

## Interesse e Certeza na Terceira Antinomia

Paulo Roberto Pinheiro da Silva (Bolsista PIBIQ/CNPq - DF/USP/SP)

Orientador: Ricardo Terra

*Facilmente se deixa ver que até hoje, bastas vezes tem sido pisada esta arena, que muitas vitórias foram alcançadas de ambos os lados, mas que, para o derradeiro lance decisivo, sempre se cuidou que o campeão da boa causa ficasse sozinho no campo, proibindo o adversário de retornar as armas. Na qualidade de árbitro imparcial, temos de por completamente de partes se é pela boa ou pela má causa que pugnam os combatentes e deixá-los entre si resolver a contenda. Talvez que, após se terem cansado, mais do que prejudicado uns aos outros, reconheceram por si mesmo a vaidade da sua querela e se separem como bons amigos. (Kant, "Crítica da Razão Pura" tradução para o português: Manuela Pinto Dos Santos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1994, p.390.)*

*Se, porém, um homem pudesse libertar-se de todo interesse e, indiferente a todas as conseqüências, considerasse as afirmações da razão apenas segundo o conteúdo dos seus fundamentos, tal homem, se não conhecesse outro meio de sair desse embaraço senão o de tomar partido por uma ou outra das doutrinas em conflito, encontrar-se-ia num estado de oscilação perpétua [...]. Porém, quando se tratasse do fazer e do agir, este jogo meramente especulativo da razão desapareceria como os fantasmas de um sonho e escolheria os seus princípios unicamente de acordo com o interesse prático. (Kant, "Crítica da Razão Prática, Tradução para o português: Manuela Pinto Dos Santos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1994, p. 427.)*

As questões acerca das idéias cosmológicas são o lugar em que a filosofia kantiana afasta os possíveis entraves para o seu edifício moral. Na analítica transcendental, Kant dá os elementos para a fundamentação das ciências da natureza, a tarefa de fundamentação parecia, então, o centro do seu sistema. Na dialética, por traz de uma mudança de preocupações (onde a fundamentação ganha um interesse que não se esgota em si), Kant deixa ver as conseqüências morais que decorrem das discussões, aparentemente desinteressadas, travadas entre as correntes filosóficas (*dogmáticos* e *empiristas*). Uma advertência sobre os limites do conhecimento do mundo, ou seja, que "o saber propriamente especulativo não pode atingir objeto algum que não seja o da experiência e, ultrapassados os seus limites, a síntese, que busca conhecimentos novos e independente da experiência, não possui o substrato da intuição, sobre o qual possa ser aplicada" (Idem p.424), essa advertência que parece endereçada aos dogmáticos, pode ser lida como a demarcação de um limite para além do qual o instrumental empirista não se aplica, por ser incompleto. A posição empirista, que consegue um relativo sucesso quando trata do mundo, só o consegue ao preço de perder a racionalidade da moral e da religião.

O objeto da disputa não é desprezível e a oscilação em que a filosofia se enreda, cada vez que tenta dar uma resposta definitiva àquelas questões (se o mundo tem um limite no espaço no tempo e no espaço; se a matéria é infinitamente divisível; se a lei da natureza é a única que explica os fenômenos no mundo; se o mundo tem um criador) decorre, essa oscilação, por um lado, da importância e consequência da disputa e, por outro, é fruto da ausência de distinção entre coisa em si e fenômeno. A importância não é arbitrária, pois os problemas são naturais e de importância lógica: *“Estas afirmações sofisticadas são outras tantas tentativas para resolver quatro problemas naturais e inevitáveis da razão; só pode haver esse número, nem mais nem menos, porque não há mais séries de pressupostos sintéticos que limitem a priori a síntese empírica”* (Crítica da Razão Pura, p. 419). A solução tornará plausível a parte moral do sistema, mas é exigência lógica da síntese empírica. Mesmo que a relação entre os conceitos e os fenômenos já tenha sido “explicado” na analítica transcendental, a própria estrutura lógica, que é uma garantia da possibilidade da física, depende sua racionalidade da solução destas questões. A terceira antinomia, por exemplo, torna compreensível uma matéria que é um problema da própria racionalidade enquanto tal, todo o arcabouço lógico que faz as vezes de esqueleto para o sistema kantiano está em jogo e portanto a própria racionalidade é que se disputa nessas afirmações sofisticadas.

Mesmo que, do ponto de vista especulativo, Kant seja um crítico implacável da posição dogmática, ele é norteado pela mesma atitude centrada no interesse moral. Não é unicamente em decorrência de uma necessidade lógica que a defesa kantiana da liberdade se faz necessária, pois existe um duplo interesse da razão (interesse prático e interesse arquetônico) que garante o lugar para a liberdade e para as questões morais. Podemos, a partir daí, apreciar cada uma das posições não apenas por seu valor de verdade, mas também, levando em conta, como diz Kant, o mais *elevado* interesse que respeita ao *agir* e ao *fazer*, ou seja ao interesse prático. Esse interesse nos ajuda a compreender as posições antagônicas (dogmática e empirista), desvelando o motivo para a frieza dos empiristas e para o zelo dos dogmáticos; para a popularidade dos dogmáticos e para a impopularidade dos empiristas.

A subordinação do interesse especulativo ao interesse prático, na Dialética Transcendental, e mais particularmente como esse interesse é tratado no capítulo “DO INTERESSE DA RAZÃO NESSE CONFLITO CONSIGO PRÓPRIA, essa subordinação faz com que, ao lado das duas partes litigantes, apareça o próprio senso comum. Para esse último tudo se passa como se aquilo que é colocado em dúvida fosse certo e natural, ou seja, a relação do senso comum com as questões em disputa leva Kant a dizer que em caso de fracasso da fundamentação da liberdade, por exemplo, *“não ficaríamos privados de certos pressupostos intelectuais, nem da crença, necessários com vista ao interesse prático; somente não poderiam apresentar com o título e a pompa de ciência e de penetração racional”* (Idem p. 424). Nossa segunda epígrafe demonstra que a disputa que se trava quanto às idéias cosmológicas não é fria e destituída de interesse, a querela não pode ser encarada como simples exercício lógico e que pode ter definido seu resultado com o olhar frio e desinteressado dos participantes. Mas é o próprio estatuto racional da moral e da religião que está em causa.

A importância da disputa, apesar de fundamental, não é igualmente apreciada pelos lados opostos. Por esse motivo podemos notar posição opostas não apenas quanto ao que afirmam mais também no que consideram interessante conservar: a fragilidade da

posição dogmática não se deve apenas a uma falha dos princípios escolhidos mais também a sua obstinação em preservar pressupostos que permitam pensar como racionais *crenças* que servem de alicerce da moral e da religião; contrariamente a frieza dos empiristas quando tratam dessas questões lhes proporciona uma liberdade que os possibilita ter uma aparência mais segura e unificada, faz com que sua posição pareça inexpugnável.

Na posição dogmática vemos aparecer, ao lado de equívocos especulativos, o mais alto interesse prático. Ela procura portanto defender as pedras angulares da moral e da religião, como por exemplo que o homem “nas suas ações voluntárias seja simultaneamente livre e superior à compulsão da natureza”. Mais o que soa como uma espécie de *garantia* (garantia não filosófica) da posição dogmática, a colocando acima mesmo da fato de saber onde se encontra a verdade dessa disputa, reside na popularidade de suas afirmações e na tendência natural que tem a senso comum de pender para suas afirmações idealizantes. Nas palavras de Kant, o senso comum não se inquieta com sua incompreensão sobre a disputa travada, *“porque (não sabendo o que é compreender) nem sequer lhe vem ao espírito e assim reputa conhecido o que, por uso freqüente, se lhe tornou familiar. Por fim, também o interesse especulativo desaparece perante o interesse prático e imagina saber aquilo que seus temores ou as suas esperanças o levam a admitir ou a crer. Assim, o empirista vê-se privado de qualquer popularidade pela razão idealizante transcendental e por muito que possa ser nocivo aos supremos princípios práticos, não há que recear que alguma vez transponha os limites da escola e alcance junto do comum das pessoas qualquer apreciável prestígio e concilie o favor da grande massa”* (Idem p. 426). Nesse trecho nota-se não só a tendência do senso comum como também o estatuto da tarefa de fundamentar o alicerce da religião e da moral. A disputa parece portanto previamente decidida para o senso comum, uma vez que os argumentos especulativos a que recorrem os empiristas para desqualificar aquilo que ultrapassa a experiência não ter o poder de alterar a situação vigente e portanto o homem comum não sentirá seus alicerces abalados quando o empiristas afirmarem que não existe causalidade a não ser aquela de acordo com as leis da natureza. A parte isso, a solução kantiana busca garantir, para a moral e a religião, o estatuto racional e, portanto se alicerça sim num arcabouço lógico que lhe serve de garantia, mas sua convicção não deriva desse arcabouço, sua estrutura tem ao lado de uma certeza lógica um interesse, também racional, mas que precede e de certa forma prenuncia o resultado da querela.

\*\*\*

Procuraremos agora mostrar as duas posições com respeito a terceira antinomia da razão que trata da questão da liberdade. Nosso objetivo é, antes de, apressadamente, retirarmos dele o resultado propriamente kantiano da liberdade, é observar a disputa com as particularidades de cada uma das posições, procurando entender quais os problemas que cada uma das partes parece apresentar.

A “Terceira Antinomia da Razão” como as outras, divide-se em tese e antítese, cada uma delas com uma prova e uma observação sobre o conflito. A tese sempre representa a posição dogmática e a antítese a posição empirista, na estrutura da Antinomia não há propriamente a posição Kantiana, mesmo que, da forma que é elaborada, levante pro-

blemas que o Idealismo Transcendental resolve e completa.

A tese da terceira antinomia diz que, para compreender o conjunto dos fenômenos do mundo, precisamos admitir não apenas a causalidade segundo as leis da natureza mas também uma outra causalidade pela liberdade. Na tese, portanto, encontramos a existência de duas leis que explicam os fenômenos, ou seja, de alguma forma as leis da natureza não são o limite para compreensão do mundo e há então dois conjunto de leis que, entretanto, não sabemos, até aqui, como se articulam. Esses dois conjuntos são igualmente necessários e, portanto, têm que se articular de alguma forma.

Na prova, o procedimento é admitir a afirmação que se quer negar. Partindo da afirmação de que há apenas a causalidade segundo as leis da natureza, segue-se daí que o acontecer pressupõe um estado anterior ao qual isso que acontece sucede segundo uma regra. Essa sucessão só é possível se o estado anterior for algo que aparece no tempo, pois, se o estado anterior tenha sido sempre, ou seja, se esses estados que se sucedem não forem algo que tem uma existência apenas temporal, essa sucessão, então, não seria compreensível, uma vez que a existência atemporal do estado anterior implicaria na existência atemporal do estado posterior e, nesse caso, não haveria sucessão e sim permanência. Portanto, quando se fala de lei da natureza, se fala em sucessão de estados no tempo e apenas no tempo. O acontecer apenas segundo as leis da natureza se traduz numa sucessão infinita em que cada causa é precedida no tempo por outra e assim sucessivamente.

A conseqüência dessa definição de natureza é que os fenômenos no mundo não podem ter um primeiro começo mas apenas um começo subalterno, ou seja, não há integridade das séries pelo lado das causas. Aqui, para mostrar o absurdo dessa tese, como tentativa de explicar racionalmente o mundo, temos que alargar o conceito de natureza de simples regra de sucessão para aquele de natureza como racional, pois para que natureza possa ser considerada racional ela tem que ter "*uma causa suficientemente determinada a priori*". Se nos contentássemos com a lei da natureza como única que explica a própria natureza, não poderíamos considerá-la racional (determinada a priori) uma vez que os próprios fenômenos não poderiam por si só dar a série o seu caráter necessário. Para que a sucessão seja racional não basta que afirmemos que um estado pressupõe necessariamente outro anterior, temos que pressupor, também, que nessas séries há pelo menos uma causa necessária que não exija outra anterior, pois, caso contrário, teríamos apenas a necessidade de que haja uma causa e não de que haja séries. A natureza, para que seja considerada racional, tem que ter, ao lado da necessidade de uma causa anterior, pelo menos uma causa suficientemente determinada a priori.

Temos então, não só a necessidade da causalidade segundo as leis da natureza que me obriga diante de uma estado a procurar um anterior, mas também a necessidade de uma primeira causa das séries que seja absolutamente primeira em relação à série. E "*Assim, a proposição, segundo a qual toda causalidade só é possível segundo as leis da natureza, contradiz-se a si mesma na sua universalidade ilimitada e não pode, pois, considerar-se que esta causalidade seja a única*" (Idem, p.406). Temos que a lei da natureza é um conjunto que está contido dentro de um mais amplo que é o das leis racionais: sua universalidade esta limitada pela própria racionalidade que exige que haja outra causalidade que não apenas aquela segundo as leis da natureza. A lei da natureza é racional, mas para que as séries (que se desenrolam segundo as leis da

natureza) sejam racionais exige-se, ao lado dessa, uma outra causalidade em que algo acontece sem que sua causa seja precedida por outra. Temos então que pressupor necessariamente uma espontaneidade capaz de dar início por si só a uma série de fenômenos que se desenrolam segundo as leis da natureza. Essa espontaneidade chamamos de Liberdade Transcendental.

Na observação da tese, são esclarecidas questões relativas à Liberdade Transcendental. Ela não dá conta da liberdade psicológica, pois essa última tem elementos empíricos, ela é a absoluta espontaneidade de ação. Mas aqui aparece uma objeção acerca dessa causalidade incondicionada: como admitir ‘*faculdade que, por si mesma, inicia uma série de coisas ou estados sucessivos*’ ou seja, essa objeção diz respeito ao modo como se dá essa causalidade.

Kant desqualifica essa objeção dizendo que ela não é respondível, o *como* é possível uma tal causalidade não é questão pertinente. A própria causalidade natural não chega a responder sobre o *como*, pois o que temos é a causalidade como lei a priori da natureza e não “*que, mediante determinada existência, se ponha a existência doutra coisa, pelo que temos de ater-nos simplesmente a experiência*” (Idem, p.410). Na causalidade natural não determinamos em cada caso particular como se dará a sucessão de fenômenos particulares, mas apenas que, dado um fenômeno qualquer, deve necessariamente preceder uma causa de maneira necessária.

O primeiro começo é provado na medida em que é necessário para explicar a origem do mundo entendido como simples sucessão de acordo com simples leis naturais, portanto, provou-se uma faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo. A necessidade de um primeiro começo do mundo nos dá pelo menos um início absoluto de séries no tempo (primeiro motor), dessa necessidade a posição dogmática tira a legitimidade de postular a possibilidade do início de séries no curso ordinário do mundo, da espontaneidade que cria o próprio mundo, abre-se a possibilidade da liberdade da vontade. A liberdade de ação é, então, atribuível às substâncias dessas séries iniciadas espontaneamente. Mas resta ainda explicitar qual a relação entre a causalidade pela lei natural e causalidade pela liberdade.

O conflito entre essas duas leis é, segundo essa posição, um equívoco, pois, quando falo de um começo absoluto, esse início é primeiro segundo a causalidade e não segundo o tempo. O tempo é o campo em que se desenrola as leis da natureza e sempre que se apresenta um estado um outro anterior é atribuível àquele de maneira necessária. Mas, quando alguém começa uma série no curso ordinário do mundo, essa ação, mesmo que precedida por outros estados, não é determinada por esses, pois ela tem início nela mesma: “*o acontecimento sucede certamente a essas ações naturais, mas não deriva delas e deverá portanto considerar-se, em relação à causalidade, que não ao tempo, absolutamente primeiro de uma série de fenômenos*” (Idem, p.410).

Já na antítese, se afirma que tudo no mundo sucede, apenas, segundo a causalidade natural, ou seja, a lei da natureza é o limite e o critério para o que pode ser compreendido. Se na tese a lei natural não pode estar em desacordo com o racional, aqui a lei natural é considerada soberana, sinônimo da própria racionalidade: no mundo, tudo que pode ser explicado só o pode ser segundo ela e aquilo que não se explica por ela não é digno de ser considerado compreensível.

A estrutura da prova da antítese é a mesma da tese, admiti-se o que se quer negar: há uma causalidade pela liberdade, ou seja, há uma faculdade que inicia em absoluto

uma série no mundo. Portanto afirma-se que existe um ato que não é precedido por nenhum outro. Nada de anterior explicaria ou ligaria esse ato a uma anterior, a regra segundo a qual tudo que acontece pressupõe um estado anterior não teria validade nesse caso. Teríamos, então, um paradoxo, pois a natureza que é um encadeamento segundo regras teria que admitir que determinados acontecimentos não estariam precedidos por nenhum outro estado anterior.

A liberdade assim postulada estaria em conflito com a causalidade natural, pois um primeiro começo dinâmico tem como pressuposto que ele não esteja ligado segundo uma regra a nada de precedente e *“por conseguinte, um encadeamento de estados sucessivos de causas eficientes, segundo o qual não é possível uma unidade da experiência, que se não encontra pois em qualquer experiência, é um vazio ser de razão”* (Idem, p.407). Para a posição empirista a liberdade, longe de ser uma regra, é uma ausência dela, com a liberdade nós teríamos um mundo em que uma parte dos acontecimentos se explicariam pela lei da causalidade e outra parte não estaria submetida a ela. O incondicionado equivaleria a uma quebra da unidade da experiência (que obedece a leis constantes) e, ao mesmo tempo que não tornaria mais compreensível o mundo, destruiria a hegemonia que as leis naturais têm sobre os acontecimentos.

Se a lei natural sobrecarrega o entendimento quando o obriga a buscar sempre uma causa anterior, pois tudo que acontece pressupõe um estado anterior e assim sucessivamente, entretanto, em contrapartida, essa mesma lei dá à experiência uma unidade que garante a compreensibilidade dela. Não é um problema que as séries sejam infinitas, a exigência de racionalidade aqui não vai além da própria lei natural e seu aspecto ilimitado antes de uma dificuldade se converte em garantia de um fio condutor. A liberdade, pelo contrario, enquanto alivia o entendimento dessa obrigação de remontar cada vez mais longe na série do lado das causas, se constitui numa regra cega: *“natureza e a liberdade transcendental distinguem-se entre si como a submissão às leis e ausência de leis”* (Idem, p.409).

Na observação da antítese, juntamente com um primeiro começo quanto ao tempo (matemático), é rejeitado um primeiro começo dinâmico ou quanto à causalidade. Se não é possível determinar um primeiro ponto segundo o tempo não teria cabimento, uma vez que a lei natural é soberana, querer postular um começo absoluto quanto à causalidade. A experiência concebida dessa forma (lei da natureza como lei última quanto à experiência) não vê dificuldade para afirmar que sempre houve mudança, pois admitir que em algum momento existe um princípio equivaleria a negar *propriedades sintéticas fundamentais* que acabaria por tornar incompreensível a mudança de modo geral.

A única forma de tornar admissível a liberdade seria colocando-a fora do mundo. Teríamos então que postular um outro mundo em que as leis da natureza não teriam validade, mas afirmar uma tal mundo seria afirmar algo que não pode ser dado em nenhuma percepção possível. Caso contrário, o choque entre essas duas causalidade abalaria a verdade empírica que distingue a experiência do sonho.

\*\*\*

Como mostra nossa primeira epígrafe, nessa disputa, não haverá um único vencedor, e nenhum dos oponentes será obrigado a abandonar a arena. Mesmo que a posição dogmática faça já a afirmação da liberdade ela não consegue sozinha dar conta de

todos os problemas envolvidos para a possibilidade desta. A postulação de duas leis que expliquem fenômenos no mundo pressupõe que a causa livre esteja fora do mundo e é a posição empirista que vê como necessária essa distinção entre dois mundos. Se por um lado, a tese, do ponto de vista formal, é muito rigorosa retirando a liberdade de uma exigência lógica da própria síntese empírica, por outro lado, ela não se preocupa com todas as implicações da causa espontânea para o encadeamento no mundo (a impossibilidade da causa livre e condicionada como partindo do mesmo lugar). Em contrapartida, a posição empirista, que vê na causa livre uma fonte de ausência de razão (razão limita, no que toca à experiência, às leis da natureza), percebe que a única forma de compreender essa causa livre é colocando-a fora do mundo temporal.

Seria interessante notar como se articulam: as duas posições, com suas pretensões de verdade, e o interesse da razão. O interesse prático da razão se manifesta na tese (dogmática), pois da necessidade de um primeiro começo do mundo, como exigência da síntese empírica, não decorre analiticamente a existência de um primeiro começo no curso ordinário do mundo. O que a síntese pede é simplesmente uma causa suficientemente determinada a priori para as séries de estados sucessivos e, portanto, a vontade livre não é provada diretamente, mas essa vontade tira sua legitimidade da possibilidade de se afirmar uma causa como absolutamente primeira. Quanto ao primeiro motor não seria difícil conceber que as suas conseqüências se sucedem segundo as regras da natureza uma vez que esse seria anterior ao próprio tempo (uma espécie de anterioridade não temporal). Mas quando afirmo uma causa absolutamente primeira no curso ordinário do mundo, aqui, os problemas da articulação das duas leis (da natureza e da liberdade) já não são tão simples, pois a afirmação de que essa causa é anterior segundo a causalidade e não segundo o tempo não dá conta da questão: onde se encontra essa causa se não no próprio mundo? Essa anterioridade segundo a causalidade pressupõe para sua coerência que esta causa não esteja no mundo sensível. Portanto, quando na tese se passa da primeira causa do mundo para uma primeira causa no mundo a asserção tem em vista o interesse da razão em afirmar a vontade livre como possível, mas ela só se torna realmente compreensível quando se articula com a ressalva feita pela antítese de que essa causa teria que estar fora do mundo sensível.

Para a solução propriamente dita da liberdade precisaremos das distinções kantianas entre coisa em si e fenômeno, entre mundo sensível e mundo inteligível, mas com a articulação da tese e da antítese da terceira antinomia é possível não mais conceber como contraditória uma causa livre no curso ordinário do mundo. Portanto ao lado de um rigor formal em que os dois oponentes são chamados a combater por conta própria, ou seja, ao lado do valor de verdade da afirmação da liberdade, temos também a necessidade arquitetônica da razão que exige que não só a experiência seja racional mas também que a própria moral também o seja e ainda a exigência de que a razão tenha o interesse moral como prioritário: “tive pois que suprimir o saber para encontrar lugar para a crença” (Idem, p.27).