXVI 1989, pp.713-719.
- STELLA, Giuliana. *I giuristi di Husserl: interpretazione fenomenologica del diritto*. Milano: Giuffè Editore, 1990.

SZILASI, W. *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Tradução de Ricardo Maliandi. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1973.

THEUNISSEN, Michael. *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. Traducción de Guy Georges Voet de Keyser. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica Editora, 2013.

THEUNISSEN, Michael. *The Other. Studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*. Translated by Christopher Macann. Massachusetts: MIT Press Cambridge, 1986.

THOMPSON Evan; LUTZ Antoine; COSMELLI Diego. “*Neurophenomenology: an Introduction for Neurophilosophers*”, in BROOK Andrew; AKINS Kathleen, *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement*. New York: Cambridge University Press, 2005.

THOMPSON, Evan. *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Science of Mind*. Londres: Harvard University Press, 2007.

TRYSESSEONE, John. *Les chemins de l’intersubjectivité dans la philosophie de Husserl*. Bulletin d’analyse phénoménologique. Volume II, numéro 5, octobre 2006. pp. 3-76.

TUGENDHAT, Ernest. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

VAN BREDA, H. L. *Problèmes actuelles de la Phénoménologie - Actes du colloque international de phénoménologie*, Bruxelles, avril 1951 – Paris: Desclée de Brouwer, 1952.

VARELA, Francisco J. *Neurophenomenology: a Methodological Remedy for the Hard Problem*. In *Journal of Consciousness Studies*. n° 3, 1996. pp. 330-350.

VARELA, Francisco J.; THOMPSON Evan; ROSCH Eleanor, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press, 1991.

VARELA, Francisco J.; THOMPSON Evan; ROSCH Eleanor. *De cuerpo presente: Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa, 1992.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

WAELEHENS, A. *Sobre la idea de la fenomenología*. In: Husserl - Cahiers de Royaumont. Tradução de Amalia Podetti. Buenos Aires: Paidós, 1968.

WALTON, Roberto J. *Husserl y Ricoeur: sobre la intersubjetividad y lo político*. Investigaciones Fenomenológicas, Vol. Monográfico 3, Fenomenología y política, año 2011, pp. 35-60.

WALTON, Roberto J. *La constitución regresiva del mundo de la vida*. Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen VII. pp. 119-144.

WELZ, Frank. *El mundo de la vida y la historia*. Daimon. Revista de Filosofía, nº 32, 2004, pp. 39-54.

WU, Roberto. *Desvelamento da práxis*. In: *A obra inédita de Heidegger*. WU, Roberto; NASCIMENTO, Cláudio Reichert do. (Org.). São Paulo: Editora LiberArs, 2012.

WÜRTENBERGER, Thomas. (Hrsg). *Phänomenologie Rechtsphilosophie Jurisprudenz – Festschrift für Gerhart Husserl zum 75. Geburtstag*. Frankfurt am Maim: Klostermann, 1969.

XIRAU, J. *La filosofía de Husserl*. Buenos Aires: Ed. Losada, 1941.

XIRAU, Joaquín. *Introdução a Husserl*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

ZAHAVI, Dan. *A fenomenologia de Husserl*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

ZAHAVI, Dan. *La fenomenologia y el problema(s) de la intersubjetividad*. Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen VII. pp. 83-102. Traducción de Pedro Juan Aristizábal Hoyos.

ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.