UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

MICHEL MUSTAFA

O TECELÃO NÃO SABE O QUE TECE

sobre o sentido da ação na sociologia de Max Weber

São Paulo, 2017.

MICHEL MUSTAFA

O TECELÃO NÃO SABE O QUE TECE

sobre o sentido da ação na sociologia de Max Weber

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito à obtenção do título de Mestre em Sociologia

Orientador: Prof. Dr. Leopoldo Waizbort

São Paulo, 2017.

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M985t MUSTAFA, MICHEL
O TECELÃO NÃO SABE O QUE TECE. SOBRE O SENTIDO DA
AÇÃO EM MAX WEBER. / MICHEL MUSTAFA ; orientador
LEOPOLDO WAIZBORT. - São Paulo, 2017.
138 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Sociologia. Área de
concentração: Sociologia.

1. SOCIOLOGIA CLÁSSICA. 2. COMUNIDADES. 3.
DOMINAÇÃO. 4. FILOSOFIA PRÁTICA. 5. VONTADE. I.
WAIZBORT, LEOPOLDO, orient. II. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

MUSTAFA, MICHEL. O tecelão não sabe o que tece. Sobre o sentido da ação na sociologia de Max Weber. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Prof. Dr. Leopoldo Waizbort

Prof. Dr. Maurício Cardoso Keinert

Prof. Dr. Ricardo Musse

Prof. Dr. Sérgio Ricardo da Mata

AGRADECIMENTOS

Graças à minha família.

Graças aos que me guarneceram nessa empreitada, seguimos juntos.

Ao prof. Leopoldo Waizbort, pela orientação e a oportunidade de desenvolver esta pesquisa.

Aos funcionários e professores do PPGS-USP, e ao CNPq pelo apoio e a bolsa concedida.

RESUMO

MUSTAFA, MICHEL. O tecelão não sabe o que tece. Sobre o sentido da ação na sociologia de Max Weber. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

A pesquisa busca apontar fundamentos da teoria da ação em Max Weber a partir da formação da vontade na filosofia prática de Immanuel Kant. Verifica-se em que medida a sociologia poderia aceitar tais elementos constitutivos, sem deixar de cumprir sua tarefa como ciência. O vínculo irrecusável entre ambas está nas relações entre a representação de uma regra e a determinação de uma ação. O interesse sociológico na regularidade permite a passagem da ação às formações sociais mais complexas. O dispositivo conceitual que oferece tal chave é o sentido da ação social. Através de sua constante referência, Weber elabora a tensão entre perspectivas subjetivas e objetivas na unidade coerente da ação: o tecelão, que não sabe o que tece. Daí se desenvolve uma profícu relação entre os domínios da realidade concreta e da validade ideal. Ao manter tal tensão, recusa-se também valores universalmente válidos à ciência – o limite de seu kantismo é disputa entre valores últimos. O problema da insociável-sociabilidade apresentado por Kant, repõe esta tensão no plano da história. Na ocasião da coerência observada entre os diversos níveis teóricos dos escritos weberianos, este movimento também se mostra operante, na formação da legitimidade. Por isso, pode-se dizer que a exposição da vontade apresentará uma crítica da sociologia da dominação. A tensão atua no momento mesmo da tessitura social: o tecelão, “perdoa-lhe,, ele não sabe o que faz“.

PALAVRAS-CHAVE: sociologia clássica; comunidades; dominação; filosofia prática; vontade.

ABSTRACT

MUSTAFA, MICHEL. The weaver knows not what is weaving. On the meaning of action in Max Weber's sociology. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017

This work seeks the grounds for Max Weber's theory of action on Immanuel Kant's practical philosophy, since the formation of will. It enquires into the extents sociology accepts this founding elements without leaving scientific duties. A straightforward binding along with both of them is found in the link between rule representation and the determination of action. Sociological interest in regularity allows the access from action to more complex social formations. The conceptual device that provides the key: the meaning of social action. Through out its continual reference, Weber develops the strain between subjective and objective perspectives in a coherent action unity: the weaver, that doesn't know what he weaves. From there on, he builds up a fruitful relationship for the domains of concrete reality and ideal validity. For holding this strain also means to refuse universal validity of values in science – the borders of his kantianism is the struggle around the latest values. Kant's expositions on the unsocial-sociability restores the strain on historical scale. Given the noted coherence, to be found on Weber, between distinct theoretical levels, this trend is also undertaken, during legitimation's building. For the exposition of will presents a critic of the sociology of domination. A tension on the weaving social fabric: the weaver, “forgive him, he doesn't know what's doing“.

KEY WORDS: classical sociology; community; domination; practical philosophy; will.

Em que se baseia o princípio de todo dever que obriga contra si mesmo? ...A liberdade é sua condição necessária... Se todos os seres tivessem o arbítrio ligado a um impulso sensível, o mundo não teria valor. O valor inerente ao mundo, o sumo bem, no entanto, é a liberdade de um arbítrio ao qual a ação não se faz necessária. A liberdade é, portanto, o valor interno do mundo. (*Immanuel Kant*)

Tal como a teoria do conhecimento de Kant pressupõe de partida: “verdade científica existe e ela é válida” – e então pergunta: “sob quais pressupostos do pensamento isto é possível em sentido pleno?”... estes são os pressupostos religiosos-filosóficos. (*Max Weber*)

Aqui também distintos deuses disputam uns com os outros e, na verdade, para todo o sempre... quem tem governo sobre esses deuses e sua luta é o destino, pois certamente não pode ser nenhuma “ciência“. Disso, deixa-se apenas compreender o que divino for para aqueles que se encontram em suas respectivas ordens. (*Max Weber*)

SUMÁRIO

O TECELÃO NÃO SABE O QUE TECE

APRESENTAÇÃO [<i>Max Weber e Immanuel Kant</i>]	9
1. O tecelão não sabe o que tece [<i>Weber I</i>]	18
a) sociologia de Max Weber: subjetividade e objetividade	18
I. Sentido	19
II. Expectativa	21
III. Consenso	24
V. Ordem	25
V. Regularidade	26
VI. Obrigatoriedade	27
VII. Prática: retorno a ou retorno de Kant	29
b) irreconciliáveis congênitos: liberdade, consenso e obrigação	30
I. Arquétipos normativos e conhecimento empírico	
[de <i>Stammler</i> a <i>A Economia e as Ordens</i>]	31
II. As formas mais básicas da vida humana	
[<i>Relações Econômicas das Comunidades em Geral</i>]	34
III. O nascimento do consenso [<i>Comunidades Políticas</i>]	38
IV. O nascimento da obrigação [<i>A Economia e as Ordens</i>]	39
V. A vontade própria como meio de submissão [Dominação]	41
2. Prática kantiana: modalidade e moralidade [<i>Kant I</i>]	48
I. A con[tra]dição humana	48
II. A queda e a lei	51
III. Possível de acontecer/ capaz de realizar [a lei como aquilo que se põe adiante em sua previalidade]	54
IV. O regime corrompido do <i>müssen</i> [privação, necessidade contingente e empiria]	55
V. Universalidade e mera forma	56

VI. Subordinar a subordinação ou a positivação do negativo.....	59
VII. Fato da razão (<i>Tatsache der Vernunft als Sache vernünftiger Tat</i>).....	61
VIII. O regime vinculante do <i>sollen</i> [<i>Widerstand</i> e <i>Gegenstand</i> , <i>obligatio</i> e <i>objectum</i>].....	64
IX. Autonomia da vontade e forma da lei, subordinação e universalidade.....	67
X. Fundamentos racionais de uma tipologia da ação.....	68
XI. Estática transição entre o possível e o necessário.....	72
 3. Sociável-insociável: comunidade e dominação[<i>Kant</i> II].....	79
I. A insociável sociabilidade.....	81
II. Teleologia e teologia/ finalidade e validade.....	83
III. Natureza e razão [excurso sobre CRP].....	87
IV. União civil e oposição real.....	89
V. Dominação como valor.....	91
VI. <i>Geltung ohne Bedeutung</i> [validade sem referência].....	94
VII. Totalidade e História.....	97
 4. Autonomia e dominação nas ordens sociais[<i>Weber</i> II].....	104
I. Comunidade e dominação [elementos da sociologia da dominação de Max Weber].....	104
II. A produção intencional de regularidades.....	107
III. Apropriação e regulação do monopólio.....	109
IV. Ordenação e regulação da comunidade.....	111
V. Recobrimento das formas (sobre a obediência).....	114
VI. Legitimidade como processo ou momento (sobre o mando).....	118
VII. Como se dominante, o dominado.....	121
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	129
 BIBLIOGRAFIA.....	137

APRESENTAÇÃO [Max Weber e Immanuel Kant]

Moedas que perderam sua efígie e agora só entram
em consideração como metal, não mais como moedas.
(Friedrich Nietzsche)

Para cumprir seu propósito como ciência, a sociologia pretende “compreender interpretativamente a ação social e, através disso, explicá-la causalmente em seu decurso e seus efeitos” (GAW, 1920, p. 542). E, no entanto, Gabriel Cohn afirma em seu clássico estudo sobre a sociologia de Max Weber, “Crítica e Resignação”, que este “jamais conseguiu dar conta de maneira inequívoca desses conceitos [i.e. compreensão e sentido]” (COHN, 2003, p. 209). Weber pouco se dedica em seus escritos à lógica da interpretação (sobre isso, cf. TURNER, 1986, p. 180). O que possibilitou certas críticas de seu pensamento e tentativas de reelaboração da problemática da ação e do sentido. Por exemplo, já nos anos 30, os estudos de grande fôlego de Talcott Parsons acerca da unidade do ato (cf. PARSONS, 1966 [1937], p. 732) e de Alfred Schütz, onde se nota que, apesar de Weber ter se ancorado nas noções de compreensão, sentido e ação, nunca tornou claras suas características (cf. SCHÜTZ, 1981 [1932], p. 20-4).

O presente trabalho pretende analisar a consistência do *sentido da ação*, em seus modos *subjetivamente* e *objetivamente* referidos, compreendendo o significado dessa dupla modalidade. Desta maneira, identifica-se alguns elementos componentes do sentido, cuja relação é descrita aqui por uma *tensão* não subsumida de imediato na consideração de sua unidade. Como a sociologia *dispõe*, então, de uma *teoria da ação* assim estruturada, intenciona-se *expor* seus *pressupostos* – cuja fundamentação possível se encontra na *filosofia prática* kantiana.

Ali se encontram fundamentos práticos operativos da tensão entre objetividade e subjetividade, resolvidos por Weber na figura conceitual do sentido da ação para a sociologia. Com isso, é possível expôr algumas das características desta tensão presente na construção conceitual através dos diversos níveis teóricos. Compreendendo os *limites* dos pressupostos (lógicos da teoria da ação) com relação à produção de conhecimento científico pelas ciências sociais e históricas, bem como seus *alcances* com relação ao desenvolvimento teórico dos conceitos fundamentados na ação.

*

Em 1892, ao tratar dos “Problemas da Filosofia da História” [*Die Probleme der Geschichtsphilosophie*], Georg Simmel afirma sobre o tecido da vida social: “o que ele tece, isso não sabe nenhum tecelão” [*was er webt, dass weiss kein Weber*]. Weber abre seu ensaio de 1913, “Sobre Algumas Categorias Fundamentais da Sociologia Compreensiva”, com uma elogiosa menção à metodologia empregada pelo autor daquela obra. A questão ali tratada por Simmel, conduz diretamente ao problema da subjetividade e objetividade da ação. Senão, vejamos:

Os efeitos de cada ação de interesse próprio são destilados através de milhares de finos canais que escapam da consciência individual. Após isso, resta, em certa medida, como *caput mortuum*, uma contribuição para a formação do espírito público, a partir destas ações, de qualquer relação entre os homens. Não sendo elas simplesmente destrutivas. Para o tecido da vida social, é especialmente válido: o tecelão não sabe o que tece. Claro que apenas sob seres conscientes dos fins é que se podem originar estruturas sociais mais altas (...) (SIMMEL, 1997 [1905-7, 1892], pp. 251-2)

O tecelão não sabe o que tece se refere à tensão sempre presente entre as perspectivas subjetiva e objetivamente determinadas e, a bem dizer, determinantes da ação. Apresentada, nesta expressão, por uma diferença entre saber e fazer/tecer. Não saber o que se tece bem pode descrever uma necessidade mesma para com o tecimento. Assim como o tecer, que implicaria alguma medida privada do saber, inevitavelmente supera sua individualidade. Isso para que não se confunda nas tramas do sentido os domínios da agulha e da linha. Ou então, no vocabulário weberiano, os domínios dos trens e dos trilhos (quer dizer, interesses e ideias) – sob pena de, desconhecendo seu destino, não saber aonde vai.

Quando Simmel utiliza esta expressão, versa sobre a objetividade das formas que surgem a partir e para além das relações subjetivas. Em alguma medida, apesar das diferenças entre os autores, pode-se dizer que tratam de questões semelhantes acerca do que Simmel chamou de “Problemas da Filosofia da História”. Assim, também em Weber a objetividade

deve, de alguma maneira, emergir das relações baseadas em interesse, talvez por serem desde já pressupostas a estas. Mas não deveria escapar da consciência individual, dado que é nela e por ela que ocorre, mesmo que seu sentido esteja além da mera soma de forças individuais. Se isto constitui um metaproblema da teoria social, pode ser resolvido de diversas maneiras no plano teórico: resta à ciência esclarecer seus pressupostos para compreender, criticamente, os limites daquilo que pressupõe. Assim é para o próprio Weber.

Os problemas que a teoria do conhecimento kantiana propõe à formação dos conceitos na sociologia não serão, nesta ocasião, analisados – mesmo que fundamentais para compreensão da metodologia weberiana. O argumento aqui se dará pela investigação do que subjaz à sua teoria sociológica e se encontra nela, em alguma medida, operante. O escopo do trabalho é expor, não exaustivamente, os pressupostos lógicos da teoria da ação, tal como encontram-se nas reflexões da filosofia prática kantiana. Com isso, se presta também a um apanhado de problemas em torno de uma moderna sociologia da vontade – fundamentando as relações entre ação e comunidade.

Será traçado aqui um percurso pelos rumos teóricos que toma a sociologia da ação de Weber, num dado momento de sua elaboração, orientando-se pela tensão entre sentido objetivo e subjetivo (*capítulo 1*). Parte-se, então, para uma narrativa da vontade na determinação da ação e como isso estabelece parâmetros para se pensar regularidade e ação (*capítulo 2*). Segue-se a exposição da tensão entre a referência subjetiva e objetiva da vontade no âmbito da história, onde se apresenta ainda operante na determinação das comunidades (*capítulo 3*). Ao fim, continua-se a reflexão obtida na análise teórica da ação social nas formas de comunidades, articulando elementos expostos por Kant – o que reposiciona o argumento das relações entre consenso e dominação da ação social no plano de uma teoria sociológica de formação das ordens sociais em Weber, uma sociologia da dominação (*capítulo 4*).

Um dos traços a ser perseguido aqui é: como a orientação subjetiva expõe a objetividade e esta, ao se colocar, reposiciona a subjetividade. Tanto em relação ao dever na razão prática, quanto no problema kantiano da insociável-sociabilidade humana para a história. Ambos os movimentos apontariam em Weber passagens fundamentais entre ação e ordem, bem como entre comunidade e dominação – onde se supõe, tal como aparece, a dimensão da *vontade própria* na ação. Também se apontará algumas consequências da não aceitação da validade categórica de conceitos científicos para a manutenção da tensão entre o subjetivo e objetivo na relação entre monopólio e legitimidade dentro das ordens sociais.

Aquilo que define ação comunitária (nas “Categorias” de 1913), na acepção do consenso e coerção, será fundamental para que posteriormente se estabeleça um quadro racional de referência na tipologia da ação social (como a dos “Conceitos Fundamentais” de 1920) – dado que, como se verá, as relações entre comunidade e dominação desenvolvem-se a partir de um posicionamento racional ante a história, no pensamento kantiano, quer dizer, são praticamente equivalentes.

*

Kant considera os problemas em torno da autonomia da vontade em sua filosofia prática. Isso quer dizer algo sobre como Weber, em alguma medida, toma questões relativas à vontade própria no movimento de constituição do moderno. Se para ser livre deve-se considerar-se racional, também é preciso estar atento para a maneira como a racionalidade estrutura as ordens da vida social. Não se deve desconsiderar, no entanto, que este é um movimento unitário da razão com relação à vida – e não uma mera oposição entre indivíduo e coletividade. Quer dizer, a razão não apenas cinde as esferas, como subsiste às suas relações. O objeto primário da sociologia, a ação comunitária/ social, segundo Weber, refere-se exatamente a isso: a existência humana inaugura experiência individual e coletiva coetâneas. Daí que no processo de desenvolvimento da modernidade, a relação entre a racionalidade e a causalidade opera desde a fundamentação do problema das comunidades, como as formas mais básicas da vida humana, até o mercado, do Estado e do direito (como desenvolvimento das formas).

À narrativa em torno da ação (sua definição, seus motivos, como se desenrola no mundo, suas consequências diversas, etc.) deve-se pressupor um problema relacionado com a determinação da vontade. É justamente neste momento “voluntarista” que se localiza o problema da “causalidade da ação” (cf. GEPHART, 1998, pp. 56-7). Ora, supõe-se, primeiramente, que o homem é livre em se determinar e que, seja num nível individual ou mesmo social, é a vontade que garante certa autonomia. Ora, isto não significa que o mundo levado a cabo pelas ações humanas sempre estará à sua livre disposição, é certo que pode se voltar contra elas mesmas. Há, no entanto, ao menos um caminho neste processo: que quando está contra si, é importante que tal vínculo coercitivo tenha sido pela própria vontade determinado.

Tal condição, não deve ser posta pela ciência, caso contrário, seria uma imposição. Antes, é necessário que se mantenha como pressuposta e não se sobreponha à realidade empírica, para a qual o conhecimento científico deve se orientar. Autonomia na ciência remete à sua objetividade, quer dizer, sua condição de clareza com relação aos pressupostos (GAW, 1917, p. 497). Esta liberdade, então, corresponde a uma decisão no limite dos valores culturais. Se passe por um nível de determinação da vontade própria, não desfaz as forças sociais que lhe atravessam. Porém, tanto quanto tais forças não determinam o valor dessa vontade, também a sua ideia não determinará a realidade concreta. A tensão contínua entre a realidade concreta e a validade ideal é constitutiva do objeto sociológico. Pois se sabe que: “a meta de imputação causal às múltiplas individualidades dadas só pode ser realizada pela abstração de parte de seus componentes” e isso só pode ser obtido relacionando-se com regras (GAW, 1903-7, p. 136).

*

A sociologia se interessa pela produção de conhecimento científico e, por isso, pressupõe as escolhas segundo posições de valor, a que se deve a relevância do objeto. Sendo assim, Weber não tratará de uma "liberdade da vontade" especificamente, dado que a sociologia é uma ciência empírica (ver cap.4.II). Por isso, ela se interessa também em expor os valores que pressupõe. Tal a consideração da ciência como uma vocação: a tomada de posição acerca de algo segundo um valor, de cujos princípios últimos extrai-se as consequências, tal como se a partir daquela escolha o próprio caminho do cientista se determinasse como um destino. Conduzir-se por princípios é fundamental para a experiência humana. Weber afirma: “a estrita ‘necessidade’ dos acontecimentos é para a história não apenas um ideal, mas um postulado que permanece infinitamente”, sendo a irracionalidade (uma liberdade indeterminada) irrelevante para qualquer explicação sociológica. “A liberdade da vontade [*Willensfreiheit*] é, especialmente para as ciências históricas, pensada como algo transcendental, fundamental a seu trabalho e, por isso também, sem sentido” (GAW, *ibid.*)

A vocação específica da ciência, neste sentido é a da clareza, como evidenciar quais são os seus princípios últimos a fim de delimitar severamente quais os seus limites quando tomados em si mesmos e quais os seus alcances com relação à realidade empírica (cf. GAW, 1919, p. 608). O que Weber investiga, neste procedimento, não é a validade da regra – ou seja,

não é a medida em que os fatos se tornam comprovação da regra, ou mesmo se um valor está certo ou errado. Ora, se uma posição é tomada decide-se por um valor. Este valor foi sempre escolhido pela própria vontade – que lhe possibilita avaliar e escolher. Ao contrário, o que se investigará são os fatos e, com isso, se formula instrumentos apropriados: tal é a condição heurística a que se alçam ideias objetivas, para o fim da explicação (e não como ideias a serem comprovadas).

A ciência, tal como Weber compreende: pressupõe valores, cujo cientista tem a possibilidade (condição) e necessidade (dever) de expôr; e dispõe de instrumentos adequados à produção de conhecimento (técnica racional). É certo que se a sociologia weberiana opera uma teoria da ação para formar seu objeto específico, que pressupõe, com isso, uma filosofia prática – ainda que disponha de meios próprios à explicação empírica. Weber oferece a clareza, que lhe é cobrada como cientista, por uma distinção entre os domínios do que é subjetivamente ou objetivamente referido como condição de um conhecimento objetivo na ciência. Quer dizer, concede validade científica à sociologia... “pode-se dizer que: as preocupações de Kant e de Weber são, realmente, as mesmas. Um era um filósofo e o outro sociólogo... mas aí se acabam as diferenças” (GELLNER, 1974, p. 184).

Se a ciência trabalha com hipóteses, é certo que não se comprovam por aí os valores últimos; no entanto, também não se pode negar sua validade. Como se verá (cap.1.a.II), tais ideias atuam normativamente na vida social, não constituem “entidades metafísicas” – dado que, por um lado, a experiência aponta a sua possibilidade e, por outro, sua validade não contraria a causalidade empírica. Entretanto, certamente, é “algo além da mera soma dos interesses individuais”. Quer dizer, é da experiência humana subjetiva que emerge formas distintas de se relacionar com a objetividade da ideia, reposicionando a subjetividade prática. É exatamente isso, dirá Weber, o que distingue os princípios da economia – definem-se na medida em que o sentido é estritamente determinado de modo subjetivo, guiado pelo interesse – de outros princípios em que a ideia objetiva é considerada como reguladora do uso hipotético da razão. E, por isso, os princípios pelos quais a subjetividade se relaciona com a validade objetiva determinam “ordens reguladoras” (que se veja aqui o cap.4.III).

Isso significa que o valor fornece pressupostos, cuja justificativa pode-se esclarecer filosoficamente. No entanto, a validade objetiva atribuída aos valores não pode ser dada pelos pressupostos, ao contrário: é a própria sociologia, com seus meios, que fornece tal noção de validade (quanto a isso, cf. TURNER, 2005, p. 16). Tal é a crítica que Weber faz ao

propagado kantianismo renovado de Rudolph Stammler (ver cap.1.b.I), onde afirma que este “confunde perigosamente” os âmbitos normativos e empíricos – como consequência de validade pressuposta das normas ante a realidade empírica.

Pode-se dizer que tal construção metodológica fornece uma imagem inacabada da prática kantiana, segundo os interesses de conhecimento sociológico. Com isso, deixa-se uma fresta para assimilar outras tradições que fundamentam sua postura científica com relação aos valores. Tanto aquelas dentro do neokantismo alemão, quanto as interpretações nietztscheanas da leitura de Weber, alocam-se neste lugar. Se tais leituras vem a complementar ou estruturar a sociologia de Weber, seja em qualquer nível, não é o escopo deste trabalho averiguar.

*

No entanto, é certo que Weber bem pode aceitar, com relação à vocação da sociologia, que “o destino de uma época que comeu da árvore do conhecimento” (cf. GAW, 1904, p. 154) é, em verdade, o abandono dos critérios finais da liberdade e da verdade, pois pode colher, como diz Nietzsche (2013 [1886/1880], p. 158): apenas “o que parece provavelmente verdadeiro [a *probabilidade*, portanto], mas não a verdade: apenas o que parece ser livre, mas não a liberdade” [*Wahrscheinlichkeit, aber keine Wahrheit: Freischeinlichkeit, aber keine Freiheit*]. Probabilidade de que algo ocorra segundo tal ideia é o critério próprio de validade objetiva fornecido pela sociologia (na articulação entre vigência da ideia e o provável decurso concreto da ação), seus pressupostos são não a liberdade mas os mecanismos de consenso e dominação imbricados no dever (quer dizer, graus de consecução da norma). Quanto a um último grau de liberdade, contrariando expectativas kantianas, se restringe às decisões individuais por valores, em verdade, culturais.

Runcinman afirma que a filosofia da ciência social presente em Weber “reflete a articulação entre Kant e Nietzsche” – o que é expresso por Troeltsch, criticamente, como uma “tomada científica de posição de valor”. Por isso, Weber aceitaria, ao menos, logicamente, a prática de Kant. Tanto quanto sua crítica, no plano ético, ao imperativo categórico (tema mais comum nos comentários acerca de Kant e Weber) é inteiramente justificável dentro de seu modelo (RUNCIMAN, 1972, pp. 50-1). No momento em que aceita os princípios kantianos, dimensiona a ciência a seu uso hipotético – sendo crítico nem tanto apenas de Kant, mas do uso de imperativos categóricos como argumento científico. Isso revela uma aceitação muito

razoável do aparato kantiano – dentro das considerações da razão pura como da prática. Tomando, com isso, criticamente, seus alcances e limites. Kant não é exatamente um problema para Weber, mas pressuposto da estrutura conceitual sociológica.

A lógica científica para Weber requer apenas o reconhecimento de proposições factuais e de juízos práticos de valor; qualquer problema que ultrapasse sua lógica inaugura problemas científico-filosóficos. Neste sentido, Hennis (1994, pp. 124-5) aponta que: apenas uma *ciência objetiva* resiste a seu propósito ante o “círculo de forças da vida” (quer dizer, que não doa sentido à vida ou responde questões práticas), ao mesmo tempo, se atendo à inalienável responsabilidade em se conduzir por princípios. “O postulado weberiano, se bem compreendido, conserva ainda hoje a sua validade” (ibid.). Ou seja, permite observar ainda as necessidades fundamentais do fazer científico, a fim de esclarecê-los.

Desta maneira, se impede que a “tecnicidade” específica ao tratamento dos problemas empíricos se sobreponha a resolução de questões valorativas (ocultando seu próprio valor); tanto quanto aos valores mesmos se impede de comprovar concretamente sua validade universal (ocultando sua idealidade). Também se garante assim a autonomia de uma dimensão interpretativa, necessária à constituição do objeto sociológico, bem como de sua explicação. A ponto de, por exemplo, tornar a crença (ou seja, como se relaciona psicologicamente com um valor objetivo, que pode ser dado por uma doutrina, etc.), um conceito apropriado para investigar fenômenos sociais, sem cair em certo psicologismo ou mesmo dedutivismo de ideias.

*

A passagem do “Fausto” ilustra as “passagens” de Weber no exame crítico da sociologia – da objetividade à referência subjetiva ao sentido, a força atuante na realidade, a relação à ideia e a constituição da ação:

Escrito está: “Era no início o Verbo!”

Começo apenas, e já me exacerbo!

Como hei de ao verbo dar tão alto apreço?

De outra interpretação careço;

Se o espírito me deixa esclarecido,
Escrito está: No início era o Sentido!
Pesa a linha inicial com calma plena,
Não se apressure a tua pena!
É o sentido então, que tudo opera e cria?
Deverá opor! No início era a Energia!
Mas, já, enquanto assim o retifico,
Diz-me algo que tampouco nisso fico.
Do espírito me vale a direção,
E escrevo em paz: Era no início a Ação!
(GOETHE [Klabin Segall], 2007, p. 68)

1. O tecelão não sabe o que tece [Weber I]

Qualquer dominação direcionada a uma continuidade
é em algum ponto decisivo uma *dominação oculta*.
(Max Weber)

a) sociologia de Max Weber: subjetividade e objetividade.

Grande parte das considerações metodológicas de Weber se desenvolvem em torno de dois eixos cujas consequências serão determinantes para a concepção de sua sociologia: 1. o problema da metodologia segundo os interesses cognitivos de cada ciência específica (denominado, para nossos fins, o problema da regularidade/ individualidade; objetividade/ subjetividade ou mesmo da compreensão/ explicação a depender do contexto). Subsequente a isso, a distinção entre métodos de contínua abstração e aqueles que buscam a concretude individual dos acontecimentos históricos, solucionados em termos das ciências da cultura pela construção de tipos ideais, por Weber; e o consequente 2. problema mais específico da diferença de abordagem jurídica e sociológica das normatividades sociais. Referente a isso, a sociologia se posicionaria como uma ciência que busca uma “explicação compreensiva”, ou que “compreende causalmente”, sendo uma ciência empírica que se interessa pela normatividade.

O tratamento metodológico de Weber aos problemas será pontualmente retomado apenas na medida em que vierem à tona no esclarecimento de questões teóricas. Como parte da resolução de ambos os problemas, Weber elabora dois conceitos cujo eixo é o sentido: a saber, o sentido subjetivamente visado [*subjektiver gemeinte Sinn*] e o objetivamente válido [*objektiver gültige Sinn*]. Em seus escritos teóricos, no período de concepção de sua “teoria sociológica acabada” de “como as grandes formas de comunidade se põe em relação com a economia” (desde a família às comunidades religiosas até uma “teoria sociológica abrangente do Estado e da dominação”¹⁾), veremos que nas ocasiões em que se depara com os problemas acima mencionados, uma tensão no cerne do sentido é o mecanismo fundamental para a abordagem sociológica, propriamente, dos acontecimentos. Principalmente para lidar com a

1) Como descreve em carta a seu editor 30.12.1913 (em: MWG II/8).

distinção entre fatos e normas. Se há distinção radical entre o fato individual concreto e a normatividade (tanto da abstração intelectual pela qual se compreende a história, quanto entre as normatividades socialmente operantes e a facticidade da ação humana), por que então se conserva a referência ao sentido e não se diz apenas da mera “subjetividade” e “objetividade”?

I. Sentido

Sabe-se que a referência ao sentido é um componente essencial para a definição de ação – o objeto específico da sociologia compreensiva: um comportamento humano na medida em que se liga a um sentido subjetivo, como definida em 1913 (cf. GAW, 1913, pp. 429, 441). Enquanto objeto sociológico, não se esgota na intencionalidade da subjetividade que intenta. A ação se torna sociologicamente relevante apenas a partir de sua reflexividade. Ou seja, no momento em que o sentido mentado da ação orienta-se pelo comportamento alheio. Tanto quanto em sua efetivação, pois pretende-se, por fim, explicar o decurso desta ação e suas consequências, sendo a sociologia uma ciência empírica.

O sentido conserva, na definição de ação, a orientação desta. Como orientação: toma-se o “fim” [*Zweck*] (concretamente colocado) ou a “meta” [*Ziel*] (ideal) como motivo (causa teleológica) da ação – e aqui tanto a “subjetividade” importa como a “objetividade”, definida como contexto de sentido em que se localiza a ação e por meio do qual seus fins se tornam compreensíveis (cf. GRINDT, 1967, pp. 24-7). De modo que as ações se formulam a partir dos interesses representados, cuja causalidade se explica teleologicamente. O motivo constitui então um pressuposto causal da compreensão empírica da ação (cf. GAW, 1906, p. 133).

No entanto, o próprio contexto de sentido objetivo, é considerado em sua objetividade não segundo a “normatividade teórica” – qual seja, a construção de abstrações úteis à produção de conhecimento empírico, que devem obedecer a regras vigentes da racionalidade. Mas empiricamente, quer dizer: na medida em que normas são tomadas explicativamente no decurso da ação humana.

Tal mecanismo Weber trabalha, subjetivamente, num exemplo, conceitualmente relevante, das “máximas”, como regras de conduta humana organizadas segundo uma “visão

de mundo” (mas ainda no registro teleológico) – (quanto a isso, ver a definição kantiana de máxima no cap.2.IV e mais sobre isso em cap.3.VII). Ou mesmo com a capacidade humana de representação das normas (assim como de fins) que influencia causalmente sua ação [*Vorstellungskausalität*]; constituindo, deste ponto de vista, uma objetividade subjetiva[mente representada]. Neste sentido, máximas são “normas vinculantes” [*verpflichtende Normen*], ou seja, um “ideal” “regulativo” que estabelece uma obrigatoriedade, traduzido em termo éticos, um compromisso (GAW, 1907, p. 335). O que explica, porém, a causalidade de uma norma na ação humana não é sua postulação enquanto finalidade, mas um vínculo outro: o da obrigatoriedade de se cumpri-la. Assim, o conceito de “obrigatoriedade” do cumprimento da regra é um requisito para a compreensão causal de qualquer regra na explicação da ação (MWG I/22-3 WO, 214). Ora, aquilo que Kant buscará demonstrar (ver cap.2.VII), Weber toma como pressuposto para desenvolver instrumentos conceituais de uma sociologia da ação.

Enquanto ciência empírica, no entanto, a sociologia não considera dogmaticamente a norma, buscando uma autojustificativa de sua validade. Ela entende a validade na medida em que é empiricamente efetiva. Propõe seu próprio critério de validade, mesmo que pressuponha que a validade seja um “ideal” e precisa ser também considerada por si mesma vinculante. Mas não interessa especificamente uma definição de objetividade cerrada em si mesma, que busque a mera coerência abstrata teoricamente fundamentada. O limite da compreensão empírica da norma é que, com relação a ação humana, ela apenas aumenta a probabilidade de que algo ocorra da maneira como se espera. A efetivação disso não está contida na norma (como estaria caso fosse uma abordagem própria à dogmática jurídica), está antes a depender da verificação empírica – sendo sua obrigatoriedade apenas um conceito (pressuposto) sem o qual não seria possível compreender a vinculação da norma ao comportamento humano.

Quanto ao interesse específico nas normas, ele recai sempre sobre o sentido: “nossa necessidade causal exige que se cumpra sempre que houver, a princípio, a possibilidade de ‘interpretação’, ou seja, não basta a mera relação com o simples empiricamente observável nem com regras estritas dos acontecimentos para a interpretação das ações. Exigimos a interpretação do ‘sentido’ da ação” (GAW, p. 69 1905). Normatividade empiricamente considerada não significa apenas atentar às condutas geradas a partir da norma, mas também que a normatividade mesma é um pressuposto para a compreensão fática, quer dizer, à explicação da ação em seu decurso.

A referência à subjetividade é concreta singular e, por isso, infinitamente variável – ainda segundo a arbitrariedade dos fins, a sua escolha não é pré-determinada; não sendo, no entanto, aleatórios, dado que se relacionam a valores. Em contraposição, objetividade fornece uma maior chance de aquilo ocorrer, conduzindo as expectativas de que algo ocorra tal como é previsto de modo mais próximo ao que de fato ocorrerá (traços do que Weber denomina “possibilidades objetivas”). Tanto ao observador isto é relevante para a construção conceitual típica, como ao próprio ator social: é por aí que este pode calcular melhor sua ação segundo um controle de expectativas. Além disso, será um passo fundamental para o conceito de relação social: que tal sentido subjetivo se refira ao sentido do comportamento alheio, havendo uma reciprocidade da referência ao sentido. Tanto quanto para se compreender regularidades sociais.

De uma ação ocasional a uma relação social perene, um dos traços variáveis é o aumento da probabilidade de que ela ocorra. Por um lado, quanto as expectativas. Por outro, enquanto causa desta regularidade – Weber é quem diz: “as representações de normas surgem para uma disciplina que pesquisa regularidades empíricas e faz uso de tipos, tal como a sociologia, tanto como consequência quanto causa ou componente causal de regularidades das ações humanas sociologicamente relevantes diretamente bem como de acontecimentos naturais indiretamente relevantes à sociologia” (MWG I/22-3, 238). Vejamos um pouco melhor a que conceitos Weber chega segundo o interesse sociológico na regularidade.

II. Expectativa

O conceito de regra é uma abstração a partir da observação de processos naturais, mas desde já se distingue: caso tenha tal regularidade sido naturalmente observada, aparece como “fato empírico”; caso tenha sido buscada/ produzida, surge como um “ideal, uma norma que mede valorativamente o fato”. Logo, em toda regularidade produzida a partir de uma ação, deve-se primeiro esclarecer qual é o conteúdo mesmo da norma ideal que se pretende alcançar faticamente, ou seja, “qual regularidade fática a ele corresponde” (GAW, 1907, pp. 328-9).

Já em 1903, Weber afirma que não são “entidades metafísicas” o “cosmos normativo dominante numa comunidade, tampouco a totalidade, ocasionalmente observada, das relações

de seus membros dominada por tais normas da ação de indivíduos ou as efetivas influências (tomadas como complexos de processos) na ação dos indivíduos sob a égide daquelas normas e relações”. Mesmo que “sejam algo além da mera soma dos interesses” dos indivíduos presentes na relação (GAW, 1903-7, p. 35). Para isso, utiliza o exemplo da troca entre comprador e vendedor, retomado em 1907, com uma consideração importante: para que exista tal relação, deve haver um sentido a ela atribuída, e este deve ser representado à medida do “significado seguro” dos referidos processos (GAW, 1907, p. 331).

Assim, torna-se possível também a medida na qual a ação fática se realiza segundo tal ideia – quer dizer, que ambas as expectativas que se orientaram por tal sentido se cumpririam factualmente. A realização da troca segundo a ideia da troca não faz desta situação uma regularidade genérica. No entanto, regula o ato apenas porque estabelece, considerada como norma, a expectativa de um comportamento específico (idem, p. 334). A relação entre o juízo de possibilidade e expectativa e a regularidade é resolvida por Weber pelo conceito de possibilidade objetiva. A “representação” da ideia é tomada aqui como “razão determinante” de um “querer” e “agir”; portanto, o “conteúdo da norma” se encontra na representação do ator como um “motivo” para sua ação (GAW, 1906, pp. 132-3; conferir também cap.2.III o lugar da representação na determinação da ação pela vontade em Kant).

Sendo a sociologia uma ciência empírica que busca explicações, não pode prescindir da noção de regularidade. A postura anti-intuicionista da crítica weberiana à empatia (de certo romantismo burguês), no período de 1903-7, permite por sua metodologia a atribuição de intenções às regularidades de ações a partir de tipificações que ensejam a explicação. Turner refaz este percurso metodológico em Weber: as condições frequentes de ocorrência de um fenômeno são formuladas em regras que, combinadas com o caso concreto, levam à explicação do caso. O conhecimento empírico dos prováveis cursos típicos de um evento é comparado com o decurso real operando a distinção entre causas acidentais e adequadas, a causa adequada sendo a constelação concreta e não a tipificação. A causalidade de algumas tipificações é garantida, de alguma maneira, pelas experiências passadas, atuando sobre as expectativas de que algo ocorra tal como ocorrera. A imputação de intenções é também uma relação entre tipificações e empiria (cf. TURNER, 1986, p. 180 ff.).

A relação entre ação e regularidade é o que se denomina normatividade: e isto é um pressuposto do conhecimento empírico. Em sua crítica à Stammler (1907), Weber considera as “regras” do ponto de vista normativo (função de definição/ autojustificação) bem como do

ponto de vista empírico servindo à metodologia enquanto auxílio na formação do objeto a ser pesquisado, ideias, móveis de ação, máximas empíricas, tipificações de intenções, como diz Turner (idem, p. 184) – todos os aspectos assimilados em seu uso no tipo ideal.

Em 1913, quando publica “Sobre Algumas Categorias da Sociologia Compreensiva”, Weber dá um passo além da concepção de 1907 sobre a causalidade da representação [*Vorstellungskausalität*] das normas e, correlaciona os termos da possibilidade objetiva com a probabilidade subjetiva, ou seja, expectativa. Neste contexto, as possibilidades objetivas podem gerar, elas mesmas, expectativas tanto quanto estas podem formar possibilidades objetivas. Segundo Turner, a reciprocidade aí presente permite a Weber construir conceitos sociológicos de relações sociais com bases individuais. As expectativas compartilhadas podem ser condições causais necessárias para certos tipos de relações sociais e as possibilidades objetivas (cuja função é, com relação à expectativa, o aumento da probabilidade subjetiva de que algo ocorra) se correlacionam com as expectativas – como a norma, por exemplo (idem, p. 185).

O conceito de possibilidade objetiva cumpre papel no conhecimento nomológico: seu uso se refere aos “contextos causalmente adequados expressos em regras”, mas não são o fim, senão apenas meios do conhecimento tais regularidades – Weber deve sempre deixar claro qual a posição do conhecimento nomológico nas ciências empíricas (cf. GAW, 1906, p. 276). Possibilidades objetivas são regularidades causalmente adequadas do decurso de certas ações e suas expectativas. Para entender a relação da ação com tais regras é preciso do conceito de expectativa.

Na definição de ação comunitária, em 1913, Weber define que o “objeto primário da sociologia” (GAW, 1913, p. 441) seria: “uma ação humana que tem o sentido subjetivamente ligado ao comportamento de outras pessoas”, sendo que um de seus componentes importantes é a “orientação cujo sentido se vincula a expectativas acerca de determinado comportamento alheio e a avaliação (subjetiva) das chances [de que isso ocorra] para o êxito da própria ação”. O componente avaliativo será fundamental de uma consideração racional da tipologia da ação, e mesmo da vinculação entre validade ideal e ação concreta. Deste modo, um “componente explicativo sabidamente relevante das ações é a existência objetiva dessas chances (...) expressa por um juízo de possibilidade objetiva na probabilidade de que tal expectativa foi nutrida com direito” (ibid.). Essa definição de expectativa é importante para o passo apontado por Turner, acima mencionado, pois coloca a relação entre expectativa e regularidade

(probabilidade) como imprescindivelmente individual/ subjetiva ao mesmo tempo que base de conceitos mais amplos de relações sociais.

III. Consenso

Assim Weber define um componente essencial da ação comunitária – a ponto desta fase do pensamento weberiano ser marcado pelo uso do conceito de consenso e derivados [*Einverständnis und Komposita*], referência nos marcos cronológicos de sua obra. O consenso: “a situação factual de que uma ação orientada pelas expectativas do comportamento alheio tenha, por isso, uma chance empiricamente ‘válida’ de ver cumpridas essas expectativas, pois existe a probabilidade objetiva de que outros as tomem por um sentido prático tido como ‘válido’ para seu comportamento, mesmo na falta de um acordo” (GAW, 1913, p. 456).

A orientação de uma ação comunitária em probabilidades consensuais condiciona ações em seu decurso cujo conceito é o de ação consensual. Se para o caso de um consenso objetivamente válido se afirma sua heterogeneidade com relação as numerosas ações individuais e suas correspondentes expectativas, também não se deve confundir a validade empírica de uma ordem acordada com as expectativas subjetivas do conteúdo de seu sentido subjetivamente visado (idem, p. 460).

Em todo caso, a “mera orientação em expectativas de comportamentos alheios é um caso limite e significa um alto grau de confiança”. Pois “as ‘expectativas’ também aqui são tanto mais objetivamente ‘fundadas’ quanto mais se pode contar com a probabilidade de que os participantes do consenso vejam, em média, como ‘obrigatória’ (tanto faz a razão) uma ação orientada subjetivamente pelo consenso” (idem, p. 457).

O grau em que este acordo é ou não explícito determinará duas classes de conceito derivados da ação comunitária: a ação consensual, por um lado, e a ação societária, por outro – que dizer, a orientação da ação em referência à ordem como-se-fosse-estatuída e à statuída como-se-fosse-necessária). Os graus da relação do indivíduo com interesses e ideias decorrem de princípios subjetivos individuais, reflexivos ou reciprocamente objetivos da determinação da vontade (cf. na filosofia kantiana, cap.2.X).

IV. Ordem

Toda ação orientada por uma norma se diz por ela regulada (GAW, 1913, p. 447). Weber define tipos de orientação de ação classificados segundo tais níveis de aceitação desta normatividade. Da mera ação de massas ao costume, caso de uma “compreensão típica de comportamentos semelhantes se mantém através do hábito e da repetição irrefletida”. Convenção, caso em que há uma influência direcionada a determinado comportamento sem, no entanto, haver coerção psíquica ou física e, sobretudo, sem que haja, normalmente, nenhuma outra reação que a mera aprovação ou desaprovação por um grupo de pessoas que constituem o ‘ambiente’ do agente” (MWG I/22-3, p. 213 WO). Se o costume é uma regularidade tomada irrefletidamente, “um acontecimento natural ou mesmo orgânico ou como adequação a condições exteriores da vida” como “determinantes de ações”, a convenção define a transição da mera regularidade de uma ação de massas a uma ação consensual – Weber dá o exemplo da validade baseada na tradição.

Já o direito pressupõe que a ordem normativa a que se refere seja estatuída entre os membros – o que exige certos requisitos de racionalização e finalidade – e a presença de um aparato coercitivo (idem, pp. 226-7). A transição do “mero hábito obscuramente adquirido de uma ação à apropriação consciente de ações condicionadas por máximas normativas é fluida”: então, “a maneira pela qual a mera regularidade fática de uma ação traz à tona conteúdos de formulação jurídica ou do mero costume” dependerá, entretanto, da “condição que o aparato coercitivo tem em interditar determinados comportamentos, costumes fáticos e como, através disso surgem regularidades de ação” (ibid.).

Com isso Weber consegue definir ainda outro conceito a partir de ação comunitária, o de ação societária: é aquela ação comunitária cuja “orientação de sentido se vincula a expectativas surgidas pela ocasião de uma ordem na medida em que esta fora estatuída de maneira puramente racional com relação a fins com vistas as conseguintes ações de societarização esperadas e na medida em que ocorra a orientação do sentido subjetivo vinculado à racionalidade quanto aos fins” (GAW, 1913, p. 442). Como exemplo destas ordens instituídas, tem-se as instituições e associações em sociedades com fins a algo. Importa, então, o modo de referência da ação à normatividade para a compreensão do conceito de ordem.

Do ponto de vista empírico, ordem quer dizer: “complexo de razões faticamente determinantes de ações humanas reais”, daí sua “validade empírica” (MWG I/22-3, p. 193 WO). Toma-se por ordem “todas as regularidades de comportamento estabelecidas de fato que são essenciais para o decurso fático da ação comunitária por ela constituída ou influenciada ou então como condições” (idem, p. 221). De tal maneira que a ordem é parte relevante da orientação da ação por regras. Assim tomadas, as ideias normativas que formam uma ordem podem ser considerada “costume”, “convenção” ou mesmo “direito”, segundo as definições respectivas (ibid.). Ordens são, portanto, “regularidades de comportamentos” (ibid.). Os efeitos práticos da validade de uma ordem ocorrem apenas na medida em que, em geral, seja vinculada ao sentido que orienta uma ação subjetivamente as expectativas de validade. Validade empírica aponta para essa dimensão da ação. Por isso, tal validade de uma ordem é a chance de ser seguida (GAW, 1913, p. 445). No entanto, validade não se esgota na fundação da probabilidade, senão apenas em sua realização factual mesma (idem, p. 446).

V. Regularidade

À sociologia, diz Weber, interessa o comportamento humano na medida em que seus “contextos e regularidades sejam compreensíveis interpretativamente” (GAW, 1913, p. 428). A orientação de sentido vinculada a expectativas de certo comportamento alheio e, com isso, do decurso de uma ação, constitui por uma ação comunitária determinadas chances objetivas. A existência objetiva dessas chances é uma razão explicativa da ação, cuja probabilidade é expressa, como visto, num juízo de possibilidade objetiva acerca das referidas expectativas (idem, p. 441). Essa dimensão da normatividade tomada numa teoria sociológica da ação representa a *Vorbildlichkeit* de uma norma (tal como denomina Schluchter, cf. 1998, p. 185), ou seja, a medida em que é tomada como “modelo ideal” de conduta seja para a conduta alheia, seja para a própria conduta. Ora, do ponto de vista da orientação do sentido da ação vinculada a algo, esta é uma estrutura válida. E isso posiciona a norma no registro da idealidade objetiva perfeitamente.

A ação, no entanto, não se esgota apenas aí: neste ponto, o sentido objetivo e subjetivo tem seu papel coordenando e orientando a ação. Resta ainda compreender a dimensão da regularidade das relações sociais. Desde uma ação ocasional, as ações podem desenvolver-se

em relações sociais a ponto de formar relações perenes (ibid., pp. 451, 465): neste sentido, uma ordem contribui para a persistência das relações de uma formação social, na medida em que fornece maior probabilidade de que algo ocorra e que sirva de referência para a orientação das ações. As formações sociais que tem referência a uma ordem normativa são baseadas na convenção ou no direito, para isso Weber lança mão do conceito de associação. Então, se objetividade indica que há maior chance de algo ocorrer, quer dizer, um acréscimo na probabilidade, há duas vias, à primeira vista opostas (porque subsiste àquilo que lhe nega), de alcançar essa estabilização do sentido como referência da ação: coerção ou consenso. Ambas, no entanto, se resolvem através do conceito de obrigatoriedade.

VI. Obrigatoriedade

A “concepção de uma ‘obrigatoriedade’ de determinado modo de agir” é um elemento que caracteriza o “consenso” na ação comunitária (GAW, 1913, p. 213). *Verbindlichkeit*, termo que indica relações de obrigatoriedade, por meio de compromissos e deveres – não necessariamente, mas que passam por um “sentimento de dever” [*Pflichtsgefühl*]. Neste sentido é que se conjuga ao “consenso”, pela aceitação da necessidade de que se aja de tal maneira. Assim, a obrigatoriedade da norma é um pressuposto necessário, como já mencionado, para a compreensão causal de uma regra sobre uma ação (MWG I/22-3, p. 214 WO). Ela fornece objetividade por sua função explicativa tanto como por atuar diretamente sobre a probabilidade de que algo ocorra empiricamente. A obrigatoriedade vincula a representação da norma à representação da ação: aí outra dimensão do termo “obrigatoriedade”, mais próxima ao vocabulário jurídico, “vinculação”. De modo que a validade de uma regra ou de uma ordem como obrigatória pode gerar regularidades; também o contrário ocorre, regularidades observadas podem reforçar crenças na obrigatoriedade da regra (ibid.).

Tal representação de obrigatoriedade encontra-se, no entanto, desde o consenso – componente da ação comunitária – até a societarização, em que, ao menos deve-se contar que o comportamento recíproco transcorre “como se” o conteúdo de uma norma fosse tomado reconhecidamente como obrigatório. Do ponto de vista sociológico isso apenas quer dizer

“probabilidade existente” de que se desenvolva de determinada maneira acorde às expectativas fundadas no decurso já esperado (idem, pp. 228-9 WO).

Weber ordena modos pelos quais se justificam a obrigatoriedade de acordo com as ordens anteriormente tratadas: costumes, convenção e direito; sendo respectivamente fundadas na tradição, na crença e na regulamentação. Em todos estes níveis se opera a imprescindível ideia de obrigatoriedade para a compreensão explicativa. Mas a teoria da validade que se refere à vinculação a uma norma tomada como obrigatória – cujo desenrolar se nota na teoria da legitimidade – é apenas uma “fonte de obrigatoriedade”, que estabelece a noção de dever a partir de uma “legitimidade consensual” desta norma (ibid., p. 236) (cf. cap.2.VIII e X, acerca da obrigatoriedade que vincula à norma).

Como interessa a validade e não o mecanismo psicológico pelo qual ela opera, não importa o sentimento de dever/obrigação, mas a obrigatoriedade mesma – ou seja, a vinculação (cf. MWG I/22-4 “*Herrschaft*”). Tal obrigatoriedade pode ser fornecida também por coerção – na medida em que explicitam, por meio dela, o aumento da probabilidade objetiva, conferindo maior objetividade. Isso é fornecido a Weber pela teoria da garantia [*Garantienlehre*]. Os costumes contam como meras regularidades fáticas, de onde adquirem reforço normativa. Uma ação regulada normativamente pode ser garantida pela aprovação ou reprovação de determinadas condutas pelo “ambiente” em que ocorreu, mecanismo de coação específico à convenção. Pode também ser garantida através de um aparato coercitivo organizado com meios de coerção física e psíquica dentro de uma associação, tal como presente na ordem jurídica.

Assim, tem-se a obrigatoriedade garantida objetivamente por mecanismos de coerção: o aparato coercitivo e o prestígio social; e pelo consenso: uma objetividade normativa, subjetivamente dada na crença na obrigatoriedade da norma (MWG I/22-3, p. 229 WO). Ambos são constitutivos de regularidades, mas Weber destaca a importância do consenso (fundamento da coerção interna e de aceitação externa) em relação a coerção (externa) (ibid., p. 227). Todos os mecanismos de obrigatoriedade concernem a ações específicas: o conceito de ordem aqui figuraria como causalidade adequada das ações orientadas por sua validade empírica (GAW, 1913, p. 444). Assim se desenvolvem as duas teses weberianas sobre a validade: a da *Vorbildlichkeit* e da *Verbindlichkeit* de uma ordem, a saber, sua idealidade e obrigatoriedade.

VII. Prática: retorno a ou retorno de Kant

Na “Crítica da Razão Prática” (KpV, 1788), Kant trata das “fundamentações do ápice da obrigatoriedade prática: ou seja, a moral”, já que ali se encontra, em suas exigências, uma “ilimitada obrigatoriedade (...) o mais alto nível de objetividade prática, pode-se dizer: verdade prática”. Se na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” (GMS, 1785) Kant parte do que é tomado como simplesmente bom, passando para o “conceito-intermediário” de dever/ obrigação para chegar aos critérios desse dever; na segunda crítica o simplesmente bom não importa, mas o “meramente universal”, ou seja “leis práticas objetivas” ocasionadas pela razão (cf. HÖFFE, 2002, p. 4). Pretende com isso, como afirma no “Prefácio”, garantir “realidade objetiva assegurada praticamente” (KpV 10).

Em suas considerações sobre a terceira antinomia da razão pura, Kant elabora sobre o vínculo entre causalidade e legislatividade. Em GMS lê-se uma formulação fundamental para o problema do dever: “o conceito de uma causalidade traz consigo o de leis, segundo as quais por algo, que chamamos de causa, tem de ser posto algo de outro, a saber, a consequência” (GMS 446-7). Isto é fundamental, pois daí Kant reconhece o problema da autonomia da vontade, quando trata da liberdade, dado que ela possui “uma causalidade segundo leis imutáveis, porém de espécie particular” a partir da “propriedade da vontade de ser para si mesma uma lei” (idem).

Com isso, entende-se a vontade como uma capacidade de regulação: submeter-se à lei e formulá-la. Na medida em que pretende atuar causalmente no decurso real da ação humana, lhe é imprescindível a atividade legislativa. As diferentes legislações da vontade se dão de acordo com suas razões determinantes. No entanto, das inclinações subjetivas à mais objetiva determinação, o mecanismo de atuação ocorre por meio de uma relação de necessidade, num modelo de causalidade vinculado a regras de diferentes origens. O conceito de objetividade contém o de leis, e as leis oferecem à subjetividade uma modalidade de lidar com a objetividade por meio do dever (relação de obrigatoriedade) (KAULBACH, 1982, p. 218).

Aqui já se torna mais clara a perspectiva a ser explorada em Kant, segundo o problema colocado em nossa interpretação de Weber: a dimensão da prática compreendida pelo mecanismo da obrigatoriedade na narrativa da vontade e a relação entre subjetividade e objetividade. Vejamos como isso se desenvolve no âmbito da teoria social weberiana, para

apontar, em seguida, alguns pressupostos desse vocabulário conceitual na filosofia prática kantiana.

b) irreconciliáveis congênitos: liberdade, consenso e obrigação

Como indica o percurso traçado no início do capítulo, as considerações de Weber sobre o sentido da ação (subjetivamente visado e objetivamente válido) apontam para uma “hermenêutica dual” (cf. SCHLUCHTER, 2009, p. 228) entre o observador e o ator. Observa-se melhor tal definição na tabela a seguir², sobre a função sociológica das regras:

Método	dogmático	Empírico
Perspectiva		
Observador	a) Norma: sentido objetivamente correto	b) Tipo ideal: sentido objetivamente possível
Participante	c) Máxima: sentido subjetivamente visado	d) Regularidade: devido a consecução de máximas

a) delimitação do objeto

b) meio heurístico para explicação do objeto

c) fator causal da orientação da ação

d) fator causal da ação

A unilateralidade da análise aqui proposta se deve à tematização específica à teoria sociológica na obra de Weber. As possibilidades objetivas enquanto referência de sentido para o ator e a ação considerada desde seu ponto de vista subjetivo são ambos fundamentos da construção conceitual na sociologia weberiana – cujos pressupostos se apontará na filosofia prática kantiana. Assim, d) os fatores causais da ação (em relação a seu decurso empírico) e c) aqueles da orientação da ação (seu modo de referência subjetivo ao sentido) constituem os elementos relevantes no percurso conceitual a seguir para a interpretação da obra de Weber.

Os mecanismos de coerção e consenso de uma ação comunitária são compreendidos em sua atuação apenas quando se toma o sentido desde o ponto de vista subjetivo e objetivo – sendo ambos essenciais à análise. Pois, como visto, a regra não interessa ser observada apenas

2) Tabela 3.7 (cf. SCHLUCHTER, 2009, p. 245).

externamente. Na medida em que é de fato empírica, também é interna à experiência de quem age, interpretada segundo o sentido, como indica a tabela acima. Weber desenvolve as reflexões em torno deste problema concernente à ação humana em diversos textos metodológicos – isso nunca deixou de lhe ser uma questão. No entanto, há um período em que se concentram avanços importantes sobre o tema – período fundamental para a concepção de ferramentas constitutivas de seu pensamento sociológico.

I. Arquétipos normativos e conhecimento empírico [de Stammler a *A Economia e as Ordens*]

Weber abre seu ensaio “Sobre Algumas Categorias da Sociologia Compreensiva” (1913) afirmando ser notável em seu texto que

as relações de formação conceitual apontam uma semelhança externa, junto a uma vigorosa oposição interna, às formulações de R. Stammler, quem é tanto destacado como jurista quanto perigosamente confuso como sociólogo. E isto é devidamente intencional. (GAW, 1913, p. 427)

De modo que a conceituação ali proposta não é exatamente necessária, mas foi pensada para “mostrar o que Stammler ‘quisera dizer’” (ibid.). Já em sua crítica à Stammler (1907), Weber aponta no autor “uma compreensão grosseiramente equivocada da doutrina kantiana” (GAW, 1907, p. 293) – e isso diz respeito à relação entre normatividade e ação, especificamente relevante às ciências empíricas.

O grande equívoco de Stammler está em tomar imperativos como regularidades empíricas, quer dizer, “confundir perigosamente” o normativo e o empírico – ou ainda, a abordagem de uma regra desde um ponto de vista da validade empírica e da normativa. Os termos jurídicos (validade normativa da regra) podem, no entanto, se oferecer à formação conceitual de uma ciência empírica (como de conceitos econômicos, que se orientam pela validade empírica da regra) como “arquétipo” [*Archetypus*] (idem, p. 345) (neste sentido,

sobre a tal “arque-típica”, cf. cap.2.XI). É necessário atentar, posteriormente, à doutrina kantiana que permite na autonomia concedida aos domínios da validade e da faticidade e suas relações uma possível fundação da perspectiva encontrada de uma validade estabelecida sociologicamente (ver cap.4.X). Weber defenderia, neste sentido, Kant contra Stammler.

Para esclarecer tal distinção, Weber recorre à análise das funções de uma regra no exemplo de um jogo de cartas. Como já visto, uma regra do jogo se presta tanto a uma definição do próprio jogo (define um objeto), como a ocupar um lugar ideal, servindo de meio heurístico para imputação causal. Mas o aspecto aqui mais interessante é que: atuam causalmente, na medida em que a representação da regra influencia uma ação, ao menos definindo uma referência objetiva à expectativa do decurso empírico das ações.

Neste sentido, a regra atua tanto causalmente pela representação de sua validade (ideias) como condicionante também de ações finalistas (interesses) (cf. GAW, 1907, p. 338). Normas objetivas aparecem subjetivamente como representações dessas normas (máximas). Neste caso, não é a representação do objeto, mas da validade da norma que causaria uma ação – mesmo que, como se verá, “a representação [seja] o lugar constitutivo da legislação formadora do objeto” (ver cap.2.III), se distingue em seus modos. Isso é essencial para Weber diferenciar “regularidades observadas” daquelas “produzidas” (idem, p. 328), quer dizer, mera regularidade e regulação (determinar-se por regras) das ações humanas. Ora, tais considerações não incidem apenas sobre regras de um jogo de cartas, mas sobre todas as regularidades sociais conduzidas por regras, vale dizer, sobre todas as ordens sociais (idem, p. 342).

O projeto sociológico inspirado na crítica de Stammler evidencia-se ainda três anos depois, em 1910, quando Weber escreve um esboço de sumário para o projeto do “Manual de Economia Política” no qual figuraria sua contribuição “Economia e Sociedade”, começando pelas relações entre “Economia e Direito”, seguido de “Economia e Grupos Sociais” e, então, uma “crítica do materialismo histórico” (“Economia e Cultura”). Ora, um manuscrito não entregue para publicação por Weber trata de maneira muito semelhante dos problemas ali propostos, quais sejam: “as relações de princípio entre economia e direito” e o “desenvolvimento da situação atual”.

Este manuscrito é denominado “A Economia e as Ordens” [*Die Wirtschaft und die Ordnungen*] (WO) – e pode ser considerado como “continuação à crítica de Stammler” (cf. MWG I/24, p. 51), onde o autor inclusive reconstitui parte daquela “semelhança externa” com

Stammler no desenvolvimento conceitual do “cosmos normativo” de “costumes, convenções à ordem jurídica”. Assim, Weber abre WO afirmando a clara diferença entre a abordagem jurídica e a sociológica, sendo que esta:

questiona o que *acontece faticamente*, dentro de uma comunidade, quando há a *chance* de que as pessoas que compartilham a ação comunitária, principalmente aquelas que possuem um alto grau socialmente relevante de influência de fato sobre tal ação, veem determinada ordem como *subjetivamente* válida e lidam com isso na prática, ou seja, orientam por ela sua própria ação – assim também se determina a relação de princípio entre Direito e Economia (MWG I/22-3, p. 191).

É provável que tenha sido escrito numa primeira concepção em 1909/10, sofrendo a última revisão em 1914, destinado ao “Manual” (MWG I/22-3 *Editorischer Bericht*, p. 187). Numa redação tardia, este texto teve sua conceitualização atualizada acorde ao ensaio de 1913, onde Weber escreve, como visto, o que Stammler “quis dizer” e não disse. Tais textos constituiriam o complexo conceitual mais acabado com relação à antiga concepção de “Economia e Sociedade” (desenvolvida algo em torno de 1910 a 1914) – e, especificamente, sobre este tema ainda se somariam os escritos sobre “Dominação” e “Comunidades Políticas”. Em carta à Kantorowicz, Weber afirma em 1913 que pretende “suprimir a sociologia normativamente válida de Stammler” e substituí-la por uma “teoria sociológica do Estado como uma teoria de ações humanas típicas puramente empírica” (cf. MWG I/24, p. 59). Dentro deste contexto de desenvolvimento de um projeto sociológico weberiano, proponho a análise de alguns manuscritos pertencentes a essa constelação conceitual a fim de notar elementos relevantes do percurso aqui proposto.

II. As formas mais básicas da vida humana [*Relações Econômicas das Comunidades em Geral*]

No sumário de 1910, Weber utiliza o termo “grupos sociais” [*soziale Gruppen*] para tratar de “associações familiares e comunais”, figurando, porém, em seus manuscritos o correlato “comunidades” para isto. Neste período, o termo “comunidades”, bem como “ação comunitária” é concebido como um fato primário das associações humanas, no sentido mais básico. O outro termo que aparece correlato, “associação” [*Verband*] será, posteriormente, utilizado livremente como sinônimo de “comunidade” [*Gemeinschaft*] – como se vê em nas “Categorias” (1913) e no novo sumário proposto para o “Manual” em 1914, porém com uma carga conceitual ainda não presente. Aos poucos, lhe tomará o lugar, como se verá em 1920 (“Conceitos Sociológicos Fundamentais”). Desde seus cursos teóricos de economia política – ainda no fim do século XIX, consoante ao debate na época –, Weber se debruça sobre o estudo das “mais antigas formas de comunidade humana”: inicia com a “família, no sentido econômico, comunidade doméstica”, a mais básica forma econômica e se desenvolve em “gênero e parentesco consanguíneo”, passando pela “associação doméstica, parentela e comunidade de vizinhança” até a formação de “tribos” como gênese do “Estado”³ – formas pelas quais as comunidades desenvolveram esquemas de satisfação de necessidades economicamente resolvidos (cf. MWG I/22-1 *Einleitung*, p. 9).

Weber tem seu interesse no tema aprofundado ao acompanhar a pesquisa de Marianne Weber, em 1902, algo que se notará num manuscrito esquemático de 1906 sobre o tema “Associação doméstica, Parentela e Vizinhança” [*Hausvefband, Sippe und Nachbarschaft*] (idem, p. 36). Escritos no contexto da elaboração do “Manual” – e no período em que afirmara sua “teoria sociológica acabada” –, os manuscritos sobre “Comunidades” elaboram conceitualmente uma leitura histórico-desenvolvimental das diversas ordens geradas a partir da regulação das ações humanas referidas às comunidades (“comunidade doméstica”, “étnica”, “de mercado” e “política”), tendo em vista os processos de formação e diferenciação e as relações entre elas. Desde já apontando os elementos “culturalmente relevantes” para a moderna formação capitalista racional.

3) Cf. MWG III/1, *Blätter* 55-58.

No entanto, uma “ação comunitária” aqui não se opõe a uma “ação societária” [*Gesellschaftshandeln*]: esta é apenas uma modalidade daquela, racionalmente orientada por uma ordem estatuída (MWG I/22-1, p. 96). Podem, inclusive, relacionar-se de diversas maneiras, de incentivos a bloqueios, um tipo com outro. Weber chega mesmo a afirmar que “em geral, a toda societarização [*Vergesellschaftung*] se liga uma comunitarização [*Vergemeinschaftung*] ‘que pretende abarcar amplos setores sociais’” (idem, p. 91). É possível que o texto de abertura “Relações Econômicas das Comunidades em Geral” tenha sido concebido como uma primeira versão de “A Economia e as Ordens” (MWG I/22-1, *Einleitung*, p. 44) – tendo sido redigido no período de 1909, com prováveis revisões em 1910/11 e ainda outra em 1913 (MWG I/22-1, *Editorischer Bericht*, p. 74).

Neste texto, Weber refere-se às ações sociais em relação com a economia de maneira semelhante pela qual fizera em 1904, no ensaio sobre a “Objetividade do Conhecimento nas Ciências Sociais e Políticas”, qual seja: uma ação pode ser pura, determinada ou relevante (inclusive, reguladora) com relação à economia (MWG I/22-1, p. 79). Na medida em que as ordens se relacionam – e isso também por ser o indivíduo o portador da ação, a própria pessoa que atua, indiferente de qual seja a ação –, qualquer forma de ação comunitária tem uma dimensão econômica, entra em relação com a economia (idem, p. 77).

Desse modo, “economia” corresponde a uma

necessidade ou um complexo delas. E apresenta, comparativamente segundo a valoração dos agentes, uma reserva escassa de meios e possíveis ações para sua satisfação. Este estado das coisas seja causa de um comportamento específico que o leve em conta (MWG I/22-1, p. 78)

A definição weberiana é afim à escola da utilidade marginal; porém, a relação com a satisfação de necessidades desde um ponto de vista de escassez (objetiva e subjetiva) é considerada como relevante para a ação na medida em que forma um contexto de atuação que deve ser levado em conta, ou seja, apenas porque é passível de ser representada subjetivamente e orientar uma ação por tal sentido (se notará aqui a referência objetiva ao estado das coisas, para o indivíduo, segundo características da prática kantiana, que se veja o cap.2.X).

Não escapamos aqui da dimensão do sentido subjetivamente visado: e a definição de economia aparece como referência de sentido. Por outro lado, a objetividade do sentido é ainda mais fundamental: qualquer que seja a função da economia, as ações que com ela entram em relação participam de uma ordem, ou seja, são reguladas. Ora, as “formas estruturais das ações comunitárias tem sua ‘legalidade própria’” (idem, p. 81), vale dizer: sua autonomia quanto as determinações econômicas de sua causa; e a relação, ou o “grau de afinidades eletivas”, entre elas é somente de “adequação” (ibid.).

Cada ordem pela qual se realiza uma ação comunitária tem sua própria normatividade, já que regulam as ações acorde às suas especificidades (vale dizer, que lhes são estruturantes) – assim na economia, como também no direito, por exemplo. De modo que caracterizariam as relações sociais de comunidades o grau de fechamento/abertura, quer dizer: o controle das probabilidades/ chances de que se realize algo (para fora ou para dentro). Caracteriza, portanto, uma comunidade a exclusividade (controle), em diversos níveis, de determinadas ações ou resultados – ideia pela qual Weber trabalha o “prestígio social” de pertencimento a uma comunidade específica.

Com tais definições, já se pode partir aqui para exposição de outro elemento constitutivo de comunidades. Seja qual for o caso, uma comunidade possui um ideário comum, compartilhado entre os membros, que subsiste em qualquer intenção individual e que “constitui seu conteúdo” – mesmo que se possa considerar como um interesse individual a manutenção de tal ideia, permanece ideia. Por outro lado, há o “interesse próprio” na exclusividade da disposição de bens que uma comunidade pode fornecer (idem, pp. 90-1). Longe de ser uma simples oposição, a efetivação de ideais comuns e a realização de intenções particulares são postas fundamentalmente em relação (sobre isso, cf. cap.3.I) – e isso se aproxima do que anteriormente foi chamado de relação entre ideias (objetivas) e interesses (subjetivos).

Através disso é que se chega a uma compreensão de características pessoais, formando uma “personalidade”, avaliada por uma comunidade para os membros numa relação entre exigências e capacidades (requisitadas e adquiridas de diversas maneiras, como na formação, por exemplo). A argumentação sobre o grau de abertura/fechamento e do jogo de ideias/interesses conduz Weber a outra constatação: o interesse no controle das probabilidades oferece uma situação de concorrência entre poderes cujo intento é o mesmo, conduzindo a uma oscilação entre a luta e a tendência à monopolização (e, com isso, estabilização),

mediada pela relação entre poderes de disposição e apropriação de bens (e isso inclusive quanto ao tipo de personalidade numa formação social, como é o corporativismo profissional cf. idem, p. 86). Afirma Weber: “as formas de satisfação das necessidades, contínuo resultado da luta de interesses, tem sempre um significado muito além dos fins imediatos” e, na maioria dos casos, pode ter como “consequência a formação de ordens reguladoras da economia (...) [ou, ao menos] influenciá-las em seu desenvolvimento e direção” (idem, p. 100). Isso constitui traços fundamentais do que Weber trabalhará nos textos seguintes sobre “Comunidades”.

Primeiro, a distinção entre os domínios (autônomos) da vida social em sua relação com a economia é extremamente relevante para entender o “estado atual” das modernas sociedades capitalistas. Assim, pode-se perceber, por exemplo, a definição de “nação” como conduzindo ações racionais com relação a fins e se tornando uma das grandes forças de comunitarização das relações sociais, sendo que todas as relações subsequentes a essa comunidade, na modernidade, dela advém. Assim, também, a esfera política aparece como relações de poder e dominação dentro de uma comunidade, numa relação específica com disputas e estabilização das relações econômicas e constitutivas do âmbito social tanto em suas relações exteriores como internas.

A ordem jurídica mesma recobre estruturalmente as formas de comunidade, estabelecendo uma coercitividade pelos princípios estabelecidos. Por outro lado, e mais relevante para o argumento geral aqui defendido, Weber fundamenta com isso a descoberta de que toda ordem é estabilizada por uma relação de dominação de um poder específico (em vestes kantianas, o problema se esboça no cap.3.II): então, na comunidade doméstica, o pai é quem exerce esse poder; no mercado, a monopolização; na nação, a liderança, etc. (por isso, “dominação” aparecerá em 1910 na forma de “Estado” como desenvolvimento dos conceitos trabalhados em “grupos sociais”, e figurando em 1914 como ponto de chegada de toda discussão presente na seção “Economia e Sociedade” escrita para o “Manual”). Com isso, os primeiros passos da relação entre ordem e dominação são dados.

III. O nascimento do consenso [*Comunidades Políticas*]

Dentre os manuscritos destinados ao tema das comunidades, encontra-se, escrito algo em torno de 1910, um tratamento sobre as “comunidades políticas” – cujo título não foi dado por Weber, mas pelos editores, em referência aos outros textos e à centralidade deste conceito, ao lado de “associações políticas” – que parece ser originalmente destinado à seção “Estado” do capítulo “Economia e Grupos Sociais” presente no sumário de 1910 (MWG I/22-1, *Editorischer Bericht*, p. 200).

Por “comunidade política”, Weber compreende uma “ação comunitária” de pessoas sob um “território”, que decorre pela sujeição à “violência física, normalmente, por meio de armas, reservada ao domínio ordenado de seus participantes” (MWG I/22-1, p. 204). É claro que tal função (“asserção da dominação ordenada por meio da violência sobre um território/domínio e dos homens sobre si mesmos”) não foi, historicamente, cumprida apenas por uma comunidade. Pois, inicialmente, cada comunidade usa da violência para “assegurar os interesses de seus participantes” (idem, p. 209), assim como há períodos em que uma comunidade política nem mesmo a cumpre.

Dentre as diversas organizações que cumpriram essa função, direcionaram-se ou bem “para dentro” da própria comunidade, ou bem “para fora”. Weber distinguira anteriormente duas tendências desenvolvimentais de relações econômicas – aquela voltada para a satisfação de necessidades pessoais e outra de feições aquisitivas (que usa da escassez para aumentar suas chances de disposição sobre um bem) e, no âmbito da comunidade doméstica, a distinção entre *oikos* e empresa –, o que lhe permitiu conceituar elementos e condições favoráveis ao desenvolvimento do moderno capitalismo – também aqui o autor aponta uma tendência racionalizante: qual seja, a “institucionalização” das associações.

Neste contexto, a efetivação dos meios coercitivos passaria cada vez mais a depender de uma “casuística ordem racional” correspondente ao uso da violência: Weber nomeia esse movimento como o salto da quantidade (medida no uso da violência) para a qualidade de uma ordem política (cf. cap.4.IV). Isso significa que o “prestígio” que reveste a “consciência de nacionalidade” repousará sobre uma “crença específica” nos Estados modernos: qual seja, a “crença na conformidade legal da ação comunitária por eles ordenada”, tanto mais quando envolve “coerção física e poder de disposição sobre a vida e a morte” (idem, p. 207).

É neste contexto que surge pela primeira vez um conceito aqui essencial: o “consenso” [*Einverständnis*]. Essa nova qualidade de ordenação política tem a ver com o “consenso de legitimidade” referido a tal ordem. Eis o “Estado” moderno: uma comunidade política cuja crença na conformidade à lei é intensa a ponto de ela mesma incumbir e autorizar entre outras comunidades o uso da violência, na condição de que seja “conforme a lei” (tem o poder de monopólio).

Eis o sentido primeiro e mais básico de legitimidade: a “conformidade às normas” quanto ao uso da violência (MWG I/22-1, p. 210). Logo se percebe que o “consenso de legitimidade” em torno de uma ordem é apenas compreensível a partir da relação entre o sentido subjetivo (crença) e o objetivamente válido (norma). A legitimidade medra sem maiores impedimentos nas comunidades políticas na medida em que garantem economicamente a estabilidade da satisfação das necessidades segundo os interesses, amparada juridicamente (cf. cap.4.V). Com isso, tem-se o movimento de monopolização política de funções originariamente jurídicas, constituindo historicamente uma “ordem jurídica garantida pela violência política” (idem, p. 208): neste processo de “estatização das normas jurídicas” formam-se os pressupostos da “Sociologia do Direito” (cf. MWG I/22-1, *Editorischer Bericht*, p. 201).

IV. O nascimento da obrigação [*A Economia e as Ordens*]

Já se disse que uma ideia normativa, considerada empiricamente, é fática apenas porque há a probabilidade de que as ações dos participantes de uma comunidade por ela se orientem subjetivamente segundo sua validade (MWG I/22-3, p. 191). Como se sabe, esta é a definição do consenso que se cria em torno da validade de uma ordem. Isto é essencial para que esta regule as ações que se encontram sob seu domínio. Weber definirá, mais ou menos no mesmo período, o consenso como:

a situação factual de que uma ação orientada pelas expectativas do comportamento alheio tenha, por isso, uma chance empiricamente ‘válida’ de ver cumpridas essas expectativas, pois existe a probabilidade objetiva de que outros as tomem por um sentido prático

tido como ‘válido’ para seu comportamento, mesmo na falta de um acordo (GAW, 1913, p. 456).

Mas uma ordem constitui antes um “complexo de razões determinantes fáticas de ações humanas reais” (MWG I/22-3, p. 193).

Como uma razão determinante faticamente, a ordem jurídica caracteriza-se tanto pelo consenso normativo como pela presença de um aparato coercitivo: são ambos modos de se criar vínculos obrigatórios para que se aja de certo modo. A diferença é que apenas o consenso gera, de fato, uma noção de dever – vale dizer, um compromisso com a normatividade estabelecida. Ora, neste sentido, tanto uma regularidade pode ser causada por uma norma empiricamente válida, como a validade de uma ordem pode vir a ser reforçada devido à constante regularidade dos fatos (normatividade do fático).

Se validade empírica da norma consiste numa ficção, a “crença subjetiva” em sua “validade objetiva” (idem, p. 229), a ação consensual é levada a cabo por “representações empiricamente fundadas” (idem, p. 237). Na medida em que o consenso estabiliza uma ordem, torna-se a base de legitimidade desta. A legitimidade, conquanto diz respeito aos critérios de aplicação da coerção, na ordem jurídica, promove, então, a integração de dois meios objetivos de coerção: um externo (o uso da violência) e outro interno (a representação da obrigatoriedade, conferir quanto a isso no cap. 2.VIII sobre a coerção interna). O consenso medeia, com isso, a violência. Desse modo, o que Weber busca para a estabilidade de uma ordem são fontes de obrigatoriedade da sua capacidade de determinar faticamente ações humanas reais.

Para tal concepção de obrigatoriedade bastaria apenas o consenso. Sabendo disso, Weber afirma que a orientação numa ordem estabelecida é, sempre, fundamental para a ação comunitária, mas o aparato coercitivo não (ibid.). No entanto, isso traz uma fluidez de definições conceituais, já que na medida em que se siga uma ordem jurídica não necessariamente por conta da presença do aparato coercitivo, pode-se dizer que ela tenha virado um “costume” (idem, p. 240).

O “caráter consensual da ação comunitária” é, então, “a concepção da obrigatoriedade de determinado tipo de ação” (idem, p. 213). Por isso, não há ruptura conceitual alguma quando se transita do consenso à violência pela legitimidade. Gêmeos irreconhecíveis, o parto do consenso e o da obrigação é o mesmo. Se o consenso é a representação da regra como

móvil real da ação (sua mola propulsora) (cf. MWG I/22-3, *Einleitung*, p. 12), o que esclarece seu mecanismo causal é a representação da obrigatoriedade (MWG I/22-3, p. 214).

Assim, pode parecer haver uma distinção entre uma ação consensual (comunitária ou social) e uma ação societária (pode-se dizer, racional com relação a fins): se aquela possui um elemento difuso de aceitação, esta trabalha propositivamente de modo racional a vontade cujo fim é sua realização. Isso não significa, no entanto, que aqueles que entram numa ação consensual não estejam meramente “de livre vontade” ali presentes: o consenso é aceite, mesmo quando coage subsiste o consenso acerca da coercitividade: *coactus tamen voluit* [coagido mesmo que à vontade].

O direito, como a economia e, pode-se dizer, a história humana (cf. GARS I, p. 252), é fruto também de “ideias” e “interesses” (cf. MWG I/22-3, *Einleitung*, p. 25; para interesses materiais e o consenso em torno de ideias cf. MWG I/22-3, p. 242). Do ponto de vista daquela hermenêutica dual, as normas na ordem jurídica, tanto podem ser consideradas arquétipos úteis para a produção de conhecimento sobre a realidade empírica, como, em relação ao participante daquela ordem, é tomada como uma “segunda natureza” (idem, p. 22). Mas da convenção ao direito, em seus diversos matizes, é relevante que a aceitação seja pela livre vontade – caso contrário, seria dominação?

V. A vontade própria como meio de submissão [Dominação]

Em carta à Michels (21.12.1910), Weber afirma que o conceito de dominação é, na verdade, polissêmico: “toda relação humana contém elementos de dominação” (apud. MWG I/22-4, *Einleitung*, p. 5). De modo geral, constitui “um dos elementos mais importantes da ação comunitária” (MWG I/22-4, p. 126). Ora, como visto acima, em toda comunidade há um poder que, através da monopolização, busca estabilizar as relações. De modo que, normalmente, a “dominação e sua forma de exercício” costuma determinar ações comunitárias amorfas em direção a uma “meta inequívoca”. Assim, “sem exceção, todos os domínios da ação mostram a mais profunda influência de ‘formações de dominação’” (idem, p. 127). Para a compreensão da situação moderna (do Estado), isso será fundamental quando Weber percebe que no monopólio do uso da força há um momento normativo (jurídico) do exercício da dominação através da legitimidade.

Uma relação de monopólio ocorre, como parece óbvio, num contexto de luta. Se a relação entre luta e monopólio parecia tributária da condição de escassez, remetendo Weber ao paradigma econômico, aqui já se fez perceber que tais conceitos operam pela relação entre o sentido subjetivamente visado e o objetivamente válido: com isso, Weber remeteria a seu próprio paradigma sociológico já presente, potencializado na análise da dimensão política pelo elemento da “violência” (e da legitimidade).

Neste sentido, a dominação surge como um “caso específico do poder [*Macht*]” – poder este que figura difuso pelas relações sociais. Assim, relações de poder atravessam todos os domínios da vida social – o poder é exercido economicamente, socialmente, politicamente, etc. Sempre que houver “a possibilidade de impor a própria vontade ao comportamento alheio” (idem, p. 128), mesmo contra sua resistência (idem, p. 137), existe uma relação de poder.

A incidência da dominação pode, portanto, adquirir as mais diversas formas, acorde aos domínios em que atua. Graças ao monopólio, uma relação de dominação pode se formar devido a uma constelação de interesses relativos à disposição do bem monopolizada: mas na medida em que a ação finalista busca ser aí levada a cabo, pressupõe a legitimidade da ordem, dada a dimensão de sua aceitação, assim como pode ter o próprio conteúdo do interesse determinado pela dominação. Conceitualmente oposto a isto, mas apenas como um caso – a transição dos conceitos é bem fluida na realidade –, a dominação pode ser cumprida tal como um dever específico às relações de mando [*Befehl*] e obediência [*Gehorsam*].

Seja por interesse ou dever, toda consecução de uma norma pode ser compreendida como uma relação de obrigação – e, igualmente, corresponde a uma obediência a tal norma. Toda relação de obediência é cumprida, portanto, como um dever (cf. MWG I/22-4, p. 463 “*Charismathismus*”). Por outro lado, todo cumprimento do dever comporta um nível de interesse na aceitação, imprescindível para que a dominação apareça como mola propulsora do ato de obediência (MWG I/22-4, p. 133 “*Herrschaft*”). Dever aqui é um pressuposto da validade objetiva da norma pela perspectiva científica; não ocorre no nível da consciência da lei universal, como se verá em Kant, mais adiante, tanto porque a cada consciência a escolha de sua própria lei lhe faz considerar a si mesma como totalidade em si, mas nunca como universalmente válida – dado o contexto da disputa de valores (como se viu na apresentação deste trabalho).

Em nenhum momento, porém, a realização da obrigação aparece fora do registro da livre vontade. Toda consecução espontânea de um mando constitui uma relação de autoridade (cf. MWG I/22-4, *Einleitung*, p. 7) – não deixa, com isso, de ser espontânea, ou seja, que as pessoas que desta relação participam ali estejam “por sua própria vontade”. Como caso específico de poder, portanto, dominação significa: uma “situação em que a vontade manifesta (mando) do dominante pretende e de fato influencia a ação alheia (do dominado), de modo que a ação decorra, num grau socialmente relevante, como se o dominado tornasse o conteúdo do mando, por sua própria vontade, máxima de sua ação” (cf. MWG I/22-4, p. 135). Disso decorre uma relação fundamental: tanto os mecanismos de consenso como os de dominação envolvem a participação de livre vontade e operam vínculos de obrigatoriedade.

Na definição acima dada destaca-se que a ordem transcorre “como-se”, pois opera segundo a causalidade empírica de uma ação pela representação da validade de uma norma (idem, p. 136). Não por outra razão, Weber afirma ser a validade, o exercício do poder correspondente à vontade de “trazer-se-à-validade” (ibid.). “Validade”, portanto, tem a ver com uma “exigência de obediência” (idem, p. 147). Neste sentido, pode-se considerar as normas tomadas por válidas na execução de uma ação como “dominando” a ação (constituindo um elemento essencial da dominação a lhe estruturar.

‘Máxima’ empírica é – como se vê – a representação da ‘norma’ como atuante no decurso real da ação, de modo que esse comportamento apareça como ‘regulado’; sendo a ‘regra’, que, ao menos, parcialmente, ‘domina’ [*beherrscht*] esse comportamento, passível de ser assim formulada teoricamente (...) essa ‘regra’ *ideal* contém, então, um teorema sobre o qual versa o conteúdo da ‘norma’ (GAW, 1907, p. 329).

A existência da ordem “como-se”, no consenso de dominação, conecta os modos de ação à existência de tal ordem. Para compreender essa relação, o “poder de mando” do dominante recai – “naturalmente, para a observação sociológica” – sobre a capacidade de determinação que tem uma norma: para tanto, Weber retoma a conceituação jurídica como referência normativa para a construção conceitual sociológica, sendo seu arquétipo, como visto (MWG I/22-4, p. 138).

Com isso, Weber aprofunda seus achados sobre a “legitimidade”. É importante notar que a obediência se refere às regras, não ao dominante (portador do poder, conquanto possui vontade) – para que se possa entender como se obedece a alguém e ao mesmo tempo se pensa como autônomo na determinação do conteúdo de sua vontade. De modo que o poder exercido pela dominação não depende apenas da figura do dominante, mas da ação associativa do dominado. É de acordo com tal relação que Weber classificará os tipos de dominação: o mecanismo de validade não se refere aqui a uma definição teórica ocasional de tais conceitos, mas funda diferenças reais de estruturas empíricas de dominação (idem, p. 147). Não por acaso, dado que o critério de validade aqui seria aquele próprio à sociologia. Isso tem a ver com a tendência geral de todo poder (ou mesmo de todas as oportunidades da vida) de buscar autojustificar sua condição de poder, quer dizer, legitimar-se (ibid.).

À dimensão do dever [*sollen*] é dada o estatuto de “efetividade” – através de uma analogia, como-se. Em Weber, do ponto de vista da elaboração científico-hipotética, em Kant, categórica. Isso permite a Weber acessar a dimensão histórico-efetiva pela análise do empírico: talvez resida aqui o motivo da diferença entre as consequências das análises quanto a liberdade e dominação. Se a narrativa da vontade em Kant fundamentava filosoficamente a autonomia, tais elementos mobilizados por Weber, do ponto de vista da sociologia como ciência empírica, explicitarão tanto a liberdade da vontade como seu mecanismo de dominação – e ambos são apenas um e o mesmo movimento.

*

A sociologia de Max Weber foi apresentada a partir de uma tensão encontrada em seu núcleo conceitual – a ação comunitária/social – e que se mostrou central, não apenas num momento de fundamentação metodológica, como também operante nas construções conceituais mais complexas dentro da teoria weberiana. Acompanha, com isso, a exposição que Weber faz de uma “teoria sociológica acabada” a partir de conceitos individuais. No sentido da ação encontra-se o dispositivo que articula relações sociais, e até conceitos coletivos mais definidos, referindo-se sempre à subjetividade atuante. Para compreender essa dimensão, é preciso fundar já um momento objetivo na atuação subjetiva. Isso é possível pela referência ao sentido, que orienta as ações. Desde já encontra-se a tensão entre as

determinações subjetivas e objetivas do sentido, e suas consequências para a ação comunitária.

A tensão, tal como se desenvolve, pretende se manter a todo momento e isto é fundamental para articular um nível de compreensão propriamente sociológica para Weber. O objeto da sociologia e sua função explicativa da ação, na relação entre regularidade e normatividade, é composto a partir dos diversos níveis que competem aos elementos subjetiva e objetivamente referidos da ação. O objeto específico da sociologia compreensiva não se pode perder de vista, à custa de não se manter no campo sociológico – mesmo nas relações sociais mais abrangentes. A condição para que isso se desenvolva destarte, é que a ação seja reflexiva. Essa capacidade pressuposta, a da racionalidade reflexiva da ação é metodologicamente fundante do nominalismo conceitual weberiano, quer dizer, uma condição avaliativa da subjetividade, que pressupõe uma referência objetiva que seja. Passo importante para que não se confunda a objetividade de uma ciência que lida com valores – que não se torne, com isso, uma prescrição ética, tampouco uma imanência histórica a se desvelar. Assim, expôs-se os motivos que mobilizam a uma ação pela expectativa e finalidade. Aqui já um momento racional dentro do interesse por fins subjetivos.

Por outro lado, a relação entre expectativa e regularidade decorre da observação da norma. E isto desde um momento inicial, a reciprocidade de expectativas em torno de uma ideia (nesta medida, objetivamente referida) provê a uma relação social um significado seguro a garantir um curso provável de acontecimento. O juízo acerca destas regularidades resolve-se ao se considerar sua possibilidade objetiva. A normatividade, na medida em que é objetivamente referida, deve fornecer objetividade, mas de outro grau, quer dizer, maior probabilidade de que algo ocorra em acordo com tal regularidade, pois remete à orientação da subjetividade atuante. Ocorre que, com isso, também a objetividade torna-se atuante: as ideias objetivas fundamentam contextos causais regulares. Dentro deste quadro de dupla referência, desenvolvem-se os conceitos de relações sociais. Daí, deriva-se o conceito de ordem, nas relações entre a validade da ideia e a legitimidade das relações postas.

Ordem, no entanto, tem um sentido não ideal, mas empírico: diz respeito às ações que ocorrem sob sua égide. A sua idealidade é pressuposta. Isso, como se verá no quarto capítulo, ocorre não apenas pelo interesse na pesquisa empírica: mas porque existe tal interesse, percebe-se um momento que, considerado dogmaticamente, poderia se ocultar. Daí a disputa decorrente das disposições subjetivas que ocasionam o monopólio de poderes diversos nas

comunidades. Mas a referência objetiva, já presente, de onde se extrai o conceito de ordem (reguladora) – como uma referência que deve ultrapassar o interesse subjetivo imediato – apresenta uma reconsideração destas subjetividades a partir do valor objetivo. Tanto nas relações entre qualidades individuais requisitadas numa personalidade – apropriada para participar de uma ação comunitária que deve monopolizar um bem pretendido – constituída e exigida por uma comunidade. Como também na validação da legitimidade de uma relação social de dominação. Isso, claro, tem consequências para a formação das comunidades: considera-se aqui este problema como uma reposição da tensão entre o subjetivo e o objetivo pelas relações entre monopólio e dominação. De modo que a qualidade específica de uma ordem se define quanto a conteúdos subjetivos e formas objetivas. Com isso, Weber valoriza as relações entre ideias e interesses, sem desprezar uma consideração no lugar de outra.

O problema metodológico subjacente a explicação da sociologia é o da regularidade, resolvido, por Weber, no âmbito do sentido da ação por meio da obrigatoriedade do dever. Isso abre um tema a ser desenvolvido em sua sociologia das formas mais fundamentais da vida humana, as passagens entre comunidade e dominação. Uma dimensão mais apropriada à normatividade ética, segundo interesses empíricos: a efetivação da norma não está contida nela, existe um grau de necessitação à ação, pressuposto pela relação entre uma regra e a conduta humana. Esta necessitação é dada por uma noção de objetividade. Se provém da validade ideal, é objetivamente determinada. Porém, se subjetivamente determinada, a necessitação ocorre pela correspondência entre satisfação individual e bem objetivo. Ora, há uma diferença entre determinação e referência, na medida em que esta estabelece sempre uma relação com a subjetividade prática do indivíduo, enquanto aquela remete aos princípios mesmos.

Weber pretende manter os momentos de diferença e o movimento englobante da objetividade como um motor da abordagem sociológica. E isto mesmo num caso típico ideal de relações comunitárias que constituam acordo racional baseado em fins comuns deliberados numa ordem estatuída. A racionalidade correta não implica a diluição de barreiras entre o subjetivo e objetivo. Isto é o mesmo que afirmar que às ciências econômicas não compete ordenar uma ética social. Nas relações comunitárias, os momentos de coerção elaborados no dever se colocam, como visto, pelo consenso e pela obrigatoriedade, são graus de coerção externa (negação do que se pretende pôr) e interna (momento de posicionamento positivo da dominação). De modo que, além de estar presente, ao menos potencialmente, em cada relação

comunitária, a dominação deriva mesmo de um momento de autonomia da vontade dos que participam daquela relação. Quer dizer, a legitimidade se põe, seja durante a obediência, seja durante o mando. Além, claro, dos interesses propriamente subjetivos em tomar parte de relações de dominação, o momento objetivo é fundamental; como se verá adiante, fundamental significa originário. E, considerando a explicação empírica, corresponde à probabilidade de que se ocorram tais ações às ideias vinculadas. Por isso, pode ter um momento externo: aplicação da violência pelo monopólio legítimo. E interno: cujo conteúdo aparece como autônomo. O primeiro, negação da determinação subjetiva, o segundo, objetividade como autodeterminação da subjetividade assim considerada.

Se tais afirmações explicitam elementos constitutivos da sociologia da ação de Max Weber, ela propõe uma tipologia conceitual desde um ponto de vista racional como instrumentos conceituais, ou meios heurísticos em vista do conhecimento empírico. O próprio autor aponta a vinculação ao dever através da obrigatoriedade como pressuposto dos componentes da ação, bem como uma propriedade da vontade em determiná-la. É possível afirmar que o problema da lei, tratada por Weber no âmbito subjetivo e objetivo, encontra-se na filosofia kantiana, prática como pura. Mas se propor uma ação ao mundo, pressupõe uma determinação da vontade, então a narrativa kantiana oferece um modelo de reflexão propício à moderna ciência social. No capítulo seguinte, pretende-se esclarecer alguns elementos relevantes da filosofia prática kantiana para compreensão dos pressupostos da sociologia weberiana. Verifica-se ali uma concepção capaz de expor as relações entre vontade e norma, formadoras do problema sociológico das “regularidades produzidas” e “regularidades observadas”. Ocorre que daí se obtém, também, uma tipologia da ação segundo a descrição dos critérios que lhe determinam a vontade, subjetiva e objetivamente e a priori.

2. Prática kantiana: modalidade e moralidade [Kant I]

Ele julga que pode, pois
é consciente do que deve. (*Immanuel Kant*)

I. A con[tra]dição humana

A filosofia kantiana apresenta como problema prático a fundamentação da determinação da vontade humana que leva à ação. Entende-se, por isso, um princípio de razão suficiente para determiná-la enquanto tal, pois “prática, quer dizer, razão suficiente para a determinação da vontade” (KpV 35)⁴. Há, no entanto, uma dualidade de princípios a ser observada neste processo quanto a sua fundamentação e sua validade, originada na própria dualidade humana enquanto portadores a um só tempo, em sua existência, das perspectivas sobre um mundo da natureza sensível e um “mundo” da razão. Quer dizer, uma existência por estes determinada.

Pode-se afirmar, então, que o homem é um ser imperfeito, pois dual – ou melhor, paradoxal, o que se evidenciará no “fato da razão” não como “fato empírico”, permitindo ao juízo moral outorgar uma qualidade própria à faculdade de desejar e em vez de descrever um ato declaradamente moral. Esta dualidade, senão pressuposta, é inaugurada na própria razão, dado que esta também se refere à capacidade humana de superar (transcender) os sentidos, apontando a um só tempo os limites do condicionamento empírico do homem (cf. KpV 29), bem como um domínio próprio à racionalidade, cuja necessidade é, portanto, se mostrar rigorosamente objetiva em sua determinação. Cabe notar que ao considerar ambos os domínios, trata-se de uma única e mesma razão, “que se distinguem meramente pela aplicação” (GMS 391).

Do ponto de vista da natureza, para cumprir as tarefas por ela impostas à existência teria mais utilidade antes o instinto que a razão (dada a objetividade entre necessidade e satisfação quando isso se resolve pelo instinto natural). Neste sentido, convém afirmar, juntamente ao Prefácio da “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” (GMS) de Kant, a 4As citações da “Crítica da Razão Prática” (KpV), de Kant, serão conforme a notação de sua primeira edição, tal como se encontra na nota editorial à obra aqui utilizada como referência (cf. KpV, *Editorische Notiz*, p. LXV). Os trechos citados são de tradução própria, como das referências bibliográficas editadas em língua alemã, em geral.

proposição nietzscheana que abre a segunda “consideração extemporânea” (II. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, Vorwort*): ao observar a vida instintiva das gazelas, entende-se por liberdade apenas querer [*wollen*] aquilo que se pode realizar [*können*] e realizar o que é preciso [*müssen*], em favor da vida. Ora, a vontade humana, como se sabe, pode se equivocar com relação à vida e intencionalmente desfavorecê-la no decurso de suas ações. Diz Claudel: “faltam-nos asas, mas sempre temos bastante força para cair” (apud. BACHELARD, 2001, p. 93)

Do ponto de vista da razão, a finitude da existência ordinária do homem não contempla imediatamente o absoluto da razão, mas dele é tributário: assim, um exercício racional ao se conhecer algo, tanto quanto ao se querer. Se há, no entanto, um dissenso entre querer e poder na experiência humana do mundo sensível, também o há na do inteligível. Enquanto no plano perfeitamente racional, a pura razão, o que se quer é imediatamente aquilo que se pode – porém, nessa medida, não o que se faz [*machen*]. Dado que a razão não se determina pelo mundo sensível (KpV 65), a condição humana demanda que a razão prescreva à ação (meio) um agir, segundo seus efeitos (propósito), através de uma regra prática – não imediatamente cumprida, pois imperfeito é o seu executor – cuja determinação deve aparecer, portanto, sob forma de um imperativo (ou, melhor dito, de um mandamento [*Imperativ* (imperativo) ~ *Gebote* (mandamento)]). Kant afirma: “para um ser no qual a razão não é a única fundamento de determinação da vontade, essa regra é um imperativo, ou seja, uma regra referida por um dever [*Sollen*] que exprime a necessitação objetiva da ação” (KpV 36).

Vontade remete, desde já, à determinação de uma subjetividade prática, tributária de uma objetividade promulgada pela razão em mediar a relação do homem com o mundo, bem como consigo mesmo e com a humanidade, seja puramente ou participante do mundo sensível. No entanto, a dualidade não se comporta apenas como contradição no movimento da vontade; apresenta antes uma tensão fundamental na experiência humana, como condição mesma a balizar tal experiência seja qual for, livre ou não, a partir de suas determinações.

A razão, ao mediar a equação entre natureza e liberdade no agir humano apresenta a tensão operante entre subjetividade e objetividade. Assim, Kant pode afirmar: “duas coisas preenchem os ânimos de admiração e reverência sempre novas e crescentes, quanto mais a reflexão nelas se detém: o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim” (KpV 288). Da observação de ambos os princípios de determinação, e de como se relacionam, Kant extrai uma reflexão sobre a causalidade e a liberdade, em torno da lei.

O problema sobre a possibilidade da determinação objetiva da subjetividade prática é aqui exposto por esse viés, da tensão, mesmo sabendo que tal narrativa não contempla a problemática filosófica, propriamente, da exposição kantiana – não seria mesmo o propósito deste trabalho extrair questões da filosofia ao analisar os passos argumentativos da prática kantiana. Não se espera, também, que, com isso, se permita ultrapassar as linhas que o orientam filosoficamente. Kant busca responder a pergunta, se a razão pura pode ser prática.

Para isso, discute a possibilidade de um princípio de determinação da vontade não tributário da empiria, quer dizer, que não seja atrelado à contingência do mundo em sua constituição (§1). De modo que disto se distinguem as máximas subjetivas, cuja orientação considera as condições de sua possível aplicação, das leis objetivas, referência ao incondicional e necessário. Se naquelas a matéria que constitui um objeto desejado (pela faculdade de desejar) é determinante do querer, há um princípio formal a priori que independe do conteúdo da máxima e pode satisfazer as exigências da vontade em ser determinada (§2). As regras assim descritas, sejam subjetivas ou objetivas, caracterizam princípios de determinação da vontade. Kant afasta a possibilidade de que princípios materiais formem regras práticas universais, determinando, por um lado, a faculdade de desejar inferior e, por outro, a superior, cujo critério é a universalidade (§3). Expostos os princípios, busca-se os critérios.

Tem-se, então, que a forma deve constituir um princípio de razão suficiente para tal. A mera forma, desta maneira, sendo exposta pela razão aos seres racionais, através da abstração do conteúdo das máximas subjetivas, põe a legislação universal (§4). Propõe, então, que a lei universal apresente ao homem a possibilidade de não se determinar por princípios materiais e, neste sentido, independe da causalidade da natureza, concebendo-se como livre (liberdade transcendental) (§5). À vontade livre, corresponde a mera forma como princípio de sua determinação. A mera forma legislativa equaciona liberdade e lei prática incondicional. Seu conteúdo, se assim se pode dizer, é a lei universal, não em si, mas na forma que se apresenta a todos os seres racionais finitos. Com isso, se pode dizer que a moralidade expõe a liberdade (§6). Assim, se estabelece a lei fundamental da moralidade, “aja como se a máxima de sua vontade, a cada momento, possa valer, ao mesmo tempo, como princípio de uma legislação universal” (KpV 54) (§7). Relaciona-se, com isso, um sentido subjetivamente prático e sua determinação objetiva, através do imperativo categórico. Passa-se às comprovações. Tal é o lugar argumentativo do “fato da razão” (§§7,8).

Pretende-se aí mostrar como se pode, então, determinar positivamente a pura vontade: um princípio que apenas pressupõe a si mesmo, suficiente e necessário, para que se possa dizer autônomo. Ora, alguns ganhos argumentativos de que a pura razão pode ser prática por si mesma, se estendem para além da fundamentação filosófica. A tipologia da ação, segundo critérios de relação entre a subjetividade e a norma, dados os graus de objetividade em que esta determina aquela, é fundamental para se considerar uma avaliação racional das ações, seja quanto a racionalidade em si mesma (como valor) ou como hipóteses em torno da ação.

Pressuposto disso é que a vontade guarde a espontaneidade própria à razão e que possa se determinar regularmente pela avaliação racional, mesmo em casos não morais. Tantas são as dimensões em que opera a tensão entre subjetividade e objetividade. Assim, se supõe o dever como algo que mobiliza a ação, para que se compreenda comportamentos cuja origem é, ao menos em parte, gerada pela normatividade. A moralidade ocasiona que observe a regularidade desde um ponto de vista humano, propriamente, ainda que não baste (como não poderia de qualquer modo) à explicação destas ações – mas ao compreender os limites, tanto dos princípios materiais quanto puros da vontade, estabelece também a capacidade hipotética do racionamento científico, aberto à empiria.

II. A queda e a lei

A sempre mediaticidade da vontade do homem lhe exige uma determinação que a submeta, de algum modo, a um princípio do agir. É isso o que permite caracterizar a natureza humana segundo tal tensão: pois se “natureza compreendida de modo mais geral é a existência das coisas sob leis” (KpV 74), é necessária tal submissão, seja a uma lei da natureza sensível ou uma lei da razão, também natureza, porém suprassensível. Se a mediação pelo instinto na natureza se organizava na base do querer = poder e = ao que for preciso (acessando a dimensão mesma do fazer), a mediação determinada pelo imperativo reorganiza a relação entre querer e poder a partir da ideia de dever [*sollen*] – que expressa aqui uma necessidade [*Nötigung*] objetiva da ação, antes expressa por uma necessidade no precisar [*müssen*], no sentido de uma privação natural que impõe ao homem necessidades de sobrevivência. Essa necessidade aparece, num primeiro momento, como privação/ carência [*Bedürfnis*] que exprime uma necessidade [*Notwendigkeit*].

Segundo essa falta originária, põe-se a existência como uma tarefa necessária ao homem: subjetivamente necessária, mas objetivamente contingente, de retomar suas condições materiais. Talvez a instintividade animal lhe entregasse tal capacidade, absorto no mecanicismo da natureza. A tensão caracteriza a que se refere tal falta, ao opor-se a condição incondicionada da experiência humana determinada pela razão (sua posse originária, quer dizer, seu poder incondicionado [*originarium ~ unbedingt*]), a falta também é, mesmo que negativa, originária, pois é a condição sensível da existência humana que lhe subtrai a pureza do incondicionado. Tal falta se assemelha, por isso, a queda do pecado originário:

a satisfação com sua inteira existência não é algo como uma posse originária [*urprünglicher Besitz*], e uma beata felicidade que seria pressuposta pela consciência de sua autossuficiência independente, mas uma tarefa imposta por sua própria natureza finita, pois é carente; e essa carência concerne à matéria de sua faculdade de desejar (KpV 45).

Aquele que peca, é porque padece de inclinações, quer dizer, determina-se pela sua condição sensível (subtração da pureza).

O homem surge como negativo do existir e, por isso, deve desejar viver. O desejo de algo sensivelmente condicionado, ao apresentar os meios, se refere a uma ausência da posse dos fins no princípio de seu querer e obedece, com isso, a um critério de satisfação. A falta, portanto, é tanto originária à experiência como a capacidade de satisfazê-la (mas não sua necessária, senão condicionada, satisfação). A falta marca uma retomada da natureza no homem a partir da diferença com a natureza mundana assim como se compreende a queda na origem da vontade humana na doutrina cristã. O ato da queda, no entanto, propõe a imagem de ascensão: “a imaginação dinâmica, na verdade, propõe apenas imagens de impulsão, de ímpeto, de vôo – em suma, imagens em que *o movimento produzido tem o sentido da força* imaginada ativamente. As forças imaginárias têm sempre um trabalho positivo” (BACHELARD, 2001, p. 94).

Se, porém, tal poder [*posse*] é originário ao homem, quer dizer que algo, anterior a tal dualidade, lhe fornecia a potência necessária à sua autossuficiência. A anterioridade não precisa se referir a algo anterior ao próprio homem. Esse poder é a faculdade, compreendida

como potência [*Vermögen* ~ *facultas* ~ *potentia*], de desejar desde um ponto de vista da natureza racional do homem, a “faculdade de desejar superior”, cuja propriedade é bastar-se a si mesma na determinação prática do homem, fruto da capacidade prática da razão pura mesma: “bastar-se ao mandamento/ imperativo categórico da moralidade está no poder de cada um a todo momento”, pois que o “dever se apresenta a cada um por si mesmo” (KpV 64) através da razão ao homem.

Maravilhamento e reverência referem-se à condição sensível e inteligível, a queda dos astros e a lei universal. Assim também a queda do homem, causalidade natural. Não obstante a falta lhe ser originária, tem sua validade reconhecida, pois a lei, elaboração da razão na experiência humana, não é extrínseca ao homem e, por isso, também lhe é originária sem lhe negar a natureza sensível. A comunhão da lei, universal, não pode excluir, portanto, o homem do mundo, pois visa integrá-lo – e se mostrará mesmo subjacente à própria experiência subjetiva do juízo sensivelmente condicionado. Se a posse originária é a recuperação completa da potência de si – onde possuir é ter poder sobre, ou seja, exercer sua potência – pode-se compreendê-la como uma reunião principal dessa tensão originária da efetividade do homem enquanto ser (parcialmente/ finitamente) racional: assim, à necessidade contingente da privação/ carência opõe-se a necessidade necessária objetivamente (absoluta). Essa transição parte da primeira contradição da natureza humana (diferença e identidade do homem com a natureza e consigo mesmo) e a mantém em seu exercício.

Isso abre a Kant as portas de uma fundamentação dessa necessidade no próprio homem, distinguindo em sua narrativa da queda os elementos integrantes da argumentação: diferente de Lutero, por exemplo, tal determinação da posse originária não incide sobre uma reunião com Deus enquanto potência autoritária na formação da beatitude (a vontade absolutamente boa) do homem; mas permite ao homem reencontrar-se consigo mesmo através da razão na determinação de tal necessidade. O homem não tem apenas a propensão ao mundano, mas uma propensão à moralidade que sempre se atualiza. No entanto, talvez permaneça a forma narrativa, distinguindo-se apenas os elementos formados pelo próprio protestantismo: o caminho do homem, de Deus à Razão, é servir (quer dizer, estar à altura/ à disposição e submeter-se/ cumprir) à lei. Se a razão se mostra suficiente para determinar a vontade em seu exercício, quer dizer que a liberdade está disponível ao homem por si mesmo. A vontade determina pela razão uma subjetividade prática. Com isso, expõe um princípio do querer que pode ser racional. Ora, quanto ao pecado: a lei é imediata, não se torna racional

pela vontade tributária do divino, mas é pela própria racionalidade do homem que se pode chegar a Deus ou mesmo que pode Deus ordenar a lei.

III. Possível de acontecer/ capaz de realizar [a lei como o que se põe adiante em sua previalidade]

A possibilidade do redimensionamento da equação querer-poder [*wollen-können*] do dever [*sollen*] sobre o precisar [*müssen*], proposto pela razão, tem seu eixo principal na ideia de lei [*Gesetz*]. A razão no conhecimento prático se determina não por objetos materiais, mas pelo próprio sujeito enquanto ser volitivo para a ação: a peculiar constituição desse mecanismo humano é a faculdade de desejar [*Begehrungsvermögen*]; e a medida prática da vontade é capacidade dessa possibilidade/ faculdade em ajustar-se a regras. Pois a matéria do querer constitui-se da relação entre a apetição [*Begehrung*] e uma regra [*Regel*] na formação do objeto desejado [*Objekt der Begierde*]: sendo que “vontade é ter a capacidade de determinar sua causalidade através da representação de regras” (KpV 57).

De modo que se a matéria da faculdade de desejar é o “objeto [*Gegenstand*] cuja efetividade/ realização é desejada” (KpV 38), a determinação do arbítrio [*Willkür*] é a relação entre a representação [*Vorstellung*] do objeto para/ por um sujeito e sua efetivação. Porque a “razão tem, na prática, a ver com o sujeito, a saber, na faculdade de desejar, que pode incorporar a regra de diversas maneiras segundo sua composição específica” – tem-se, então que a “regra prática é, a todo instante, um produto da razão, pois ela prescreve a ação como meio para o efeito, como propósito” (KpV 36).

A representação é o lugar constitutivo da legislação formadora do objeto. Ela fundamenta sua determinação seja na empiria (caso em que efetiva seu conhecimento do objeto junto à contingência da intuição sensível na experiência subjetiva) ou puramente. Isso significa a Kant mover-se dentro dos limites da razão pura. A moralidade ao considerar a dualidade de princípios determinantes da vontade oferece uma condição avaliativa e, por isso, não leva necessariamente ao agir imediato, mesmo sendo necessária para agir. Ao avaliar a qualidade do desejo, não medita precisamente sobre a decisão (acerca dos fins objetivos), mas considera princípios. Ora, prática se refere mesmo a essa capacidade avaliativa dos princípios.

IV. O regime corrompido do *müssen* [privação, necessidade contingente e empiria]

Princípios práticos são proposições que contêm uma determinação geral da vontade segundo regras. Consideradas segundo sua validade para o sujeito que as elabora, tais regras, subjetivas, constituem máximas. De modo que máximas são “princípios subjetivos do agir” (GMS 420). O desejo pelo objeto, tributário da carência já descrita acima, precede a regra prática e é condição para adotá-la como princípio (quer-se, portanto, a regra na medida em que ela orienta ao se querer a efetividade do objeto), segundo a necessidade operante no mundo sensível: tal princípio pode constituir uma máxima, “mas não uma lei” (conquanto contingente, mesmo no caso de generalidade aí fundada), então “tal princípio não pode nunca fornecer uma lei prática” (KpV 39).

Aqui, porém a tarefa prática da existência não se refere tão somente à prática na medida em que é constituída pela relação de satisfação (exigida pela carência), mas também à relação com os objetos: como dito acima, enquanto subjetivamente necessária é objetivamente contingente e, enquanto princípio prático, opera na relação subjetividade e matéria empiricamente determinada, explicitando todos os seus elementos apenas na experiência condicionada. Assim determinada, a faculdade de desejar é considerada inferior [*unteres Begehrungsvermögen*]: “toda regra prática material posiciona a razão determinante da vontade na faculdade de desejar inferior” (KpV 41), pois heterônoma: diz respeito ao homem na medida em que ele padece de suas inclinações [*Neigungen*], fundadas em algo exterior a si (condições materiais).

Caso fosse inteiramente determinada pela razão (e tivesse aí todo seu fundamento), a máxima passaria de princípio subjetivo (válido para a vontade do sujeito particular, fundamentada na natureza sensível) a princípio objetivo (isto é, válido como princípio prático a todos os seres racionais). A matéria (conformada pelas regras) constitui o objeto da vontade, a que se refere a máxima em sua determinação. Pode-se daí abstrair o conteúdo material, restando apenas a forma de sua determinação: “se não houvesse a lei meramente formal que fosse razão suficiente para determinar a vontade, não se poderia admitir a faculdade de desejar superior” (ibid.).

Quando se considera a determinação material, a consequência (no mundo) da ação é constitutiva dessa determinação da vontade, mas o formal trabalha no próprio âmbito da

determinação enquanto tal, dando condição formal ao uso do incondicionado (liberdade em avaliar moralmente as ações segundo seu princípio determinante), quando os fins estão disponíveis desde o princípio a cada ser racional, por ser racional em sua existência.

V. Universalidade e mera forma

Se a razão pura tem potencialidade prática por si só, sem mediação das inclinações (quer dizer, fundamentos heterônomos no mundo material para a determinação da vontade), ela tem o poder de determinar a vontade apenas segundo a mera forma da regra prática. O poder de ser prática é destinado à razão por sua capacidade legislativa: na medida em que possa “determinar a vontade através da mera forma da regra prática, sem a pressuposição de qualquer sensação, e com isso sem representações do agradável e do desagradável como matéria da faculdade de desejar, que é sempre uma condição empírica dos princípios” (KpV 29).

Nesta medida, a faculdade de desejar pode ser designada como “superior” (ibid.). O homem, como todo ser racional, representa suas máximas enquanto princípios da determinação da vontade segundo a mera forma universalizável: que contém a razão determinante da vontade “não segundo a matéria, mas meramente segundo a forma” (KpV, 48; conferir também mais sobre o processo de abstração da forma da lei a partir das máximas subjetivas em cap.3.VII). Por isso, a mera forma corresponde à lei: não apenas por não ter princípios materiais de determinação, mas, também por isso, ser passível de universalização. Para que o ser racional represente tais princípios práticos subjetivos (máximas), ao mesmo tempo, como lei universal, é preciso admitir que a mera forma das máximas destinadas à legislação universal pode tornar-lhes leis práticas (suficientes para determinação da vontade) (KpV 49). E só é passível enquanto lei, mera forma extraída da máxima, de ser um princípio fundamental de determinação da vontade em função de sua forma subjetiva de máxima: “uma regra, que determina meramente a vontade a priori em vista da forma de sua máxima e, por isso, é uma lei, servindo meramente enquanto forma subjetiva de princípios, como razão determinante através da forma objetiva de uma lei” (KpV 55).

Daí a lei fundamental da razão prática pura, apresentada como um imperativo categórico: aja [/deve-se agir] como se a máxima de sua vontade possa, ao mesmo tempo,

valer como um princípio de legislação universal (KpV 54). Enquanto mera forma da lei [incondicionada], só é passível de representação pela razão mesma.

Tem-se, então, a vontade como capacidade de agir segundo princípios pela representação das leis. Com isso, a determinação destes princípios objetivos como determinantes da vontade categórica e apoditicamente, pelo que se tem a lei moral, uma regra que determina a priori a vontade, por ela mesma, através da forma da lei (correspondente a sua capacidade legislativa). O modo como se quer algo determina por si só a vontade. Que se tenha a lei moral, quer dizer quer há a pura vontade e, por isso, determinada pela razão, esta pode ser prática por si mesma. Que a vontade baste a si mesma: seja pura. Não significa também que a matéria, segundo princípios subjetivos, determine ela mesma a vontade, mas o objeto cuja realização se deseja ocasiona que a satisfação da vontade em realizá-lo seja determinante da vontade e não o objeto propriamente – com isso, a vontade se determina heteronomamente por um princípio subjetivo da vontade e não uma lei prática.

Assim, Kant defende no §3 que as máximas empiricamente condicionadas não podem ser leis práticas, tampouco seus princípios (baseados em afetos). A oposição a que se refere, quanto diz da abstração formal do conteúdo material da máxima na forma da lei é antes aquela entre bom e mau, e não agradável e desagradável. Ora, bom e mau não descrevem uma ação, mas a avalia, segundo um princípio racional regulativo do agir. Para tanto, não classifica objetos segundo se apresentam no mundo, pois declara independência desta fonte de objetividade, deve antes dispor da avaliação como uma capacidade própria. Assim, a mera forma é algo que se dispõe de antemão à posição do homem no mundo. Se não conhece o mundo, conhece ao menos os princípios – da vontade e da representação.

Essa mera forma já está presente na máxima e adquire o estatuto de lei apenas na medida em que esta é universalizável. A “mera forma da lei pode ser representada somente pela razão” (KpV 29). Essa lei, portanto, nos é acessível:

embora não ofereça perspectiva, a lei moral oferece, no entanto, um fato simplesmente inexplicável a partir de todo dado do mundo sensível e de toda extensão de nosso uso teórico da razão, e que aponta para um puro mundo do entendimento e, inclusive, o determina positivamente e dele nos deixa conhecer algo, a saber, uma lei (KpV 74).

Tal lei deve, porém, “proporcionar ao mundo dos sentidos, ou seja, a uma natureza sensível (que afeta seres racionais), a forma de um mundo do entendimento, quer dizer, de uma natureza supra-sensível, sem que com isso interrompa o mecanismo desta” (idem): ao ser representada pela razão, não se introduz neste mundo inteligível algo diverso daquilo recebido pelo sensível (é apenas sua mera fora).

Ora, a posse se mostra originária ante a falta, e garante a possibilidade de sua satisfação, ainda que não possa fornecer as condições (que são sensíveis) para tal. A mera forma não é concedida ao homem por uma autoridade pura superior; advém, antes, da capacidade de apreender a pureza latente em sua experiência. Está presente na experiência a partir das próprias máximas: pois, caso se “retire a matéria da lei, nada resta ali que a forma legislativa”, então essa “forma legislativa, na medida em que é contida na máxima, é a única coisa que pode constituir uma razão determinante da vontade” (KpV 52).

No entanto, não exprime sua universalidade pela concordância de toda contingência, o que significaria uma generalidade externa e não a universalidade interna. Kant não opõe uma legislação específica a uma legislação universal, mas aponta a característica universal fundante da legislatividade. A forma universalizável é assim definida não como pura abstração, o que seria o caso de induzir sua universalidade a partir do todo observável, mas como abstração formal da relação com a matéria presente na experiência subjetiva: com isso pode-se dizer que é universal porque está presente de modo inerente em cada ato.

Antes de ser nomeada universal, propriamente, convém chamá-la de universalizável: não se funda na experiência, mas na razão, pois a lei deve corresponder à vontade livre. Portanto, sua universalidade não pode nunca se efetivar – não é apreendida segundo as leis do mundo sensível, mas segundo a legislação da razão. Isso é fundamental para entender o que foi dito anteriormente: se o querer equaciona, pela representação, a matéria do desejo segundo uma regra, é possível representar-se a si um objeto (como fim/ efetuação no mundo sensível, no fundamento da determinação da vontade) tanto quanto seu princípio. Daí a possibilidade da mera forma, na medida em que é universalizável, ser efetiva na determinação da vontade: a função prática ou teórica da razão diz respeito à capacidade de representação. Regras, máximas, leis, etc. guardam graus de objetividade correspondentes à maneira como se relacionam com a universalidade legislativa a determinar sua validade.

Com relação à posse originária, quer-se afirmar: a liberdade não corresponde à predestinação, mas a uma determinação – que seja autodeterminada, é o que possibilita a

forma da lei. O motivo da ação, determinante da vontade [*Bestimmungsgrund*], não é, neste caso, extrínseco à determinação da própria vontade [*Willensbestimmung*], dada puramente. Isso estabelece critérios de determinação da ação a partir de motivos, o que também implica em classificar e descrever uma tipologia da ação, inaugurada pela vontade (livre), na medida em que pode se determinar puramente a si mesma. O critério é exatamente o modo de relação da regra da ação com a forma universalizável da lei e não exclui o momento subjetivo, ao contrário, refunde a sua atuação. Uma consideração da ação humana neste nível é inaugurada por aquilo que Kant mesmo afirma ser possível a partir da consideração da lei moral no §1: a pura razão como motivo em si suficiente [*hinreichender Grund in sich*] de determinação da vontade [*Willensbestimmung*]. Se um ser racional pode pensar sua máxima como princípio suficiente de sua ação, põe a mera forma, cuja universalidade doa conteúdo à vontade, já que está presente em todo ser racional (KpV 27).

VI. Subordinar a subordinação, a posituação do negativo

A representação da forma da lei na determinação da vontade, como visto, não pertence ao mundo fenomênico tal como um objeto, portanto, não determina a vontade segundo a lei da causalidade natural – pelo que a vontade é livre em termos negativos, pois não pertence à série causal que torna interdependentes os fenômenos uns em relação aos outros, “independente da lei natural dos fenômenos, que é a lei da causalidade” (KpV 51).

Se a matéria da lei é o objeto da máxima – logo, empiricamente determinada –, sua mera forma enquanto lei prática é por onde começa nosso conhecimento do incondicionalmente prático – claro, não se poderia conhecer o incondicionado empiricamente. É uma propriedade da vontade em se deixar determinar pela mera forma legislativa, dado que a mera forma pode ser representada imediatamente à razão (KpV 28).

Tal imediatez é de grande importância. Kant afirma que nos tornamos conscientes da liberdade tão logo nos representamos a lei moral a partir das máximas da vontade pela razão como um fundamento da determinação que independe do condicionado: “a lei moral é a que primeiro se oferece, da qual nós nos tornamos imediatamente conscientes (tão logo nos submetemos máximas da vontade) e, na medida em que a razão apresenta uma causa determinante em que não prevalece condições sensíveis e que é independente delas, então

conduz diretamente ao conceito de liberdade” (KpV 53). Nesta medida, a lei prática é pura: se exprime como categórica enquanto transcende as condições materiais, estabelecendo-se a priori, e como apodítica, pois se evidencia suficiente e necessária na determinação da vontade: “a lei moral é daí um imperativo que ordena categoricamente porque a lei é incondicionada” (KpV 57), como tal é “pressuposta a priori” (KpV 55).

A consciência da lei moral é, dessa maneira, aquela da lei prática pura – a razão nos apresenta como necessária e transcendental – e seu conhecimento traz consigo o conhecimento da possibilidade de uma vontade pura, quer dizer, que atua segundo princípios puros não-heterônomos – e que surge, enquanto fundamento da determinação, como condição suprema (pura) de todas as máximas possíveis: “a razão pura em si prática é imediatamente legislativa (...), a vontade é pensada como independente de condições empíricas, com isso, como pura vontade determinada pela mera forma da lei e essa razão determinante é vista como a condição máxima de todas máximas”, pois ela é uma “lei que determina a vontade a priori tendo em vista a forma de suas máximas” (KpV 55).

Por mais que em sua determinação a razão se sinta estrangida pelas inclinações, ela “sempre avalia a máxima da vontade numa ação a partir da vontade pura, ou seja, nela mesma, na medida em que se considera praticamente a priori” (KpV56). Portanto, eis a “subordinação de nossos conceitos”: a moralidade (lei prática pura) expõe a liberdade (vontade pura) (KpV 53). Pois o conhecimento do prático incondicional é dado pela consciência da lei moral, ao expor a necessidade e, com isso, saber da liberdade através da lei.

A experiência não permite conhecer a liberdade, mas admite a possibilidade de seu pensamento. Se o querer é a relação entre a matéria do desejo e a lei, na representação do objeto, a vontade é esta capacidade de submeter-se ao fundamento da lei (natural ou racional): a posituação da liberdade negativamente concebida ativa-se na subordinação desta capacidade à lei moral, disposta pela razão. Já que a vontade fora definida por Kant como a “faculdade/ capacidade de determinar sua causalidade através da representação de regras” (KpV 57). Com isso, a liberdade não se torna apenas hipoteticamente possível, mas adquire o grau de necessidade de uma realidade objetiva.

Mais adiante se verá como essa dupla subordinação – ou, talvez, uma subordinação que atende as necessidades de se subordinar – aparece, de fato, como liberdade, na medida em que o homem participa de uma natureza inteligível que é por ele mesmo criada. Ou seja, a natureza inteligível é que se submete à vontade humana livre na argumentação kantiana: “uma

natureza segundo as leis práticas, que somente seria possível através de nossa vontade” (KpV 76). A vontade pura não é uma relação com um objeto específico, mas uma autorrelacionalidade da razão: a espontaneidade da razão corresponde à liberdade transcendental, na medida em que apresenta uma causa absoluta, capaz de a partir de si mesma de desencadear uma série de fenômenos que ocorrem segundo leis naturais e que independe da causalidade natural mesma (KpV 29).

Retomo brevemente os passos do argumento kantiano até aqui desenvolvido. Primeiro, distingue máximas e leis (§1), tal como princípios subjetivos e objetivos de determinação da vontade (§2). Com isso, tem-se que a lei prática se determina pela forma, não pelo conteúdo da máxima (§§3,4). Pode, então, ser concebida por todo ser racional como uma lei prática universal (§4). A pura forma deve determinar uma vontade livre (§5). Por isso, determina um sentido subjetivo do princípio moral, se a forma legislativa da máxima for razão suficiente para determinar a vontade, ao conceber a vontade livre com relação à causalidade natural (§5) e a condição transcendental de sua liberdade (§6). Assim, o sentido objetivo do princípio moral, no imperativo categórico, em que a vontade livre se deixa determinar pela lei moral, fornece pela lei, portanto, critério da moralidade (§6). Chega-se, então, ao fato da razão, na articulação entre lei moral e liberdade pela razão (§7) e o vínculo de obrigatoriedade entre vontade e lei (§8), tratados adiante.

VII. Fato da razão (*Tatsache der Vernunft als Sache vernünftiger Tat*)

Da consciência de liberdade (e outros dados precedentes da razão) não se pode inferir a lei fundamental da razão: ora, já foi dito acima que a consciência primeira que se toma é a da lei moral, não a da liberdade. Ela deve se nos apresentar antes como fato. Primeiro, isto significa que essa forma universalizável que compõe a lei moral não apenas pode valer como lei, mas que de fato vale. Não como um dado do mundo sensível [*Gegebenes*] – já que a experiência não nos ensina que somos livres, senão causalmente condicionados. Mas um fato [*Faktum*] da razão: ela nos impõe sua existência por si mesma enquanto proposição sintética a priori, como visto (KpV 56) – e não analiticamente, o que poderia levar uma tautologia liberdade da vontade/ legalidade da razão, pois não é simples lógica, mas existência mesma.

Assim, o princípio da moralidade exprime-se pela razão como sua potência legislativa, na medida em que é prática. A consciência da lei fundamental, acima mencionada, constitui, portanto, este fato da razão. Se sua existência é dada na razão, significa: que, nesta medida, existe; que, sendo na razão, não é fundamentada na experiência; que é um fato na medida em que tomamos consciência dele; e que, sendo lei, essa consciência nos aparece na forma imperativa de um dever, uma obrigação prática. Este dever, enquanto um imperativo categórico (aquele “aja como se a máxima fosse um princípio racional universal”) é um fato: *Tatsache*, cuja tradução literal, assim como em português, pode ser a de “coisa feita”, ou simplesmente “fato”. Quer dizer, apresenta-se no nível da constituição mesma das condições, o necessário e suficiente. Proponho aqui a leitura dessa coisa feita da razão como a coisa na qual a razão tem seu fazer: o fato da razão é a coisa como pretexto do fazer. Coisa aqui não tem sentido a ser preenchido pela intuição (seja pura ou sensível), tal como a “matéria da faculdade de desejar”, eis o que complexifica o entendimento desta descrição conceitual: no entanto, é o termo escolhido pelo próprio Kant. Um material inexistente, ou que não é passível de se relacionar com os modos de existência e ainda assim é *causa*: coisa, pretexto nulo para atuação.

A consciência da lei moral é o que se apresenta à razão enquanto sua matéria; porém, na medida em que é consciência de lei, implica uma relação de obrigação, mediada pelo dever, e é assim que atua a razão na determinação da vontade, enquanto faculdade de desejar superior: “a relação de tal vontade com a lei é de dependência sob o nome de obrigatoriedade [*Verbindlichkeit*], que significa, ainda que através da mera razão e de sua lei objetiva, uma necessitação a uma ação, cujo nome é dever/ obrigação [*Pflicht*]”, oferecendo-se como uma “resistência da razão prática” [*Widerstand der praktischen Vernunft*] que “deseja razões determinantes puramente objetivas” em contraposição às patologias da vontade (KpV 57). Ao mesmo tempo em que é sua matéria, aquilo sobre o que se executa seu esforço, é o próprio esforço de atuação.

Pois na consciência da lei moral, saber é fazer: são ambos o mesmo e o único trabalho da razão. *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*: assim quero, assim decreto [ordeno], seja a vontade pela razão⁵ (KpV 56). O que a máxima subjetiva pode, no máximo, aconselhar

5) A expressão *sic volo, sic jubeo* não apresenta maiores problemas na tradução, senão apenas um: *jubeo* é formado pela conjunção de *jus* + *habeo*, e na sua relação com o direito pode significar tanto decretar quanto ordenar, somente na medida em que um decreto tem a força de uma ordem. De modo que a expressão pode se traduzir por “assim ordeno” ou “assim decreto”. Prefiro “decretar” pois

à ação, “a lei da moralidade ordena” [*gebiet*]: no entanto, se a efetividade de conselhos depende das condições de ação a cada momento – no entendimento, sempre o objeto é posto como algo exterior, preenche-se pela intuição –, do que depende o homem no dever está sempre a seu alcance, já que, como visto, “o dever apresenta-se por si mesmo” (KpV 64).

Horn afirma que o dever é a efetivação de uma ideia enquanto norma de uma vontade irrealizável por completo, porquanto a liberdade se expõe pela lei. Ou seja, uma ética imperativa deontológica como a de Kant pressupõe a teleologia, constando suas deficiências, a partir do que se desenvolve (cf. HORN, 2002, p. 56). O dever não é derivado de outra coisa além da própria capacidade da vontade em se determinar (KpV 59). A condição avaliativa que a vontade livre oferece ao agir humano pressupõe a livre determinação tanto para encontrar princípios autônomos quanto heterônomos, pois é o racional que determina o puro como o patológico. Encontrar-se subjacente a cada juízo como sua causa, possibilidade fundante, e reconhecer-se nestes como necessária, significa ser irrecusável, imediatamente reconhecível como um fato a todo ser racional, ou seja, que está disponível ao homem por sua própria existência.

A mera forma não corresponde ao dever, mas a uma vontade puramente considerada. Ao dever, corresponde o imperativo. Kant, no entanto, afirma: “deste modo, ele julga que pode [fazer] algo, pois é consciente do que deve [fazer], e reconhece em si a liberdade que lhe permaneceria desconhecida sem a lei moral” (KpV 54). Se a avaliação apresenta ao agir

guarda a etimologia da palavra e mantém o sentido de “ordem” pela validade da lei. *Sit pro ratione voluntas* é uma expressão um tanto mais complexa formada pela conjugação do verbo ser (*esse*) na terceira pessoa do subjuntivo “que *seja* esta (...)” seguido da preposição *pro*, que faz com que *ratio* se decline segundo o caso ablativo no singular *ratione*, seguido do nominativo singular *voluntas*, ambas em declinação consonantal. O problema é que o caso ablativo na preposição *pro* pode ter diversos sentidos: de lugar (sendo traduzido por “ante”, “em”, etc.) ou de transmissão/ sentido metafórico (traduzido por uma enorme gama de expressões, como “por”, “para que”, “devido a”, “em lugar de”, “em relação a”, “segundo isso”, “de acordo com”, “tal como”, etc.). Traduzi aqui num certo sentido de equivalência, ou correspondência, ainda que possa, em seu sentido originário, também ser o de substituição, ultrapassando a simples correspondência: ou seja, tanto pode ser “seja a vontade pela razão” como “que a vontade tome o lugar da razão” (sentido talvez mais irônico, tal como usado por Lutero na *Sendbriefe vom Dometschen*). No entanto, parece que ironia não é a intenção de Kant, de modo que a tradução proposta entra em consonância com as considerações mais gerais da argumentação kantiana.

mesmo a possibilidade de ser livre por sua própria vontade, a consciência da lei moral autoriza a liberdade, quer dizer, fornece ao dever qualidades do devir.

VIII. O regime vinculante do *sollen* [*Widerstand* e *Gegenstand*, *obligatio* e *objectum*]

Não basta para um ser racional que possua vontade – e seja capaz de agir segundo/de determinar sua vontade por princípios – para cumprir as exigências necessárias da razão, deve-se ser capaz de se determinar por princípios a priori. Assim, o princípio da moralidade pode ser tomado por lei válida “para todos os seres racionais”. Como dito anteriormente, o homem, que não é Deus, é um ser racional imperfeito, pois um “ser finito”. Então, o mecanismo de determinação da lei deve se dar na forma de um imperativo (como visto, categórico e apodítico).

Estabelece-se uma conexão – a que Kant denomina “dependência” [*Abhängigkeit*] – entre a vontade e a lei, no regime do dever [*sollen*]: sob o nome de obrigação: *Verbindlichkeit* (KpV 57): aquilo que conecta dois elementos contrapostos, obriga-lhes numa relação de *obrigação*. Se no regime da precisão [*müssen*] (necessidade enquanto carência [*Bedürfnis*] ocasionando uma relação de necessidade [*Notwendigkeit*]), a privação era a forma da necessidade, no regime do dever [*sollen*], como dito acima, a razão mediante a lei moral estabelece a necessitação [*Nötigung*], impulso coercitivamente/ autoritativamente necessário, à ação segundo o dever [*Pflicht*], na forma de sua obrigatoriedade. Assim, talvez melhor ressoasse as intenções kantianas: *coactus tamen voluit*: mesmo coagido, é pela vontade.

O que ocorre aqui, como sugerido, é a transição do objeto para a obrigação. Se a privação estabelecia como necessidade sua satisfação por meio de um objeto cuja representação da efetividade fundamentava materialmente o fim da ação como sua mola propulsora, a representação dos princípios enquanto lei moral também se determina segundo uma privação: não a material enquanto determinação da natureza sensível, mas carência de pureza racional (quer dizer, a finitude de sua existência). Por isso a determinação da razão ocorre na forma de uma obrigatoriedade para um arbítrio patologicamente afetado (mas não por isso inteiramente determinado) – fosse puramente racional, isso lhe seria imediato, ou até seria um só e o mesmo movimento.

A razão prática oferece na necessitação moral [*moralische Nötigung*] uma contraposição racional à finitude patologicamente afetada do homem que o impele necessariamente, por meio de uma coerção interna [*innerer Zwang*], qual seja a da obrigatoriedade da lei, sob o nome de dever [*Pflicht*]. Contraposição às inclinações materiais na determinação da vontade do homem é o que oferece a razão, como uma resistência racional no homem a seus desvios patológicos originados subjetivamente. O fundamento determinante puramente objetivo da razão se diz: uma resistência da razão prática [*eines Widerstandes der praktischen Vernunft*]. Quanto a oposicionalidade [*Gegenständlichkeit*] constituinte da relação sujeito e objeto: a coerção fundamentada materialmente oferece ao sujeito um objeto [*Gegenstand*]; a coerção interna (intelectual), a objetividade da resistência da razão prática [*Widerstand*].

Para a consciência racional impura, no entanto, essa lei prática aparece como praticamente limitante, pela relação de dever/ obrigação coercitiva à vontade patologicamente afetada. Mas “uma inteligência que a tudo bastasse” está acima de qualquer relação de dever e obrigação, pois seu “arbítrio incide apenas sobre máximas que possam ser imediatamente leis objetivas” – a lei moral pura, assim denominada de “santa” [*heilig*]; e, por participar da razão celestial, é denominada “santidade” [*Heiligkeit*], servindo esta ideia de “arquétipo ao qual os seres finitos podem somente aproximar-se infinitamente” (KpV 58). Quanto a narrativa da queda, esta ideia só pode ser reguladora, já que a autonomia humana concerne ao próprio homem, não se constitui em divinas doações. Assim, o dever é para consigo (e a humanidade), não para com Deus (apenas na medida correspondente a seres racionais).

A representação de princípios da lei moral toma lugar na objetividade através da resistência da razão prática, cuja vinculação – em oposição à representação do objeto do desejo – é dada na obrigatoriedade [como dito, *Verbindlichkeit*]. Com isso, Kant também retoma o sentido originário da palavra *Gegenstand* – ao qual o objeto [*objectum*] como correlato latino começa a ser usado apenas após o século XV – sendo num sentido anterior a este, de *Widerstand* – ou seja, resistência, por exemplo, no fronte de uma batalha, referindo-se aos inimigos que se opõe à tropa (Cf. DWB, 5. Bd, 2264 1.a). Ambos, contraposição. De modo que, retomando o que foi dito mais acima, a representação de um objeto é pura previalidade na medida em que se constitui categoricamente. Porém, enquanto objeto do conhecimento, necessita da intuição que o reposiciona para adiante do sujeito (como meta de realização), efetivando-se como conhecimento de um objeto da experiência possível.

No regime do dever o objeto [*Gegenstand*] é antes resistência [*Widerstand*] da razão prática, o que há é a pura previalidade. Mesmo sem constituir a objetividade da experiência possível (numa intuição seja pura ou sensível), se coloca diante do sujeito como máximo de necessidade (não apenas da mera possibilidade), trabalhando no âmbito da pura determinação da vontade. Não considera a efetivação da ação, cujos apontamentos se dariam na experiência possível. A ideia de potência da potência (o sumo bem, enquanto incondicionado e necessário) regula o exercício do dever.

Assim, a representação [*Vorstellung*] é sempre “aquilo que se coloca adiante na sua previalidade” do sujeito. Quando da representação dos princípios na fundamentação da determinação da vontade, isso adquire um estatuto particular: que a lei se coloca adiante [*vorstellen/ wider-stehen*] e, porquanto a priori, que se coloque previamente [*vor-stellen*]; que seja sintética, isso só é possível pelo mecanismo da obrigatoriedade cujo colocar-se adiante não se efetiva de fato como “diante” de algo. Trabalha apenas com a possibilidade de determinar a vontade segundo princípios puramente racionais num ser finito, “como se”, positivando o negativo da liberdade, “como se”. Se isto é colocado pelo sujeito, enquanto portador de suas capacidades (vontade, representação, etc.) o sujeito é aquele que posiciona, *setzen*, e o objeto enquanto posicionado segundo a representação, *Vorstellung*, é o posto *gesetzt*: ora, também a lei moral se põe pelo/ para o sujeito, objetivamente ainda se constitui como *Gesetz*. *Objetare* quer dizer *obligare*.

Essa relação é fundamental, pois: a voz da razão, quando fala ao homem, é “insuperável” e claramente compreensível para “o mais comum dos homens”; a voz da razão tem a superior autoridade da voz celeste (KpV 62). O fato da razão concede autonomia ao princípio da moralidade, positividade. A obrigatoriedade fornece validade (categorial) objetiva (determinante da vontade). Mais adiante, aprofundarei o argumento de que a objetividade não objetual, ou objetiva apenas na medida em que o objeto é representação de algo, desmaterializado, é a base para compreender as relações entre inteligível e sensível, como se um pudesse ser tal como outro. Isso possibilitará uma função no juízo prático do “como se”, para que não se deixa confundir natureza com liberdade e, com isso, manter-se a situação de “tipologia” da causalidade.

IX. Autonomia da vontade e a forma da lei, subordinação e universalidade

Se num primeiro momento Kant abandona a noção de determinismo fundada na causalidade natural do mundo sensível, reposiciona tal noção agora acorde à liberdade. Por não exigir o conhecimento dos objetos da experiência possível, caso em que a certeza só viria após a efetivação da própria experiência, sendo suas possibilidades e mesmo suas urgências [*Nöte*] contingentes: o que exigiria um conhecimento de mundo cada vez maior caso se quisesse aproximar-se da certeza.

A consciência do dever moral, no entanto, é imediata e, por isso, tem a clareza e a certeza que não se encontra na experiência: assim, como sua possibilidade é uma necessidade, retomamos aqui o argumento da posse/poder originária(o) (tudo o que o dever exige se é capaz de fazer imediatamente e de saber que se pode): por isso, também, em regime de dever, “o que se quer é o que se pode”, imediatamente (KpV 65). Nomear o movimento da moralidade como dever é algo “razoável” [*vernünftig*]: pois se “o dever contraria as inclinações” adquiridas na experiência possível, ele só pode aparecer como obrigação (ibid.) (e isso não se toma de bom grado), não exige prudência na adequação com o mundo, mas antes virtude em se aperfeiçoar em direção ao sumo bem – na teologia aquiniana, uma “inclinação à virtude” [*Neigung zur Tugend/ inclinatio ad virtutem*], considerada por Lutero em relação à razão humana e a misericórdia divina (*Rationalität der Sittlichkeit*), caso se pudesse deleitar-se com o inteligível.

Esse determinismo que aparece ora como coerção (mecanismo de obrigação), ora como libertação (pleno domínio sobre si, querer = poder, e acrescentaria aqui = saber) é traduzido na linguagem do inteligível pela noção de autonomia da vontade/ razão. O modelo da autonomia é aquele pelo qual a razão, enquanto prática, determina a vontade através da mera forma da lei universalizável, moral, pelos mecanismos do dever acima descritos. Portanto, o princípio supremo formal da razão prática pura é o princípio da autonomia da vontade. Autonomia, como se sabe, significa a relação de determinação por uma legislação própria quanto a sua formulação, aceitação e cumprimento/ obediência.

Disso se segue que o princípio prático formal da razão pura, pelo qual a mera forma de uma legislação universal possível extraída de máximas formuladas subjetivamente constitui o supremo e imediato fundamento da determinação da vontade. De modo que o princípio da

moralidade é o único que atende a transformação de ações ocasionais em deveres, por meio das leis práticas formuladas como imperativos categóricos, tanto no julgamento quanto na aplicação à vontade humana na medida em que a determina. A espontaneidade da razão determina a independência ante o mundo, criando um vínculo anterior, capaz de atuar como causa incondicional a criar a partir de si uma série de fenômenos que ocorram segundo leis, que aparecerá posteriormente de modo a determinar a autonomia.

Sendo a razão pura por si mesma prática, ela própria é suficiente na determinação da vontade de modo a se constituir necessariamente, a vontade que se determina a si mesma é um trabalho da própria razão (que se mostra prática *in der Tat*) – *pro ratione voluntas* – e que, pela autonomia da razão, aponta que a vontade enquanto livre tem um fim em si. Cabe uma paródia da relação senhor-escravo: o homem é livre se não submete sua vontade a existência das coisas, mas é escravo se a submete; porém, só se torna senhor quando de fato submete sua vontade a todas as coisas que são livres (ainda que estas não existam), por pura obrigação, quer dizer, necessidade.

X. Fundamentos racionais de uma tipologia da ação

O objeto da razão prática tem-se, então, como a autonomia da vontade. Este objeto não está disponível à mão, mas tem sua existência experimentada de fato, quer dizer, pela ação mesma, no ato. A sua condição de existência, enquanto incondicionado, é a própria possibilidade/ capacidade em produzir objetos relevantes moralmente, quer dizer, a condição avaliativa em que posiciona o homem. Se a vontade [*Willen*], mesmo livre, não está inteiramente disponível à razão, em seres finitos, ainda se determina, em algum grau, pelo querer [*wollen*]. Avalia-se critérios de distintas origens. Como se viu, um princípio que existe segundo a realização/ satisfação de necessidades contingentes e outro, segundo a liberdade da vontade. Permite-se, então, a possibilidade de agir moralmente ou não: o imperativo categórico se presta a avaliar, como tarefa necessária, a possibilidade da moralidade.

Esta avaliação elabora um juízo moral pela maneira como se determinou o querer. Assim, um juízo sobre o bem e o mal não recai sobre a realidade empírica das coisas boas (ou ruins), mas apresenta-se categorias da liberdade da vontade (KpV 114-5). Pois bom e mau se referem “à ação e não aos estados sensíveis da pessoa” (KpV 105). Autonomia da vontade

significa uma causalidade pela liberdade. Já que o homem se inclina, necessariamente, às necessidades mundanas, pelo bem de sua existência, é possível que avalie os objetos enquanto fins ou meios para que se satisfaçam tais necessidades. Essa capacidade mesma é também necessária ao homem. Causalidade quer dizer que, neste sentido, é categórica, determinada a priori na vontade, e que necessita à ação, moralmente considerada, na medida em que a liberdade fornece à vontade uma lei moral como “condição máxima de tudo o que é bom” (KpV 109).

Atentar-se [*achten*] à lei, ao incondicionado, corresponde a uma autodeterminação racional do ato como dever, segundo a qualidade moral de seu conteúdo (moralidade). Bom e mau se referem à ação e não à coisa e, com isso, abre-se uma tipologia da ação segundo máximas da vontade. Aqui, uma cisão fundamental entre os domínios do dever (inteligibilidade fática) e do ser (empírico), apontando os limites/ alcances da validade normativa, sem um caráter extra-empírico ou imediatamente realista.

Se há, então, essa dimensão da causalidade pela liberdade, ela também ocorreria devido à validade normativa, por meio da coerção interna [*innerer Zwang*] presente na obrigatoriedade do dever. A força de coerção advém da lei moral, a exprimir uma exigência prática da razão: a liberdade é produzida numa ação racional (autonomia). Bom e mau aqui significa sempre “uma relação com a vontade, seja esta tanto determinada por uma lei da razão a fazer de algo seu objeto, quanto não for imediatamente determinada pelo objeto e sua representação; constituindo esta, antes, uma faculdade de fazer de uma regra da razão a causa que move à ação” (KpV 105).

A liberdade não pode ser ordenada, caso se lhe aceite, isto está imediatamente dado no dever. Ao contrário, é porque existe um mandamento que há liberdade. A obrigatoriedade do dever é imediata, por isso não carrega uma autoridade exterior que lhe ordena. Querer o que se deve, isso só pode avaliar uma vontade que é boa. Assim, o juízo moral determina máximas da vontade, não seus objetos, considerando graus de obrigatoriedade normativa, quer dizer, objetividade.

O que se percebe na tábua das categorias da liberdade não é um esquematismo (sobre esquematismo, que se veja cap.3.II) dos casos da lei, mas da própria lei, “se assim ainda for adequado nomear” (KpV 121), na configuração do juízo prático, ou seja, remete a tal tipologia da ação pela determinação principial da vontade, não dos casos a que se aplica. Como a lei moral é da ordem do dever e não do ser, o preenchimento intuitivo não oferece

esquematismo possível para a sua aplicação. No entanto, ao refletir, nota-se que os princípios do universalmente prático já estão dados. A relação entre esquema e reflexão elabora em Kant uma tipologia fundada na causalidade natural como tipo da lei, pois oferece um princípio que a vincula à empiria e uma lei que garante necessidade na relação causal. Tal como se correspondessem o dever e o querer (validade normativa e fática), pela forma da legislatividade, sem que se confundam os domínios da natureza e da moral.

Mantendo tal distinção, recusa-se a liberdade como causa ontológica das ações humanas. Deste modo, a lei moral se mostra como princípio regulativo à vontade. Tal é o sentido do “como se”, que a reflexividade moral tem valor próprio ante (ou tanto quanto) o conhecimento. Este “como se” é fundante do juízo prático. Na medida em que a aplicação das leis morais, hipoteticamente, sobre a vontade empírica é subjacente a esta, a razão pode determinar a vontade tal como o entendimento determina a natureza pela categoria de causalidade.

A tipologia elabora, portanto, modos de causalidade da vontade. O “como se” permite a uma regra do juízo sob a égide da lei da razão pura prática: pergunta-te “se” a ação de que dispõe, caso pudesse acontecer segundo uma lei da natureza da qual também és parte, pode bem ser vista por ti “como” possibilitada por tua vontade (KpV 122). Segundo tal regra se avalia de fato e no ato as ações, se boas ou ruins. E bom aqui envolve uma determinação de necessidade a medir a vontade pelo dever. Assim, se recusa certo indutivismo de vínculos normativos a partir dos fatos, bem como um natural realismo imanente às leis morais.

Isto é fundamental para se circunscrever os domínios da validade objetiva e da subjetividade teleológica (quer dizer, que “visa” algo). O juízo prático, neste sentido, realiza a mediação entre a lei moral e a ação. Modos de causalidade, apresentados pela tábua das categorias da liberdade, referem-se à autonomia da razão em bastar-se a si mesma na determinação da vontade, são formas da pura vontade, ou seja, modos de relação com a lei. E isto contempla tanto uma definição do que possa vir a ser a lei moral, quanto distintas determinações entre subjetividade e objetividade: “desde o indeterminado moralmente e do sensivelmente-condicionado ao sensivelmente-incondicionado, determinado meramente pela lei moral” (KpV 116).

A “tábua das categorias da liberdade em vista dos conceitos de bom e mau” (KpV 117), é formada por quatro categorias apresentadas desde uma determinação subjetiva à pura

objetividade: da quantidade, da qualidade, da relação e da modalidade, respectivamente. Pode-se também tomar tal ordem como a extração progressiva da moralidade humana.

Quanto a quantidade: subjetivamente, objetivamente e a priori. As máximas subjetivas, determinadas subjetivamente, oferecem por meio de uma regra um grau de necessitação à ação. A prescrição de princípios objetivos do agir oferece ainda outro, além da experiência puramente individual, considerando contextos inter/ extra-subjetivos, corresponde à normatização do que é comum. Se a priori, está a corresponder o querer ao dever em si, quando se experimenta uma universalidade, referente ao gênero humano e não aos homens em comum.

Quanto a qualidade, tem-se: regras preceptivas, proibitivas e de exceção. O preceito permite conduzir-se por princípios. Assim como a proibição permite recusar princípios segundo sua determinação (possibilitando uma determinação pura do dever). A regra que permite afirmar a exceção, inaugura um lugar de reflexão moral sobre as ações que possa ser exclusiva.

Quanto a relação: personalidade, estado da pessoa, reciprocidade. A personalidade compreende-se aqui como uma substância eficiente, que possa agir livremente e casualmente impor necessidades naturais. Resguarda essa dimensão subjetiva de relação. Quer dizer, um âmbito individual estrito. Ao se considerar o estado da pessoa, exige-se um movimento reflexivo: represente a si mesmo a liberdade causal que manifesta. Isso se refere à dimensão objetiva. Considerar a reciprocidade [*Wechselseitigkeit*] do estado de uma pessoa em relação ao estado de outras, determina a referência a uma comunidade humana causalmente referida – pois comunidade, para Kant, nomeia o modo causal da reciprocidade.

Quanto a modalidade: lícito/ ilícito, dever/ contrário ao dever, dever perfeito/ imperfeito. O lícito avalia a possibilidade da lei moral. O dever, através da obrigação, é uma possibilidade atual, de consideração do bom e do mau pela subjetividade prática. O dever perfeito, incondicional, necessário, consideração da lei moral mesma. Tais categorias possibilitam uma tipologia da ação, explicitando a avaliação racional como algo que dê conta da referência à liberdade no decurso da experiência humana. Dessa maneira se pode considerar uma ação segundo seu sentido subjetivamente referido, objetivamente referido e uma avaliação da objetividade em si mesma tomada.

XI. Estática transição entre o possível e o necessário

A admissão da liberdade negativa no seio da razão teórica pura permite pensar o mundo noumênico, sem interromper o mecanismo causal da natureza sensível: com isso, a partir da experiência mesma, o homem se concebe como parte do mundo sensível e reconhece sua existência também no mundo inteligível, enquanto ser em si mesmo. A consciência da lei moral, enquanto fato da razão, determina positivamente, como visto, a participação no inteligível, na medida em que se é um ser racional (KpV 72).

Se, tal como fora definido anteriormente, natureza consiste numa existência sob leis, então a lei natural do determinismo causal é a lei fundamental da natureza sensível; a lei moral, do mundo inteligível, quer dizer, do mundo do puro entendimento. Enquanto puro entendimento, a razão concebe uma ideia/ arquétipo [*Urbild*], conhecida apenas na razão, mas que pode ser pensada desde seu efeito – como um ectipo [*Nachbild*], ou um tipo consecutivo àquela ideia. Tal efeito se daria no mundo sensível na medida em que isto pode determinar nossa vontade em outorgar ao mundo sensível a forma de todos os seres racionais. Sendo ambos os “mundos”, portanto, “reconciliados” (ou até “religados”) a partir da ideia de que um oferece ao outro um contratipo [*Gegenbild*] da relação sensível-inteligível: esta ideia é “o modelo de determinação da vontade” (KpV 75), ativado pelo “como se” no juízo prático.

Então: a razão prática prova a universalidade da máxima se questionando como ela seria se fosse uma lei universal da natureza, segundo a ordem permanente de natureza, admitindo a existência, portanto, de uma natureza que subsistisse segundo a lei desta máxima. Mas que nenhuma existência natural vai existir por isso. Como dito acima, a diferença deve permanecer para que se ganhe positividade na determinação da causalidade. Tal é a maneira como se aplicaria uma lei moral a uma vontade empírica hipoteticamente posta.

Uma natureza como tal seria possível unicamente a partir de nossa vontade segundo leis práticas puras, em oposição às leis da natureza sensível que, ao homem, aparecem como afecções patológicas da determinação de sua vontade. Pela razão, temos consciência de uma lei à qual estariam submetidas as nossas máximas (*Faktum*): “como se [*als ob*] uma ordem natural tivesse de surgir por meio de nossa vontade”. Como uma natureza não dada empiricamente, mas “fruto da liberdade da vontade”: esta é a ideia de uma natureza supra-sensível, à qual se concede realidade objetiva na prática, porque é o objeto de vontade do

homem na medida em que pode ser considerado como ser racional (puro) – algo que obviamente não é, mas é “como se fosse” (KpV 76).

A verificação da natureza inteligível do homem acorde à vontade livre não é uma mera prova lógica, tampouco empírica; neste sentido, há ainda um elemento que se assemelha mais a uma metáfora ou mesmo – para reinserir o argumento em sua tradição – uma parábola. A palavra que tem por finalidade a formação de um *ethos*, eis a parábola. A analogia que propõe implica em uma vinculação do sentido, ou bem uma efetivação de um valor com consequências éticas.

Não ocorre simplesmente como a analogia entre ideia e esquema na razão pura especulativa, tal como um simples “foco imaginário”, síntese do diverso, etc. Implica uma relação no limite entre o diverso da subjetividade e a objetividade pura que formula o problema ético. Ora, no Antigo Testamento, percebe-se que as parábolas rabínicas vinculam-se ao ofício dos profetas, quer dizer, seu dever em proclamar a lei universal cujo efeito moral é imediato à anunciação. A parábola ali é a maneira como o divino transmite pela palavra a orientação a seu povo. Dizem os Salmos: “abrirei a minha boca numa parábola, proporei enigmas da antiguidade” (Sl. 77:22). Qual a antiguidade destes enigmas? Jesus, que “nada falava sem parábolas, para que se cumprisse o que fora dito pelo profeta que disse: abrirei a minha boca numa parábola, farei públicas coisas ocultas desde a fundação do mundo” (Mt. 13:34,35). Tal é sua antiguidade, fundacional – participa da lei fundamental da criação (o incondicionado). O cumprimento da lei pelo dever, como se viu, é diverso, no entanto, pelas vias kantianas como pelas teologias cristãs.

Assim, a lei da natureza inteligível é aquela submetida à vontade humana, não simplesmente aquela à qual se submete a vontade em sua necessidade de determinação. Retoma-se aqui a relação entre *setzen* (por algo) e *gesetzt* (algo posto/ lei) que confere objetividade ao inteligível, pois a vontade é causa dos objetos (e não são os objetos as causas das representações que determinam a vontade ao se constituírem como fins desejáveis em sua efetivação). Objetividade quer dizer aqui pura idealidade: por ser pura, a *ideia* aparece como se determinasse imediatamente seus objetos. Como se fosse a natureza efetiva, essa idealidade é mais sendo menos: não se efetiva de fato como objeto sensível. Algo certamente esquivo, pois a prova argumentativa descarta esta etapa, permanecendo suficiente na determinação da vontade e não de sua efetivação no fazer. Pois o que está em questão é vontade determinada pela lei, ou seja, não é a sua capacidade de execução [*Ausführungsvermögen*] –, porém, com

isso, ao se conceber como ideia, imediatamente é seu próprio objeto, se fornece objetividade (fundamento e não efetividade mesma).

Então, se foi demonstrado que a razão pura pode ser imediatamente prática – ou seja, fundamento da determinação da vontade na causalidade do ser racional em vista da efetividade de seus objetos, meramente pelo pensamento da universalidade de suas próprias máximas – então o conceito de natureza sensível é, ao mesmo tempo, fundamento da efetividade dessa natureza, por meio da vontade livre (sem a mediação de uma intuição a priori). Pois a “diferença entre leis da natureza às quais uma vontade está submetida e leis de uma natureza que está submetida à vontade [... é que] naquela, os objetos precisam ser a causa das representações que determinam a vontade, enquanto nesta a vontade deve ser a causa dos objetos” (KpV 77).

Assim se deu a argumentação segundo Kant: a exposição do princípio fundamental da lei moral apresenta sua admissibilidade a priori, enquanto que a dedução justifica sua validade objetiva/ universal e sua possibilidade sintética a priori. Dessa maneira, razão pura prática pode ser considerada uma faculdade que determina imediatamente a vontade e a liberdade, enquanto causalidade positiva no inteligível, ganha realidade objetiva (prática) (cf. KpV 80-5). Não avança, porém, para além dos limites em que fora meramente pensada (pois não é intuitiva), ou seja, tem sentido prático, mas não teórico. A própria ideia da lei de causalidade da vontade tem ela mesma causalidade enquanto fundamento da determinação dessa causalidade. De modo que a causalidade pela liberdade da vontade tem um fundamento no puro entendimento, porém tem validade (segundo sua dedução) para todo objeto em geral (não para objetos da experiência possível, específicos, mas em si).

Paradoxalmente, o que se tem em mãos, segundo a dedução, é a fundação da necessidade em seu grau máximo de necessidade, a potência da potência – ou seja, aquele em que se confunde com a ideia de liberdade – apenas na medida em que é possível – e nada além da mera possibilidade. Necessidade aí exprimida (não determinismo natural) é apenas “condição formal da possibilidade de uma lei universal” (KpV 60). De modo que a moralidade em Kant ou bem é impossível – caso em que se fundamentaria erroneamente não na vontade em si mesma, como se percebe pela crítica do princípio do amor de si/ felicidade – ou bem é necessária, como visto (ambos os passos pela prova do universal, cf. KpV 120). E isso em dois sentidos: tanto é necessária por um vínculo pelo qual se apreende a necessitação através do dever, como se faz necessária na imediata causalidade de sua objetividade pura

prática. Mas sempre, em ambos os casos, mantém seu valor de necessidade enquanto mera potência (de ser enquanto não é): ou seja, aquela possibilidade de se realizar que apenas existe na medida em que não se realiza. Assim, o necessário se prova possível, objetivamente, e o possível é, de fato, pleno limite da ideia de necessidade. Portanto, a moral kantiana é impossível [de se efetivar] e [possivelmente] necessária [de se efetivar]. Não se admite isso com muito esforço, dado que é simples: o inteligível recupera a determinação da vontade, não sua potência executiva.

Retomando a definição no início do texto, a filosofia prática, como filosofia moral, cuida da vontade, fecha os olhos à ação: a existência humana é *como se* fosse humana. Pois que para ocorrer integralmente humana, deve considerar os limites de cada aspecto de sua determinação, ou seja, parcialmente. Ora, isso evidencia duas questões: primeiro, a *cisão* do homem com a natureza (tratada nas primeiras seções como diferença) e, então, a busca de unidade, *religação*, tomando a diferença com a natureza como contratipo, do homem consigo mesmo (já que se distingue de sua existência imediatamente dada na natureza, sem no entanto contradizê-la) através da racionalidade que, porquanto imperfeita, internaliza o universal. A partir de certa anterioridade da vontade, só é possível querer algo racionalmente quando se avalia aquilo moralmente com relação à própria vontade. Por tal condição racional é que se reconhece na liberdade o valor interno do mundo.

A crítica do amor de si recupera, farsesca, a tragédia do amor de Deus, que em sua misericórdia, compartilha o amor ao próximo [caritas] – como máxima de universalidade – em uma dimensão internalizada pela ideia da razão e a vinculação com o dever através do mandamento: o mecanismo de determinação pelo dever é aquilo que vincula o homem à sua unidade. Portanto, uma das propostas através da argumentação deste texto, como um todo, é que um nível da correspondência teuto-latina está na seguinte dimensão: *Verbindlichkeit* (obrigatoriedade) = *religio* (religação [*religare*] com a lei, ou releitura [*relegere*] aos olhos da lei/ dever e avaliação). A constante relação entre cisão e ligação: se determinante total do acontecimento, religação; enquanto se mantém movimento, é possível nomeá-la tensão entre os domínios do subjetivamente como do objetivamente determinado.

Expôs-se aqui, em resumo, os elementos formativos do processo no qual a razão pura prática influencia a disposição humana a agir. Isto significa que a validade objetiva pode determinar uma subjetividade prática. Esta passagem é fundamental para Weber estruturar sua teoria da ação. E isto tanto no vocabulário conceitual próprio às perspectivas subjetivas do agir, quanto na definição mesma do que seja algo objetivamente válido. Apesar de rejeitar como critério o universalismo dos valores (propondo, talvez, a universalidade do conflito), Weber deve reconhecer as suas características e averiguar sua função no aparato científico.

Desta maneira, a representação da lei é essencial para que se determine princípios do agir, seja qual for, tanto pelo viés subjetivo (máximas) como objetivo (leis). Isso significa que a objetividade da lei é transmitida subjetivamente ao indivíduo. Se, porém, Kant afirma (no “Prefácio” à KpV) ser a empiria um exercício do juízo em contraste com o esclarecimento racional (KpV 28), então: como, a partir daí, natureza e razão podem se determinar com relação à história? Tal é o tema do próximo capítulo, em que se perceberá operante, neste desenvolvimento, a tensão posta entre subjetivo/ objetivo – através da discussão da sociável insociabilidade do homem. O que se apontará é como tal tensão ocorre no pensamento sobre a comunidade humana, natural e racionalmente determinadas, como constitutivo da história.

Acima, foi visto como Kant aponta princípios heterônomos à vontade quando, numa ação, sua determinante é subjetivamente condicionada. Independente disso é o que pretende ser uma ação autônoma. A partir daí, pondera-se como pode uma determinação não transcorrer devido ao conteúdo, senão quanto a pura forma. Daí o exame das relações entre máxima e mera forma legislativa. Determina-se, então, positivamente a mera forma da lei na vontade, outorgando potência prática à razão.

Nota-se, neste procedimento que a ação moral é pressuposto de toda uma teoria da ação, tal como a kantiana. Para isso, Kant examina, tal como brevemente se buscou apontar, uma noção de causalidade adquirida pela consideração da natureza e sua possibilidade quanto à ação moral, sem que sejam entre si subsumidas. Quer dizer, como esta assimilaria (ou sublimaria) aquela mantendo sua existência legítima. Neste sentido, Kant dirá: toda ação moral se determina imediatamente pela lei, mas se houver uma ação tal como aquela, cujo motivo seja outro que não a lei, então não conterà moralidade, senão legalidade (KpV 127).

Retomando alguns dos passos, tem-se na vontade um conceito fundamental da teoria da ação. Em sentido estrito, a ação considera seu querer a partir de uma capacidade de desejar/ apetição. Essencial aqui é que tal capacidade corresponda a um querer trazer à

realidade aquilo que lhe é representação. Isto atuaria causalmente na ação. É isto o que define interesses no homem. Todo ser vivo que age, padece de desejos. No entanto, se tal desejo diz respeito a realização de um objeto no mundo como motivo da ação, ela é subjetivamente determinada pela contingência mundana. Refere-se, pois, ao conteúdo da máxima, cuja aplicação depende das condições de mundo oferecidas. Isso descreve o movimento da faculdade de desejar inferior.

Pode também se determinar não pela representação de objetos [*Gegenstand*] (matéria + forma), mas pela da lei [*Gesetz*] (mera forma) (cf. KpV 101-2). Isso, no entanto, só é possível aos seres racionais. Nesta medida, corresponderia tal capacidade de desejar, sendo influenciada pela mera forma da lei, à capacidade legislativa mesma da razão. Apenas aos seres racionais seria possível a representação da lei. Descreve assim uma faculdade de desejar superior, correspondente à vontade mesma.

Deste modo, Kant apresentaria uma teoria causal da ação. A intencionalidade requerente à satisfação por meios efetivos do objeto representado, baseia-se em objetos intuitivos e determina a vontade na medida em que a satisfaz. Tal princípio subjaz à causalidade sensível na experiência do homem com o mundo (sua receptividade, cf. KpV 102). O sentido a que se refere encontra-se, portanto, condicionado pela sensibilidade ao mundo externo, bem como opera num nível interno, como motivação mesma da ação e sua mola propulsora (vinculada por um sentimento de satisfação).

A determinação pela lei é, entretanto, incondicionada, fornecendo à ação, como seu motor, um respeito atento à lei na imediata medida em que dela se toma consciência. Traduzida, então, como um dever, no plano da motivação da vontade ou mesmo pelo respeito com relação à execução da ação. Neste sentido, a mola propulsora da ação moral deve ser a mesma que a da própria vontade (KpV 127). De modo a poder ser reconhecida a priori. A vontade assim se determinaria por meio da lei moral: uma vontade livre de impulsos sensíveis, capaz de declinar suas inclinações mundanas, na medida em que apresenta resistência por meio de uma lei, deixa-se determinar meramente por tal lei.

Os elementos da prática kantiana parecem ser suficientes, tal como até aqui expostos, para a referência a uma tipologia racional da ação – já que não interessa especificamente se a razão oferece pela lei um princípio “executivo” para agir no mundo. A vontade tomada por sua capacidade de representação estabelece o lugar de ocorrência da determinação do agir pela regra. E, como visto, isso pode ocorrer diversamente com relação à ideia objetiva e a

referência subjetiva. Por exemplo, a noção de que agir com interesse requer que se aja sob a ideia de (significado seguro da relação). Foi preciso que se estabelecesse uma comunidade, um nível de determinação comum a partir das relações recíprocas, presente no estudo dos modos de causalidade da lei objetiva. Esta determinação funda uma comunidade, cuja palavra consenso pode representar em outro nível, que estabelece uma necessitação pela obrigatoriedade. Isso descreve um movimento de dominação – que aqui pode ser entendida sobre a natureza, em certo aspecto, e sobre si mesmo, constituindo uma noção de autonomia. Esta dimensão prática da razão funda, na narrativa da vontade, a possibilidade de avaliação de qualquer que seja a determinação (moral, legal, natural, etc.). Máximas descrevem estes princípios segundo a orientação subjetiva, por um lado, das condições dadas e, por outro, de sentido para a vida do indivíduo. A lei corresponde a um valor objetivamente válido. Aqui, tipologia racional significa uma relação entre comunidade determinada pela razão.

Adiante, será observada uma característica fundamental da tensão entre o subjetivo e o objetivo que é: na medida em que formam domínios próprios (quer dizer, tem existência legítima) e mantém suas relações, as determinações subjetivas da comunidade apresentam um exercício das disposições objetivas que deve, em síntese, abarcar o processo como um todo sob a perspectiva histórica. Se em Kant isso se propõe pela dimensão de universalidade da história, tal fechamento é recusado por Weber, que mantém exposta a fratura entre subjetividade e objetividade ao considerar monopólio e legitimidade na dominação, em vez do desvelamento natural do fio condutor racional da história universal. A seguir, que se veja alguns elementos importantes em Kant para compreender este processo em Weber.

3. Sociável-insociável: comunidade e dominação [Kant II]

Pássaro algum voa alto demais, se o faz com suas
próprias asas. O corpo morto não refuta injúrias.
(William Blake)

Se a persuasão da vontade é onde se abriga uma resolução prática da vida humana, desde a perspectiva da razão, os conceitos mobilizados em Weber consideram o paradigma ético kantiano. A vontade, pois, prescreve uma ação como meio de se alcançar um fim, o objeto de interesse – motiva a ação, impulsionada em satisfazer-se. Ao observar a condição mundana da experiência humana, a razão percebe um limite de determinação da vontade. O objeto de interesse é, então, uma representação, fruto da relação entre regras e intuição sensível. Ao negar a sua determinação pela condição sensível, resta que o homem determine por si mesmo sua experiência.

Para isso, deve fornecer – para que a razão prescreva pela vontade uma ação – um grau de objetividade que determine a finalidade prática ao homem. É quando se adentra os percursos da autodeterminação na relação entre formular uma lei e estar sob sua égide, presente na noção de autonomia – razão legislativa. Expôs-se até aqui um lugar resolutivo e o problema fundante. Se é na representação que se resolve, tal como já foi tratado, a questão da determinação prática (= realidade objetiva), o que emerge deste tratamento é a relação proposta entre os modos de possibilidade e de necessidade da prática, chamado acima de problema da moralidade-modalidade, fundantes da ação.

Este percurso apontou um deslocamento, mediado pelo dever, da relação entre o possível contingente (dado na faculdade de desejar inferior), mera possibilidade (determinação negativa) e possibilidade necessária (na faculdade de desejar superior, que é a própria razão atuando na determinação da vontade). Note-se que Weber também pode trabalhar graus de possibilidade, probabilidade e necessidade dentro da distinção de sentido subjetivamente visado e objetivamente válido (além da consideração racional da validade em si).

Foi visto o lugar da universalidade neste processo e como isso opera um outro deslocamento da questão na medida em que tem sua objetividade assegurada por uma tipologia inteligível do modelo de causalidade de natureza sensível, coadunando causalidade final e formal a fim de eficiência. Admite-se uma causalidade necessária como máxima

potência (a pura possibilidade que é imediatamente necessária). Fundamental para isso é a ideia de natureza como aquilo que se encontra “regulado por leis”. Dessa maneira, a condição de autonomia humana demonstra um movimento desde o consenso (da razão) à dominação (pela razão) – na superação do conflito/ regulação subjetivamente posto.

Tais elementos, mobilizados por Weber de maneira própria, já que, dados seus interesses, não sistematiza o pensamento kantiano, surgem nas primeiras definições de ação. Como foi visto: a relação entre subjetividade e objetividade recupera o relacionamento profícuo entre as perspectivas da razão para a experiência humana tal como se deu “assim-e-não-de-outro-modo” – quer dizer, não se pretende com isso universalizar a validade histórica do processo. Tal tendência logo apresentou em Weber uma realidade de ordem prático social: da relação social às ordens. Ora, seu vocabulário conceitual também opera dentro da gramática kantiana de máximas, deveres, ética, etc. No entanto, ressalta-se a dimensão social do pensamento weberiano ter-lhe permitido captar um movimento fundamental da modernidade em Kant: a passagem do consenso à dominação. E isso a partir de elementos constitutivos básicos da ação humana em suas duas perspectivas. O fato de Weber não propor a justificativa de um valor universal fará com que se mantenha a tensão, em alguma medida (como se verá no quarto capítulo).

Acompanharei o desdobramento do problema a que se chegou – até aqui, através da “Crítica da Razão Prática” – em Kant – analisando algumas passagens presentes em “Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita” (IHU) – para, posteriormente, perceber o sentido referido no pensamento social mais específico de Max Weber. Para tanto, discutirei os aspectos da chamada sociabilidade insociável do homem, compreendendo o lugar da comunidade na relação entre consenso e dominação em Kant. Isto se mostrará essencial em Weber, a noção de onde parte a ação e que apresenta tendências a se desenvolver na dominação legítima, pelo mecanismo da vontade própria. Discutindo alguns problemas específicos acerca da exegese desta publicação de Kant, não se pretende adentrar os dilemas filosóficos (questões como a sistema da razão, sua unidade, etc.), mas tornar relevante o nível histórico dos processos desde já observados no capítulo anterior. Por isso, não examinarei a coerência contextual das proposições, me bastando passagens por temas próprios do autor.

Foi visto, neste caminho, os pressupostos fundantes de componentes da ação comunitária. O estabelecimento do fim, visado como meta, a motivar uma ação como meio de alcançá-lo, definindo a orientação subjetiva da ação. Nesta medida, gerando interesse por um

bem. A consideração individual da ação pode também ser definida dada a posição do indivíduo, referente às suas condições externas, envolvendo a ponderação em agir reflexivamente. Tais condições adquirem um outro grau de objetividade (inaugurado pela reflexão), na medida em que são regularidades levadas em conta na consecução da ação. Se reciprocamente determinam-se as posições individuais, como se verá na definição de causalidade por relações de comunidade em Kant; constitui-se assim um sentido objetivamente válido que legisla – quer dizer, determina mesmo – sobre o querer. Neste sentido, pressupõe um mecanismo explicativo do agir com relação à regra, considerando sua validade objetiva. Tal é o dever que gera uma relação de obrigatoriedade em se cumprir a norma.

I. A insociável sociabilidade

Kant propõe, logo no início de seu ensaio sobre a “História Universal” (IHU, p. 5), que se deixe ao encargo da natureza gerar um homem em condição de escrever o fio condutor da história: um propósito da própria natureza. Retomando a questão colocada anteriormente, então: qual a condição humana? Pergunta-se com relação à história, após se ter notícias da relação com a vontade.

Desde logo, as disposições naturais do homem destinam-se a se desenvolver conforme seus fins, como afirma já na primeira proposição (ibid.). Assim, as inclinações humanas, disposição natural do ponto de vista da experiência possível, incitam ao homem a busca de realização de seus próprios interesses. Tal condição forma uma tendência ao isolamento, na medida em que isso o leva a “querer conduzir tudo a seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que está inclinado, de sua parte a fazer oposição aos outros” (idem, p. 8).

Essa disposição subjetiva dimensiona o sentido de isolamento da forma individual. No entanto, é uma condição natural a persecução dos interesses. A resolução subjetiva dessa tendência à disputa transcorre por meio da busca de três anseios principais: de honra/ prestígio [*Ehrsucht*], de poder/ dominação [*Herrsucht*] e de posses/ bens [*Habsucht*]. Weber bem sabe disso, pois se tal movimento deve “proporcionar ao homem uma posição entre companheiros” (ibid.), como afirma Kant, são estes os elementos que entram em cena nas disputas de poder

na sociedade, cujas “posições” se permite corresponder aos conceitos, respectivamente, de status, partidos e classes.

Neste aspecto, os homens desenvolvem seus aspectos culturais e civilizacionais: a disputa mostra-se capaz de regulação a partir da própria conduta humana. Isso, pois o homem se percebe homem entre os seus semelhantes, mas também por saber que, mesmo em disputa individual, é entre eles que alcançará aquilo que pretende: companheiros, os quais “ele não *atura*, mas dos quais não pode *prescindir*” (ibid.).

Essa sociabilidade, no entanto, não se faz à revelia da disputa, mas graças a ela: “o meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo delas na sociedade” (ibid.). Ora, tão natural a tendência à insociabilidade como aquela à sociabilidade. Uma, inclusive, se coloca por meio de outra – e se não fosse o despertar de tais habilidades humanas, as disposições naturais do homem “permaneceriam em [seu] desenvolvimento num sono eterno” (IHU, p. 9).

Se o homem, também sociável, pretende a concórdia, a natureza o leva, sábia em seus fins, ao antagonismo para que se provoque seu desenvolvimento, já que todas as disposições naturais do homem (como de qualquer criatura) destinam-se “a um dia se desenvolver completamente” (IHU, p. 5). De fato, a tendência ao isolamento, por uma astúcia da natureza, não conduz ao isolamento, senão à autorregulação através da determinação de modos de agir subjetivos, há pouco elencados.

Mas se natureza, como visto é uma existência regulada por leis, a autonomia humana apresenta uma natureza inteligível, promovendo sua própria regulação. Portanto, “a *liberdade da vontade, as suas manifestações* – as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural são determinadas por leis naturais universais” (IHU, p. 3). Os homens, no entanto, não procedem apenas instintivamente em seus esforços, tampouco de modo puramente racional – por isso, “mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza” (idem, p. 4).

Da autorregulação não se retira uma finalidade. Portanto, as relações humanas em seu conjunto não fornecem um propósito racional próprio. Mas a autorregulação do antagonismo bem parece como um fim por si mesmo: resultado do desenvolvimento natural das disposições humanas – um “*propósito da natureza*” (idem).

A razão, é a “faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural” (idem, p. 5). Compreendendo, com isso, a dimensão prática do homem pela própria capacidade da razão em atuar legislativamente. O antagonismo, oposição de termos numa disputa, é o meio natural para que o homem supere sua diferença com a natureza. Já que a razão “não atua sozinha de maneira instintiva mas, ao contrário, necessita de tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir” (idem). Essa superação – tributária da própria definição do conceito de natureza – deve se dar, tal como um propósito natural, a partir de um fio condutor da razão, que identifique o fio condutor da história no desenvolvimento natural humano. E que possa o homem escrevê-lo.

Ora, a própria natureza deu ao homem a condição de que ele deve “antes, tirar tudo de si mesmo” (IHU, p. 7), quer dizer: “a natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal (...) por meio da própria razão” (idem, p. 6). Mas se a razão deve ser, primeiro, provocada a tal movimento na história da humanidade, ela busca o aperfeiçoamento da condição do homem consigo mesmo. Se finita a vida individual, não basta à perfeição; mas o homem, “cuja espécie é imortal, deve, todavia, atingir a plenitude do desenvolvimento de suas disposições” (IHU, p. 8). O sujeito levado a cabo na superação, portanto, não é um sujeito individual: “no homem (única criatura racional sobre a Terra) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo” (idem, p. 5). Tal superação é dada apenas na condição de sociabilidade do homem enquanto espécie.

II. Teleologia e teologia/ finalidade e validade [excursus sobre CRP]

Tal contradição em termos deve conduzir à superação de si, de suas disposições naturais em favor de uma disposição natural maior. Como se pode apontar tal problema ao homem? Ao se tratar da tipologia da natureza sensível e inteligível, um princípio regulador racional permite a unidade sistemática sob a forma de leis necessárias, de maneira objetivamente válida. Faz com que se alcance um grau de transcendentalidade com relação a uma possível sistemática de fins por princípios subjetivos determinados na experiência sensível. A partir da ideia de natureza regulada por fins, busca-se alguns elementos para

compreender melhor a questão – sem, no entanto, tentar resolvê-la; dado o espectro deste trabalho, traz-se o mínimo necessário para a compreensão a partir da validade de certo uso das ideias da razão. Pretende-se aqui um comentário tal como se encontra aceite na leitura da obra kantiana, apontando elementos da dialética da razão pura para compreender problemas da filosofia prática.

No “Apêndice à Dialética Transcendental” da Crítica da Razão Pura nota-se que há uma maneira de representar a unidade do conhecimento sistemático da natureza: a analogia de um esquema sensível. Ou seja, deve-se lhe atribuir um objeto, para que a razão opere sua unidade sintética segundo um princípio válido. Caso se considere a natureza segundo essa objetividade, o esquema de unidade sistemática da razão é dado na ideia teológica de Deus.

De modo similar ao nosso já conhecido, considera-se a existência de todas as coisas como se derivassem da causa suprema, o criador. Tomada como unidade sistemática, pode-se considerar a natureza como efeito de um ato criador, intencionado. Assim, pode-se representar a natureza como um sistema regulado por leis intencionadas a um fim (teleológicas). Ora, Kant afirma ser natural ao que nos diz respeito estar “adequado a um fim e conforme o seu uso legítimo” (CRP B670). A questão aqui é como se relaciona a finalidade/teleologia (adequação a um fim) e a validade/teologia (uso legítimo).

Na medida em que uma ideia é reguladora, assegura-se um uso transcendental da razão que não seja constitutivo, por não se referir a objetos, mas conduz a sínteses mais elevadas. É regulador porque estabelece uma meta, fornecida pela razão, que ordena e orienta o sentido da síntese em “unidades coletivas” cada vez mais amplas/ unitárias (CRP B671). Kant nomeia isso de “foco imaginário”. Tal ordenação a partir de um princípio propõe uma sistemática.

Ora, apenas a razão tem a capacidade de fornecer um princípio regulador que ordene a totalidade das séries empíricas de maneira necessária, ou seja, objetivamente válida. Mas o mundo de nossa experiência possível é desde já determinado por princípios sintéticos do entendimento. Deste modo, a natureza é considerada em sua totalidade, como um conjunto regulado por princípios. Assim, a razão deriva necessariamente o particular desde o universal, já dado em si – com isso, tem-se o uso apodítico da razão. No entanto, quando a universalidade da regra se mostra problemática, mas se está certo sobre o particular, tem-se o uso hipotético da razão (B674-5).

Ambos os usos da razão são reguladores. O hipotético conduz a uma unidade sistemática dos conhecimentos particulares, fornecendo um princípio para o diverso e

orientando seu uso: aqui sua utilidade metodológica como meta de um princípio lógico (imanente) e subjetivo (não objetivo) (CRP B676). O uso apodítico responde à realidade objetiva de um princípio válido em geral, conduzindo a uma unidade sistemática objetivamente válida. A sua possibilidade de observação se deu a partir da comparação do diverso, por um princípio lógico, e chegou até o essencial, de realidade objetiva constatada. Desloca-se, portanto, para a perspectiva transcendental (CRP B677). A unidade sistemática fornecida no uso imanente atesta sua necessidade a contrapelo da contingência que direciona a finitude da existência humana. Por que razão se faz necessário o uso transcendental? Ora, o fundamento transcendental é aquele sem o qual o princípio lógico não tem sua aplicação garantida.

Para que se garanta a validade objetiva do uso transcendental, Kant apresenta a ideia da razão como um “análogo de um esquema da sensibilidade, mas com esta diferença: a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não é um conhecimento do próprio objeto (...) mas tão só uma regra, ou um princípio de unidade sistemática de todo o uso do entendimento” (CRP B692). Nessa medida, fornece aos princípios “realidade objetiva” em relação a um objeto dentro da experiência possível. Pois estes princípios orientam o uso sistemático do entendimento, ordenando-lhe segundo a unidade completa que expõe a maneira como o entendimento diverso pode sempre “estar de acordo consigo mesmo” (CRP B693).

Pode-se dizer que seu objeto é um esquema, quer dizer, uma ideia que ordena à máxima unidade sistemática dos conhecimentos: “serve tão só para nos permitir a representação de outros objetos, mediante a relação com essa ideia, na sua unidade sistemática” (CRP B698). Formula-se, portanto, “princípios reguladores da unidade sistemática do diverso do conhecimento empírico em geral [relativamente, e não em si]” (CRP B699). Ao orientar à máxima da unidade, a ideia reguladora deixa ainda aberta ao entendimento a própria constituição sistemática da natureza na experiência possível. A ideia racional que considera uma causa única incondicionada e suficiente de onde se derivam necessariamente todas as séries cosmológicas é o conceito de Deus (cf. B713). Por isso se diz que deve conduzir a uma unidade sistemática total da natureza (interna e externa) (cf. CRP B702), considerando todas as ligações como se fossem disposições de uma razão suprema, efeitos da autonomia da razão (cf. CRP B706).

Essa ideia de uma sistemática serve subjetivamente como máxima de unidade, mas não constitui princípio de determinação de objetos no mundo da experiência possível. Seu uso heurístico, enquanto indeterminado, fornece a condição objetiva ao princípio e propõe o constante avanço do uso empírico da razão. Pois, ela mesma, tem por característica, como princípio transcendental, que conduza à unidade sistemática.

Por isso, a ideia resguarda objetividade. Considerar a natureza como se fosse um sistema de fins postos pela razão autônoma, se aplicado ao “campo da experiência”, abre “perspectivas totalmente novas de conectar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e deste modo alcançar a sua máxima unidade sistemática” (CRP B714). De modo que a ordem natural mecânica (causa efetiva) deve corresponder a uma ordem natural teleológica (causa final), dado que esta se apresenta como a causa única fundamental daquela. A ideia de unidade sistemática deve corresponder, portanto, à conformidade com fins estabelecidos.

No entanto, é preciso sempre observar o objeto, a que se refere, apenas na ideia, não na experiência – estabelecendo limites para discursos precipitados acerca de tal correspondência. Ao examinar tal questão, através da ideia de sabedoria suprema divina, Kant afirma ser indiferente caso se considere a ordenação do mundo segundo fins postos pelo divino ou se esta é apenas a ideia reguladora da investigação da natureza como princípio de unidade sistemática e teleológica segundo leis universais da natureza. Uma vez que se observa a unidade, deve ser indiferente “dizer que Deus assim o quis na sua sabedoria ou que a natureza assim ordenou sabidamente” (CRP B726). Na relação entre fim subjetivo e objetivo, Kant pôde reconduzir “a razão a seu próprio campo, a natureza” (CRP B279). A teologia (validade) tem legitimidade ante a teleologia (finalidade). Não cabe aqui fazer um balanço das diferenças entre esta concepção e o tratamento posterior da relação entre natureza e razão na terceira crítica kantiana. Por ora, isso parece suficiente para se aproximar das ideias de propósito da natureza e ideia reguladora em IHU.

III. Natureza e Razão

Ao se considerar a natureza como uma inteligência capaz de ordenar suas partes em conformidade com sábias finalidades, afirma-se que, havendo intenção finalista na ordenação da natureza, existe um propósito posto pela natureza: e “todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim” (IHU, p. 5). Assim se considera uma doutrina teleológica da natureza na “ideia de uma História Universal”.

Dado que os homens não agem conjuntamente de maneira propriamente racional, convém considerar o sistema de ações humanas “como se obedecesse a um propósito da natureza” (idem). No homem, a razão também encontra-se sob a perspectiva de uma disposição natural: e no que lhe diz respeito, deve se desenvolver por si mesmo, através da espécie. Ora, em primeiro lugar, a razão deve conter a capacidade de superar as condições naturais sensíveis. O seu aperfeiçoamento é, no entanto, exigido inesgotavelmente. Se isso não ocorre no plano individual, deve se dar por outra via, numa série indefinida de gerações (cf. IHU, p. 6). Tal série de gerações deve ser ainda observada sob um ponto de vista unitário, por meio da ideia de espécie humana; caso não se queira (de modo semelhante à seção anterior) tomá-la como contingente. Em segundo lugar, tudo o que o homem necessita para superar tais condições deve ser encontrado através da razão mesma.

No entanto, isso não está imediatamente dado, a racionalidade humana deve ser, como já visto, desenvolvida e aprimorada a partir da experiência. Se, porém, as disposições naturais devem se desenvolver completamente conforme o fim, não ocorre à experiência individual finita – já que ela não esgota o aperfeiçoamento exigido. Isso deve se dar, por outra via, numa série indefinida de gerações, na espécie humana (cf. IHU, p. 6). Tal série de gerações deve ser ainda observada sob um ponto de vista unitário. Caso não se queira tomá-la como contingente, submetida à diversidade de condições sensíveis dos homens e, portanto, fragmentária, é preciso considerá-la como um sistema de fins subjetivos regulado por uma ideia. Por outro, tudo o que o homem necessita para superar tais condições deve ser encontrado através da razão mesma.

O homem, cujos limites ao exercício da razão tanto se repõem no âmbito individual, pretende sua superação em conjunto: é um sociável insociável. Ora, a humanidade é, tomada

como gênero, a própria ideia de desenvolvimento pleno (quer dizer, racional) das disposições naturais do homem, ou seja, a ideia da razão, que propõe ao homem a humanidade como fim em si mesmo. Com isso, a relação entre teologia e teleologia vai adquirindo outras feições práticas. Essa ideia, relativa ao constante desenvolvimento da razão na e pela espécie humana, tem por nome história. Ela deve oferecer um fio condutor a orientar o conjunto das ações humanas. A natureza constitui o homem para que ele possa mediante o seu próprio esforço concorrer em direção à harmonia (sentido da síntese), ainda que este esforço possa conduzir para a desagregação: “parece que a natureza não se preocupa com que ele [o homem] viva bem. Mas, contrário, com que ele trabalhe de modo a tornar-se digno” (IHU, p. 7). Assim também se pode considerar a natureza, como se fosse ordenada a fim de desenvolver o homem em suas capacidades, mesmo que ela queira que “a humanidade proporcione por si mesma este propósito” (IHU, p. 10).

Ora, Kant afirma: “os homens (...) mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares (...) seguem inadvertidamente e como fio condutor o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização” (IHU, p. 4). Se a ideia orienta ao constante desenvolvimento das disposições naturais no homem à sua plena realização, o fio condutor da ação conjunta dos homens deve levar a esse desenvolvimento. Uma vez que a máxima liberdade do ser humano individual indica também um alto grau de antagonismo, é preciso que, para ser completo, também se desenvolva em alto grau a coerção necessária a resguardar a liberdade num nível coletivo. Assim como o indivíduo oferece, por seu caráter insociável na disputa, uma resistência do ponto de vista da sociedade, também deve oferecer a sociedade uma resistência ao antagonismo dos indivíduos, para que se promova a sociabilidade.

Como visto, o conjunto das resistências individuais ocasionava uma autorregulação desenvolvida nos indivíduos, levada a cabo na cultura. O aperfeiçoamento dessas habilidades, elabora na prática a condição de determinar a vontade pela razão (prática) – erigindo aquela resistência coletiva, sob a forma de uma constituição civil, que forneceria condições ao homem de determinação da vontade pela razão, ou seja, possibilite sua ação moral. É neste sentido que se deve compreender “necessidade de um senhor” do homem – algo que constitua um poder suficiente para se oferecer ao homem como uma resistência da razão e, com isso, adquira um caráter de necessidade àquilo que já se apresenta como fim próprio a ser realizado.

IV. União civil e oposição real

Porque o homem não tem condição de lidar com sua liberdade de maneira socialmente plena – já que se “como criatura racional, deseja uma lei que limite a liberdade de todos, sua inclinação animal egoísta o conduz a excetuar-se onde possa” (IHU, p. 11). Ele deve, para tanto, se submeter a um poder: “o homem é um animal que, quando vive entre outros de sua espécie, tem necessidade de um senhor” (ibid). Nessa contraposição a um estado de liberdade irrestrita, caráter da insociabilidade, Kant apresenta um estado de coerção que regule a convivência de modo às liberdades não se sobrepujarem umas às outras.

O antagonismo, no entanto, é gerado por uma condição de exercício positivo da liberdade subjetiva do homem, a que se inclina naturalmente – movimento que enseja um exercício da razoabilidade humana. Em tal condição, as vontades subjetivas entram em conflito, na medida em que disputam entre si, sabendo que somente entre si encontrarão o que lhes basta. Não por uma falha na liberdade, do ponto de vista subjetivo, mas num exercício descontrolado desta: irrestrita.

Ocorre que, apesar de o antagonismo requerer o exercício da liberdade individual, seu exercício pleno não é possível: as vontades oferecem resistências umas às outras. Com isso, não realizam completamente as liberdades subjetivas. É preciso refrear os impulsos individuais: há, por isso, a “necessidade de um *senhor* que quebre sua vontade particular (...)”. E, não somente, mas que ligue as vontades em união: “(...) e que o obrigue a obedecer à vontade universalmente válida (...)”. Para que, harmônicas, não se sobrepujem: “(...) de modo que todos possam ser livres” (IHU, p. 11). E com isso realiza “completamente” tal fim.

É preciso que o homem retire de si elementos para que se aproxime da condição de senhor, tal como dispõe a natureza. O exercício dessa disposição decorre de: “que ela exige conceitos exatos de uma natureza da constituição possível, grande experiência adquirida através dos acontecimentos do mundo e, acima de tudo, uma boa vontade predisposta a aceitar essa constituição” (IHU, p. 12). Se tal coordenação destes três pontos é rara, é constante seu exercício. O antagonismo natural promove, por sua autorregulação, o exercício da razão. Mas, sua constituição necessária não deriva diretamente daí. Quando se trata do homem, é no âmbito da vontade, tal como já discutido, que se encontram os dispositivos de obrigação pela lei (universalmente válida), responsáveis pelo movimento de autodeterminação humana.

A contrapelo da resistência que oferecem vontades subjetivamente determinadas umas às outras, a determinação objetiva da vontade oferece uma resistência a todas elas. Onde essa resistência adquire um grau de realidade objetiva, quer dizer, validade, de modo universalmente válido a todo ser racional, por ser racionalmente determinada, em Kant, é a vontade, e se põe pela lei. Existe, no homem, um grau de autorregulação ainda no nível subjetivo, que lhe enseja: “abdicar de sua liberdade brutal e buscar tranquilidade e segurança numa constituição conforme leis” (IHU, p. 14).

Para realizar, então, o mais alto propósito da natureza, o homem deve tomar parte numa sociedade – que, no entanto, lhe garanta a máxima liberdade individual. Deve, pois, expressar ao máximo o “antagonismo geral de seus membros”. Isso ocasiona uma regulação externa “de modo a poder coexistir com a liberdade dos outros”. Um máximo de antagonismo (subjetivo) só pode existir sob um máximo de coerção (objetiva). De modo que a “*liberdade sob leis exteriores* encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma *constituição civil* perfeitamente *justa* deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana” (IHU, p. 10). Tal estado se denomina: união civil. É a condição para que o homem desenvolva completamente suas disposições racionais (como se fosse um propósito da natureza).

Disso, decorre que o fio condutor oculto da natureza é realização da razão: “estabelecer uma constituição política perfeita” (IHU, p. 17). Posto como fim da natureza, essa passagem da liberdade irrestrita à coerção é uma necessidade: a constituição civil se enseja pelo antagonismo geral. Enquanto ideia de justa perfeição, orienta a “*alcançar* uma sociedade civil *que administre universalmente o direito*”. Quer dizer, a determinação de leis a partir de uma vontade universalmente válida.

O plano oculto da natureza é, portanto: estabelecer uma constituição política perfeita. Corresponderia ao “valor interno do mundo”... Tanto no âmbito do Estado, considerado por suas relações interiores, quanto como exteriormente, na relação dos Estados entre si. Pois ambos os níveis de relação são fruto da condição insociável (cf. IHU, p. 13). A cultura e civilização dizem respeito a uma condição ainda particular (tanto como resultado de esforços indivíduos como ao se considerar relações entre Estados). A constituição civil, no entanto, outorga à sociedade uma condição moral. A tal condição também se alçariam os Estados, rumo ao “propósito supremo, um Estado cosmopolita universal, como seio no qual podem se desenvolver todas as disposições originais da espécie humana” (IHU, p. 19).

A determinação objetiva da sociedade pela lei por meio da constituição civil – e que possa administrar universalmente o direito – forma, ao mesmo tempo, um todo moral. A totalidade é o estado a que se alça a esfera moral, enquanto resolução objetivamente válida do antagonismo geral. Para os Estados, tanto interna como externamente (ou como diria Weber, para dentro como para fora), o poder é unificador (regula a não contradição), para que se tome “decisões segundo leis de uma vontade unificada” (IHU, p. 13). A sociedade civil perfeitamente justa regula a vida comum entre os homens de maneira objetiva enquanto totalidade: princípios práticos delimitados por um todo moral.

V. Dominação como valor

O antagonismo geral ocasiona a união civil. Gianotti afirma (2004, p. 151) que, não é, no entanto, “a ação moral dos homens que leva à fundação do Estado, mas uma boa Constituição política que promove as condições propícias à ação moral”. Considerando este argumento, Kant trabalharia ao mesmo tempo com duas ideias de liberdade: negativa, ou “recusa de qualquer vínculo, carência de lei prévia”; e positiva, “como algo que se impõe uma lei própria”. A passagem do negativo ao positivo é realizada de acordo com a universalidade da forma da lei válida a todo ser racional e “transforma o próprio sentido da determinação”. O que significa que ela “se converte numa forma muito especial de causalidade”, delimitando a autodeterminação. Ou seja, que cada um tire “em sua própria particularidade, sua capacidade objetiva de autodeterminar-se como legalidade” (idem, pp. 166-7).

Isso exige que se tome algo por si como fim em si mesmo, fundamentando a determinação de lei: a humanidade fornece essa ideia. Resguarda o nível da “práxis” (ibid.) na medida em que, tomada como fim em si – necessidade como máximo da potência enquanto pura possibilidade – advém da experiência humana e a ela deve retornar (como propósito oculto): exercício de nossas disposições naturais.

Novamente, o consenso é necessário para a dominação: tal como exposto no processo da autodeterminação. A humanidade, assim concebida, traz a superação da relação conflituosa da vida comum entre os indivíduos, de modo a potencializar a máxima liberdade de cada um e, na mesma medida, determinar suas vontades como se fossem uma única vontade: um poder

[*Macht*] unitário – como Kant afirma, um Estado que transforme uma comunidade numa potência de atuação, repondo o problema da sociabilidade em outro nível.

A sociedade civil é, dessa maneira a superação positiva da comunidade natural através da comunidade moral, ser comum, a *res publica* [*gemeines Wesen*]. Que seja perfeitamente justa, recomenda a completa determinação pelo sistema de fins. Assim, determina-se como se, tal como suas partes, sua totalidade adquirisse um fim. Para a comunidade humana: um fim em si mesmo; retomando os passos da teleo-teologia, a natureza moral do homem, na medida em que é racional.

O direito, comenta Gianotti acerca da “Metafísica dos Costumes”, legisla a partir da totalidade, de modo que: “do ponto de vista do indivíduo, esse direito se apresenta como um imperativo condicional que o coloca na obrigação de efetuar no mundo o soberano bem político”. Citando Herrero, continua: “não prescreve ele a união da natureza com a liberdade, mas unicamente a fusão das liberdades [subjettiva e objetiva] sob o império da lei [validade objetiva]” (apud. GIANOTTI, 2004, pp. 139-40). Lei pela qual se mostra o homem autônomo: “cada homem, por ser racional, constitui um fim em si mesmo, ao mesmo tempo que participa de um reino dos fins, enquanto ele próprio se põe como legislador universal a englobar todos os outros homens”. O que se tem com isso é a configuração de “uma singularidade que se resolve numa universalidade que o domina” (idem, p. 135).

A dominação é o consenso da comunidade humana, numa dimensão individual e social, através da coerção – como superação do antagonismo da comunidade humana, na medida em que se constitui uma totalidade moral; e, com isso, redimensiona o sentido das liberdades subjetivas pela objetividade. Assim, a moralidade – dimensão objetiva – antecede a felicidade – dimensão subjetiva – no campo ético: tal é a “*ordem de subordinação*” (idem, p. 130).

Como já se sabe, isso ocorre no âmbito da representação: é ali que “uma legalidade representada se expõe a fim de encontrar-se a si mesma como legalidade universal”, pois esta permite a “reformulação do conceito de causalidade no contexto da *Darstellung*” (idem, pp. 169-70). De modo que o homem se alça, em sua representação teleológica do mundo, não apenas ao contexto de criatura da natureza, mas de criador de sua própria história.

A determinação completa (pelo sistema de fins) das ações humanas numa totalidade moral tem, aqui, três consequências: nega-se o estado de múltiplas determinações da vontade (condição subjetiva da liberdade, na medida em que o homem participa de uma comunidade);

unifica positivamente a determinação das vontades num plano objetivamente válido (comunidade como totalidade objetiva); e, com isso, orienta o exercício prático e aperfeiçoamento constante de tal determinação (teleo-teologia).

“A determinação integral das coisas faz com que cada uma delas participe dum fundamento comum, duma totalidade (*universitas*), diferente da universalidade do conceito”. Então, “todas as coisas existem de uma única maneira na qualidade de participantes dum fundamento comum” (idem, p. 160). Segue, comentando Lebrun: neste sentido, é que tornam-se as substâncias comparáveis (ibid.). Tal é a categoria específica de causalidade, comentada acima: a possibilidade de relação causal entre substâncias, de maneira reciprocamente determinada se diz comunidade (ou reciprocidade). Kant nomeia na razão pura, comunidade [*Gemeinschaft*] ou seu equivalente reciprocidade [*Wechselwirkung*] como categorias da relação. Por isso, comunidades são as formas mais básicas da convivência humana. Comunidade nomeia uma condição em que o estado das coisas determinando-se reciprocamente equivale a uma relação de causalidade (cf. CRP, B111) – entre os homens, vale dizer, é sua condição de comunidade natural.

Há, conquanto isso, um princípio de coexistência regulando a lei da comunidade (cf. idem, B256). O estabelecimento da lei, fundamentada na vontade universalmente determinada, no âmbito da convivência humana, se constitui numa comunidade racionalmente determinada (sociedade civil). Segundo tal ideia, isso deveria conduzir a um todo coerente (harmônico): quer dizer, à condição de exercício da máxima liberdade subjetiva, na medida em que se exerce objetivamente o império da lei. Considerando, aqui, a dominação do ponto de vista da reciprocidade (cf. CRP, B183), denota a coexistência segundo uma regra universal das substâncias entre si. A submissão ao universal, na medida em que determina a vontade e o ideal do absoluto como ideia regulativa, atua causalmente segundo a lei da comunidade – denominou-se isso, segundo Gianotti, dominação. Tem-se, então, a comunidade natural (oposição real) e a comunidade racional (dominação).

A dominação, no entanto, não nomeia especificamente a união entre as determinações subjetivas e objetivas: é pelo “império da lei”, quer dizer, uma submissão da vontade subjetiva que determine sua atuação a partir de um poder irresistível que a torna necessária. A isso se nomeia validade objetiva, numa forma específica de causalidade. A dominação, como um valor objetivo (promulgação de um reino de fins pela vontade universal), se torna um fim em si mesmo. Enquanto totalidade moral, a dominação realiza a passagem de um primitivo ser

comum [*gemeines Wesen*] do homem à sua verdadeira vocação comunitária, uma ordem estabelecida [*gesetzte Ordnung*] – mediada pela sociedade civil.

O “problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita” se diz mesmo de “ordenação de uma república [*gemeines Wesen*]” (IHU, p. 12). Uma ordem, quer dizer, a orientação por princípios estabelecidos é o que permite, pela representação, a relação entre razão e natureza segundo a regularidade (determinação sob leis). A dominação aparece com valor que ressignifica o sentido prático da oposição real em direção à harmonia, e vem de uma ideia do consenso (universal dos homens) que orienta a prática no contexto da própria dominação.

VI. *Geltung ohne Bedeutung* [validade sem referência]

As oposições que inauguram uma comunidade real condicionam uma ordem de valores (objetivamente válidos, e não apenas objetivos) – a qual ressignifica este momento subjetivo (negativo, do ponto de vista da totalidade orquestrada pela objetividade, porém positivo[-restritivo] em seu exercício individual da liberdade). Deste modo, não precisaria a cada momento se recolocar como uma resistência às individualidades insociáveis. Com o fim de que não seja necessária a aplicação da coerção externa para restringir os indivíduos (coerção que garante uma liberdade externa), mas que sua conduta seja desde já uma necessidade de cumprir a lei, um dever (coerção que garante a liberdade interna).

Este movimento de reposição do momento subjetivo a partir da totalidade moral estabelecida pela dominação, dando outro sentido às oposições reais fundantes da comunidade humana, deve atestar exatamente a validade de sua existência. Pois a dominação, como valor objetivo, se coloca como fim em si mesma. Um “Estado sem finalidade”, condição comunitária no nível político de uma liberdade sem leis, seria um estado selvagem (IHU, p. 15). A dominação, ao reordenar a sociedade enquanto totalidade moral, apresenta tal finalidade.

Disso, não se diz que os indivíduos, na medida em que sejam cidadãos, comportem-se como meras engrenagens em vista do fim sempre por si mesmo repostado do Estado. É importante que se busque a universalidade, enquanto cidadãos, como se lhes despertasse um “sentimento: a importância do todo” (idem, p. 19). Mas será possível afirmar que o Estado, na

medida em que se legitima objetivamente e busca a permanente reposição de sua validade, se considera um autômato.

Agamben comenta que: sendo a matéria da lei dada na forma legislativa, tal forma encobre as múltiplas determinações do elemento material, uma vez instituída (AGAMBEN, 2002, pp. 58-60). A lei vigora – mas não é que se dê descolada das relações reais que a ocasionaram. Segundo a doutrina teleológica da natureza, na realização do antagonismo geral, mas necessariamente contrapostas às relações reais, na medida em que realiza a diferença com a natureza, através de sua completa disposição na racionalidade humana. Deve, com isso, esvaziar o significado (referência) das oposições reais fundantes (neutralizar os antagonismos sociais) ao estabelecer um “espaço vazio simbólico” (de validade) sob a égide da universalidade na forma da lei. Como se disse, estabelece o império da lei.

A dominação, totalidade prática, é regulada pela ideia da autonomia. No entanto, a comunidade enquanto totalidade não moral (não determinada universalmente), constitui-se por oposições reais (disputa). Neste sentido, o império da lei é visto por Agamben como uma “*Geltung ohne Bedeutung*”, ou validade sem referência (idem, pp. 58-9). A lei, na medida em que vigora, neutraliza (como valor objetivo) as oposições reais – de uma reciprocidade patológica – instituindo uma comunidade moral (reciprocidade coerente). Como já foi dito, sua importância em si se apresenta como manutenção do todo.

Há, nesse movimento, uma tensão entre o sentido subjetivo do ponto de vista particular e a referência ao sentido objetivamente válido, o qual, da perspectiva subjetiva, é tomado por um dever e, do ponto de vista da ideia objetiva do dever, é um valor – sendo sua “conjuminação” o estabelecimento da validade prática.

Na constituição da sociedade civil, o Estado legitima o uso da coerção pela força para que se permita um convívio regulado, garantindo uma liberdade externa. Isso teria a finalidade prática de que possa o homem se autorizar à sua autodeterminação (poder de lei), alcançando a liberdade interna na determinação pela vontade comum. Do mesmo modo, também deve maximizar as condições de exercício da liberdade subjetiva. Percebe-se, no entanto, que o momento de coerção externa, ao se reproduzir, pretende com isso apenas repor o momento de coerção interna, sempre que este não efetiva sua legitimidade. A gênese da estrutura política da sociedade civil no Estado é o monopólio da violência como pressuposto para instituir e conservar uma ideia de comunidade (dominação) que pretende se desfazer dos

traços comunitários que lhe originaram, as oposições reais como experiência específica (comunidade natural).

Neste sentido, a legitimidade elevaria a dominação a um grau de consciência histórica que dilui a historicidade de sua formação. Assim também se compreende o império da lei. A garantia dos direitos dos indivíduos, deve ser considerada uma falácia da tautologia da violência (uso legítimo da força) pelo Estado, segundo Walter Benjamin. À tautologia do direito a que a legitimidade chega cabe a citação (de “Crítica do Poder/ da Violência”):

Talvez se devesse levar em conta a possibilidade surpreendente de que o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins do direito, mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito; de que a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito. (BENJAMIN, 2013, p. 127)

O Estado garante não os fins subjetivos (do direito individual), tal como aparece, mas o próprio Estado constituído, fim comum por si mesmo, pelas vias do direito racional. A comunidade política constitui uma dominação oculta – ora, Weber nota que toda dominação que se pretenda contínua, deve se pretender secreta. É quando o papel da violência corresponde a continuidade do monopólio da força por si mesmo, impedindo atuações contrárias à sua legitimidade. Se oculta, porém, sua atuação tautológica, tampouco se pode explicitar as oposições reais que conduziram ao monopólio da força. Não as que conduziram ao uso *legítimo*, mas à legitimidade posta como resultado do *uso* (monopólio).

Terra comenta sobre a “Doutrina do Direito” de Kant que este sempre insistira na violência como origem do estado civil: “não está em um contrato originário, mas nesse poder/violência que unifica” (TERRA, 1995, pp. 163-4). Desse modo, ela poderia servir a qualquer fim, desde que se aprove a necessidade dos meios. No caso de aplicação racional da regra, não é o procedimento que legitima sua instauração. Mas a legitimidade, que alça a comunidade à condição de totalidade moral, é que visa garantir sua permanência às custas da aplicação da regra reconsiderada. Através da aceitação racional do agente e por definir-se

como um valor em si. A crença na legalidade da lei não é pura fonte de legitimidade, mas resultado do próprio processo da legitimidade.

VII. Totalidade e História

O fato de o Estado revelar sua legitimidade, ainda que ocultando oposições constitutivas, submete seu mecanismo de legitimidade à própria condição de detentor do monopólio (detentor do sentido da regulação, enquanto poder). Descobrimos no momento da liberdade externa (aplicação da coerção externa) não simplesmente a regulação comum em vista do exercício da máxima liberdade individual. Mas a ressignificação mesma da noção do comum (comunidade racional) como suporte da manutenção da legitimidade do monopólio.

Ora, essa nova dimensão da comunidade na sociedade civil atua na “práxis” humana (GIANOTTI, 2004, p. 161) – quer dizer, pretende, em alguma medida, ocupar o lugar do devir. Uma vez concebido o Estado como um fim em si, o cidadão tem o dever de buscar sua efetivação (obrigação em cumpri-lo). Que se cumpra o dever, tal como dado na representação da lei: ora, é uma condição própria à vida, “essa faculdade que um ser possui de agir segundo representações”, reposicionada no âmbito da reciprocidade (ibid.).

Do ponto de vista subjetivo, deve-se tornar a determinação da vontade universal o conteúdo de suas máximas, tanto no domínio do querer como no do fazer. Alguns aspectos das máximas apontados por Bittner podem auxiliar nessa passagem: “a máxima vale para as ações não como uma lei objetiva de coisas, mas enquanto eu a queira, antes de mais nada, como lei objetivamente válida das ações”. E isso porque a regra “existe apenas em virtude de eu a querê-la como tal. Sua própria validade é assim transmitida subjetivamente”. Isso porque a vontade não pretende “incondicionalmente a própria regularidade” (BITTNER, 2003, p. 10).

A universalidade da máxima aplicada ao conjunto da vida exigiria um “desempenho em sua aplicação, no qual a situação particular e o intento geral expresso na máxima medeiam a ação específica” (idem, p. 14). Tem-se, então, que: “a vontade determina-se para uma lei da máxima em virtude de sua autonomia natural; a [autonomia] moral exige dela exatamente compreender e querer essa autodeterminação novamente como lei” (idem, p. 24). O que, exatamente a moralidade [*Sittlichkeit*] exigirá da vontade é apenas “a sua reflexão, que se refira novamente ao exercício de sua autonomia natural como vontade autônoma” (ibid.).

Quer dizer, no processo de exposição da razão a partir do exercício da liberdade subjetiva natural, há um tráfego entre máxima e lei. De modo que na reflexão da vontade pela da objetividade da lei: a universalidade deve ser pretendida – fundamental para a definição de “regularidades buscadas” para as ciências sociais (cf. cap.1.a.II). Assim, a forma da lei (aspecto formal de composição da máxima), “que está apreendida no próprio querer, ao mesmo tempo, como lei universal – pertence a uma vontade cuja autonomia legitima-se exatamente com isso como dotada de conteúdo” (ibid.).

Por um lado, isto se deve a capacidade da razão em buscar espontaneamente os próprios princípios em cada caso que se apresenta. Por outro, não se tem máximas simplesmente, mas se faz de algo sua máxima, ainda no registro da espontaneidade, como argumenta Allison (cf. 1996, pp. 129-35). É nesta medida que se deve querer ser autônomo, e o nome desse querer é dever. Deve-se querer o dever e isso ocasiona a noção de autonomia, não de dominação, determinando o homem a sua vontade por sua própria razão.

Essa “transposição ao reino dos fins”, na determinação racional da vontade, não deve aparecer da perspectiva da efetividade não como a “entrada numa comunidade ética ideal”. Mas a ideia mesma de que “eu sempre devo proceder como se o surgimento do reino dos fins dependesse *apenas do meu esforço*”. Pois as leis morais “também são mandamentos” e, nesta medida: “se o ato do sujeito autônomo não visa, portanto, a produzir um efeito que seria a realização de um fim, resta, porém, que tal ato *é inseparável da produção de um efeito*” (LEBRUN, 2004, pp. 82-3).

Tal é o movimento que Lebrun aponta na história (como ideia universal): de que o homem, “executando o mandamento incondicional da razão, está efetuando uma ação mundanamente racional” (ibid., p. 114). Deve-se querer ser autônomo. Porém, isto não é como um objetivo. Pois que já é um fato atuante, na medida em que se toma consciência da lei. Desde logo se é autônomo. Sendo uma regra da razão em vista da totalidade da experiência, a humanidade que surge como um fim em si mesmo: enquanto gênero, o homem põe a essência da comunidade, numa totalidade sistemática, quer dizer, a humanidade. Por isso, Kant pode afirmar: aja como se a lei fosse seu próprio projeto (cf. idem, p. 79). A ideia de comunidade (humana) é, portanto, constitutiva da representação do imperativo: está no dever de cada um retomar sua posse originária. De modo que a moralidade kantiana é um “*projeto de agir* sob a ideia de autonomia” (LEBRUN, 2004, p. 87). Ou num aspecto do que

aponta Heidegger (2012, p. 343): o problema da causalidade é um problema da liberdade e não o inverso.

A coerção interna é um momento positivo, dado na crença na validade: estabelece que se cumpra o dever comum. Na coerção externa, um momento negativo, reconsiderado positivamente (mesmo de maneira relativa), que virá a maximizar a liberdade subjetiva (justificativa, numa comunidade política, dada pela conservação de um território no interior do qual se neutralizam as disputas). O primeiro momento é nunca realizável, sempre praticável – guarda portanto graus e modos de efetivação. Já o segundo, ao passo que constitui uma ideia de consenso na relação, assegura que dentro dela os indivíduos atinjam seus interesses. No entanto, tais interesses são recolocados a partir do valor dominante, que legitima o monopólio. E a tautologia da violência ou, na expressão habermasiana, circularidade do direito, assegura os meios para a manutenção do monopólio legítimo, quer dizer, dominação. Desse modo, é possível o exemplo weberiano em que um escravo tem seus interesses atendidos na relação de escravidão: trabalha, e assim se logra manter-se vivo.

A validade da ordem fornece a legitimidade do monopólio. Na dominação, o sentido do monopólio é suspenso, numa relação “assimétrica” de valores, na medida em que totaliza o sentido da comunidade. A questão posta é a de: quem orchestra o movimento da totalidade, ensejando a um só tempo a constituição moral da comunidade e ocultando a dimensão de atuação efetiva de seu poder. Se pensarmos em termos weberianos: que valor é esse que se pretende válido?

A comunidade, sob a égide da dominação, adota uma proposição que estabiliza o sentido das forças atuantes em oposições reais, na direção de uma coordenação positiva da totalidade das relações comunitárias. Primeiramente, observe-se que a tendência à estabilização das oposições reais, compreendida pelo paradigma da disputa nos termos da busca por interesses (poder, bens e honra), é cumprida pelo monopólio do poder de disposição sobre os bens pretendidos. Então, de tal coordenação, advém, positivamente, a legitimidade.

O poder legítimo e sua disposição se referem, na origem, àquele que possui o monopólio. Se atinge outro nível quando de sua validade, isso não quer dizer que se dilua o monopólio: ao contrário, tal presença garante as condições de determinação positiva. Mantém-se uma tensão relativa ao plano da comunidade real (oposições reais) e da comunidade racional (plano da validade), modo pelo qual se relacionam os processos de monopólio e dominação (pólos subjetivos e objetivos de determinação dos princípios).

Logo, deve haver um ponto de fuga: o movimento da totalidade é constituído (porém, não por isso regulado) a partir do mando de quem detém o monopólio, que busca legitimidade (racionalmente, na formação da sociedade civil). Ou seja, a modalidade enquanto moralidade atua no processo legitimatório, da constituição moral da sociedade transcorrido no movimento da comunidade à dominação. Dessa maneira, ela se faz objetivamente válida. Com isso, revela as disputas subjetivas e a busca de estabilidade (unidade) objetiva, abstraído pela totalização moral a fim de ser suprimido comunitariamente em cada indivíduo.

Aponta, esse processo, para uma dupla noção de liberdade (externa e interna) em que o momento da coerção externa não se cumpre em sua proposta, apenas repondo a legitimidade de sua aplicação e, com isso, servindo aos fins do poder de monopólio. Condição para o exercício (quer dizer, uso e aperfeiçoamento, elaboração) da moralidade. Momento da diferença: a dominação, na prática, é quem funda o dever, e não as oposições reais. A ideia de uma comunidade moral fundada na determinação da vontade universal para a espécie humana: de indivíduos à cidadãos. Também a passagem da comunidade à dominação é uma estática transição: na medida em que as oposições revelam o que a dominação oculta (enquanto se pretende determinante).

A isso serve a representação sistemática do homem no inteligível: se é preciso se suprimir, é para que se supere (cf. LEBRUN, 2004, p. 88). Na visão benjaminiana, para que se submeta. O processo de formação da dominação pela comunidade se apresenta constitutivamente. O processo de formação da comunidade pela dominação não logra realizar seu movimento ao fim e ao cabo. Surge como densa neblina sobre as águas de um mar frio revoltado, quando se aquece à luz da razão. Estática transição.

Esse “curso regular de aperfeiçoamento” observado no desenvolvimento de constituições políticas, permite observar melhor uma finalidade, dentro da doutrina teleológica, no curso histórico. Se na história contingente (agregado de ações individuais) se descobre a elaboração do exercício pleno da razão humana, em toda constituição política pode-se antever o “germe do Iluminismo” (IHU, pp .20-1). Assim, Kant pretende uma ideia de “história universal do mundo segundo um plano da natureza que vise à perfeita união civil na espécie humana” (idem, p. 19). Isso deve oferecer um fio condutor para que se possa conceber como sistema a totalidade das ações humanas, assim, reciprocamente determinadas sob uma ideia universal. É o processo de dominação quem apresenta tal disposição

reconsiderada da história. Em resumo, a origem da história da humanidade se encontra no Iluminismo.

*

Foi visto aqui, como opera a tensão entre subjetividade e objetividade quando se pergunta ao homem sobre sua história. Para Kant, à disposição subjetiva se atribui interesses em busca do próprio proveito. Isso ocasiona uma disputa em torno daquilo pelo que se interessa: prestígio e honra, poder de mando, posse sobre bens. O indivíduo, ao adentrar tal disputa, sabe que somente entre os seus pode encontrar os meios de sua satisfação, mesmo que tenha, por vezes, sua liberdade individual obstruída nesta busca. No entanto, através da própria conduta humana, encontra-se soluções para este antagonismo de forças subjetivas. Assim se observa as formações objetivas da cultura e da civilização como emergentes da regulação das disputas por interesse. Isto significa que o próprio antagonismo oferece os meios da concórdia entre os homens. E isto se apresenta num exercício progressivo da razão. Ao desenvolver-se a partir de si mesma, a qualidade própria às elaborações da razão é sua capacidade objetiva de determinação. Tal disposição objetiva se realiza não pela figura antagônica do indivíduo, se é a partir de si, refere-se a esta dimensão supraindividual.

Se for possível dizer que as faculdades destinam-se, naturalmente, a seu desenvolvimento completo conforme um fim, esses fins não se realizam no homem singular, senão como gênero, espécie humana. A ação conjunta dos homens, no entanto, não se mostra imediatamente racional. Pode-se dizer que, apesar disso, obedece a um propósito. A razão também é naturalmente disponível ao homem em sua experiência. Ela apresenta a capacidade de ir além do mundo sensível. E isto está à mãos do homem por si mesmo. A humanidade é quem supera os limites do exercício individual da razão, que direciona-se subjetivamente ao mundo. Em oposto, a humanidade é uma ideia reguladora da razão que pressupõe o homem como fim em si mesmo. E o desenvolvimento da razão humana a partir disso tem por nome história.

O antagonismo resulta de um exercício positivo da liberdade subjetiva (ainda que irrestrita). Apesar de favorecê-la, não chega a plenamente satisfazê-la. Tem-se, por isso, a necessidade de restringi-la, dado que determinam-se contrariamente à harmonia proposta pela ideia da humanidade. A razão, se leva o homem a superar limites sensíveis, é capaz de

oferecer a resistência necessária. A humanidade é o senhor do homem. Assim, se o antagonismo ocorre no plano do individual, a comunidade estabelecida pela ideia do gênero humano ocorre no plano civil. Quer dizer, a posição de uma vontade universalmente válida deve significar uma união da vontade sobre as vontades particulares. E isto para realizar o fim da liberdade. À vontade se apresenta uma resistência, num primeiro nível: umas às outras; e, então, a todas consideradas unicamente. A constituição da comunidade assim determinada se diz união civil, que administraria universalmente o direito. Ora, essa determinação objetiva da lei pela união civil forma um todo moral, um poder unificador ante as oposições da disputa.

Disso se extrai duas concepções de liberdade. Que seja negativa, restringe as liberdades individuais, apresentadas na comunidade natural. Que seja positiva, determina objetivamente a vontade, estabelecendo uma comunidade moral. Neste processo, o homem deve extrair a partir de sua própria particularidade a capacidade necessária de autodeterminar-se como legalidade. Dessa maneira, a constituição civil se forma no plano estatal. Como se viu, ocorreria antes uma fusão de liberdades sob o império da lei que proclama validade objetiva. Atentou-se, na comunidade moral, para a dimensão não da universalidade, mas de sua pretensão: quer dizer, do mecanismo de sua validade objetiva por meio da determinação pela lei. Desta maneira, se pode falar do movimento de instauração da dominação como um valor objetivo. Ao fundar um dever, como coerção, correspondente à liberdade interna; e garantir externamente a liberdade, por meios de coerção externa. O processo a que se chegou aqui é o de autorreferência da validade em sua legitimação.

As consequências de uma determinação completa das ações humanas por um todo moral nega o antagonismo decorrente das diversas determinações sensíveis na disposição subjetiva da liberdade (comunidade natural), e confere unidade à determinação da vontade num plano objetivamente válido (comunidade moral). Este plano é fundante da possibilidade de orientar a elaboração prática e o aperfeiçoamento de suas disposições. Isto significa que a subjetividade expõe a objetividade que, ao se por, deve reposicionar a própria subjetividade. A validade de uma ordem corresponde, aqui, à orientação pelos princípios estabelecidos.

O sentido prático do antagonismo, colocado em termos de uma oposição real, é reposicionado na dominação pela ideia de consenso. Esta mesma que orienta a prática no contexto da dominação. Este valor de universalidade fornecido pela validade objetiva, ao ressignificar as oposições reais das relações comunitárias entre os homens, esvazia-lhe o significado. Deste modo, em relação às disputas, não se faz mais necessário recolocar a todo

momento seu poder ante as resistências individuais. Isso para que se estabeleça de imediato a necessidade em cumprir a lei, sem que seja necessário o uso da força para que tenha obediência. Obriga-se a si mesmo. Pode-se dizer que a origem de todo dever que obriga contra si é a validade. O império da lei oculta, em alguma medida, o império da força. O “espaço vazio do simbólico” que a lei apresenta é onde se assenta a validade objetiva. E, isto, deve sempre ocorrer pela vontade própria. A dominação como totalidade prática ou valor objetivo é regulada pela ideia de autonomia. Alguns passos já foram dados neste capítulo em direção ao próprio Weber, a seguir, deve-se expor as determinações entre autonomia, comunidade, dominação e legitimidade em sua obra sociológica.

4. Autonomia e dominação nas ordens sociais [Weber II]

Aja como se a lei fosse seu próprio projeto.
(Immanuel Kant)

I. Comunidade e dominação

Já se tem, pois, condições para se reconsiderar alguns aspectos da conceitualidade weberiana: antes o sentido resguardava a dimensão objetiva na medida em que servia de referência à subjetividade atuante, assegurando, metodologicamente, o moderno fundamento do indivíduo dentro das ordens sociais; agora, a tensão entre objetividade e subjetividade desenvolve-se em círculos mais amplos da sociabilidade humana. Isso insere, segundo Mommsen, a relação entre o domínio da história e o pensamento normativo na sociologia (cf. MOMMSEN, 1974, p. 15). A legitimidade representaria um processo de instauração do valor objetivamente válido, na medida em que se referencia a si mesma. Isso se mostra na tensão entre comunidade natural e comunidade racional, mediada pela dominação.

O valor objetivo das ideias formaria um contexto objetivo de sentido [*objektives Zusammenhang*], segundo tal argumento, em dois diferentes momentos. Ele se coloca como referência comum em torno do qual disputas se dão, tendendo à estabilização por meio de um poder unitário. Tal sentido é, então, repostado quando se pondera o contexto entre contextos, quer dizer, a lógica da ação weberiana não é apenas situacional, mas integrativa deste processo. Ou seja, considera-se a determinação recíproca das unidades individuais atuando subjetivamente em torno de um sentido objetivamente válido. Da mesma maneira, considera-se comunidades como unidades atuantes umas com relação a outras. Isso irá reposicionar a ação subjetiva. Afinal, sendo uma etapa regulada pela síntese total, cada unidade formada, um todo coerente determinado de maneira unificada, deve ser conduzida a uma unidade mais perfeita.

Em Weber, porém, que seja integrativo, não exclui o conflito, ao contrário, tensiona cada vez mais as relações (a instauração universal racional não opera no autor dogmaticamente, mas sociologicamente). Reponde, com isso, ao aspecto sociável-insociável do homem. Contexto objetivo de sentido, como valor, significa a validade da ideia de reordenação das unidades diversas sob a determinação de uma regra – que se quer

universalmente determinada, na medida em que se apresenta racional (segundo Agamben, como visto, “sem referência”). Isto se faz presente desde as ações individuais às associações entre diversos indivíduos determinando-se reciprocamente (formando comunidades), no ápice das relações racionais com relação a fins explicitados num contrato; e desde as comunidades naturais à formação de um Estado de direito constituído que se regule tanto internamente quanto no equilíbrio entre potências.

Tal tensão não é meramente reposta, tal qual um argumento funcional reapresenta-se a cada instante. Há um salto qualitativo. Ele traz um deslocamento do sentido, uma assimetria de valores, enquanto formação histórica da humanidade. Visto que sua primeira aparição no âmbito individual se conhece pela experiência subjetiva das oposições reais que levam à autorregulação e, posteriormente, aparece como em si mesma válida, ocultando seu funcionamento como legitimação do monopólio do uso da força. Isto determinará a lógica da ação individual numa ordem, bem como na intrincada co-determinação entre as ordens. Por isso, de um ponto de vista tanto individual como histórico: a lógica da ação weberiana deve ser integrativa, exatamente na manutenção da tensão ante as falhas das sínteses. Se permanece o sentido como conceito norteador, permanece a referência à ação. E o interesse de Weber é justamente explicá-la em seu decurso. Portanto, por mais dogmática que deva ser a autojustificação de uma validade objetiva, seu processo de legitimação disso se distingue: tem uma dimensão prático-moral e histórico-universal.

No entanto, a relação entre a “validade universal” da regra e a particularidade de uma ação em seu decurso não é tomada, por Weber, como evidente, nem mesmo por certa: e “quando a universalidade da regra se mostra problemática, mas se está certo sobre o particular, tem-se o uso hipotético da razão” (CRP B674-5). Weber tem clara consciência dos limites e alcances do pensamento científico. O que vê de problemático é exatamente o vínculo entre o fato e o tipo. Por isso, o tipo ideal deve resolver a tensão entre a imagem racional e o decurso empírico na possibilidade/ exigência de pesquisa empírica orientada cientificamente:

O pensamento fundamental da moderna teoria do conhecimento remete à Kant – o conceito é, antes, um meio abstrato a fim do domínio intelectual sobre o empiricamente dado e só poderia ser isso mesmo. Aquele que toma até o fim as consequências disso, deve também aceitar a condição de que conceitos genéticos rigorosos são,

necessariamente, tipos ideais e isto não é razão alguma para se opôr a suas construções conceituais. (GAW, 1904, p. 208)

Por isso também, Weber pode apontar tendências dessa determinação da razão na medida em que se manifestam historicamente. A racionalidade não é uma finalidade na história por si mesma, mas na história enquanto orienta uma teoria científica do decurso mundano, cuja validade se estabelece na pesquisa. A ideia não é pressuposta como válida por si mesma, ainda que em si mesma tomada seja válida. Permite-se adquirir a perspectiva da racionalização, sem contudo alçá-la a sentido da história, enquanto se pode reconhecer seus traços unificantes nas manifestações históricas contingentes.

É nesse sentido que considero aqui o comentário de Tenbruck a respeito do projeto weberiano de uma “sociologia empiricamente fundada com uma perspectiva de história universal” enquanto “possibilidade fundamental de mensuração das ordenações e poderes societários” (TENBRUCK, 1999, pp. 339-40), quando dos problemas de formação dos conceitos próprios a ela, para que: “por detrás das pessoas e acontecimentos fossem visíveis apenas *ordens* e poderes. A multiplicidade dos dados encontrados exigiria desde já conceitos, para poder identificar historicamente e determinar de fato estruturas formadas como ‘Estado’, etc” (idem, p. 342, grifo próprio).

Pode-se dizer que a tensão aqui referida atua no pensamento weberiano ao menos em dois aspectos: nos conceitos fundamentais da ação por meio da referência ao sentido subjetivo/ objetivo; na formulação sociológica de conceitos coletivos tal como se ocorre na passagem das comunidades à dominação – remetendo a necessidade da formulação pura dos fins segundo o interesse de conhecimento a uma consideração hipotética no momento explicativo. Essa permanência se deve à validade das proposições individuais da ação nos fundamentos da sociologia de Weber em âmbito societário, bem como expressa a operatividade do paradigma prático kantiano em sua obra em maior grau. Intento aqui uma leitura processual da operatividade das tensões subjetivo-objetivas, tal como expostas anteriormente, na reconsideração de alguns aspectos conceituais da teoria sociológica de Weber.

II. A produção intencional de regularidades

Sentido abarca, no decurso da ação, a relação entre a normatividade e o ato, a partir da tensão entre subjetividade e objetividade. Para Weber, a normatividade é um pressuposto para a ação fática: explicativo, do ponto de vista da sociologia; que, na dimensão subjetiva dos agentes, atua segundo a “causalidade da representação” [*Vorstellungskausalität*] (cf. GAW, 1907, p. 334). Tomada como um determinante causal das ações, a representação da norma deve ter sua objetividade atestada hipoteticamente, mecanismo que afere a validade do cumprimento da regra na medida em que ela é cumprida (tal como se pode observar empiricamente). No limite da consideração empírica, a norma fornece apenas maior chance de que algo ocorra de fato, quer dizer, que tal representação desencadeie, já que assim se propõe, uma série de ações (“de fato” aqui não significa “categoricamente”). Por isso, quando Weber diz sobre a objetividade, neste contexto, ela é uma possibilidade (não uma necessidade, tomada em si)/ probabilidade. A subjetividade atuante na ação individual, na medida em que convive entre os seus, determina o sentido segundo o modelo da reciprocidade. Neste momento, se formam as comunidades, formas mais básicas da vida humana. A reciprocidade opera em dois níveis: subjetivo, estabelecendo a convivência entre interesses particulares; e objetivo, determinando regras, valores e ideias.

O convívio regular das formas individuais nas comunidades naturais pode ser observado, externamente, como qualquer outro fato natural empiricamente dado. Assim se aplica o uso da regra na explicação causal de uma regularidade empírica. No entanto, para que se compreenda, de fato, uma ação humana, é necessária a referência a seu sentido. A abstração dos fatos naturais, enquanto regularidades empíricas, fornece o conceito da regra; ora, tal apreensão expõe à razão sua capacidade legislativa, de modo à regularidade poder também ser determinada pelos homens, enquanto ideia a ser alcançada. Não significa que, quando a ação ocorre, se tem certeza da validade da ideia, mas que a relação somente ocorra por haver um “significado seguro” atribuído à ideia da relação – em graus de objetividade.

A representação da ideia é, portanto, determinante do agir (cf. GAW, 1906, pp. 132-3). A consideração de uma regularidade humana como objetivamente válida (e não dada) evidencia que, para o homem, a regularidade pode ser, tal como afirma Weber, “buscada” – pretende-se alcançá-la faticamente. Assim, a ideia se apresenta como um ideal, “norma que

mede valorativamente um fato” (GAW, 1907, p. 329). A validade empírica da regra é separada da normativa, mas continuam tendo ambas utilidade na medida em que constituem referências de sentido (cf. LOOS, 1970, p. 99). O sentido preserva a referência ao conteúdo ideal como pretendido faticamente. Para tanto, deve servir como máxima de conduta. Permitindo se verificar qual regularidade fática corresponde ao conteúdo ideal, ainda que esta não se dê plenamente – o que pode ser averiguado pelo tipo ideal e o uso do raciocínio contrafactual, na pesquisa empírica, e explicado pela adequação causal.

Neste sentido, Lübke afirma: o decurso empírico de uma ação não constitui variáveis situacionais que se tomam a partir da constância de uma ordem social, tampouco é a sua probabilidade objetiva considerada uma invariável situacional (é apenas relativa, do ponto de vista da referência do sujeito em seu decurso concreto da ação) – quer dizer, a lógica da situação não esgota, como já dito, o problema da ação (cf. 1993, pp. 83-4). Mesmo assim, Weber não fala de uma “liberdade da vontade”, porque, sendo a sociologia ciência empírica, não deve introduzir um “elemento de necessidade” – que surgiria primeiro na condição natural de uma cega necessitação causada por eventos naturais e, posteriormente, nas condições historicamente dadas pelo poder dos contextos coletivos (GAW, 1904, p. 44).

Weber pretende, com isso, também dar conta da internalidade da regra – onde observa mecanismos de validade, obrigatoriedade, legitimidade, etc. A representação da validade da regra deve condicionar a ação num nível subjetivo. Não se tem apenas a ideia na regra, mas esta é também condicionante de ações finalistas, com relação a interesses (cf. GAW, 1907, p. 338). Nas máximas, normas objetivas aparecem subjetivamente como representações dessas regras para a ação. É dessa maneira que se deve considerar tais regularidades produzidas, sob efeito de uma validade objetiva. A ordem se define como: causalidade adequada das ações orientadas por sua validade empírica (GAW, 1913, p. 444). A ordem não é propriamente a ideia, mas seus efeitos (diversos, não apenas o “correto” com relação à norma).

O que se apresenta neste conceito é a possibilidade empírica da consideração científica da validade da norma, pela mediação entre sentido subjetiva e objetivamente dado. Portanto, a ordenação das ações é própria à consideração da atividade humana, por si mesma. De modo que todas as ações humanas transcorrem sob uma ordem (em maior ou menos grau de objetividade) ao passo que a própria condição de existência da ordem é dada pela ação transcorrida – algo fundamental para a crítica de Weber à metafísica dos conceitos coletivos, cujo plano do sentido permite explorar.

III. Apropriação e regulação do monopólio

Dado o caráter sociável do homem, o decurso de uma ação em um contexto de ordem, permite avaliar a sua continuidade e, com isso, sua possibilidade objetiva. Como é entre os seus que encontra sua satisfação, o grau de objetividade da ordem cumpre manter a estabilidade das relações ali postas. Pois as ações individuais tendem à fragmentação, se meramente determinadas pela contingência subjetiva. Assim, se toda ação comunitária “tem o sentido subjetivamente ligado ao comportamento de outras pessoas” (GAW, 1913, p. 441), comporta graus de objetividade – necessários à manutenção da relação: para constituir “comunidades duradouras” (MWG I/22-1, p. 116). A condição de objeto primário da sociologia dada à ação comunitária não se deve apenas ao fato de se ter um estudo da sociedade, mas que qualquer consideração de sua sociabilidade se refere a aspectos fundamentais do homem. Por isso, Weber define a comunidade como forma mais básica da vida humana. As relações entre sentido subjetivo e objetivo conseguem repôr o caráter daquela insociável sociabilidade.

As ações comunitárias que transcorrem sob ordens constituem o conceito aqui referido por comunidade. Seja qual for o caso, uma comunidade possui um ideário comum, compartilhado entre os membros, que subsiste em qualquer intenção individual e que “constitui seu conteúdo” – mesmo que se possa considerar como um interesse individual a manutenção de tal ideia, permanece ideia. Por outro lado, há o “interesse próprio” na exclusividade da disposição de bens que uma comunidade pode fornecer (MWG I/22-1, p. 90-1). Quer dizer, estabelece uma relação que só ocorre dada a sua ideia, como visto acima. Essa ideia tem um papel essencial como reguladora dos interesses subjetivos. Para entender sua validade, é necessário captar “o que se exige para sua vigência, quer dizer, qual forma precisa ser preenchida, tudo isso regula a validade de uma sagrada tradição em vigor ou de uma ordem instituída”, quando se intenta a formação de uma “comunidade duradoura” (idem, pp. 116-7).

E, se a comunidade, forma básica, oferece, com isso, a satisfação das necessidades humanas, de forma durável, é para “se proteger de uma condição primária individualista” (MWG I/22-1, p. 117). Tal condição, ponderada a disputa, reconsidera a disposição dos bens de satisfação como escassa. Assim, Weber define economia: “necessidade ou um complexo

delas, [que] apresenta, comparativamente segundo a valoração dos agentes, uma reserva escassa de meios e possíveis ações para sua satisfação e que esse estado das coisas seja causa de um comportamento específico que o leve em conta” (idem, p. 78). Logo, uma ação comunitária sob o signo da escassez: das ações que concorrem ao bem apropriado. Da situação de disputa deriva a formação de um monopólio. Na medida em que uma comunidade se forma em torno da “*apropriação* das chances econômicas [bens] e sociais [prestígio] monopolizados” por ela, controla tais chances segundo “graus de fechamento (e abertura)”. Quanto mais se constitui em si mesma, segundo seu fechamento, há uma “tendência a se tomar formas específicas, quando se trata da formação de comunidades humanas” que conduziriam os homens “à produção de uma mesma qualidade periódica” (idem, pp. 85-6). De maneira a regular a disputa, por meio do cumprimento das exigências postas para que se alcance o bem monopolizado através da concorrência.

Este processo é possível graças à validade da ideia que institui uma regulação em torno das disputas. O interesse no controle das probabilidades oferece uma situação de concorrência entre poderes cujo intento é o mesmo, conduzindo a uma oscilação entre a luta e a tendência à monopolização (e, com isso, estabilização), mediada pela relação entre poderes de disposição e apropriação de bens. Ora, essa regulação se mostra a partir da própria oposição entre interesses subjetivos, comporta um grau de objetividade em torno da validade. Assim se daria a satisfação das necessidades humanas na forma das comunidades. Num sentido geral, a “sociedade”, em definição prévia, pode constituir “as formas estruturais gerais das comunidades humanas” (MWG I/22-1, p. 114). Por isso, pode Weber afirmar, desde já, que “formas estruturais da ação comunitária, como sempre se notará, tem a sua ‘legislatividade própria’” e podem, por isso, ser observadas como “caso isolado” e nas relações entre si (idem, p.81).

Weber diz que: “as formas de satisfação das necessidades, contínuo resultado da disputa de interesses, tem sempre um significado muito além dos fins imediatos” e, na maioria dos casos, pode ter como “consequência a formação de *ordens reguladoras* da economia [condição dessa satisfação] (...) [ou ao menos] influenciá-las em seu desenvolvimento e direção” (idem, p.100, grifo próprio). Num primeiro momento, “orientação cujo sentido se vincula a expectativas acerca de determinado comportamento alheio e a avaliação (subjetiva) das chances [de que isso ocorra] para o êxito da própria ação” (ibid.) – consideração

sociológica do decurso da ação, pelas condições objetivas de realização de um interesse (material ou ideal).

A objetividade pode, no entanto, chegar a um grau em que garante a busca dos interesses na medida em que esta mesma é tomada por sua validade geral. Definição primitiva do consenso:

a situação factual de que uma ação orientada pelas expectativas do comportamento alheio tenha, por isso, uma chance empiricamente ‘válida’ de ver cumpridas essas expectativas, pois existe a probabilidade objetiva de que outros as tomem por um sentido prático tido como ‘válido’ para seu comportamento, mesmo na falta de um acordo (GAW, 1913, p. 456).

Torna-se possível atentar que nem o “cosmos normativo dominante numa comunidade”, nem “a totalidade, ocasionalmente observada, das relações de seus membros dominada por tais normas da ação de indivíduos ou as efetivas influências (tomadas como complexos de processos) na ação dos indivíduos sob a égide daquelas normas e relações” são “entidades metafísicas”, mesmo que “sejam algo além da mera soma dos interesses” dos indivíduos presentes na relação (GAW, 1903-7, p. 35).

IV. Ordenação e regulação da comunidade

Enquanto a economia conforma a satisfação das necessidades, a garantia de desenvolver sua ação comunitária num mercado, que a regule, se forma pela “troca de interesses” (MWG I/22-1, p. 193). Considerando as coisas sob a perspectiva “de uma regulação direta da disposição econômica de bens e serviços” (idem, p.205). Por isso, tomado em sua normatividade própria, o mercado se interessa apenas por coisas, não por pessoas, sem nenhuma solidariedade, sem traços possíveis de uma comunidade humana contida nas relações entre os homens (idem, p. 194). Da regulação das comunidades humanas, há ainda uma necessidade de outra ordem. A ação comunitária que compreende a disposição à violência física da dominação (confirmação violenta/ poder afirmativo) ordenada num

território e entre os que ali se encontram é a comunidade política. Como se sabe, enquanto comunidade, atua em graus de fechamento para dentro e para fora. Via de regra, o uso da violência está ligado ao domínio sobre um território. Mas a política não é uma “mera comunidade” como a econômica: ela possui uma “ordem” que a possibilita ser considerada mesmo quando não há dominação violenta sobre territórios e homens (ibid.).

A tipologia ideal, na medida em que se determina racionalmente, permitiu, como se sabe, observar nas manifestações históricas tendências desenvolvimentais de um processo de racionalização. Ora, se cada dimensão da vida comunitária dos homens, na medida em que transcorre sob uma ordem, produzindo a sua autorregulação, expõe a capacidade de regulação própria às comunidades; há um processo quase intrínseco a isso.

Tenbruck (1975) propõe o comentário acerca de uma postura evolucionista em Weber, segundo o tema da racionalização a partir das ideias religiosas, o desenvolvimento conceitual imanente que revela um evolucionismo histórico. Nesse debate, Turner observa que há uma substituição da noção de “assimetria causal” por uma “ordenação lógica imanente de desenvolvimento”, no esquema conceitual, desde o “Nascimento das Religiões” até as consequências disso numa “ética religiosa” de “conduta de vida”. Essa ordenação lógica consiste em estabelecer uma simetria causal entre tipos formados de acordo com uma “coerência de sentido”, a fim de identificar, através de critérios de relevância de causação adequada, as condições que permitem a continuação de um processo (cf. TURNER, 1986, especialmente cap. 11). Uma vez esclarecida a perspectiva empírica, resta à validade da ideia sua condição objetiva de síntese. A coerência estabelecida não é apenas no plano ideal, mas na medida em que regula, deve fornecer objetividade às relações comunitárias.

De modo que a tendência à coerência da ideia (um dos aspectos de sua objetividade) tem seus efeitos na tendência à coerência das ações (tanto no aspecto subjetivo de conservação do interesse, quanto propriamente regulativo da disputa). Se para o caso de um consenso objetivamente válido se afirma a sua heterogeneidade com relação às numerosas ações individuais: não se deve confundir a vigência empírica de uma ordem estabelecida com a validade ideal a que se remete (GAW, 1913, p. 460). Weber conserva, com isso, o sentido do monopólio, ao passo que observa uma tendência racionalizante nas comunidades. Quer dizer, que as ações comunitárias transcorram sob uma ordem racionalmente determinada, se alçando a um alto grau de objetividade.

Destaca-se a relevância de uma ação societária: é aquela ação comunitária cuja “orientação de sentido se vincula a expectativas surgidas pela ocasião de uma ordem na medida em que esta fora estatuída de maneira puramente racional com relação a fins com vista às consequentes ações de societarização esperadas e na medida em que ocorra a orientação do sentido subjetivo vinculado à racionalidade quanto aos fins” (GAW, 1913, p. 442). Para que a societarização ocorra, deve-se, ao menos, contar que o comportamento recíproco transcorra “como se” o conteúdo de uma norma fosse tomado reconhecidamente como obrigatório por meio de sua determinação racional. Se o conteúdo da norma é racionalmente constituído, estabelece-se um acordo de consenso em torno dele. Ora, a melhor forma de garantir os interesses individuais é pela ordenação racional, já que explicitaria a relação meios e fins. Assim, a determinação racional da comunidade permitiria maior objetividade nas decisões individuais (subjetivas) bem como comunitárias (objetivas) pela exposição de sua regularidade.

O contínuo desenvolvimento das comunidades políticas em formas de societarização institucional orienta a conduzir a aplicação drástica e efetiva de seus meios de coerção por uma possível ordenação casuística racional (MWG I/22-1, p. 207). No que tange a regulação do convívio humano, a comunidade política oferece outro tipo de ordenação que a econômica, dado que se direciona especificamente às pessoas (num território). No caso de sua societarização, adquire um outro grau de legitimidade. As ações comunitárias ocorrem sob ordens em diferentes graus de objetividade e, com isso, regularidade. Da ação informe de massas ao costume, guarda-se ainda uma dimensão irrefletida da ação humana (quando se sabe que a reflexividade é fundamental à definição de ação comunitária). Desse modo, na medida em que legitima uma ordem, é como se tais regularidades fáticas adquirissem reforço normativo e por isso são executadas: convenção é a primeira referência à legitimidade de uma ordem que envolve uma ação consensual (como, por exemplo, aquela baseada na tradição) e uma coação às condutas contrárias pelas pessoas de um dado ambiente.

Se a ordem normativa for estatuída entre os membros – o que exige certos requisitos racionais – e houver a presença de um aparato coercitivo, sua legitimidade deve se referir ao direito (MWG I/22-3, pp. 215-26 WO). É nesse nível que se pode estabelecer graus de coerção interna (legitimidade) como de coerção externa (que daquela depende, aplicação da violência). Daí o outro nível de ordenação que a comunidade política põe: na medida da relação entre casuística racional e aplicação da violência, ocorre uma transformação no

âmbito da “representação” da ordem entre os dela participantes, que traz o salto de uma ordem meramente quantitativa à posição qualitativamente específica desta comunidade. A qualidade da dominação reside, antes de tudo, na crença – por maior que seja a racionalidade em que se assenta. Ora, a crença nessa legalidade da ação de uma associação política que detenha o monopólio legítimo do uso da força pode se desenvolver a ponto da comunidade política regular as relações entre outras comunidades pelo exercício regulado da força (MWG I/22-1, pp. 207-9).

Tal como ocorre na figura do Estado, em que este regula – objetivamente – as relações entre as formas de relação humana, tomadas em sua constituição autônoma, considerando como em cada ordem a objetividade resguardaria a coerência (não o fim da concorrência, mas seu estabelecimento) das partes. Já que, do ponto de vista do antagonismo, a comunidade política resolve uma síntese da violência: originariamente, todas as comunidades em geral usam da violência para assegurar os interesses de seus participantes. A ordem legal do direito atuaria, com isso, na distribuição de poder dentro de uma comunidade (idem, p. 252), recobrando estruturalmente as formas da comunidade.

V. Recobrimento das formas (sobre a obediência)

Schluchter afirma que a sociologia da dominação em Weber, é “uma teoria histórico empírica do direito constitucional e organizacional tanto como das ordens da vida em suas relações entre si”, e isso se verifica não apenas por conta “de tradições culturais, incorporadas em ‘estruturas de dominação’, mas também pela constitutividade jurídica subjacente a tais estruturas” (SCHLUCHTER, 1998, p.188). Isso se refere à validade das formas de dominação, na medida em que se relacionam com os princípios organizacionais da comunidade política. De modo a aqui se compreender a dominação como um processo organizacional a que corresponde uma justificativa de sua validade, mas sem que se confundam ambos os domínios.

A partir da “primeira versão” da sociologia da dominação weberiana (1912-14), Baumann propõe uma reconstrução das variantes da crença na validade da legitimidade, a definir os motivos da obediência. Ligando os tipos de validade, respectivamente, baseados em: afetividade, relação com passado e racionalidade; a elementos não-normativos da

dominação: o afetivo, o rotineiro e o racional (com relação a fins); aos normativos da crença na legitimidade: carismática, tradicional e racional (legal); ensejadas por: inclinação pessoal, costume ou mero hábito e cálculo de interesses (cf. BAUMANN, 1993). Ora, a fundamentação jurídica, em que se baseia a legitimidade, faz com que a dominação esteja internamente ancorada, tanto entre os dominantes quanto entre os dominados, garantindo assim sua durabilidade (ibid., p. 362). A dominação racional legal moderna se define por um acordo jurídico e isso depende da crença na legalidade. No entanto, sua legitimidade não se ancora apenas aí, como também no processo organizacional racional da dominação legal. E isso, inclui diferentes momentos de articulação organizacional (como a burocracia, por exemplo). A crença é apenas um outro momento, normativo, dessa legitimidade. Sabe-se, a tipologia da dominação se define pelas relações entre o senhor e o aparato coercitivo – é a isso que se refere a legitimidade. Portanto, a crença na legalidade é apenas um momento do processo de legitimação da dominação.

Penso que o esquema a que Baumann chega acompanha a reflexão aqui presente, acerca da durabilidade da dominação desde a pura reação a sanções à manutenção da própria dominação: os passos institucionais de integração do nível organizacional podem se dar pela corporificação institucional de valores já legítimos ou, então, o estabelecimento das instituições de dominação são posteriores à legitimidade da forma (BAUMANN, 1993, p.367). Ora, o que se percebe no desenvolvimento do Estado moderno é, exatamente, este segundo caso. E, isso, necessariamente, já que a legitimação se refere a um acordo racional fundante da crença na legalidade, cuja condição de exercício é ensejada a partir do desenvolvimento da comunidade política em suas conexões com o direito. Observa-se a racionalização das relações políticas e jurídicas, e destas entre si, como um processo da legitimidade como legalidade.

Alguns elementos aqui elencados, a partir da extensa sociologia jurídica de Weber, devem fornecer o suficiente para se compreender o processo de legitimidade através da tensão entre a singularidade subjetiva e a objetividade. O direito, segundo a observação das normatividades, distingue-se enquanto confirmação de um estado de coisas (legitimando-lhe) e um valor por si mesmo (propriedade da esfera jurídica). Nota-se que a qualidade formal exigida pela formação do direito guarda, desde já, um aspecto estranho à vida: isso se verificaria, por exemplo, na disparidade entre a lógica jurídica e os seus efeitos na economia, de cujo ponto de vista o próprio direito seria irracional (cf. MWG I/22-3, p.240).

Tal disparidade se nota, na verdade, quando se observa as consequências da construção conceitual puramente lógica em relação às expectativas do interesse da troca de bens, cuja totalidade se mostra desde já irracional. Os interesses a serem computados pela lógica jurídica deveriam, no entanto, corresponder aos interesses de propriedade, garantindo direitos individuais (*idem*). Se não é isso que ocorre, é porque o direito enquanto confirmação de um estado de coisas, se refere à sua própria condição de existência dentro dos mecanismos de dominação. Este conflito pode ser expresso na diferença entre legislação (criação da lei) e veredito (sua aplicação). Como se viu, o modo de diferenciação de uma específica concepção fundamental para nós hoje corrente de esfera jurídica depende, em parte, de momentos técnico-jurídicos e, em parte, do tipo de estrutura da associação política que requisita sua aplicação: nesta medida, se mostra economicamente “determinada” apenas de maneira indireta (*idem*, p.301).

Desse modo, o formalismo e a liberdade de contrato do direito subjetivo é colocado como ideia reguladora da ação – o que, entretanto, não garante a liberdade subjetiva desde um ponto de vista econômico, senão somente jurídico (MWG I/22-3, p. 304). Assim, desde já se diferencia os movimentos de racionalização do direito desde aspectos formais bem como materiais, promovidos pela interpretação abstrata da generalização lógica necessária à legislatividade: opondo a sistematização e manipulação do pensamento ao teor qualitativo das normas.

As relações entre o sentido subjetivo e a validade são repostas pelo movimento de racionalização no âmbito jurídico correspondendo à tensão entre fatos e normas. Distingue-se um aspecto procedural (forma legal) e um substantivo (conteúdo jurídico) a que se direciona a abstração legal, tanto racional como irracionalmente. O que derivaria uma diferença no caso da dominação tradicional entre aquela patriarcal e a estamental e no caso da carismática, a pessoal e a institucional. Como se mostra na ordem jurídica racional, o direito positivo adquire um nível formal racional.

Isso não pode existir sem uma superação do aspecto substantivo, com o qual sempre se põe em embate em todas as formas de dominação. As normas a que se refere a racionalidade formal são obtidas a partir de uma generalização lógica, diferente daquelas que compõe a racionalidade substantiva (imperativos éticos, regras utilitárias e máximas políticas), que extrapolam a esfera jurídica. O aspecto formal se distingue pela abstração reducionista em princípios jurídicos, a partir da sistematização lógica.

A racionalização da lei permite a distinção entre a sua criação (princípios relevantes) e aplicação (fatos relevantes), estabelecendo uma casuística apreensível, relacionada através cálculo. Tem-se com isso que as proposições legais correspondem a princípios que reduziriam os aspectos relevantes na decisão de aplicar a lei a um caso concreto individual, obtendo uma casuística legal, por meio da generalização da matéria da lei. A sistematização é um movimento que integra analiticamente as proposições legais de modo coerente e consistente, de onde se obtém um sistema legal. A questão é que, com isso, o direito passa a poder referir-se a ele mesmo em suas considerações, ainda que estas devam se referir a aspectos da vida em geral. Assim, os critérios do direito são estritamente jurídicos e não se retiram de outras ordens.

A racionalização jurídica abstrai tanto os aspectos formais quanto substantivos que compõe a lei e, com isso, expõe a racionalidade interna das relações jurídicas, tanto quanto sua autonomia com relação a outros campos geradores de normatividade. Por isso, Weber fala sobre o elemento dramático do direito: ao se lhe conceder autonomia, não significa que seja, tal como afirma Schluchter (cf. 1998, p. 197), “autárquico”: o formalismo legal é baseado em pressupostos extra-jurídicos. Isto significa que, em vez de derivar da tendência à coerência sistematicamente lógica do direito, diz respeito a configurações da ordenação social que ensejam ao direito um lugar dentro de uma tendência social de organização racional. Além de ser uma etapa de um processo global de racionalização, o direito racional legal é uma etapa da própria constituição da dominação racional. Pois, na medida que a comunidade política elabora no Estado a condição de ordenador das ordens sociais, a mediação é feita pela ordem legal.

Ora, sabe-se que o elemento organizativo do Estado é a relação com o aparato coercitivo, característica das formas de dominação. A lei existe, neste contexto, enquanto norma garantida por coerção externa, no contexto do direito. Fundamental para perceber que, como afirma Schluchter: à diferenciação e integração das diversas ordens sociais (parciais) corresponde a diferenciação e integração dos vários campos legais (ibid.).

A legitimidade, portanto, tem a ver com a probabilidade do decurso da ação, não apenas com sua justificativa objetiva num sistema, na sua valorização ou mesmo na expectativa fornecida pela crença na legalidade. Se é assim, a lei só existe enquanto norma legal, quer dizer, dentro de um mecanismo coercitivo – que estabelece não apenas a negação de ações contrárias à sua validade, tanto quanto garante, positivamente, a integração entre as

ordens. Schluchter diz que isso se refere a uma justaposição de esquemas de análise: argumento que poderia ser levado no nível metodológico, mas não teórico; já que deste ponto de vista, considera-se o processo integralmente.

VI. Legitimidade como processo ou momento (sobre o mando)

Qual a relação entre o momento de posição da legitimidade pelo exercício da força e a crença na legalidade? Este movimento é fundamental para que se compreenda, finalmente, a definição dada por Weber à “dominação”, comentada no final do primeiro capítulo deste texto. Observou-se até aqui a “processualidade” da legitimidade orientada pela tensão entre sentido subjetivo e objetivo, que se pode considerar em três momentos. Subjetivamente referido como ação regulada por uma ordem, ou seja, transcorre sob uma ideia que regula os fins particulares numa ideia geral da relação (monopólio e regulação no processo de formação do Estado como comunidade política autônoma). Objetivamente referido sob a ideia de uma comunidade em geral que propõe, no ofício do monopólio, uma regulação das relações entre comunidades (fundada na ideia de uma comunidade moral da nação e organizada sob a forma do Estado). E, por fim, o momento tautológico onde a crença na legalidade valida o momento de reposição da legitimidade. Como se o uso da violência (entendido como exercício do monopólio legítimo, não como simples coerção externa) servisse a anular ações contrárias à unidade da dominação, antes que garantir o exercício subjetivo da liberdade.

Estes três momentos se referem à legitimidade na medida em que expõe um processo de validação objetiva de uma ideia como modos de referência de ação, conformando comunidades e suas relações entre si. Com isso, a crença na legalidade observa a “processualidade” do racionalismo jurídico, no entanto, define-se enquanto um “momento” do posicionamento da dominação legítima. O ponto a partir do qual se considera tal processo é o da tendência observada à racionalização, na medida em que também ofereceria um máximo de objetividade – e, com isso, um máximo de liberdade. Como tendência observada na modernidade, este é um traço característico – e, pode-se dizer, o menos trágico.

Ora, Weber diz que: “sempre que compreendemos uma ação humana como condicionada por fins claramente concebidos e queridos através do conhecimento claro dos meios” há um grau maior de “evidência” (GAW, 1903-7, p. 127). Ao comentar o problema da

liberdade em Meyer, assim como em Roscher e Knies, afirma ser um equívoco identificar tal liberdade à irracionalidade, quando o maior grau empírico de um “sentimento de liberdade” ocorre exatamente com a determinação racional clara dos fins, segundo o conhecimento disponível, e a possibilidade de um meio adequado (GAW, 1906, p. 226). A clareza na relação meios fins potencializando a liberdade subjetiva, regulando as subjetividades (no monopólio econômico); uma forma social geral que regule todas as comunidades (as formas de distribuição de poder entre elas), na medida em que se coloca de forma racionalmente válida (no monopólio de poder/ político); e um procedimento legal que justifica a aplicação do uso do monopólio da força (e não, simplesmente, da mera força).

A legitimidade se refere ao monopólio, segundo esclarece a tensão entre o sentido subjetivo e objetivo – na medida em que dele advém, mas como *caput mortuum* de ações subjetivas, para que se capte o momento de cisão entre legitimidade e monopólio na legalidade, como a dominação findará de expor. Pode-se, por isso, afirmar: a subjetividade [des]conhece o que a objetividade oculta. Neste sentido, a legitimidade pode ser considerada um grau do “monopólio” aplicado pela objetividade, não pela disputa subjetiva.

Os três momentos são observados na constituição da moderna sociedade civil, tal como se forma a partir de uma tendência à racionalização das formas comunitárias (observadas na formação dos monopólios). A relação entre legalidade e legitimidade é um momento fundamental, pois intenta refundar o sentido da comunidade no processo de dominação. Segundo a tautologia da violência, o Estado, porque estabeleceu a dominação como valor em si, se alçando a forma geral de comunidade reguladora das relações entre comunidades, pretende apagar os traços de sua constituição ao resumir-se no procedimento racional legal. Ora, é verdade que toda dominação que pretenda continuidade deve ser em alguma medida oculta.

A legitimidade é um passo da dominação e não o contrário, como parece o caso da definição de legitimidade racional como crença na legalidade (do procedimento racional). E, oculta, num ponto decisivo: os processos observados da racionalização se dão no contexto de monopólio e o Estado conforma o monopólio dos monopólios, com o direito, a regulação das ordens. A lógica racional procedural da legalidade deve ser uma ideia regulativa em torno do que se dão as concorrências (dos homens entre si e das comunidades), nessa medida se justifica em si mesmo e oculta o momento decisivo da constituição da dominação: *arcana imperii*. Enquanto ideia regulativa das relações dentro do Estado moderno, ela deve, com isso,

repor o sentido subjetivo, que passa a operar sob a égide de tal ideia racional legal: movimento de posicionamento da objetividade como sentido da relação, tal como se observou anteriormente.

Toda dominação contém a ideia de autonomia, mas a que de fato promove maior liberdade é a racional. Para tanto, não pode se mostrar como dominação a todo momento, sua legitimidade é repostada pela violência sempre que se abala/ revela o ocultamento, ou seja, quando é questionada: já que foi pela força (de unificação) que pode se alçar à tal condição. A legitimidade é fruto de um consenso que estabelece uma coerção interna (validade) e se referiria a uma coerção externa (monopólio da força).

Por coerção, também se poderia entender um movimento em direção à coerência (interna do sentido da validade e externa da organização). A tendência unificante, como síntese, portanto, é uma tendência monopolizante. Mas a legitimidade pode ser considerada um monopólio aplicado pela objetividade. A dominação racional que se alça à condição da autonomia, se refere não ao dominante, mas à dominação mesma (dimensão objetiva), do consenso em torno da disputa e dos mecanismos regulativos do monopólio. Afinal, o objeto de mando também não é a ação, mas a própria vontade do dominado (dimensão subjetiva), que corresponderia a determinação da ação. A dominação decorre de uma relação comunitária, presente em qualquer contexto social, cuja tendência ao monopólio se manifesta.

A ideia de comunidade é constitutiva para o imperativo, em Kant, por uma vocação moral da natureza humana, capaz de dominar a si mesma em geral na medida em que se pretende autônoma. Em Weber, a realização da dominação, no sentido de abarcar a si mesma presente e ao processo que lhe gestara, deriva uma noção de autonomia: autonomia humana (que contrasta o ocultamento do monopólio, pela clareza dos meios disponíveis segundo os fins na concorrência) e autonomia das ordens (que, por isso, se podem observar integradas). Se as relações entre normatividade e história se dão no seio da sociologia weberiana, como notado por Mommsen acima, é porque a dominação apresenta um processo de posição de uma ordenação legítima das relações comunitárias.

A dominação é quem considera a história, ao determinar o sentido da comunidade, e não o contrário. E o momento de reposicionamento do sentido subjetivo a partir da objetividade da dominação é tal que: a legitimidade esclarece o sentido da ação na dominação, segundo se observa a tipologia da ação com relação às formas de dominação legítima (LOOS, 1970, p. 116). Isto quer dizer: a legitimidade oferece recursos fundamentais para a orientação

da ação sob uma ordem. Ou seja, a uma ordem (ordenação social) sempre corresponde uma ordem (a legitimidade do mando como referência de sentido da ação).

A tarefa política do Estado (monopólio do uso legítimo da força e organização das ordens sociais) se legitima na medida em que surge para defender os interesses da nação: este é o conceito que fornece, no âmbito da organização política estatal, o aspecto de coesão interna num Estado (expressando assim o consenso na ideia de comunidade, um todo unitário), ainda que de fato valide um processo autolegitimatório da dominação. O mecanismo de efetivação dessa ideia, como visto, está no espaço de representação da regra: das leis primitivas, que são as leis da economia, até o processo de estatização das normas jurídicas (MWG I/22-3, p. 234).

O que se determina, desta perspectiva, é uma constituição autônoma da nação. E, isto, tanto num sentido interno quanto nas relações externas de um Estado. Se tal constituição da dominação legítima sob a forma do Estado moderno se deu na história do ocidente na direção daquele fenômeno da racionalização, entende-se fundamentalmente aspectos tensos dessa passagem: se isso exprime um traço particular da cultura ocidental, também oferece, por meio desta, um fenômeno que, por sua natureza, tem um caráter universal (HABERMAS, 1999, p. 241). É por essa condição própria ao fenômeno da racionalização que pode operar a noção de lei, necessária à legitimidade da dominação: a lei a que se submete aquele que a elabora, só contém o sentido de autonomia na submissão dado o caráter universal do racional. Note-se que aqui se versa sobre o caráter de tal proposição, não se quer dizer que, com isso, a universalidade se ponha enquanto objetividade operante na história. Weber se precavê de tal interpretação, a qual critica sob sua forma coetânea das doutrinas emanatistas e de diversas colocações sobre ciências éticas da história.

VII. Como se dominante, o dominado

Se o direito se compreende a partir da articulação conceitual de ações, normas, coerção (sanção, aparato, etc.) e ordem, é central também que surja, como visto, a partir de interesses a ponto de se legitimarem através de ideias em sua ordenação (MWG I/22-3, pp. 196, 269). Dentro da proposta de construção conceitual a partir do “consenso” (como visto, *Einverständnis und Komposita*), as relações entre o direito e a dominação, no processo de

legitimação racional legal, pode-se notar ainda outro aspecto. A ideia objetiva em torno da qual se desenvolve uma relação (visto no exemplo da troca) diz respeito a um consenso de sua validade (objetiva) (GAW, 1907, p.331).

Disso decorre que, tal como aparecera na definição do objeto da sociologia em Weber, a ação transcorrida nesse contexto seja consensual, empiricamente fundada na possibilidade de sua efetivação (MWG I/22-3, p. 229). O consenso que se estabelece na orientação das ações participantes numa relação social se estabelece numa forma de convivência, quer dizer, uma comunidade. A crença subjetiva na validade objetiva da ideia, na medida em que se torna uma ficção válida universalmente, assim difundida, numa comunidade constitui a passagem para o reconhecimento de uma comunidade consensual (MWG I/22-3, p. 237). Passa-se, então, à compreensão de um consenso em torno da dominação – dado seu movimento.

Este momento consensual da legitimidade envolve ao menos um ponto aqui relevante: a determinação da ação dos dominados é pela própria vontade. E seu dispositivo para análise é a orientação de sentido dentro de uma ordem. Ora, que haja correspondências entre as tipologias de ação e de dominação, isso não apresenta de fato uma novidade: quando Weber define a natureza das associações, afirma que “cada associação apresenta uma relação de dominação entre pessoas” (cf. MWG I/22-4, *Einleitung* p. 54). Como se articularia, portanto, o “livre-arbítrio” e a recorrência necessária da dominação em cada associação? A definição dada por Weber à dominação deve esclarecer algo sobre isso.

Dominação significa uma “situação em que a vontade manifesta (mando) do dominante pretende e de fato influencia a ação alheia (do dominado), de modo que a ação decorra, num grau socialmente relevante, como se o dominado tornasse o conteúdo do mando, por sua própria vontade, máxima de sua ação” (MWG I/22-4, p.135). Não se pode perder de vista que este é um caso de poder. Portanto, não se examina do ponto de vista puramente objetivo da determinação da vontade, mas na medida em que ela se manifesta por suas consequências. O poder se impõe mesmo ante as resistências. No entanto, este argumento mobiliza elementos distintos de um poder que fosse determinado apenas por uma perspectiva econômica (da disposição de bens) ou social (da distribuição de honra).

Enquanto poder político, deve contar desde a organização social a que se propõe e sua legitimação – tal como se caracteriza formas de dominação. Primeiramente, é importante que haja uma espontaneidade do dominante, ou seja, um movimento em direção à dominação. Este movimento é facilmente aceitável, dado que a disputa é constituinte das relações de

monopólio que ensejam a dominação presente em cada associação humana (assim, a figura paterna na comunidade doméstica ou o mercado, na econômica). Portanto, sendo propositiva, essa vontade não é apenas uma ideia acerca das pretensões do dominante – mas desde já uma ação (mando). Deve, em contrapartida, influenciar a ação do dominado (obediência).

A passagem de uma ação à outra, no que se constitui a relação mando-obediência, no processo de dominação, deve ser compreendida pressupondo a vontade própria do dominado. Não apenas seus interesses na relação de dominação (ou seja, dada a situação, o que se auferia na obediência). Tampouco apenas o consenso em torno da disputa (situação de concorrência). Ao emergir do caráter consensual da comunidade, a tendência à difusão universalizante, a dominação pode atuar legitimamente: quer dizer, ocultar-se em seu momento decisivo. Que momento é este? Aquele mesmo da autodeterminação da vontade do dominado. Grande parte destes aspectos foram trabalhados no primeiro capítulo deste texto, de onde se retiram as relações entre dever e obrigação, pressupostos da relação entre ideia e ação. Atentarei aqui para o sentido do “como se” fosse “por sua própria vontade, máxima de sua ação”.

Sabe-se que a regularidade, devendo ser buscada, segundo a orientação do sentido, alcança um determinado grau de objetividade quando se determina universalmente. Isso quer dizer que a universalidade pode, portanto, ser pretendida – na medida em que influencia, por isso, a ação por ela orientada. A determinação da lei como universal, em Kant, tem dois aspectos próprios ao querer: uma máxima só pode valer enquanto determinação universal na medida em que se queira como tal, para suas ações (como visto, sua validade objetiva é subjetivamente transmitida); e ao fazer: a universalidade da máxima de conduta, exige ser aplicada ao conjunto da vida (e, com isso, diria Weber, exprime uma concepção de mundo cf. GAW, p. 242), ou seja, requer um desempenho.

Bittner diz serem essas as exigências da autonomia moral, já que a vontade se determina para si uma lei espontaneamente, em sua autonomia natural: o que a moralidade (*Sittlichkeit*) exige da vontade é, assim, apenas a sua reflexão (BITTNER, 2003, p. 24). Isso significa que a lei não exclui as relações entre subjetividade e objetividade, ao contrário, opera exatamente nesta tensão. Pretensão de universalidade na forma da lei “que está apreendida no próprio querer, ao mesmo tempo, como lei universal – pertence a uma vontade cuja autonomia legitima-se exatamente com isso como dotada de conteúdo” (ibid.). Portanto, o que confere conteúdo autêntico à subjetividade que pretende determinar sua conduta pelas máximas é a relação entre universalidade e autonomia apresentada na forma da lei.

O espaço de operação do tráfego objetivo-subjetivo é a própria representação da vontade, como aquilo que determina um agir segundo regras. Assim, que se queira por sua própria vontade a determinação pelo conteúdo da vontade do mando, isso só pode se dar “como se”. Se o conteúdo mando não apresenta, propriamente, a universalidade (quer dizer, diz respeito à vontade particular do dominante) como pode aparecer ao dominado por sua vontade própria? A universalidade é proposta pela dominação, na medida em que reposiciona a comunidade – e não pelo conteúdo imediato do mando. O espaço vazio da representação ocasiona que, dentro da forma da legitimação, a totalidade tenha uma origem singular (no monopólio).

Da mesma maneira que a autorregulação da disputa subjetiva enseja a determinação objetiva, em Kant, assim a legitimação da dominação é um passo qualitativamente distinto da objetividade com relação ao monopólio: ainda que dele provenha. É como se a legitimidade apresentasse uma imagem da totalidade, que se esvai repentinamente por uma falha: é que a totalidade não é orquestrada pelo todo, mas pelo particular, que instaura o monopólio. De modo que a diferença não é um momento de modalização do todo (LEBRUN, 2007, p. 266), senão o todo moral é que surge aqui como apresentação/ocultamento do particular. O universal, uma pretensão do particular. Tal é a condição para que a dominação se possa legitimar quaisquer que sejam os conteúdos do mando. Não significa que sejam arbitrários, dado que são frutos do processo de dominação. Mas que correspondem sempre a uma apropriação, sentido do monopólio.

Diz Agamben: com isso, o direito pode legitimar, tal como durante a Primeira Guerra Mundial, qualquer fim, desde que se aprove a necessidade dos meios (AGAMBEN, 2002, p. 60). Neste contexto, a tarefa política do Estado (monopólio do uso legítimo da força) se legitimava na medida em que surgia para defender os interesses da nação: este é o conceito que fornece, no âmbito da organização política estatal, o aspecto de coesão interna num Estado. Expressa assim a ideia do consenso da comunidade, um todo harmônico, ainda que de fato valide um processo autolegitimatório da dominação mesma, quer dizer, parte que monopoliza o todo pela apropriação.

Constata-se: se a legalidade caracteriza tal forma de legitimidade, o direito é um caso do poder de dominação. Ora, que tal é a situação da lei, isso já se sabe desde a leitura kantiana: a lei, pode-se assim compreender, tem um poder de mando, quer dizer, obriga, mas pode através de sua forma, ser determinada por aquele a quem obriga, sendo imediata e

necessária; ora, a passagem que se observa neste movimento é (ver cap.2) a do possível ao necessário como a efetivação da faculdade como potência/ força, processo constitutivo do poder. O poder necessário primeiro, aquele que confere necessitação, submeteu o humano ao que lhe era exterior; mas no domínio da lei universal, submete-se apenas àquilo que em si desde já se encontra, poder originário. A lei é o caso máximo do poder, grau zero. Os apontamentos da história universal expõe a relação entre as constituições do poder, da disputa subjetiva à condução racional.

A ocasião de observar tal processo pode revelar diversos aspectos em Weber, nos graus de determinação subjetiva e objetiva da orientação de sentido. A análise empírica que baliza as reflexões científicas de Weber, deixa sempre em jogo como se constitui historicamente a busca de estabilidade de uma formação social e, por isso, é tão relevante a tensão entre o poder e a lei (SCHLUCHTER, 1998, pp. 136-7). Schluchter comenta tal separação (poder, lei e ética), num debate com Mommsen em torno do “declínio da razão” em acompanhar um movimento da modernidade, segundo o qual, uma ética da responsabilidade se adequaria aos contextos modernos de poder e não uma ética da convicção. Não estenderei a discussão sobre a ética dadas as dimensões deste trabalho.

No entanto, até o momento, buscou-se especificar melhor as relações entre poder e lei, no processo de dominação intrínseco às formações comunitárias. Em diferença com Kant, a determinação universal não deve se completar dado que interessa olhar para a história mesma dos homens, ainda que a partir de uma história universal: é isso o que permite a Weber manter a tensão entre a determinação subjetiva e objetiva e daí extrair a possibilidade do conhecimento histórico sociológico.

*

A manutenção da tensão entre o subjetivo e objetivo, por qual se esforça a sociologia weberiana, se mostra operando dentro dos diversos níveis de sua teoria sociológica – e não lhes ocorre como algo externo. Não é apenas funcional, de modo a atuar qualitativamente na ordenação conceitual proposta por Weber. É assim que se propôs compreender o problema da legitimidade, dentro da passagem de uma dimensão prático moral da lei, pressuposta, para uma história universal. Tal esforço corresponde, ao mesmo tempo, à recusa de sínteses integrativas entre os planos do dever e do ser, sem deixar de observar o movimento da síntese.

Ao contrário, se um influencia o outro, é no momento em que se tensionam – entram em relação [*Beziehung*]. O dispositivo do tipo ideal deve articular uma imagem racional pressuposta, objetiva em si mesma, e dispor de meios apropriados à visada sobre as particularidades concretas do mundo. Se isto se observa através da obra weberiana, é porque sua teoria sociológica das ordens sociais aceita, em larga medida, a sua teoria da ação.

Com isso, não se faz uso apenas de uma tipologia da ação, segundo a determinação da vontade, conforme modos de representação da regra. Há um movimento posto dentro da tipologia. Obtém-se uma ampla imagem disso na filosofia kantiana. O desenvolvimento do labor progressivo da razão expõe a constituição das comunidades a partir de disposições subjetivas e objetivas. Observa-se, com isso, os diversos graus de atuação da validade objetiva de representação de uma ideia. Tal problema é fundamental para considerar as relações entre regularidade, causalidade e normatividade na sociologia. Consenso e coerção são pressupostos dinâmicos da validade objetiva da ideia em si para a atuação subjetiva. O critério científico de validade, próprio a esta ciência, é o de vigência da ideia. Obtido pela articulação entre sentido objetivo e subjetivo, no exame da probabilidade objetiva, cujos pressupostos se expõe heurísticamente e cuja verificação se dá pela pesquisa empírica segundo os meios explicativos fornecidos pela ciência a fim da consideração causal.

Acerca do critério de validade objetiva de uma ideia, é fato: nenhuma verdade, apenas probabilidades. A necessidade é apenas pressuposta. Ela apresenta uma vinculação a um valor que se toma objetivamente, mas que a sociologia não dispõe de meios para justificar, senão apenas para esclarecê-los. Quer dizer, derivar consequências de tais valores, tomados como princípios últimos. Estes são fundamentos da compreensão de comunidades e de sua manutenção – que sejam duradouras. A ideia objetivamente válida fornece m grau de necessidade para que se constituam relações comunitárias. Em alguma medida, isto significa que a validade confere objetividade, quer dizer, aumenta as chances de que algo ocorra segundo aquele princípio, tal é a sua vigência.

O antagonismo gerado pelos interesses particulares em apropriação de bens oscila entre luta e monopolização. Como se sabe, as possibilidades de satisfação das necessidades individuais do ser humano encontram-se em comunidade. Isso gera uma tendência, observada por Weber, à formação de ordens reguladoras a partir da persecução dos fins subjetivos. Se esta regulação emerge das próprias relações, pode-se dizer que geram normatividades próprias – na medida em que regulação estabelece graus de objetividade. Caso seus princípios sejam

inteiramente o interesse subjetivo, constitui-se a ordem econômica. Caso se ancoram na coerção externa, nos limites de um território, constituem uma ordem política. Ocorre que daí, desta presença principal da coerção externa, emerge uma dimensão internalizada da ordem, que estabelece uma coerção interna. Nesta medida, atua aqui o movimento da validade objetiva a partir de uma coerência ideal (autojustificativa como validade) para uma probabilidade real (vigência da ideia), transmitida pela noção de dever presente na normatividade. A validade não é apenas ideal, mas também prática.

A legitimidade implica numa tentativa de cruzar as fronteiras do valor objetivo à disputa pelo monopólio. A validade conserva o sentido do monopólio na regulação da comunidade e a tendência objetivante – racionalizante. Revela-se, com isso, qual o movimento constitutivo da razão moderna a partir do monopólio e da dominação, cuja legitimidade Kant buscara justificar à custa (ou ao mérito, se tratar-se ideologicamente) de ocultar o mundo em favor da razão, para determinar um mundo racional. Weber mostrou como a dominação enquanto um valor, coloca a objetividade do Estado moderno (racional legal) como reguladora da autonomia de cada ordem.

Expôs-se a intimidade das relações entre sociologia da ação e sociologia da dominação em Weber, pelas relações entre vontade e comunidade. Isso se mostrou de modo privilegiado no problema da legitimidade – na medida em que esta deve alcançar um suporte tanto no dominante como no dominado. Assim, também, Weber examina a distinção entre a legitimidade das normas e a aplicação concreta da força orientada pelos fatos. No direito racional, distinção equivalente a fatos e normas, coerção externa e coerção interna. Ora, também o direito pressupõe, então, uma disputa em torno dos valores, referindo-se com isso, a configurações da ordem social – que na modernidade lhe ensejariam o formalismo.

Neste sentido, a legitimidade do Estado moderno foi apresentada não como mera crença na legalidade, ancorada na racionalidade procedural. Mesmo que esta seja fonte de legitimidade, remete pela própria crença mesma aos mecanismos que suportam a validade da ideia em que se crê. Toma-se não apenas o procedimento legal como momento de legitimidade, mas o processo mais amplo em que se ancora o problema da legitimidade. Três momentos de constituição do Estado moderno foram relevantes para isso: o monopólio e regulação no processo de formação do Estado como comunidade política autônoma; a regulação das ordens fundada na ideia de uma comunidade moral da nação e organizada sob a forma do Estado; por fim, o momento “tautológico” da legitimidade, em que esta se refere a si

mesma, sendo que se aplica ao monopólio do uso da força. A crença na legalidade, então, legitima o momento de reposição da dominação pela violência – negando ao mesmo tempo a “liberdade subjetiva”, ao regulá-la e reconduzi-la individualmente ao fim da dominação, o que corresponderia a uma “liberdade objetiva”. Num sentido pouco rigoroso, liberdade aqui significa a capacidade em agir por vontade própria. A clareza na relação meios e fins potencializa racionalmente a liberdade subjetiva, regulando as condutas em torno do monopólio econômico. O Estado, na medida em que se coloca como forma válida racionalmente, no monopólio do poder político, estabelece uma forma social universal que regula as formas de distribuição de poder entre as comunidades. E um procedimento legal que justifica a aplicação do uso do monopólio da força (e não, simplesmente, da mera força) – legitimidade do monopólio.

Se a legitimidade se refere ao monopólio, o momento da crença capta a cisão sem religação/ o tensionamento entre legitimidade e monopólio na legalidade, exposto pela dominação. Apresenta-se, com isso, uma tendência à racionalização das formas comunitárias, observadas na formação dos monopólios. O momento da legitimidade pretende refundar o sentido da comunidade mesma no processo de constituição da dominação. O Estado, ao estabelecer a dominação como valor em si, se alça à forma geral de comunidade reguladora das relações entre comunidades. Segundo se viu pela tautologia da violência, a dominação pretende, neste processo, apagar os traços de sua constituição ao resumir-se na crença da legitimidade no procedimento racional legal. Ora, é verdade que toda dominação que pretenda continuidade deve ser em um ponto decisivo oculta. A legitimidade oferece o encobrimento deste momento fundamental – ao mesmo tempo em que revela na ação a vontade própria como o governo oculto dos homens.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento weberiano em torno da ação pressupõe uma doutrina sobre a vontade, aceite em larga medida a partir dos problemas da liberdade na prática kantiana. O núcleo conceitual exposto, a partir destes elementos, apresenta uma tensão entre subjetividade e objetividade – em Kant, no movimento de síntese da razão; em Weber, referidos no problema do sentido. Se uma teoria da ação deve abarcar ainda círculos mais amplos de atuação que o individual, isso se deve à manutenção desta tensão conceitual.

Dessa maneira, se alcança uma teoria social das comunidades, bem como categorias de relação social. Este é um problema sociológico fundamental: como ciência empírica da cultura, ensina a considerar as regras. Da explicação causal à formação teleológica dos conceitos e os pressupostos da compreensão das relações entre indivíduo e sociedade. Quer dizer, das determinações objetivamente e subjetivamente referidas na unidade da ação. A vontade estabelece a relação entre ação e representação de regras. Passo fundamental para a sociologia da dominação de Max Weber. Funda e, com isso, impulsiona seu desenvolvimento e suas aplicações. Percebe-se, então, a atuação daquela tensão “no tecido social”. Ela é trabalhada conceitualmente no plano de uma teoria sociológica das comunidades e das formas de dominação.

O que se observa no plano metodológico é a fundação moderna no indivíduo autônomo. Em que se mantém a tensão como um “dever” próprio à “vocação científica”, a fim de não cruzar os caminhos de cada domínio a que se refere o conhecimento. Deve garantir, assim, autonomia na produção dos saberes científicos em si e em relação à vida. No plano teórico, a tensão exposta deve indicar tanto uma disputa de forças em torno do monopólio de apropriação de um bem – e cada fração referindo-se a um valor que se tem por objetivo. Se isto está no contexto do diagnóstico weberiano da “guerra dos deuses” com relação à pretensão de universalidade dos valores culturais, não deixa de indicar algo sobre a história da formação do Estado moderno. Aproximam-se, neste aspecto, alguns traços da crítica de Benjamin à violência e da teoria da legitimidade em Weber. Informaria a exposição da vontade uma sociologia crítica da dominação, em suas bases kantianas? É possível que “crítica” aqui se refira, no âmbito científico, ao esclarecimento dos limites e dos alcances dos elementos constitutivos do fazer científico. E, se possível, expor tal situação no âmbito

histórico a que se refere sua produção de conhecimento. Se isto estiver correto, então é possível realizar um exercício interpretativo, como este que se esboça a seguir, à guisa de conclusão.

*

Tal exercício consiste na leitura do enunciado do texto “Ciência como Vocação/Profissão” [*Wissenschaft als Beruf*] (cf. GAW, 1919, p. 582), como se fosse uma proposição da sociologia da ação de Max Weber: pode-se, desta maneira, perguntar “qual o sentido da ação científica?”. Ou seja, como se relacionam o sentido subjetivamente visado e o objetivamente válido da ação na esfera da ciência. As questões tratadas pela filosofia prática fornecem elementos para se compreender alguns dos pressupostos weberianos da ação.

Segundo Weber, são duas as questões levantadas nesta ocasião: 1. “qual o significado da ciência como vocação?” e 2. “quais as questões que a profissão científica traz à ciência?” (GAW, 1919, p. 595). Enquanto profissão, quer dizer: a quais condições externas o indivíduo se refere subjetivamente na ciência, de acordo com seus interesses desta ordem. Enquanto vocação: remete a uma ideia de ciência (a da objetividade) e como o indivíduo se relaciona com isso internamente (dever).

Cada termo derivado da palavra *Beruf* se refere a uma determinante diversa do fazer científico, objetiva ou subjetivamente, isto é, puramente ou na relação com o mundo. Por isso, Weber pergunta (sociologicamente): o que determina as *chances* da carreira universitária (cf. *ibid.*, pp. 583; 586)? Quer dizer, quais as possibilidades objetivas do fazer científico, dado que a universidade reúne, em duas figuras diversas, a probabilidade de se alcançar a carreira pretendida – a depender se (ou quando) considera a ciência como profissão ou como vocação. Tal é a condição do docente, aquele que ensina aos outros [*Lehrer*], e a do erudito, aquele que cultiva a si mesmo [*Gelehrte*] (*idem*). Caso seja a ciência tomada como meio de atingir interesses, subjetivamente orientada, remete às condições profissionais de seu exercício. Caso se tome pra si a ciência, em si mesma, é objetivamente referida. Importa manter a distinção de ambos os domínios regulados em cada princípio, para que se estabeleça as relações entre eles. O conceito de possibilidade objetiva em Weber pretende resolver graus de determinação entre validade objetiva da ideia e orientação subjetiva do interesse, segundo regras.

Weber descreve as condições históricas de uma tendência, também manifesta na ciência, em direção aos princípios do capitalismo (cf. GAW, 1919, pp. 584 ff.), quais sejam: que o trabalhador seja livre, isto é, despojado dos meios de produção (tal como o pesquisador); o domínio da técnica; administração burocrática; organização e funcionamento empresarial das instituições de conhecimento. Aponta, então, como isso determina a profissão do docente, tanto quanto do pesquisador. Weber afirma que tais condições externas são "formas a serem preenchidas" [*Gestalt*]. E que isso não ocorre sem "danos internos" [*innere Schade*] à ciência (ibid., p. 588). O que significa que: as condições externas subjetivamente referidas (na relação com o mundo), influenciam as condições internas da ciência, como valor objetivo. Isso corresponde a influências na dimensão vocacional, que pressupõe uma referência objetiva no fazer científico – ou seja, “pressupostos internos do sentido da ciência como vocação” (ibid., p. 598).

A ciência pode ser vista como uma vocação interna (GAW, 1919, p. 588), e por isso, como uma resolução/conclusão [*Entschliessung*] que considera toda uma vida (ibid., p. 608). Nas condições capitalistas, o laboratório funciona como uma fábrica (p. 589): a especialização é externa, diz respeito às tarefas e procedimentos executados pelos pesquisadores; como também é interna, diz respeito à especialização dos saberes. Neste sentido, a plenitude da vida, vivência de uma personalidade inspirada em uma ideia (p. 590), se contrapõe à especialização, ao método racional, experimentado controlado e compartimentação do conhecimento e divisão do trabalho. Quer dizer, a uma tendência ao todo (objetivo), contrapõe-se aquela à fragmentação (concreta). Isso significa que os métodos científicos não contemplam o sentido vocacional da ciência. Por isso, “seus pressupostos não se deixam demonstrar prova pelos meios científicos” (GAW, 1919, p. 599).

Aquilo a que se refere considerando toda a vida, é um valor objetivo, princípio a partir do qual se considera a vida tal como se fosse inteiramente por ele determinada (ibid., p. 608). O valor assim referido está ao alcance da vida. Mas ao mesmo tempo em que deve ser aceite enquanto valor, implica uma tomada última de posição, uma decisão [*Entscheidung*] por um valor (e não por outro). Enquanto significado da palavra referente à escolha vocacional, conclusão contém o sentido de fechamento com relação a um todo coerente ao considerar objetivamente o valor; enquanto de-cisão remete a um apartamento com relação à totalidade da vida, na medida em que um valor é algo, necessariamente, parcial pelo que se supera a infinitude do real.

As condições de desenvolvimento da ciência como uma esfera própria, quanto a suas condições internas, implicam que o valor fora escolhido por vontade própria, como um pressuposto (ibid., p. 593). Como valor em si mesmo objetivo, articula-se pela ideia de progresso o motor de seu fazer, tendo como finalidade a própria superação do que produz, levada a cabo pela técnica (p. 594). Considerando tais condições, como, então, o indivíduo se posiciona quanto a ciência e a totalidade da vida? Digo, à ciência como técnica e como valor. Ora, isto inaugura o problema, propriamente, vocacional.

A ciência, segundo o problema vocacional: pressupõe [*vorausgesetzt*] uma decisão por valores por vontade própria – que doa relevância, do ponto de vista da vida, ao valor de conhecimento de algo [*Wissenswert*] (GAW, 1919, p. 599); a ocupação profissional do cientista [*Besetzungen*] dispõe de meios técnicos, segundo o ideal do progresso. Perguntou-se qual sentido para a vida teriam técnica e o valor científicos. Considerar a ciência significa considerar sua posição (técnica) e pressuposição (prática) com relação a vida.

A consideração técnica da ciência ocorre em torno da efetividade dos meios para se alcançar fins dados, bem como de suas consequências (cf. ibid., p. 594). Com isso, é capaz de fornecer conselhos práticos à vida, em sentido hipotético: “caso se queira tal coisa, deve-se fazer isso e aquilo”. O argumento aqui se dá em torno das possibilidades da realização de um fim. Como se define, então, esta “tal coisa” a que se tem por um fim dado [*gegebenen Zweck*]?

O fim deve ser tomado, como visto, como produto de uma vontade própria. Quer dizer, pelas tomadas de posição últimas com relação a valores (cf. ibid., p. 593). Como a decisão por valores equivale à determinação pela própria vontade? A vontade faz dos próprios valores (ou, talvez, dos valores apropriados) as leis últimas [*letzte Gesetze*] (cf. ibid., p. 599) de sua tomada de posição prática. Isto significa, neste sentido: autonomia. Ora, este pode ser um dos sentidos da liberdade com relação a valores [*Wertfreiheit*] – é que os valores ao permitirem a dedução das últimas consequências práticas, confere autonomia à decisão, quer dizer: representa à vontade a imagem de um mundo totalmente determinado pelo princípio que ela mesma se propõe. Isto, compreendendo a necessidade fundacional da possibilidade da ciência social – problema, propriamente, da objetividade – quanto ao juízo de valor.

Isto significa também que ao estabelecer leis últimas, ou seja, deduzir a partir de suas próprias leis, a objetividade do valor apresenta as necessidades daquele fim, caso seja tomado

em si mesmo (GAW, 1919, p. 608). Acorde à validade objetiva dos pressupostos, essa necessidade se exprime para o indivíduo como um dever (ibid., p. 601).

Considerar um domínio próprio à validade objetiva, a sua existência legítima, conserva ao mesmo tempo os alcances e limites da empiria em relação à ideia, na maneira como o indivíduo se refere a cada uma em sua conduta. Isto significa, em alguma medida que: não se avalia os fins pelos meios (escolhidos por vontade própria, providos de validade objetiva); mas, ao contrário, apenas os meios de acordo com os fins dados (GAW, 1919, p. 603). A ciência que pode apenas aconselhar sobre os meios e não sobre a escolha dos fins, diz: “caso se queira alcançar tais fins estes são os meios, e as consequências de sua escolha, segundo tais e tais regras, que possibilitam a melhor chance de sua realização”.

É isto o que Weber está fazendo com relação à ciência, caso se possa tomar como valor – como ele mesmo diz ser o seu caso (GAW, 1919, p. 609) – em si mesmo, a objetividade é o que deve garantir a autonomia, quer dizer, expor a liberdade da ciência em escolher seus valores e, não por seus meios comprová-lo. Autonomia aos campos empírico e valorativo.

Questiona-se, pois, como se estaria à altura de cumprir com a objetividade do valor, na medida em que ela estabelece um dever: quais virtudes preenchem seus requisitos. Para responder a esta pergunta, acessa-se uma dimensão propriamente prática (posta pelo problema vocacional). É o caso de definir qual seria, então, o dever da ciência?

Primeiramente, a busca da verdade (ibid., p. 602): o progresso científico não promove maior conhecimento acerca das condições de vida (p. 594). Mas oferece um princípio de domínio técnico por meio do cálculo, da disposição de instrumentos e transmissão do conhecimento técnico (ibid.). Weber remete ao processo de desencantamento do mundo ocasionado pela racionalização e intelectualização que retira o sentido em si do mundo, controlando tecnicamente as forças da natureza, que anteriormente ocultavam um poder mágico indomável. Quer dizer, se tomada como uma técnica, a ciência não tem sentido em si mesma, senão como esclarecimento dos meios – sempre superável pelo próprio mecanismo dos meios, regulada pela ideia de progresso. Assim, o progresso tem uma dimensão técnica e prática – a técnica fornece meios de domínio sobre a vida enquanto, praticamente, se esvazia seu sentido e retira sentido do mundo.

Ela pode, no entanto, ter algum sentido pra vida, na medida em que é útil (p. 602). Mas a vocação não se submete à utilidade, senão à condição mesma do proveito intelectual da

verdade. Considera-se também como dever unicamente a obtenção de proveitos intelectuais (p. 603), única e exclusivamente – quer dizer que não há proveito científico moral. Com isso, a finalidade é de conhecimento e não de validação moral. O que ocasiona a impossibilidade da defesa científica de posições morais. Por isso, não é lugar de discutir valores, mas de tomá-los como dados – e na medida do possível, expô-los/ ou esclarecê-los.

Quais seriam os requisitos para se cumprir com tal dever? Quer dizer, como expor estes pressupostos? O esclarecimento técnico dos meios e as consequências segundo fins dados auxilia na exposição de valores, pois: da tomada de posição última pode-se deduzir [*abzuleiten*] o sentido dos posicionamentos práticos. A técnica, neste sentido, oferece uma meio para extrair as consequências últimas dos fins (seu sentido interno), tal como se usa na Filosofia, segundo Weber, a dedução de princípios. O requisito, aqui, é o da clareza [*Klahrheit*], cujos meios são postos pelos instrumentos e técnicas científicas. Expôr é evidenciar.

No que consiste ser portador de tal clareza, ou melhor formulado: o que significa, para um indivíduo, cumprir o dever que se determina por este valor tomado em si mesmo – nesta medida, questiona-se a atuação do que seja uma subjetividade prática, nas dimensões próprias ao pensamento científico. Tais são as características daquele que apresenta clareza:

Compromissos [*Kompromissen*] (GAW, 1919, p. 605): com a verdade da ciência e com seus próprios valores. Ou seja, quando se aceita um valor, se recusa outro e isso é irresistível. Ao se estabelecer um compromisso com um valor, defendê-lo é o mesmo que aceitar a possibilidade de se decidir por outros valores; a decisão implica numa cisão, parcialidade que pretende se totalizar. Tal é a condição de um valor dentro do politeísmo de valores da modernidade, contexto da “disputa entre deuses”, na metáfora weberiana (ibid., p. 608). Isso implica também em certo relativismo (p. 613).

Honestidade [*Ehrlichkeit*] intelectual (p. 608): clareza dos fins consequentes de valores, quer dizer, compreender seus próprios valores ao expô-los. Estabelecer, com isso, os limites de uma dedução dos princípios últimos com relação ao conhecimento empírico a que se dirige. E probidade [*Rechenschaft*] (ibid.): confrontar-se [*begegnen*] com os pressupostos. A ideia aqui é a de que, ao se deparar com seus próprios pressupostos, compreenda-se os limites de sua compreensão em relação ao sentido do mundo e da vida, em vista dos fatos empíricos. Traz uma reponsabilização, quer dizer, necessidade de uma prestação de contas (probidade) ocasionada pela honestidade. Esta exposição dos pressupostos adquire também

um caráter de publicização. Weber, com isso, afirma adentrar-se no âmbito “moral”: dever, clareza e responsabilização [*Verantwortungsgefühl*] (idem).

Isso significa que a clareza, como suficiente para cumprir com o dever de compreender seus pressupostos, tem uma atuação moral [*sittliche Mächte*], na medida em que se faz consciente. O nome dessa qualidade moral é integridade/ retidão [*Rechtschaffenheit*] intelectual (p.613). A objetividade da ciência, na medida em que fornece um dever, sugere uma conduta moral, capaz de transformar docentes em “poderes morais” da ciência. Por isso, a clareza é tida como uma virtude (ibid.), que regula as condutas em direção à determinação puramente objetiva.

Weber questiona o que significa ciência como vocação (cf. GAW, 1919, p. 595). E orienta a reflexão: isto quer dizer que deve ser considerada a quem a escolhe como se fosse um destino [*Schicksal*], ou seja, deve-se a partir deste princípio contemplar seu próprio caminho até o fim (ibid., p. 609), permitindo verificar dessa maneira suas determinações, alcances e limites. Tal destino não é meramente individual, se a resolução opera um destino, é porque a decisão por valores não é aleatória, mas cultural. Deste modo, pode-se dizer que “Ciência como Vocação/ Profissão” é uma resposta de Weber ao “destino de sua época”, quanto ao âmbito científico.

Vocação remete à ciência como valor objetivo, pressupondo seus posicionamentos de valor, com que se estabelece compromissos e um dever obtido pela clareza em ser íntegro. Com isso, tem um caráter positivo, propõe autonomia científica. Mas a ciência como profissão elabora o domínio da técnica regulada pela ideia de progresso, e retira o sentido da vida e do mundo. Tem, então, um caráter negativo, porque nega, não doa sentido à vida. Seu domínio é técnico. Mas propõe o domínio técnico do mundo – disponível ao uso mundano. Neste sentido, a ciência não dispõe de meios para propor a validade de seus pressupostos, mas a clareza que lhe constitui permite expô-los. Qualquer tentativa de legitimar posições de valor cientificamente oculta a decisiva cisão. Por isso, valores não podem ser comprovados cientificamente, há completa heterogeneidade entre as esferas do ser e do dever. A garantia de autonomia da ciência é seu uso hipotético, e não deriva disso um sentido moral ou teológico. A técnica aconselha, mas não ordena – ou seja, não responde à pergunta “o que se deve fazer?” (ibid.).

O sentido dado pelo dever à ação moral, no entanto, permite esclarecer aqueles pressupostos da ciência. Pode-se, portanto, afirmar que a objetividade da ciência considerada

do ponto de vista de uma vocação, garante a autonomia da tomada de posição fundamental de valor. Quanto a formação do trabalho intelectual, que possa ser vontade própria, só se sabe ao deduzir de seus princípios as consequências últimas daquela que foi sua própria decisão – é o que permite a clareza. Quanto a transmissão de conhecimento, permite a aceitação de fatos mesmo a contragosto dos valores individuais, pois se pode distingui-los. Torna-se acessíveis os meios técnicos de obtenção do conhecimento, sem transmitir os valores por meio da comprovação científica. Ao contrário, ao se agir racionalmente na esfera da ciência, não deve ter lugar a fala profética, pois, seja qual for, é heterônoma quanto a tomada de posição do indivíduo (fala-se em nome de algo). Agir cientificamente sempre leciona ciência. Outro aspecto da liberdade com relação a valores [*Wertfreiheit*] aqui: quer dizer que há um domínio próprio para os valores, uma autonomia na escolha dos fins. Aceites pela própria ciência, como pressupostos, aponta uma vinculação necessária, mas restrita à esfera da validade.

A exposição da vontade ocasiona aqui uma crítica sociológica à ciência – o agir especificamente científico tal como se apresenta em suas condições historicamente dadas. Quanto aos agenciamentos da técnica e do conhecimento obtido por meios científicos a outras finalidades no círculo da vida, pode envolver a análise de ações cientificamente condicionadas ou relevantes, se consideramos os escritos sobre a “objetividade” (cf. GAW, 1904, p. 162) – e, com isso, são questões próprias à sociologia. Se se está à altura de cumprir com o dever da ciência, isso só se sabe atendendo as “exigências do dia”, profissional e vocacionalmente... Weber poderia afirmar que, quanto ao tecido da vida social, saber o que se tece: “é simples e fácil, se cada um encontrar o *daimon* que lhe vincula aos fios de *sua* vida e lhe prestar obediência” (cf. GAW, 1919, p. 613).

BIBLIOGRAFIA

- GARS I WEBER, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Mohr Siebeck: Tübingen, 1978.
- GAW WEBER, M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Mohr Siebeck: Tübingen, 1968.
- MWG I/22-1 WEBER, M. *Wirtschaft und Gesellschaft. Gemeinschaften*. Hrsg. v. Wolfgang J. Mommsen in Zus.-Arb. m. Michael Meyer. Mohr Siebeck: Tübingen, 2001.
- MWG I/22-3 WEBER, M. *Wirtschaft und Gesellschaft. Recht*. Hrsg. von Werner Gephart und Siegfried Hermes. Mohr Siebeck: Tübingen, 2010.
- MWG I/22-4 WEBER, M. *Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft*. Hrsg. von Edith Hanke in Zus.-Arb. mit Thomas Kroll. Mohr Siebeck: Tübingen, 2005.
- MWG I/24 SCHLUCHTER, W. *Wirtschaft und Gesellschaft. Entstehungsgeschichte und Dokumente* Dargest. u. hrsg. v. Wolfgang Schluchter. Mohr Siebeck: Tübingen, 2009.
- MWG II/8 WEBER, M. Briefe 1913–1914. Hrsg. von M. Rainer Lepsius u. Wolfgang J. Mommsen, in Zus.-Arb. m. Birgit Rudhard u. Manfred Schön. Mohr Siebeck: Tübingen, 2003.
- MWG III/1 WEBER, M. *Allgemeine (“theoretische”) Nationalökonomie. Vorlesungen 1894–1898*. Hrsg. v. Wolfgang J. Mommsen in Zus.-Arb. m. Cristof Judenau, Heino H. Nau, Klaus Scharfen u. Marcus Tiefel. Mohr Siebeck: Tübingen, 2009.
- CRP KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Caloustre-Gulbenkian, 1989.
- GMS KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Edição bilingue, tradução de: Guido Antônio de Almeida. Discurso Editorial, São Paulo: Barcarola, 2009.
- IHU KANT, I. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Tradução: Rodrigo Naves, Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- KpV KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. KLEMMER, H. und BRANDT, H. (Hrsg. von). Hamburg: Felix Meiner, 2003.

AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ALLISON, H. *Idealism and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

BACHELARD, G. O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento. Tradução: Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BAUMANN, P. *Die Motive des Gehorsams bei Max Weber: eine Rekonstruktion*. Em: *Zeitschrift für Soziologie*. Vol 22, n 5, 1993.

BENJAMIN, W. “Crítica da violência”. Em: Escritos sobre mito e linguagem (1915-1912). Tradução: Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2013.

BITTNER, R. Máximas. Em: *Studia Kantiana*. Revista da Sociedade Kant Brasileira. Vol. 5, n. I, 2003.

COHN, Gabriel. Crítica e Resignação. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GELLNER, E. *Legitimation of Belief*. London: Cambridge University Press, 1974.

GEPHART, Werner. *Handeln und Kultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

GIANOTTI, J. A. “Kant e o espaço da história universal”. Em: KANT, I. Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. *op. cit.*, 2004.

GIRNDT, H. *Das soziale Handeln*. Mohr Siebeck: Tübingen, 1967.

GOETHE, J. W. Fausto. Uma tragédia. Segunda Parte. Tradução: Jenny Klabin Segall. Edição bilíngüe. São Paulo: Editora 34, 2007

GRIMM, J. e W. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. 16 tomos em 32 vol. Leipzig 1854 – 1961. Fonte: Leipzig 1971.

HABERMAS, J. *Teoría de la Acción Comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Tradução: Manuel Jiménez Redondo. Taurus: Buenos Aires, 1999.

HEIDEGGER, M. A essência da liberdade humana: introdução à filosofia. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

HENNIS, W. *The Meaning of 'Wertfreiheit' on the Background and Motives of Max Weber's "Postulate"*. Em: *Sociological Theory*, Vol. 12, n. II, 1994

HÖFFE, O. (Hrsg. von). *Kritik der praktischen Vernunft*. Klassiker Auslegen. Band 26. Akademie Verlag: Berlin, 2002.

HORN, C. *Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen*. Em: HÖFFE, O. *op. cit.* Akademie Verlag: Berlin, 2002.

KAULBACH, F. *Immanuel Kant*. De Gruyter: Berlin, New York, 1982.

LEBRUN, G. Uma escatologia para a moral. Em: KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. *op. cit.*, 2004.

LEBRUN, G. *A Paciência do Conceito*. São Paulo: Unesp, 2007.

LOOS, F. *Zur Wert- und Rechtslehre Max Webers*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1970.

LÜBBE, W. *Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?* Em: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*. Vol. 79, n. I. 1993.

MOMMSEN, W. *The Age of Burocracy*. Oxford: Blackwell, 1974.

NIETZSCHE, F. *Der Wanderer und sein Schatten*. Em: *Menschliches, Allzumenschliches*. 2. Band. Neue Ausgabe (1886 [1880]). Hamburg: Felix Meiner, 2013.

PARSONS, T. *The Structure of Social Action*. New York: Free Press, 1966 [1937/1949 2ªed.].

RUNCIMAN, W. *A critique of Max Weber Philosophy of Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

SCHLUCHTER, W. *Die Entstehung des modernen Rationalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

_____. *Grundlegungen der Soziologie: eine Theoriegeschichte in systematischer Absicht*. Mohs Siebeck: Tübingen, 2009.

SCHÜTZ, Alfred. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. 2 Bd. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981 [1932].

TENBRUCK, Friedrich. *Das Werk Max Webers: Methodologie und Sozialwissenschaften*. Hrgg. Harald Homann. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

TERRA, R. *A política tensa: ideia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

TURNER, S. *The Search For a Methodology of Social Science: Durkheim, Weber and the Nineteenth-Century Problem of Cause, Probability and Action*. Dordrecht : D. Reidel Company, 1986.

TURNER, S.; FACTOR, R. *Max Weber: The Lawyer as Social Thinker*. London: 2005 [1994].

WINCKELMANN, J. *Einführung und Zusammenfassung*. Em: GIRDNT, *op. cit.* 1967.