

ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES DE CARLOS COSSIO A UMA EIDÉTICA SOCIOLÓGICA

A. L. MACHADO NETO

1 — A fenomenologia e, de certo modo não de todo explícito, também a filosofia da existência encontram-se, hoje, na ordem do dia das preocupações teóricas de certas correntes sociológicas.

É verdade que uma certa preocupação crítica com os fundamentos da ciência social vem sendo notada já, há algum tempo, em termos até a falar-se de uma crise da sociologia. Ora é um Pitirim A. Sorokin denunciando os *Fads and Foibles* da sociologia supostamente objetivista. Ora, um Wright Mills fazendo um apelo em favor da “imaginação sociológica”, que considerava abafada entre a “grande teoria” e o “empirismo abstrato”. Adiante é a polêmica da “teoria crítica” indo buscar sua inspiração num marxismo despojado das mazelas dogmáticas, que lhe fizera aderir ao corpo de doutrinas, a experiência burocratizante do poder soviético. Mais recentemente, são as postulações por uma “sociologia de lo posible” de um José Maria Maravall, ou a concepção da “sociologia reflexiva” de um Alvin Gouldner ou a reivindicação de uma sociologia “de uma perspectiva humana” de Severyn Bruyn ou, ainda, a mais declarada denúncia de “La Crise de la Sociologie”, por parte de um Raymond Boudon.

Mas, se consideramos, dentro desse movimento renovador dos fundamentos epistemológicos da sociologia, apenas as tendências doutrinárias que podem ser rotuladas pela rubrica não de todo inequívoca de *Ethnomethodology*, aí veremos um mais declarado apelo a uma fundamentação fenomenológica da ciência social, é verdade que não de todo imune a uma crítica que viesse apontar alguns equívocos das idéias de Husserl e de Heidegger por parte dos sociólogos integrantes dessa tendência intelectual (1).

Em artigo na *American Sociological Review*, James L. Heap e Phillip A. Roth, reconhecem a presença de, pelo menos, quatro tipos de tendências teóricas em sociologia a que se pode atribuir uma orientação fenomenológica. (2)

Em nosso modo de entender, essa mais ou menos recente busca da fenomenologia por parte de sociólogos, mesmo em ambientes culturais onde a influência da fenomenologia não tem sido considerável, deve-se ao fato de que a atual crise de fundamentos da ciência social deixou patente a necessidade essencial de uma eidética sociológica, de que nenhum sociólogo ou qualquer outro cientista social, em rigor, pode prescindir, embora habitualmente não se ocupe de sua temática. De fato, ou o sociólogo tem uma eidética do social construída, consciente e revelada, e, pois, sujeita à crítica de sua intersubjetividade (ou seja: da objetividade no caso possível) ou não escapará de uma eidética sociológica implícita, pré-temática, e, pois, inconsciente, que lhe terá sido servida pelo senso comum ou, na melhor das hipóteses, pela implícita ontologia naturalística do social e da cultura, que lhe advém espontaneamente das origens naturalísticas, porque positivistas, de uma ciência que, em sua primeira formulação comitiana, intentou rotular-se como *fictus* social.

O certo é que antes de dirigir-se a qualquer objeto de sua pesquisa empírica, o sociólogo (aquil tomado no sentido amplo, em termos a incluir o antropológico e o cientista político pelo menos) "já sabe", *aprioristicamente*, certas coisas a respeito do grupo humano que passará a estudar. Para nos fixarmos apenas no mais indiscutível, "já sabe" que a média de vida não pode ser de 200 anos, que um sistema de competição all existente não pode consagrar como vitorioso apenas o competidor que consiga voar durante uma hora ou manter-se debaixo d'água por um tempo equivalente, nos dois casos sem auxílio de qualquer aparelhagem extrabiológica. Isso para ficarmos apenas nas conseqüência dedutíveis da biologia humana. Mas, ele poderia também "já saber" que, no tal grupo sobre o qual não fez ainda incidir sua observação, a vida humana (biográfica) se há de comportar segundo uma determinada estrutura na qual essencialmente há de constar como notas essenciais, que: essa vida (a biográfica) não é dada feita aos indivíduos, mas há que fazê-la que esse fazer-se do homem é um comércio ininterrupto do seu eu com as suas *circunstâncias*, que esse fazer-se da vida biográfica de cada um é um fazer-se *para a frente*, isto é, para o futuro; que nesse escolher-se para o futuro, por mais estreitas que sejam as possibilidades que a circunstância apresenta, haverá sempre certa margem de escolha e opção; que essa escolha é orientada por um projeto vital sempre individual, por mais que as configurações institucionais de conduta sejam coercitivas e impositivas; que na realização desse projeto, como experiência vivida e como limitação até mesmo tem-

poral de suas possibilidades, o passado vivido há de pesar como uma limitação, vale dizer: como uma circunstância considerável em sua determinação.

Tudo isso, e muito mais, ele pode "saber" de maneira implícita, espontânea e inconsciente, pelo simples fato de estar, também ele, o sociólogo, instalado numa estrutura biográfica, que ele vive como sua vida, embora pudesse sabe-lo de um modo mais compatível com a intersubjetividade científica, se se detivesse em verificar quanto a analítica existencial de Heidegger, a teoria analítica da vida humana de Ortega y Gasset e a estrutura empírica da vida humana de Julián Marías, por exemplo, podem contribuir para a elaboração de uma conveniente eidética do homem e do *conviver* em que essencialmente consiste o viver (social) do homem. Apenas, nessa última hipótese, a eidética sociológica resultante desses declarados fundamentos fenomenológico-existenciais seria — por oposição àquela espontânea e inconsciente — algo explicitado e refletido, que poderia ser mais acilmente objeto da crítica metodológica dos demais membros da comunidade científica, com evidente vantagem para a intersubjetividade científica. Então, ao invés das inconfessadas e inconscientes pré-noções durkheimianas, teríamos a formulação metódica e crítica de uma eidética sociológica quem como uma meta-sociologia, haveria de constituir-se nesse *a priori* de uma teoria geral da vida humana e da convivência, que, convenientemente explicitada, teria ainda na vantagem suplementar, para a objetividade científica, correspondente ao que, ainda bem próximo daquele plano das pré-noções urkheimianas, Myrdal denominou de "explicitação das premissas de valor". (3)

Talvez seja este o cometimento mais exitoso da *Ethnomethodology*, em que pese a sua insuficiente distinção entre uma sociologia eidética (ou eidética sociológica) e a sociologia *tout court*; esta, na ciência empírica ou factual e aquela, uma "ciência" eidética, na ontologia regional do social. Este seu cometimento algo implícito e mais, sua declarada intenção de reportar-se à fenomenologia como método básico desse empreendimento, em que pesem seus certos e equívocos em relação a algumas teses fundamentais de Heidegger, como o comprovaram Heap e Roth no citado artigo.

De fato, o empreendimento de uma eidética sociológica como sociologia regional do social somente poderá fundar-se numa perspectiva fenomenológica, já que, como bem soube ver Ortega y Gasset, fenomenologia é o único positivismo consequente, pois se toda filosofia promete ater-se ao dado, ao real, ao positivo, a filosofia que se deu à história sob o título de positivismo começa por trair essa promessa de todo filósofo, ao privilegiar o sensível como única forma do real ("só o sensível é o real") e ao privilegiar a natureza como exclusiva realidade positiva. Ao contrário desse positivismo a meia, a

poral de suas possibilidades, o passado vivido há de pesar como uma limitação, vale dizer: como uma circunstância considerável em sua determinação.

Tudo isso, e muito mais, ele pode “saber” de maneira implícita, espontânea e inconsciente, pelo simples fato de estar, também ele, o sociólogo, instalado numa estrutura biográfica, que ele vive como sua vida, embora pudesse sabe-lo de um modo mais compatível com a intersubjetividade científica, se se detivesse em verificar quanto a analítica existencial de Heidegger, a teoria analítica da vida humana de Ortega y Gasset e a estrutura empírica da vida humana de Jullán Marías, por exemplo, podem contribuir para a elaboração de uma conveniente eidética do homem e do *conviver* em que essencialmente consiste o viver (social) do homem. Apenas, nessa última hipótese, a eidética sociológica resultante desses declarados fundamentos fenomenológico-existenciais seria — por oposição àquela espontânea e inconsciente — algo explicitado e refletido, que poderia ser mais facilmente objeto da crítica metodológica dos demais membros da comunidade científica, com evidente vantagem para a intersubjetividade científica. Então, ao invés das inconfessadas e inconscientes pré-noções durkheimianas, teríamos a formulação metódica e crítica de uma eidética sociológica quem como uma meta-sociologia, haveria de constituir-se nesse *a priori* de uma teoria geral da vida humana e da convivência, que, convenientemente explicitada, teria ainda uma vantagem suplementar, para a objetividade científica, correspondente ao que, ainda bem próximo daquele plano das pré-noções durkheimianas, Myrdal denominou de “explicitação das premissas de valor”. (3)

Talvez seja este o cometimento mais exitoso da *Ethnomethodology*, em que pese a sua insuficiente distinção entre uma sociologia eidética (ou eidética sociológica) e a sociologia *tout court*; esta, uma ciência empírica ou factual e aquela, uma “ciência” eidética, como ontologia regional do social. Este seu cometimento algo implícito e mais, sua declarada intenção de reportar-se à fenomenologia como método básico desse empreendimento, em que pesem seus desacertos e equivocados em relação a algumas teses fundamentais de Husserl, como o comprovaram Heap e Roth no citado artigo.

De fato, o empreendimento de uma eidética sociológica como ontologia regional do social somente poderá fundar-se numa perspectiva fenomenológica, já que, como bem soube ver Ortega y Gasset, a fenomenologia é o único positivismo conseqüente, pois se toda filosofia promete ater-se ao dado, ao real, ao *positivo*, a filosofia que passou à história sob o título de positivismo começa por trair essa promessa de todo filosofar, ao privilegiar o sensível como única forma do real (“só o sensível é o real”) e ao privilegiar a natureza como exclusiva realidade positiva. Ao contrário desse positivismo a meia, a

promessa integralmente positivista da fenomenologia é um "ir às coisas mesmas", respeitando as intuições especiais que, como vivências, elas nos permitem, sem nenhum *parti pris* de que o real coincide com a natureza, em prejuízo do mero constatar dos objetos ideais (ou essências formais) e dessa peculiar forma de ser real que é o mundo significativo (vale quase dizer axiológico) dos objetos culturais ou humanos.

* * *

2 — Foi exatamente pretendendo a realização de um empreendimento análogo no que se refere à jurisprudência — provavelmente a mais antiga tradição científica no âmbito do humano, apesar do grande atraso epistemológico em que ainda se encontra — que Carlos Cossio, professor de filosofia jurídica na Universidade de Buenos Aires, concebeu sua teoria egológica do direito (4), onde se contém uma *eidética* do social e da cultura, além de valiosas contribuições à epistemologia das ciências humanas, que não devem permanecer desconhecidas do sociólogo. Ao menos daqueles sociólogos que estejam dispostos a admitir sem preconceitos que pode haver mais teoria sociológica além daquela que seja elaborada nos departamentos de sociologia, antropologia e ciência política das universidades americanas ou das cátedras de sociologia e ciências afins das universidades européias.

O ponto de partida de Cossio é "não crer que se possa fazer com proveito uma filosofia do direito a secas". Por isso toda sua meditação é de caráter epistemológico, como uma filosofia da ciência do direito (5). Dizer, porém, que sua preocupação é dominante ou, até, exclusivamente epistemológico não pressupõe, de sua parte, uma adesão ao empirismo lógico ou posições aproximadas da chamada filosofia analítica; que, como expressão refinada do positivismo em nosso século, eleva o padrão de conhecimento matemático-naturalístico, não somente a modelo exclusivo da cientificidade como, até mesmo, a condição de validade da própria filosofia, que por isso há de ser uma "filosofia científica", disposta a considerar como *meaningless* todos os mais fundamentais problemas filosóficos, desde que eles não possam ser submetidos a um tratamento científico-natural e matemático. Ao contrário, seus fundamentos filosóficos declarados são de caráter fenomenológico-existencial, podendo-se ainda anotar em sua obra as influências de Kant, Marx, Dilthey e Kelsen.

Seria fora de ocasião pretender apresentar aqui como os diversos e, por vezes, até contraditórios pensamentos desses autores, são harmonizados e ainda completados por Cossio. O evidente é que sob risco de ser eclética e até contraditória, a teoria egológica há

de desenvolver uma original reinterpretação de cada um deles e de suas contribuições mais fundamentais para uma coerente teoria do direito, da sociedade e da cultura de base também criativamente fenomenológico-existencial.

O que aqui nos propomos, é apenas recolher, do acervo das inumeráveis contribuições do pensador argentino à teoria da sociedade e da cultura, à guisa apenas de exemplificação, algumas de suas elaborações teóricas, que possam ilustrar o significado de sua obra para uma pretendida eidética sociológica, obra de que o mundo sociológico profissional tem, até aqui, descurado, pela razão compreensível, mas não justificável, de que tal obra é declaradamente voltada para uma fundamentação da jurisprudência ou ciência jurídica, que, aliás, a teoria egológica considera como uma ciência de objetos reais culturais e, pois, como uma autêntica ciência social ou cultural, sem, porém, confundi-la ou identificá-la com a sociologia jurídica, por ser esta uma ciência causal (lógica do ser) e aquela, uma ciência normativa ou imputativa (lógica do *dever ser*). (8).

No empenho de chamar a atenção do sociólogo para tais contribuições, limitamos nossa escolha a três pontos fundamentais da teoria egológica da sociedade e da cultura que têm especial significação para o trabalho sociológico, (7) a saber: a) sua teoria dos objetos, em particular dos objetos culturais e, dentro deles, a sociedade; b) seus aprofundamentos à teoria de Dilthey e de Max Weber sobre a *compreensão (verstehen)* como modo especial de conhecimento dos objetos culturais; c) sua teoria da norma como juízo e não como imperativo, posição pré-temática, esta última, que a teoria jurídica tradicional, de orientação romanística, fez passar a-criticamente para a teoria sociológica antropológica e política, em que pese a atitude de prevenida má vontade que essas jovens ciências sociais cultivam em relação a esta irmã mais velha e enfeitada — a ciência jurídica ou jurisprudência.

Tal escolha está bem longe de sintetizar, não apenas a teoria egológica como, até mesmo, suas contribuições mais diretamente sociológicas, entre as quais se destacariam, entre outras, sua interpretação de Marx como pensador existencial (e não dialético), sua teoria da ideologia como gnoseologia do erro nas ciências sociais, (9) sua tipologia das concepções políticas (10), e sua tipologia das revoluções (11). No plano eidético, sua análise da experiência jurídica como experiência cultural, elaborada a partir de uma fenomenologia da sentença e, *Est but not least*, sua axiologia jurídica pura, onde desenvolve uma fenomenologia existencial dos valores jurídicos como valores bilaterais de conduta, que não pode passar despercebida ao sociólogo de autêntica vocação teórica, bem como a pedra angular de toda a construção egológica, sua ontologia ju-

ridica (12), que nos exhibe a realidade do direito como a *conduta em interferência intersubjetiva*, em revolucionária discordância com toda tradição jurídica de progénie romanística, que vê o direito como norma (= imperativo) estatal, concepção vulgar que a sociologia também recebeu a-criticamente da tradição jurídica, que, por sua vez, a assimilou do senso comum.

* * *

3 — A teoria dos objetos e a analítica do objeto cultural

Segundo, nesse ponto, notória lição de Husserl — “às coisas mesmas” — Cossio parte para sua ontologia jurídica, mediante uma teoria dos objetos, que acaba também resultando numa classificação das ciências.

Como sua concepção ontológica (porque fenomenológica) da ciência rejeita a concepção lógica ou metodológica da ciência de progénie neo-kantiana, segundo a qual o método constitui o objeto — verdade apenas parcial, e limitada à tolerância de um objeto a diversas manipulações metodológicas — Cossio haveria de partir da fenomenologia dos objetos possíveis, dando, pois, a estes, a primazia na determinação do ato gnoseológico, do método e do sistema científico das ciências que os irão tratar.

Assim é que os objetos ideais, como os objetos da matemática e da lógica, não se dão na experiência, em rigor não *existem* mas, apenas, *consistem*, e não neutros ao valor.

Por sua vez, os objetos naturais dão-se na experiência, têm, pois, existência real e não apenas consistência e, nesse ponto, concordantes com os objetos ideais — são, de si, neutros ao valor.

Já os objetos culturais, compartilham com os naturais as suas duas primeiras características — isto é: são objeto de nossa experiência sensível e, pois, têm existência real além de consistirem em algo específico — mas, deles e dos ideais diferem no serem, por obra humana, positiva ou negativamente valiosa.

Tais qualidades descritivamente verificáveis fazem com que já que são diversas as vivências que temos desses diversos objetos, determinem que sua apreensão movimente, no espírito humano, diversos atos gnoseológicos — *intelecção*, para os objetos ideais; *explicação*, para os naturais; *compreensão*, para os culturais.

Por *intelecção*, entende Cossio, essa espécie de ver com a inteligência, que é a intuição intelectual. Se dos objetos matemáticos, por exemplo, não podemos ter experiência sensível, até porque eles não têm existência, mas, só consistência, somente são acessíveis à intuição intelectual.

Por *explicação*, entende o professor de Buenos Aires, o referir um fenómeno a algo que lhe é exterior — a causa.

Quanto à *compreensão*, Cossio tem consideráveis contribuições que completam, em muitos pontos, a tese de Dilthey sobre o *Verstehen*, que bem merecem um tratamento especial no item seguinte (n.º 4), embora nesse item, a propósito da analítica do objeto cultural, tenhamos de colocar os embasamentos teóricos dessas suas descobertas metodológicas. Fique apenas aqui, antecipado, que Cossio completa Dilthey num ponto de invulgar significação instrumental para as ciências culturais ou sociais, ao sustentar que o ato gnoseológico da compreensão se realiza por um método que há de ser, em consonância com a estrutura dos objetos culturais, de caráter *empírico-dialético*, por oposição à intelecção dos objetos ideais, que envolve um método *racional-dedutivo* e à explicação dos objetos naturais (e de uso também justificado nas ciências sociais causais), que implica um método *empírico-indutivo*.

O sistema científico que cada um desses objetos determina é um todo simples e fechado, quanto aos objetos ideais; um todo complexo e aberto, quanto aos naturais, e um todo simples e aberto, para os objetos culturais.

E com essas informações, talvez demasiadamente sintéticas, devemos passar à analítica do objeto cultural, que é uma das capitais contribuições a uma eidética sociológica, que, além do mais, é condição para o pleno desenvolvimento de suas contribuições à teoria do *Verstehen* diltheyano e weberiano, que nos ocupará no item seguinte, inclusive quanto à significação instrumental do método empírico-dialético.

Se Dilthey já havia assinalado que a peculiar característica dos objetos culturais é terem um *sentido*, o peculiarmente humano que neles habita, Cossio observa que esse sentido humano requer um substrato em que assente. *Substrato* e *sentido* compõem, assim, a estrutura dual (daí o "dialético" do método, como manipulação lógica da dualidade) dos objetos culturais. Apenas, o substrato ou será objeto natural, um pedaço da natureza, como o mármore da estátua ou o sílex de uma faca neolítica, ou um momento da vida (biográfica) de um indivíduo, como ocorre nos atos humanos. A essa tradicional divisão dos objetos culturais em atos e artefatos, Cossio denomina de objetos *egológicos* e *mundanais*, consoante seu substrato seja um momento de minha vida biográfica (ego-lógicos) ou uma porção do mundo natural (mundanais).

Esse é um dos motivos pelos quais a sua teoria jurídica se chama de *ecológica*, pois o direito, entendido como a *conduta* humana em sua *interferência intersubjetiva* (isto é: em sua impediibilidade: o fazer de um e o impedir ou não impedir de outros sujeitos humanos) é, necessariamente, um objeto cultural do tipo *egológico* e não *mundanal*. Vida humana vivente (no agora existencial em que se situa a liberdade) e não vida humana objetivada. O que aqui se disse do

direito há de ser dito de toda atuação humana, ética ou técnica, embora por fatalidade existencial — já que o presente vai se transformando inapelavelmente em passado — todo objeto egológico tenha de transformar-se em mundanal. Essas próprias linhas que agora escrevo, depois de escritas, já não constituem mais minha opção vital como exercício atual de meu *ego*, mas se objetivaram no objeto mundanal a que chamamos texto. Tal a lei existencial do mundo da cultura — o que agora é vida humana vivente, como um fazer do meu *ego*, deixará um marco na pedra, ou em outro qualquer substrato, como vida humana, agora objetivada. Não há como não perceber o eco da filosofia existencial de Heidegger ou de Ortega nessa concepção egológica da cultura.

Como teoria descritiva da cultura, porque fenomenologia, embora fenomenologia existencial, pois é aí patente a presença do “*Dasein*” heideggeriano ou do orteguliano “*mi vida*”, essa analítica dos objetos culturais é um precioso elemento de eidética sociológica, não aquela ingênua e espontânea, que todo cientista social incorpora do conhecimento vulgar mas, algo que, por descritivo, apesar de filosófico, permite a intersubjetividade da crítica, constituindo-se, assim, num saber cumulativo, que é um dos apanágios desse sempre renovado esforço de conhecimento em que, afinal, se reduz a ciência.

Se agora nos dirigimos a um esforço de ontologia do social — um ponto em que Ortega já há muito criticava “os senhores sociólogos”, que não estavam nunca em condições, de nos dizer uma palavra segura sobre o que é, mesmo, o social () — poderemos, armados desse elemento eidético, indagar quais seriam o *substrato* e o *sentido* da sociedade ou do grupo. A resposta de Cossio a essa questão é que o *substrato* da sociedade humana é formado pela totalidade dos indivíduos que dela participam, incluindo-se ainda nesse *substrato* até, mesmo, os fetos, que o direito costuma proteger na sua condição de *nasciturus*. O *sentido* da sociedade é o projeto coletivo, que se manifesta como “o pensamento adulto”, pensamento aí, já se vê, tomado no seu sentido mais amplo, para envolver os valores, as aspirações, normas, crenças etc..., que não é outra coisa o que a enculturação ou socialização procura incutir nos imaturos. Muito longe haveríamos de ir nesse ponto se pudéssemos aprofundá-lo, aqui, analisando, por exemplo, em que momentos esse pensamento adulto tem de, necessariamente, expressar-se sob forma de representação ou em que medida o diálogo das gerações há de, fatalmente, engrenar-se com historicidade humana, para determinar o vir-a-ser social e, pois, a história. Aliás, esse ponto da teoria das gerações é outro aspecto das contribuições, agora de Ortega e Marias, para uma eidética sociológica, para a qual a sociologia oficial não tem reservado a devida atenção. Em Cossio, essa contribuição orteguliana é surpreendente-

mente engrenada à concepção marxista da infra-estrutura social, onde Marx queria situar as determinações mais materiais da sociedade, tendo, entretanto, desleixado esse fenômeno até de ordem biológica, que é a “não coetaneidade dos contemporâneos”. A estrutura das gerações, a ciência e o direito, este egologicamente entendido como as interferências intersubjetivas de condutas humanas, (que Marx viu apenas do ângulo das “relações de produção” e, como tais, colocou na infra-estrutura) são três elementos infraestruturais da sociedade, que a re-interpretação existencial de Marx, como o primeiro pensador da *situação*, permitiu a Cossio. Mas, uma consideração mais extensa desses aspectos levar-nos-ia muito além do roteiro traçado para esse artigo.

Passemos, pois, à consideração da instrumentalidade científica do método empírico-dialético.

* * *

4 — A compreensão e o método empírico-dialético

Dilthey, ao sustentar que o humano (*Geist*) se compreende, enquanto a natureza se explica, colocou a pedra fundamental da epistemologia da *compreensão*. Não foi, porém, muito mais adiante, senão para dizer-nos que compreender é um *reviver sentidos*. O como metodológico desse “reviver sentidos” foi algo que ele deixou sem maiores desenvolvimentos.

É exatamente aí que Cossio faz avançar a epistemologia culturalista, demonstrando que esse reviver sentidos se faz por um procedimento metodológico, que é empírico-dialético. Empírico, porque é pela intuição sensível ou percepção, que apreendemos o *substrato* do objeto cultural. Dialético, naquele sentido de manipulação lógica da dualidade (e não no sentido hegeliano-marxístico de uma dialética de contrários, que ao ponto de vista fenomenológico, se apresenta como um idealismo construcionista e racionalista sem base na intuição), pois o conhecimento realiza entre o *substrato* e o *sentido* um caminho circular, procurando *compreender* um *substrato* por seu *sentido* e um *sentido* em seu *substrato*. E tantas vezes fará, o espírito humano esse percurso circular, quantas, necessite para a compreensão mínima do objeto cultural. Se, porém, retorna a se deter nesse processo, mais e mais pode ampliar sua compreensão, bastando, para tanto, que o objeto cultural em foco tenha suficiente riqueza de sentido para tal. É por isso que Cossio sustenta ser o conhecimento cultural um todo simples (o homem se conhecendo a si próprio, porque em seus atos e artefatos) mas *aberto* (a possibilidade de ampliar mínima compreensão se retorno ao procedimento empírico-dialético).

Um exemplo de conhecimento vulgar serve convenientemente a ilustrar o processo. Imaginemos a perturbadora situação de um

mal-entendido na vida cotidiana. A palavra (substrato) que me disse o interlocutor soou-se como ofensa (sentido), no primeiro momento. Se presto a conveniente atenção às circunstâncias — sua expressão fisionômica, o tom de voz, a amistosidade de nosso entendimento até aquele ponto etc., (substrato) — acabo por descobrir que, ao contrário de minha primeira impressão, ao invés de ofensa, sua expressão terá sido de humor, de aplauso, de incentivo ou, até mesmo, de lisonja, o que são *sentidos* completamente diversos e até antagônicos de ofensa.

No plano da atividade judiciária, a que mais diretamente se dirige a meditação de Cossio, ele nos serve com dois exemplos confirmatórios do método empírico-dialético como procedimento metodológico peculiar à compreensão.

No primeiro caso, temos um erro de lógica da compreensão, que só se pode explicar com decorrência do desrespeito daquele movimento circular entre o *substrato* e o *sentido*, de que falávamos há pouco. É o caso de três juizes criminais, que por imposição de determinação legal devem separar a chamada questão “*de fato*” (substrato) e a questão “*de jure*” (sentido) na contagem dos votos de que resultará a sentença. Assim é que cada juiz deve responder inicialmente à questão sobre se o acusado cometeu o fato que lhe é imputado e, somente após a questão “*de jure*” sobre se a lei aplicável castiga esse fato, tomando-se os votos no sentido horizontal, conforme o quadro abaixo, em que “c” significa condena e “a” absolve:

	J1	J2	J3		
1.º — O acusado cometeu o fato?	c	a	c	=	2 x 1
2.º — A lei aplicável castiga esse fato?	a	c	c	=	2 x 1

Nessa forma de computação dos votos, o acusado estaria condenado por dois a um. Sem que se entre no mérito das diversas valorações judiciais, poderemos verificar, que, se a imposição normativa não determinasse a contagem dos votos pelos quesitos e no sentido horizontal, e cada juiz pudesse realizar, em sua subjetividade, o movimento circular da compreensão, que vai do substrato ao sentido e deste novamente ao substrato, o que no quadro acima seria uma verificação vertical da compreensão jurídica de cada um dos magistrados, a *mesma* compreensão dos *mesmos* sentidos teria determinado a absolvição do acusado pelo mesmo escore de dois a um, pois, se o juiz n.º 3 condenaria o acusado, os dois primeiros o absolveriam, porque o primeiro está convencido de que ele cometeu o fato que lhe é imputado, mas julga que a norma aplicável não castiga esse fato, enquanto que o segundo, ao admitir que ele não terá praticado

o fato, já o absolveu, só por isso, da acusação. O que ocorreu foi que, a imposição artificial do sistema legal impróprio fez substituir, no espírito desse segundo juiz, a sua insubstituível e pessoal percepção do fato (substrato), por uma premissa lógica: o resultado de dois a um ao primeiro quesito.

Sem o instrumento lógico do método empírico-dialético, quem, por acaso, notasse a discrepância dos resultados conforme a contagem dos votos fosse horizontal ou vertical não teria fundamento para preferir uma ou outra, ou teria de apelar para o senso comum ou argumentos valorativos de equidade, ambos interminavelmente discutíveis.

Na outra hipótese (real) apresentada por Cossio, teremos, ao invés de uma separação arbitrária entre *substrato* e *sentido*, a fragmentação das circunstâncias componentes do substrato que, por ser uma unidade simples, não tolera a arbitrária decomposição fragmentadora. Valendo os mesmos convencionalismos do quadro anterior, suponhamos, agora, que um tribunal composto de nove juizes deve responder às perguntas abaixo e contar os votos na forma horizontal como no caso anterior:

	J1	J2	J3	J4	J5	J6	J7	J8	J9	
1.º O acusado cometeu o fato?	c	c	c	c	c	c	a	a	a	= 6 x 3
2.º Procedeu em legítima defesa?	c	c	c	a	a	a	c	c	c	= 6 x 3
3.º Era responsável por seus atos?	a	a	a	c	c	c	c	c	c	= 6 x 3

O resultado condenatório de seis a três seria substituído, como que por milagre, por uma absolvição unânime, bastando para tal que a contagem dos votos se fizesse no sentido vertical que é o que respeita o processo de compreensão, já que os três primeiros juizes consideraram que o acusado não era então responsável por seus atos, os três seguintes reconhecem legítima defesa e os três últimos negam a autoria.

Ora, se num saber muito mais cientificamente problemático, como é o da jurisprudência, a eficácia instrumental pode ser provada com tamanho alarde, muito mais fácil o será nas ciências causais do humano, como a sociologia, onde, se é verdade que não basta a *compreensão*, pois o caráter causal dessas ciências abre um campo extraordinariamente importante à *explicação* (empírico-indutiva), não menos verdade é que a *explicação* está aí permeada de constante *compreensão*. O desafio para a epistemologia e metodologia sociológicas é, agora, o de delimitar convenientemente o papel da *compreensão* e o da *explicação* em sociologia (e nas demais ciências sociais causais) e, sobretudo, o desenvolvimento de procedimentos me-

fológicos que venham a garantir uma razoável intersubjetividade da compreensão. E esse, quer parecer-nos, é outro ponto em que as práticas judiciárias há muito desenvolvidas pela jurisprudência — entre elas, por exemplo: o chamado processo ou procedimento contraditório — estão a merecer do sociólogo uma atenção mais cuidadosa...

* * *

5 — A ontologia egológica da norma

Talvez não haja conceito mais onipresente em todas as ciências sociais que este — norma. Juristas, sociólogos, politólogos, antropólogos, economistas e especialistas em ciência da administração não poderiam dispensar esse conceito sem gravemente reduzir as possibilidades científicas de suas respectivas especializações.

Sempre foi assim mas, mais recentemente, em particular após a vulgarização do sistema sociológico de Talcott / Parsons e do volume e críticas que hoje recebe a sua concepção funcional-estruturalista o sistema social, esse conceito ganhou inusitada significação científica. Uma observação que vale por toda uma verificação estatística da crescente significação do conceito é que a *International Encyclopedia of the Social Sciences* (de 1968) dedica-lhe um longo verbete, enquanto a sua antecessora, a *Encyclopedia of the Social Sciences* (1.ª edição-1930) não incluía qualquer verbete específico sobre o tema. Nesses trinta e oito anos, que separam as primeiras edições das duas obras, muito cresceu e se desenvolveu a problemática normativa ou normológica nas ciências sociais, observação que não passou despercebida ao autor do verbete da nova *Enciclopédia*.

Entretanto, apesar de tão notória significação, não se procedeu ainda a uma correta fenomenologia da norma, se abstrairmos a concepção egológica que aqui pretendemos comentar. Isso decorre de, apesar da pouca simpatia de sociólogos e antropólogos para com a jurisprudência, o insuficiente conceito vulgar que essa vem mantendo desde os juristas romanos aos atuais, passando pelos medievais, pelos absolutistas e pelos liberais, passou incólume para as modernas ciências sociais causais. Juristas e sociólogos identificam a norma com um mandato ou imperativo, porque essa é a concepção vulgar que a jurisprudência transferiu à sociologia, sem maior crítica por parte do sociólogo. (14)

Tal é, em nosso modo de ver, a visão platônica a respeito da matéria, aquela que tem de seu lado a "evidência" do senso comum. Com isso, porém, que nos detenhamos no assunto, se pode parecer razoável pensar-se a norma jurídica legalizada como um comando do legislador, fica de logo evidente que tal concepção, se aplicada à

norma jurídica consuetudinária, que dominou por milênios a experiência jurídica da humanidade, manifesta-se como um forma primitiva de pensar, responsável pela personificação antropomorfizante do fato sociológico do costume, tal como os povos primitivos animisticamente personificaram os fenômenos naturais cujo mecanismo causal lhes escapava (15).

Mas, o grande argumento egológico acerca da não imperatividade da norma não é dessa natureza. É uma espécie de experimento apodítico, como costuma ser a descrição fenomenológica, no caso comparativo de norma, juízo e imperativo, onde a primeira exibirá as qualidades essenciais do juízo, por oposição a qualidades também essenciais e diversas do imperativo ou ordem.

Sinteticamente resumida, essa demonstração fenomenológica consiste nos seguintes passos:

A) — A norma e o juízo são formalizáveis. O imperativo, não. A fórmula universal do juízo é, desde Aristóteles, "S é P". A da norma (qualquer), "dado A deve ser B", o que admite diversas formalizações, quer se trate de norma técnica, norma moral ou norma jurídica. Que um imperativo não é formalizável, é uma evidência de que nos capacitamos tentando formalizar qualquer mandado trivial, tal como "Fulano, feche a porta!". Que um imperativo como um autêntico invertebrado do mundo espiritual não permite uma formalização, uma fórmula, fica patente se observamos que algo pode ser um imperativo ou seu contrário — por exemplo: uma súplica — a depender da simples entonação da voz de quem fala ou da relação humana de que se trate. Será imperativo (apesar do uso do verbo ordenar) se um amante diz à sua amada "ordeno-te que me des um beijo"?

Se o imperativo não pode ter sua essência obtida por formalização — como podem juízo e norma — é que ele não é uma *essência formal* como estes são, e sim uma *essência material*.

B) — Outra característica fenomenológica dos juízos é que eles possuem equivalente nominal. Tanto faz dizer o juízo "este homem é alto", como seu equivalente nominal — "homem alto".

A norma exibe essa qualidade notícia dos juízos e o imperativo, não. Assim, a norma: "o inquilino deve pagar seu aluguel" apresenta como seu equivalente nominal — "inquilino" —, que outra coisa não é senão aquele que "deve pagar seu aluguel".

Fica evidente que o imperativo ou ordem não tem essa qualidade essencial do juízo (e da norma, que assim se apresenta como um juízo, só que da lógica do *dever ser*) se tentarmos encontrar um equivalente nominal para "Fulano, feche a porta!" Não existe.

Mais uma vez fica provado que a ordem não é uma essência formal como o juízo, mas a norma, sim.

C) — Finalmente, uma qualidade notícia. Husserl demonstrou que o explicitado em um juízo como "este papel é branco" é bem me-

nos que o vivenciado. O que vivenciamos é sempre mais — “julgo que este papel é branco”. Se reiteramos agora a nova vivência experimentada na nova enunciação, teremos “julgo que julgo que este papel é branco”, e assim *ad infinitum*, com tantas reiterações quantas necessárias, o que confirma a lei fenomenológica de que “o juízo é reiterável”. E em cada uma das reiterações terei expressado uma vivência *judicativa*, que é a *qualidade* vivencial específica do juízo.

O mesmo se passa com esses juízos de *dever ser*, que são as normas. Em nosso exemplo anterior com uma norma jurídica, “o inquilino deve pagar seu aluguel”, poderemos reiterá-lo normativamente tantas vezes como necessárias e, em cada vez, estaremos reproduzindo a vivência normativa que tínhamos vivenciado na respectiva expressão também normativa: “deve ser que o inquilino deva pagar seu aluguel!” tal é o que vivencia quem enuncia aquela norma como, por exemplo, seu aplicador. E ainda: “deve ser que deva ser que o inquilino deva pagar seu aluguel” é o enunciado da vivência de quem, por exemplo, pensa (normativamente) como deve pensar o aplicador da referida norma. E assim, *ad infinitum*, como vimos com relação ao juízo.

Se, agora, tentamos uma reiteração imperativa do imperativo de nosso exemplo, temos um *non sens*: “ordeno que feche a porta”.

Outra coisa é que haja uma reiteração *judicativa* — “julgo que ordeno que feche a porta” ou normativa” — “deve ser que eu ordene que fulano feche a porta”. Mas, aqui, vivemos uma transformação da *qualidade* da vivência, que fora imperativa e suas reiterações se transforme em *judicativa* ou normativa.

Coslo realiza, além dessas análises no plano noético (ou da vivência — *noesis*) e no plano noemático (ou da essência-*noema*), ainda mais duas análises, uma no plano gnoseológico ou da verdade e outra no plano existencial, onde mais uma vez a norma se demonstra um autêntico juízo (só que com a cópula *deve-ser*) e, pois, algo essencialmente diverso do imperativo ou ordem. (16) Tais análises, que aliás, nos levariam ao âmago da mais significativa descoberta de filosofia existencial devida a Coslo, qual seja aquela de ser a norma o pensamento da conduta, como conduta, isto é: como liberdade, já que o juízo *de dever ser* (*sollen*) é o único capaz de mencionar a liberdade em que a vida biográfica consiste, constitui algo, porém, que nos levaria a extrair dos limites impostos a esse trabalho.

Talvez algo mais consentâneo com nossos atuais propósitos seja sintetizar a diferenciação entre normas técnicas e normas éticas (dentro destas, as normas morais e as jurídicas), de imediata significação para as ciências sociais causais.

Dando por comprovado que a norma é o pensamento da liberdade em que a conduta consiste, já que um *dever ser lógico* (norma)

é o único logos capaz de pensar esse *dever ser existencial* em que a conduta consiste, Coaslo distingue a norma técnica e a norma ética como dois modos de pensar a conduta. Se é verdade que a conduta ocorre sempre — e necessariamente — num esquema teleológico em que os meios precedem os fins, nada impede que o pensamento da conduta ora acompanhe o sentido temporal em que meios e fins ocorrem (normas éticas) ora, inverta (no pensamento) o processo temporal em que eles sempre e necessariamente ocorrem, pensando primeiro os fins para depois buscar os meios, tal o procedimento da norma técnica. Assim, ética e técnica se configuram, respectivamente, como “a realização do querido enquanto querido” e “a realização do querido enquanto realização”.

De fato, na norma técnica, fica bem patente essa inversão, pelo pensamento, do processo temporal, podendo-se apresentar como fórmula universal da normal técnica: “se quero os fins devo buscar os meios”.

Já nas normas éticas, seja na ética menor, das aparências ou de superfície, que se costuma chamar por isso pelo diminutivo “eti-queta”, seja na ética maior ou moral propriamente dita, seja nessa especial dimensão do mundo ético, que é o direito, teremos a conduta pensada tal como ela ocorre no tempo, isto é: dos meios para os fins.

A diferenciação entre as normas morais e as jurídicas há de ser procurada na ontologia especial desses dois tipos de objeto epológico, ou seja: as interferências de conduta. A moral, simples interferência subjetiva (meu fazer e meu omitir) e o direito, interferência intersubjetiva (meu fazer e o impedir ou não impedir de outros sujeitos humanos).

Ainda que não aprofundemos as conseqüências que a estrutura normativa apresentará nas normas morais, como pensamento da interferência subjetiva, e nas normas jurídicas, como pensamento da interferência intersubjetiva, o que determina que essa estrutura normativa configure, nas normas morais, um juízo hipotético (“dado A deve ser B”) e nas normas jurídicas, um duplo juízo hipotético que, afinal, vem a constituir um juízo disjuntivo sob a forma da disjunção proposicional e não apenas predicativa (“dado A deve ser B ou dado não-B deve ser C” eis a sua fórmula mínima), que estariam fora de nosso atual propósito, essa simples diferenciação de normas técnicas e normas éticas (morais e jurídicas) tem imediata e significativa repercussão no âmbito das ciências sociais casuais, em particular sociologia, antropologia e ciência política. De fato, após essa exaustiva tipologia, não há como continuar falando de normas religiosas, de higiene, de decoro etc., pois todas elas acabam por reduzir-se a normas éticas de caráter moral ou jurídico ou a normas técnicas.

Um só exemplo esclarecerá essa questão. Talvez não haja norma mais especificamente religiosa, (pelo menos na aparência) do que o chamado primeiro mandamento do Decálogo. (Curioso é que a linguagem tradicional, após chamar essas normas de *mandamentos* e, pois, *imperativos*, chama o seu conjunto de Decálogo, onde está bem patente o *logos*, que é a expressão grega para *juízo* e a raíz grega da palavra lógica, que é, por suposto, a teoria do *logos*, do *juízo*).

Na essência, essa norma, ou é uma norma técnica ainda que de uma técnica escatológica de salvação, cuja formulação explícita seria: "quem quiser salvar sua alma (FIM) deve amar a Deus sobre todas as coisas (MEIO)", ou uma norma moral, embora de uma moral religiosa — "O homem religioso deve amar a Deus sobre todas as coisas" ou, ainda, uma norma jurídica, de um sistema de direito canônico ou de um direito estatal não laicizado onde, por exemplo, se punisse com a fogueira inquisitorial, como sanção jurídica, ao cidadão que, por algum meio de prova juridicamente válido no sistema, pudesse ser imputado que "não ama a Deus sobre todas as coisas". Nesse último caso teríamos a seguinte expressão formal:

"Dado que é cidadão desse Reino *deve* amar a Deus sobre todas as coisas"

ou

"dado que o Cidadão X não ama... etc.... *deve* ser condenado à fogueira".

Somente no plano de sua teoria da norma, Cossio exhibe à meditação do sociólogo essas colocações radicais, que poderíamos reduzir às seguintes conseqüências:

- a) A norma, ao contrário do que o pensamento vulgar espontaneamente formulou, a teoria jurídica tradicional aceitou e a teoria sociológica ingênua e acriticamente assimilou, não é um imperativo mas, um juízo — juízo de *dever ser*.
- b) Como tal, é um *dever ser lógico*, o único pensamento compatível com a liberdade em que a conduta consiste como um *dever ser existencial*.
- c) Como pensamento existencial da conduta, a norma técnica pensa a conduta invertendo (no pensamento) o sentido temporal em que ocorrem, na conduta, meios e fins.
- d) Também como pensamento (existencial) da conduta, as normas éticas pensam a conduta no sentido temporal em que meios e fins ocorrem.
- e) Normas morais e normas jurídicas, ambas como normas éticas, diferenciam-se como, respectivamente, pensamento da interferência subjetiva e pensamento da interferência intersubjetiva da conduta.

- 1) Normas técnicas e normas éticas (estas subdivididas em normas morais e normas jurídicas) constituem uma tipologia exaustiva do mundo normativo, pois não há outro *approach* à realidade temporal da conduta do que pensá-la no sentido inverso ao seu transcurso temporal ou no próprio sentido temporal, e, neste, não há outra possibilidade de interferências senão a subjetividade (meu fazer/meu omitir) e a intersubjetiva (meu fazer/o impedir ou não dos outros sujeitos humanos em conveniência).

• • •

Somente essa última contribuição de Cossio a uma eidética sociológica (agora o sociólogo pode "saber", antes da observação, e, pois, nesse sentido, *a priori*, não só o que é norma, coisa que ele há de encontrar, fatalmente, na comunidade que irá estudar, pois a norma é o pensamento da conduta e com o qual a conduta se integra, bem como, quais os tipos de norma que irá encontrar) bastaria para merecer a atenção do cientista social. Outro tanto há que dizer-se das demais contribuições tratadas nesse artigo: sua teoria dos objetos culturais e respectiva analítica (n.º 3) e sua descoberta do método empírico-dialético como método dessa peculiar forma de conhecimento do humano, que é a compreensão ou o *Verstehen* (n.º 4). E muito mais haveria que dizer-se de outras tantas contribuições de Cossio, aqui apenas enunciadas ao final do item n.º 2. A fim de chamar a atenção do sociólogo para esse rico manancial do qual o separavam várias barreiras, (a primeira e a principal das quais é o fato de Cossio ter concebido e realizado toda a sua obra como uma fundamentação da ciência jurídica e, por outro lado, a antiga separação que existe, desde Comte, entre sociólogos e juristas) foi concebido e escrito esse artigo. Esperamos que as evidências aqui exploradas possam servir para superar essas barreiras e, também, para demonstrar que o pensamento de Cossio não é bem o que habitualmente se encontra sob o rótulo de filosofia jurídica, mas algo de que o cientista social se possa aproximar com proveito.

NOTAS

- 1) Em recente artigo em *The Sociological Review*, vol. 21, n.º 1 New Series, February, 1973, Z. Bauman ("on the Philocophical Status of Ethnomethodology") faz a crítica a numerosos desses equívocos, praticamente concluindo pela não filiação da *Ethnomethodology* às matrizes filosóficas a que pretende aderir.
- 2) James L. Heap and Phillip A. Roth — "On Phenomenological Sociology" in *American Sociological Review* — 1973, vol. 38 (June): 354-367.

- 3) Gunnar Myrdal — *Value in Social Theory*, London — 1958 — Routledge and Kegan Paul.
- 4) A obra capital de Cossio leva esse título — *La Teoría Ecológica del Derecho y el Concepto Jurídico de Libertad*, Buenos Aires — 2.ª ed. 1974 — Ed. Abeledo Perrot. Outras: exposições mais sintéticas, em: *Panorama de la Teoría Ecológica del Derecho* — Buenos Aires — 1949 — Instituto de Filosofía del Derecho y Sociología; *El Derecho en el Derecho Judicial* — B. Aires — 3.ª ed. 1967 ed. Abeledo-Perrot. *La Teoría Ecológica del Derecho: su Problema y sus Problemas* — B. Aires — 1963 — Abeledo-Perrot. Em língua inglesa há alguns trabalhos de Cossio traduzidos. Entre outros: *Phenomenology of the Decision in Latin American Legal Philosophy* — Cambridge, Mass. 1948 — Harvard University Press; "Jurisprudence and the Sociology of Law" in *Columbia Law Review*, vol. 52, março-abril de 1952, New York — N. Y.; "Intuition, Thought and Knowledge in the Domain of Law" in *Philosophy and Phenomenological Research* vol. XIV — n.º 4, Buffalo — N. Y. June 1954. Em alemão, entre outros: "Panorama der eologischen Rechtslehre" in *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, vol. XL/2, Mainz, 1952. A revista austríaca *Oesterreichische Zeitschrift für Offentliches Recht* publica em seus volumes V (1952) e VIII/2 (1957) os textos de Cossio na famosa polémica com Hans Kelsen, também publicados na Espanha e na Itália. Em francês: "La normalité d'après l'analyse de la conduite juridique" in *Revue Internationale de la Théorie du Droit-Internationale Zeitschrift fuer Theorie des Rechts*, tomo XI — Brno, Tchecoslováquia — 1937; "La norme et l'imperatif chez Husserl" in *Mélanges en l'Honneur de Paul Roubier* — Paris — 1961, ed. Dellor — Sirey e Reponce à l'enquête sur "Qu'est-ce que la Philosophie du Droit?" in *Archives de Philosophie du Droit*, n.º 7 — Paris — 1962 — Sirey.
- 5) Sobre a teoria ecológica como fundamentação da ciência jurídica através da elaboração de uma teoria geral do Direito, cfr. A. L. Machado Neto — *Fundamentación Ecológica de la Teoría General del Derecho* — Buenos Aires — 1947 — Ludeba.
- 6) Cfr. Carlos Cossio — *Ciencia del Derecho y Sociología Jurídica* — ed. da Universidad de Santiago de Compostela — 1960.
- 7) Anteriormente já abordamos a temática das contribuições epistemológicas de Cossio à sociologia e às ciências humanas em geral em nosso *Problemas Filosóficos das Ciências Humanas* — Brasília, 1966, ed. da Universidade de Brasília e também em *Formação e Tendência da Sociologia do Conhecimento*, Salvador, 1971, ed. da Universidade Federal da Bahia.
- 8) Cfr. Carlos Cossio — *La Opinión Pública* — Buenos Aires — 4.ª ed. — 1973 — Ed. Paidós.
- 9) A exposição completa deste tema, apenas até aqui apresentada em alguns artigos deverá aparecer no livro de próxima edição sob o título de *Ideologia y Derecho*.
- 10) Cfr. Carlos Cossio — *La Política como Conciencia* — Buenos Aires — 1957, Abeledo-Perrot.
- 11) Cfr. Carlos Cossio — *El Concepto Puro de Revolución*, Barcelona, 1926, Eoetch.
- 12) A utilização da ontologia ecológica para uma eidética do objeto sociológico foi por nós tentada no artigo "Que es la Sociologia en si misma? (Para una Eidética Sociológica)" publicado in *La Ley* — 9.4.73, Buenos Aires, t. 150, págs. 1-10.

- 1) Para todo esse desenvolvimento cfr. Carlos Cossio — *El Derecho en el Derecho Judicial* — Buenos Aires — 1967 — 3.ª ed. Abaledo Perrot.
- 2) Alguns exemplos de identificação, por parte do sociólogo entre norma e imperativo podem ser encontrados, por exemplo, in Robin M. Williams Jr. "The Concept of Norm" in *Internazional Enciclopedia of the Social Sciences*, vol. 11, pág. 205, ou Recaséns Siches — *Tratado General de Sociología*, — (México-1958 — Ed. Porrua, págs. 57, 58), onde as normas aparecem declaradamente como sinónimos de mandados ou ordens. Autores como Peter Berger e Severy Bruyn, maigrado sua pretensão renovadora da sociologia em bases fenomenológicas, também identificam norma e imperativo. Cfr., do primeiro, *Intuition to Sociology* — tradução brasileira — Petrópolis — Ed. Vozes — 1972 — pág. 102 e, do segundo, *La Perspectiva Humana en Sociología* — Buenos Aires, 1972 — Amorrotu — Editores — págs. 115 e 124.
- 3) Sobre a teoria imperativista das normas como pensamento primitivo sobrevivente na hodierna teoria jurídica (e sociológica), cfr. nosso artigo publicado na *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* — n.º 2, de 1970 — Milano — sob o título de "Imperativismo Giuridico e Teoria Egiologica".
- 4) Para todo esse desenvolvimento fenomenológico sobre norma, juízo e imperativo, cfr. Carlos Cossio — *La Norma* — Madri, 1960 — Instituto Nacional de Estudios Jurídicos.