

## Capítulo 6. Os diferentes aspectos da distinção entre fenômeno e noumenon na Crítica da razão pura

Joel T. Klein

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

KLEIN, J.T. Os diferentes aspectos da distinção entre fenômeno e noumenon na Crítica da razão pura. In: HULSHOF, M., and MARQUES, U.R.A., eds. *A Linguagem em Kant, a linguagem de Kant* [online]. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2018, pp. 127-164. ISBN: 978-85-7249-010-8. Available from: <http://books.scielo.org/id/kj9vm/pdf/hulshof-9788572490108-07.pdf>. <https://doi.org/10.36311/2018.978-85-7249-010-8.p127-164>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

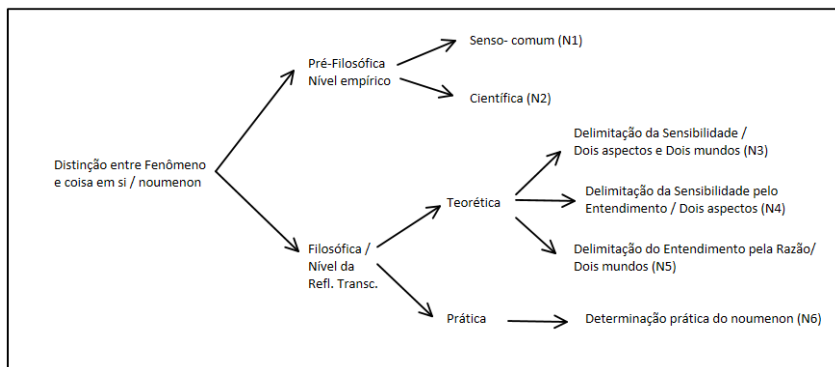
## CAPÍTULO 6.

### OS DIFERENTES ASPECTOS DA DISTINÇÃO ENTRE FENÔMENO E NOUMENON NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

*Joel T. KLEIN*

Neste artigo argumenta-se que a distinção entre fenômeno e noumenon ocorre em diferentes níveis argumentativos da reflexão transcendental. É exatamente por isso que essa distinção possibilita diferentes interpretações, as quais não precisam ser vistas necessariamente como excludentes, ao contrário, elas também podem ser compreendidas como complementares, pelo menos a partir no modo como aqui elas são apresentadas. É como se com cada novo aspecto da distinção se acrescentasse uma nova complexidade que é inserida para se pensar em um novo problema teórico e uma nova perspectiva. Assim, defende-se que em cada nível da reflexão transcendental, está-se as voltas com uma distinção específica entre fenômeno e noumenon. Isso significa que em cada nível se apresentam diferentes problemas epistêmicos, diferentes conceitos de ilusão

e, finalmente, diferentes aspectos do conceito de limite do conhecimento. Identificou-se seis diferentes níveis, sendo os dois primeiros em um nível pré-filosófico e os outros quatro em um nível transcendental ou filosófico. De modo mais ou menos desenvolvido, encontra-se nos textos da *Crítica da razão pura* e nos *Prolegômenos* esses seis níveis, os quais são analisados no que segue em seções independentes. Poderíamos representar essas distinções no seguinte gráfico:



## NÍVEL DO SENSO COMUM - N1

No nível do senso comum, o conceito de fenômeno indica a forma subjetiva e individual de como o sujeito empírico pode perceber as coisas. Já o conceito de coisa-em-si indica o modo como as coisas são normalmente percebidas pela maioria dos seres humanos. Essa distinção ajuda a estabelecer um critério para distinguir julgamentos meramente subjetivos de percepções, os quais podem ser considerados como “subreções da sensação”, e os juízos de percepção que indicam julgamentos coletivos de percepção, os quais também podem todavia ser influenciados pela cultura, pelo clima ou pelo hábito de um povo. Nesse caso, o conceito de fenômeno indica os desvios singulares do sujeito, tal como a miopia, o daltonismo, efeito de narcóticos, etc.. Já o conceito de coisa-em-si indica julgamentos do tipo de que algo está quente, doce, amargo, é verde ou vermelho etc., ou seja, indica algo relacionado com o sujeito, mas acerca do que se pressupõe um certo compartilhamento ainda que também não de uma maneira objetiva e absoluta, ou seja, ainda

envolve de alguma forma uma certa generalidade de aceitação, mesmo que não universalidade. Essa distinção é mencionada ou às vezes apenas sugerida *en passant* em breves passagens, como por exemplo:

Essa observação visa apenas impedir que ocorra a alguém elucidar a afirmada idealidade do espaço mediante exemplos insuficientes, uma vez que cores, gosto, etc., não podem com justiça ser considerados disposições das coisas, mas apenas modificações, do nosso jeito **que podem até ser diferentes em diferentes homens**. Pois neste caso, o que é originariamente apenas fenômeno, por exemplo uma rosa, vale em sentido empírico por uma coisa em si mesma, **que com respeito a cor pode aparecer a cada olho de um modo diverso**. (*KrV*, B45).

Essa idealidade [do tempo], todavia, como a do espaço, não deve ser comparada às **sub-repções da sensação**, porque então se pressupõe do próprio fenômeno ao qual inerem esses predicados, uma realidade objetiva que no caso do tempo não se verifica absolutamente, a não ser na medida em que ela é meramente empírica. (*KrV*, B 53).

[E]ntre fenômenos distinguimos certamente aquilo que inere essencialmente à sua intuição e vale para todo sentido humano em geral daquilo que **pertence à intuição apenas acidentalmente na medida em que não é válido com referência à sensibilidade em geral, mas somente a uma posição ou organização particular desse ou daquele sentido**. Diz-se do primeiro que ele representa o objeto em si mesmo, do segundo, porém, que representa apenas o seu fenômeno. Essa distinção é somente empírica. (*KrV*, B62).<sup>1</sup>

Sem essa distinção empírica entre juízos singulares de percepção e juízos de percepção não seria possível identificar as sub-repções da sensação. Em outras palavras, não seria possível distinguir uma percepção meramente subjetiva de uma percepção humana de caráter mais geral e

---

<sup>1</sup> Cf. Ainda : “Que o aposento esteja quente, o açúcar seja doce, o absinto repugnante\* são juízos válidos de forma apenas subjetiva. Não exijo absolutamente que eu ou todos os demais devamos julgar isso por todo o tempo e da mesma maneira; esses juízos apenas expressam uma referência de duas sensações ao mesmo sujeito, a saber, eu próprio, e isso apenas em meu presente estado de percepção, não devendo, portanto, valer para o objeto. (\*) Admito de boa vontade que estes exemplos não representam **juízos de percepção que alguma vez pudessem se tornar juízos de experiência**, mesmo que um conceito do entendimento lhes fosse ajuntado, porque eles se referem apenas ao sentimento, que todos reconhecem como meramente subjetivo e não pode, portanto, ser atribuído ao objeto; assim, aqueles juízos jamais podem se tornar objetivos.” (Prol. AA 04: 299n.)

inter-subjetivo, o que impossibilitaria, por exemplo, a identificação de desordens físicas ou mentais. Se tivéssemos que atribuir um tipo de ilusão a esse nível, poderia-se dizer que seria um tipo de ilusão que atinge a própria percepção empírica do objeto, confundindo as sensações meramente individuais ou mesmo ilusões de sensações com aquelas que podem ser coletivamente compartilhadas. Obviamente que essa distinção não é o objeto essencial da *Crítica*, mas, de todo modo, essa distinção é mencionada e tem sua função argumentativa.

## NÍVEL CIENTÍFICO (N2)

Aquilo que era considerado a coisa em si no nível anterior (N1) passa a ser considerado nesse nível argumentativo (N2) como fenômeno, enquanto que o objeto cientificamente considerado torna-se aquilo que se compreende como sendo a coisa em si. Em N1 a distinção entre fenômeno e coisa em si se dava pela diferença entre aquilo que poderia ser considerado como algo meramente subjetivo, no sentido singular, e aquilo que é subjetivamente compartilhado, isto é, aquilo que é considerado o comum ou habitual. Assim, em N1 tinha-se a distinção entre juízos nos quais se pensa uma sub-repção das sensações e os juízos de percepção. Se no primeiro caso tem-se uma unidade meramente individual da consciência, no segundo caso tem-se já uma unidade habitual da consciência empírica. Nesse âmbito o próprio conceito de coisa em si não envolve ainda necessidade.

O que a experiência nos ensina sob certas circunstâncias ela deve ensinar-me sempre a todos, e sua validade não se limita a um sujeito ou a sua situação presente. Por isso, declaro todos esses juízos objetivamente válidos; como no caso em que digo, por exemplo, que o ar é elástico: esse juízo é, inicialmente, apenas um juízo de percepção, apenas refiro, em meus sentidos, duas sensações uma à outra. Mas, se quiser chamá-lo um juízo de experiência, então exijo que essa conexão se subordine a uma condição que a faz universalmente válida. Quero portanto, que eu e todo mundo tenhamos sempre de unir necessariamente essas mesmas percepções nas mesmas circunstâncias. (Prol. AA 04: 299).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Cf. também: “E não é de modo algum culpa dos aparecimentos se nossa cognição toma a ilusão por verdade, isto é, se a intuição pela qual um objeto nos é dado é tomada como o conceito do objeto ou mesmo da existência deste, algo que apenas o entendimento pode pensar. O curso dos planetas nos é apresentado pelos sentidos ora como progressivo, ora como regressivo, e nisso não há nem verdade nem falsidade porque, desde que conceda que isso, por ora, é apenas aparecimento, não se faz nenhum juízo sobre o caráter objetivo de seu movimento.

**Assim, é verdade diremos que o arco-íris é um mero fenômeno ao ensejo da chuva entremeada de sol, mas que esta chuva é em si mesma**, o que também é correto na medida em que compreendemos o conceito de chuva apenas fisicamente como algo que numa experiência em geral, segundo todas as diversas situações dos sentidos, é não obstante determinado assim e não de outra maneira. (*KrV*, B 63).

Somente através disso [da unidade transcendental da apercepção] resulta de tal relação um juízo, isto é, uma relação que é *objetivamente válida* e se distingue suficientemente da relação destas mesmas representações na qual há validade meramente subjetiva, por exemplo segundo leis da associação. Segundo as últimas, eu só poderia dizer: quando carrego um corpo, sinto uma pressão de peso; não porém: ele, o corpo é pesado. A última expressão significa precisamente que ambas essas representações estão ligadas no objeto, isto é, sem distinção de estado do sujeito, e não apenas juntas na percepção (por mais que também possa ser repetida). (*KrV*, B 142).

Agora em N2 a distinção entre fenômeno e coisa em si se estabelece no âmbito científico e, nesse caso, o fenômeno indica aquilo que é o habitual e estabelecido segundo uma lei de associação, enquanto que o conceito de coisa em si indica o objeto tal como é objetivamente considerado. No âmbito do fenômeno têm-se juízos de percepção, enquanto que no âmbito da coisa em si, tem-se os juízos de experiência. Com essa

---

Mas, visto que, se o entendimento não toma bastante cuidado para impedir que esse modo subjetivo de representação seja tomado como objetivo, um juízo falso pode facilmente surgir, diz-se, portanto: eles [os planetas] parecem ir para trás, mas essa aparência não deve ser creditada aos sentidos, e sim ao entendimento, ao qual, unicamente, cabe pronunciar um juízo objetivo a partir do aparecimento.” (Prol. AA 04: 291) “Ora, antes que um juízo de percepção possa tornar-se um juízo de experiência, requer-se primeiramente que a percepção seja submetida a um conceito do entendimento deste tipo: por exemplo, o ar cai sob o conceito de causa, que determina o juízo sobre ele como hipotético relativamente à expansão.\* Por meio dele, essa expansão é agora representada não como dizendo respeito somente à minha percepção do ar em meu estado, mas como pertencente *necessariamente*, e o juízo: o ar é elástico, torna-se universalmente válido e, só então, um juízo de experiência, por ser percebido por certos juízos que submetem a intuição do ar ao conceito de causa e efeito e com isso determinam as percepções não apenas uma em relação à outra em meu sujeito, mas em relação à forma do juízo em geral (aqui, a forma hipotética), e, desse modo, tornam o juízo empírico universalmente válido. (\*) Para um exemplo mais fácil de compreender, tome-se o seguinte. Quando o sol ilumina a pedra, ela fica quente. Esse juízo [e um simples juízo de percepção e não contém nenhuma necessidade, não importa quantas vezes eu e outros tenhamos percebido isso; tudo o que ocorre é que essas percepções se encontram costumeiramente conjugadas de certa maneira. Mas se digo: o sol *aquece* a pedra, um conceito do entendimento, a saber, o de causa, é adicionado à percepção e conecta *necessariamente* o o conceito de luz solar ao aquecimento, e o juízo sintético torna-se necessariamente válido de forma universal e, por conseguinte, objetivo, e, de uma percepção, transforma-se em experiência.” (Prol. AA 04: 301n.).

distinção se estabelece uma passagem da unidade meramente empírica da consciência, para uma consciência em geral, a qual está na base de todos os conhecimentos acerca da natureza. Assim, de um arco-íris enquanto fenômeno é a chuva entremeada de sol, enquanto que como coisa em si, pode-se dizer que se tratam de gotas de água funcionando como prismas que separam a luz amarela do sol em diferentes tipos de luzes com distintos comprimentos de onda. Ou ainda, com essa distinção entre fenômeno e coisa em si pode-se distinguir entre juízos de mera associação, como “a pedra parece pesada” e “o sol parece girar em torno da terra” e juízos de experiência como “a pedra é pesada”, ou ainda “a terra gira em torno do sol”. Como vimos, às vezes aquilo que a associação estabelece é corroborado pelos juízos de experiência, mas esse nem sempre é o caso.

A ilusão que opera nesse nível é a ilusão empírica, a qual se não observada conduz ao erro empírico. Exemplos de ilusão empírica são a visão de um lápis quebrado quando um lápis é colocado em um copo transparente com água ou mesmo o sol nascendo e movendo-se entorno da terra. Para evitar que essa ilusão conduza a um erro é necessário tomar precauções na avaliação da passagem de juízos de associação para juízos de experiência. O método para se evitar o erro deve ocorrer através da realização de experimentos científicos, os quais, a partir do controle de variáveis busca reconstruir o evento em questão de modo a não permitir que elementos meramente subjetivos da consciência empírica dos sujeitos determinem o que está sendo estabelecido com relação ao objeto, ou ainda, que elementos da consciência empírica não sejam aleatoriamente transpostos para o âmbito da consciência em geral.

Em N2 o conceito de coisa em si estabelece um limite entre aquilo que está sendo visto e percebido e aquilo que de fato é real. Assim, a coisa em si indica o objeto da ciência, ainda que ele não seja *imediatamente percebido*.<sup>3</sup> Por exemplo, quando se faz julgamentos acerca da composição atômica dos elementos está-se julgando sobre a realidade da natureza, algo que em certos casos um juízo de associação pode nem sequer possuir referência fenomênica direta. De certo modo, nesse nível o conceito de coisa

---

<sup>3</sup> O próprio Kant reconhece que nem todos os objetos fenomênicos precisam ser dados imediatamente na percepção, tal como é o caso do átomo. Cf. *KrV*, B273 e B 550.

em si funciona como um limite entre aquilo que se conhece e aquilo que ainda não se conhece. Nesse sentido, a coisa em si da ciência indica o campo da experiência real, ou seja, o que a ciência pode chamar de coisa em si é aquilo sobre o qual ela pode estabelecer juízos de experiência. Esse real pode ser distinguido tanto com relação ao mero fenômeno, entendido nesse nível como os objetos dos juízos de percepção, que nesse sentido indica apenas aquilo que a associação estabelece, quanto com relação àquilo que ainda não é conhecido, mas que é meramente hipotético, como a existência de vida em outros planetas.

Nesse sentido, a distinção entre coisa em si e fenômeno em N2 não é meramente empírica como em N1, pois ela se estabelece sobre um princípio objetivo, isto é, a capacidade de ligar duas percepções em uma consciência em geral, porém a sua aplicação ainda ocorre segundo circunstâncias contingentes, isto é, o que é objeto ou não de um juízo de experiência é determinado por questões contingentes como, por exemplo, o fato de que um cientista ter realizado sua pesquisa em um determinado contexto e não em outro pode fazer com que ele descubra uma nova espécie de animal e não outra. Em suma, trata-se de uma distinção realizada sobre um princípio objetivo, mas que preserva em si mesma uma certa contingência. Por isso que não é possível prever o que a ciência virá a descobrir ao longo do seu processo. De todo modo, nesse contexto essa distinção é importante, pois com o conceito de coisa em si indica-se o estabelecimento de uma relação objetiva, ou ainda, que se vinculou duas percepções segundo um conceito do entendimento fazendo com que aquilo que seja afirmado seja real para uma consciência em geral.

Mas é exatamente devido a essa contingência que permanece na definição daquilo que distingue o que é real daquilo que pode vir a ser real que a própria ciência não pode estabelecer *a priori* seus próprios limites. As ciências empíricas conhecem apenas barreiras temporárias, no sentido de que, elas não podem saber ou dizer nada acerca do que existe para além dessas barreiras antes de derrubá-las e estabelecê-las em outro ponto, por dizer assim.<sup>4</sup> Em outras palavras, em N2 é possível distinguir uma expe-

---

<sup>4</sup> Conferir o Prolegômeno, onde Kant assevera que as ciências e as matemáticas somente conhecem barreiras e não limites (Cf. *Prolog*, AA 04: 352).



riência aparente e de uma experiência real, mas não se pode ainda justificar o conceito de uma experiência possível ou ainda de um campo da experiência possível. Ao menos não em sentido positivo, isto é, pode-se dizer que futuramente espera-se novas descobertas no âmbito das explorações espaciais, mas não se pode dizer o que se pode esperar, ou seja, fala-se das experiências futuras apenas de modo negativo, sem que se estabeleça nada com relação aos objetos nem que tipo de experiência se pode esperar.<sup>5</sup> O estabelecimento de algo positivo com relação a isso demanda a distinção que se estabelece apenas no próximo nível, a qual, por sua vez, já acontece dentro do âmbito da filosofia transcendental e não mais no âmbito do conhecimento científico.

### **PRIMEIRO NÍVEL DA REFLEXÃO TRANSCENDENTAL - LIMITAÇÃO DE NOSSA SENSIBILIDADE-ESTÉTICA TRANSCENDENTAL (N3)**

De forma semelhante ao que ocorreu no nível anterior, também aqui o que era considerado como a coisa em si em N2 passa a ser considerado como fenômeno em N3. Em outras palavras, “as gotas de água que funcionavam como prisma” e eram consideradas como coisas em si passam agora a ser meros fenômenos:

Tomemos, porém, este empírico em geral e, sem nos preocuparmos com a sua concordância com cada sentido humano, perguntemos se ele também representa um objeto em si mesmo (não as gotas de chuva, pois estas já são, como fenômenos, objetos empíricos); em tal caso, a pergunta da referência da representação ao objeto é transcendental, e não apenas essas gotas são meros fenômenos, mas mesmo a sua figura arredondada e até o próprio espaço em que caem nada são em si mesmos, mas constituem simples modificações ou fundamentos da nossa intuição sensível, **permanecendo o objeto transcendental desconhecido a nós.** (*KrV*, B 63).

Para se entender o que está em jogo com essa distinção entre fenômeno e a coisa em si ou objeto transcendental, é preciso entender as

<sup>5</sup> Segundo Kant, “o entendimento que se ocupa unicamente com o seu uso empírico e não reflete sobre as fontes do seu próprio conhecimento pode muito bem progredir, mas uma coisa não pode absolutamente realizar, ou seja, determinar para si mesmo os limites do seu uso e saber o que pode situar-se dentro ou fora de sua esfera total” (*KrV*, B297).

especificidades do contexto argumentativo em que ela é estabelecida. Em N1 e N2 a distinção ocorria com relação aos critérios de generalidade (em N1) e de objetividade (N2) que se atribuía aos próprios conhecimentos de objetos e as perspectivas subjetivas que lhe estabeleciam uma dicotomia. Agora, em N3 a distinção não acontece tendo em vista imediatamente o próprio objeto, mas se estabelecem por um processo reflexivo que analisa as representações e as respectivas faculdades envolvidas no processo de conhecimento. É apenas em N3 que a distinção entre fenômeno e coisa em si se desenvolve em um âmbito eminentemente filosófico, ou utilizando a terminologia de Kant, em um âmbito transcendental. Em N3 a distinção ocorre tendo em vista da análise da faculdade da Sensibilidade e ocorre no contexto da Estética transcendental. Além disso, a distinção tem uma função exclusivamente *negativa e limitativa*.

Na Estética transcendental, ao analisar as representações de espaço e tempo, Kant sustenta que elas são formas puras da intuição, pelas quais tudo que é apreendido na percepção já se encontra submetido. Kant argumenta que espaço e tempo não são conceitos, nem são representações abstraídas da experiência, mas representações que são condições de possibilidade da própria experiência, o que faz exatamente com que elas possam ser atribuídas a priori a qualquer objeto fenomênico. O que Kant não justifica, mas assume como um pressuposto, é que objetos são dados à nossa intuição. Trata-se de um pressuposto fundamental e não justificado de sua teoria. Talvez sua resposta para legitimar essa pressuposição seja a de que até mesmo um cético teria que concordar que de algum modo representações de objetos nos são dadas, o que corresponderia a dizer que de algum modo que algo nos afeta. Também não temos nenhuma consciência de que nossa mente tenha uma função ativa com relação ao que se percebe. Além disso, pressupor que os objetos tenham que nos ser dados é condizente com uma postura de “humildade teórica”, pois, do contrário, estar-se-ia defendendo que nossa sensibilidade seria como que originária, pela qual “é dada a própria existência do objeto da intuição” (*KrV*, B71), ou seja, a perspectiva de que a própria intuição do objeto implicasse de alguma forma na própria criação da existência do objeto “parece atribuível unicamente ao ente originário e jamais a um ente dependente tanto no que

concerne à sua existência como à sua intuição” (*KrV*, B 72). Deste modo, a questão que nos importa aqui é uma vez que esses objetos sejam dados aos nossos sentidos, eles são imediata e objetivamente determinados pelas condições subjetivas transcendentais da nossa sensibilidade, cujas formas são espaço e tempo.

Acerca do espaço Kant assevera que “somente **desde o ponto de vista humano**, podemos portanto falar do espaço, de entes extensos, etc. Se nos afastamos da condição subjetiva unicamente sob a qual podemos obter intuição externa, ou seja, do modo como podemos ser afetados por objetos, então a representação do espaço não significa absolutamente nada.” (*KrV*, B42f.) Note-se que afirmar que o espaço é a forma da intuição externa dos fenômenos e negar que ele seja algo com relação as coisas em si mesmas significa imediata e implicitamente aceitar a possibilidade de que existam outras *espécies* de intuições possíveis, ou mesmo outras formas de intuições sensíveis externas pertencentes a outros seres racionais sensíveis. Não é possível dizer o que seriam essas outras formas, por isso elas são definidas apenas negativamente. Nesse sentido, o conceito de coisa em si possui uma função meramente limitativa, pois serve para reconhecer que a nossa forma de apreender os fenômenos não precisa ser a única possível.

De forma semelhante, Kant assevera acerca do tempo: “Logo, o tempo é simplesmente uma condição subjetiva da nossa (**humana**) intuição (que é sempre sensível, isto é, na medida em que somos afetados por objetos), e em si, fora do sujeito não é nada. Não obstante, no que tange a todas as coisas que podem nos ocorrer na experiência, o tempo é necessariamente objetivo.” (*KrV*, B 51, **negrito acrescentado**) Também com relação ao tempo como condição subjetiva dos fenômenos, Kant deixa claro que o tempo fora do sujeito não é nada, ou seja, para nós não representa ou significa nada. Kant aqui não está dizendo que talvez espaço e tempo não possam também ser formas das coisas em si mesmas, pois fazer esse julgamento também ultrapassaria as nossas faculdades e os limites da reflexão transcendental. Mas mesmo que esse fosse o caso, isso para nós não significaria nada, visto que se trata de algo que jamais poderia ser verificado. Essa possibilidade também é enunciada na Estética:

O campo de sua validade é constituído unicamente pelos fenômenos, e quando se sai dele não se verifica mais nenhum uso objetivo dos mesmos [espaço e tempo]. Essa realidade do espaço e do tempo deixa, de resto, intata a segurança do conhecimento de experiência: com efeito estamos seguros dele **quer** essas formas sejam necessariamente inerentes às coisas em si mesmas, **quer** apenas à nossa intuição destas coisas. (*KrV*, B56, grifo nosso).

Em outro momento Kant parece até reconhecer a possibilidade de que a nossa forma de intuição espaço-temporal também seja compartilhada por outros seres sensíveis, mas logo chama atenção para o fato de que isso se trata de uma mera especulação: “Tampouco é necessário que limitemos o modo de intuição no espaço e tempo à sensibilidade do homem, e é de supor que todo ente pensante finito tem nisso que concordar necessariamente com o homem (se bem que nada possamos decidir a respeito).” (*KrV*, B72) Em suma, sendo ou não espaço e tempo apenas as formas humanas de intuir objetos, sendo ou não o espaço e tempo também propriedades das coisas em si, o caso é que não podemos decidir nada a respeito. Essas são questões que não podem ser respondidas e também para nós não fazem diferença, pois poder conhecer os objetos como eles nos aparecem é tudo que está ao nosso alcance: “O que há com os objetos em si e separados de toda esta receptividade da nossa sensibilidade, permanecemos inteiramente desconhecido. Não conhecemos senão o nosso modo de percebê-los, o qual nos é peculiar e não tem que concernir necessariamente a todo ente, mas sim **a todo homem**.” (*KrV*, B 59)

Na literatura há um debate com relação a compreensão do noumenon como indicando o mesmo objeto considerado de uma outra perspectiva, chamada de teoria dos dois aspectos ou dos dois pontos de vistas, e outra posição que entende que noumenon indica outra realidade, a qual pode possuir coisas que não são também fenômenos para nós, chamada de teoria dos dois mundos.<sup>6</sup> A partir da teoria desenvolvida na Estética, ambas

---

<sup>6</sup> Não se pretende neste artigo apresentar e sistematizar as diferentes interpretações que se encontram na literatura secundária sobre Kant. Pretendo que este seja o objeto de um outro trabalho. Mas apenas para indicar os principais autores e obras que defendem essas posições pode-se dizer que entre os intérpretes que defendem uma leitura dos dois aspectos, estão: Prauss (1974), Bird (1962), Allison (2004), Allais (2004), Westphal (2004), Rosenberg (2005), Hanna (2006), Robinson (1994), Langton (1998), Rosefeldt (2007), Abela (2002); Já os intérpretes que defendem a leitura dos dois mundos são os seguintes: Adickes (1929), Guyer (1987), Falkenstein

as posições precisam ser endossadas e, portanto, não devem ser interpretadas como exclusivas. Na verdade, a aceitação de ambas as possibilidades é uma consequência natural da forma como a investigação da Estética transcendental é conduzida. Afinal, ao se assumir que ao se falar da estrutura dos fenômenos, fala-se sempre a partir das características das nossas faculdades de conhecimento, nesse caso, a faculdade humana de sensibilidade, segue-se logicamente que é preciso reconhecer a possibilidade da existência não apenas de sensibilidades passivas que possuam outras formas de intuição (outras formas além de espaço e tempo, ou mesmo formas espaciais e temporais distintas das nossas), mas também a possibilidade de sensibilidades espontâneas (a qual nós também nem podemos fazer uma ideia definida do que seriam, apenas uma inferência negativa dizendo que elas não dependeriam de ser afetadas pelos objetos, como é o caso da nossa). Ora, exatamente por considerar ambas essas possibilidades de sensibilidades é preciso reconhecer tanto que os mesmos objetos, no caso os fenômenos, possam ser considerados de outra perspectiva, quanto que possam haver objetos que não nos são dados de forma alguma na nossa estrutura espaço-temporal. As duas passagens que seguem indicam claramente essas **duas** opções. A primeira passagem sustentando a leitura da possibilidade de **dois mundos**, a segunda passagem sustentando a interpretação da **dupla perspectiva**:

Como das condições particulares da sensibilidade não podemos fazer condições da possibilidade das coisas, mas somente dos seus fenômenos, podemos muito bem dizer que o espaço abarca todas as coisas que nos podem aparecer externamente, **mas não todas as coisas em si mesmas, possam essas ser intuídas ou não ou também ser intuídas pelo sujeito que se quiser. Relativamente às intuições de outros entes pensantes**, com efeito não podemos absolutamente julgar se estão vinculadas às mesmas condições que limitam a nossa intuição e nos são universalmente válidas. (*KrV*, B42f.)

Este [o fenômeno] **possui sempre dois aspectos: um em que o objeto é considerado em si mesmo** (desconsiderando o modo de intuí-lo,

---

(1989), Aquila (1983), Gram (1984), Walker (2010), Van Cleve (1999), Wood (2005), Ameriks (2011). Essa lista não é exaustiva, mas é apenas uma lista preliminar. Além disso, há muitas sub-variantes em cada um desses grupos. Sistematizar os principais aspectos e variantes com certeza demandaria um trabalho próprio, que não é o meu objetivo aqui.

mas cuja natureza permanece justamente por isso problemática), **o outro em que se vê a forma da intuição desse mesmo objeto**. Tal forma precisa ser procurada não no objeto em si mesmo, mas no sujeito ao qual ele aparece, não obstante diga efetiva e necessariamente respeito ao fenômeno desse objeto. (*KrV*, B55).

Independentemente dessas duas possibilidades, uma coisa é certa, que os fenômenos são os únicos objetos que a nossa humana sensibilidade tem acesso e, por mais profunda que sege nossa investigação acerca dos fenômenos, estaremos sempre lidando apenas com fenômenos:

Mesmo se pudéssemos elevar essa nossa intuição **ao grau supremo de clareza**, com isso não nos aproximaríamos mais da natureza dos objetos em si mesmos. Com efeito, em todo o caso conheceríamos inteiramente apenas o nosso modo de intuição, isto é, a nossa sensibilidade, e esta sempre só sob as condições espaço e tempo originariamente inerentes ao sujeito; o que possam ser os objetos em si mesmos **jamais se nos tornaria conhecido nem mesmo pelo conhecimento mais esclarecido do seu fenômeno**, o qual unicamente nos é dado. (*KrV*, B 60).

Tratar de fenômenos é aceitar a perspectiva que o conhecimento humano é um conhecimento situado, ou seja, é um conhecimento realizado a partir de uma perspectiva humana, a qual, por sua vez, estabelece sempre um conhecimento a partir de relações. Assim, por exemplo, “o sentido externo não nos dando senão simples representações de relações, este só pode conter em sua representação a relação de um objeto ao sujeito e não o elemento interno do objeto em si. Com a intuição interna passa-se o mesmo.” (*KrV*, B 67).

Da perspectiva da *ciência*, a distinção estabelecida em N3 é equivalente ao estabelecimento de uma barreira que não pode ser removida: o conhecimento humano da realidade será sempre um conhecimento da realidade fenomênica, a qual será sempre situada e não ultrapassará um conhecimento relacional. Assim, por exemplo, a ciência jamais encontrará em suas investigações fenômenos que representem o absoluto, tal como o primeiro início do universo ou o absolutamente indivisível. A ciência somente pode alcançar o primeiro início relativo, isto é, o que até o momento pode ser considerado o primeiro início do universo, ou o indivisível

relativo, isto é, aquele que até o momento não pode ser dividido. Com a distinção em N3 e a restrição do conhecimento ao âmbito fenomênico impede-se que a ciência assuma a pretensão de um conhecimento absoluto da realidade. Em outras palavras, evita-se o que se poderia chamar de uma ilusão do cientificismo absolutista. Claro que uma vez que a ciência se apresente como o nosso único modo de *explicar* o fenômeno, então ela pode ser entendida como sendo o nosso modo exclusivo e exaustivo para *conhecer* e *explicar* a realidade fenomênica, no sentido de que não há para os seres humanos outra forma de *conhecer* a realidade fenomênica. Entretanto, a explicação científica não é a única forma de *tratar* com os fenômenos, mas esse ponto demandará a distinção que se estabelece em N4. Por ora, em N3 garante-se que ciência é sempre a única forma humana de acessar a realidade fenomênica e que ela jamais apresenta a realidade em sua forma absoluta, ou seja, de um conhecimento que não seja relacional segundo as nossas formas de intuição espaço e tempo.

Já da perspectiva da *Filosofia* a distinção em N3 tem implicações profundas para a metafísica, pois ela impede tanto que os fenômenos sejam transformados em *ilusão ou aparências*, ou seja, evita que a realidade fenomênica seja considerada simples fruto da imaginação da mente humana (posição que Kant atribui a Berkeley e nomeia de idealismo dogmático (*KrV* B 274) ou mesmo de místico ou fantasista (Prol. AA 04: 293)), quanto que se caia na *ilusão* de considerar que as propriedades sensíveis do fenômeno sejam atribuídas a essência da realidade mesma, como é o caso de Newton, que considera o espaço e tempo como duas realidades absolutas que existem como condição de possibilidade dos fenômenos, ou o caso de Leibniz, que considera espaço e tempo como propriedades inerentes aos objetos mesmos, posições nomeadas de realismo absoluto. Nesse sentido:

O fenômeno é aquilo que de modo algum pode encontrar-se no objeto em si mesmo, mas sempre na sua relação com o sujeito, sendo inseparável da representação do primeiro. Deste modo, os predicados do espaço e do tempo são com justiça atribuídos aos objetos dos sentidos como tais, e nisto não há nenhuma ilusão. Ao contrário, se atribuo à rosa *em si* o vermelho, a Saturno os anéis ou a todos os objetos externos *em si* a extensão, sem atentar para uma determinada relação destes objetos com o sujeito e sem limitar o meu juízo a isso, então primeiramente surge a ilusão. (*KrV*, B 70n.)

Em suma, a distinção estabelecida em N3 faz com que todas as características sensíveis atribuídas aquilo que conhecemos sejam restritas ao âmbito fenomênico, isto é, aos objetos tal como eles nos aparecem aos sentidos. Trata-se de uma distinção negativa e limitativa da nossa Sensibilidade, da sensibilidade humana, ou seja, é feita no intuito de restringir a nossa sensibilidade de modo que ela não seja ilegitimamente considerada como a única forma possível de apreender os objetos na percepção. Exatamente por que teoricamente são possíveis outras formas de sensibilidade, segue-se que a partir da distinção feita em N3 é possível que o noumenon ou a coisa em si indiquem tanto **os mesmos** objetos a partir de outra perspectiva, quanto que **existam ainda outros tipos** de objetos que não são fenômenos para nós. De todo modo, positivamente considerada a coisa em si não significa ou não diz nada para nós. Da perspectiva da ciência, a distinção estabelecida em N3 impede que a ciência subrepticiamente traga para dentro de si antinomias e confunda suas questões com problemas da metafísica, algo que ocorre inevitavelmente quando a ciência pretende tratar da realidade em si mesma ou acredita estar conhecendo a estrutura da realidade em si mesma em sentido transcendental. Já da perspectiva da Filosofia, essa distinção impede tanto o idealismo absoluto, quanto de realismo absoluto. Em suma, a distinção estabelecida em N3 é uma distinção que encontra o seu nicho na Estética Transcendental e é realizada a partir da reflexão transcendental acerca dos limites da faculdade da Sensibilidade e, por conseguinte, apresenta as barreiras da nossa percepção.

## SEGUNDO NÍVEL DA REFLEXÃO TRANSCENDENTAL - LIMITAÇÃO DA SENSIBILIDADE PELO ENTENDIMENTO (N4)

O segundo nível da Reflexão transcendental acrescenta novos aspectos com relação a distinção entre fenômeno e noumenon. Se em N3 a distinção se estabelecia como uma limitação da nossa sensibilidade por outras possíveis sensibilidades, agora, em N4, a distinção ocorre devido a uma consequência lógica da **limitação da nossa sensibilidade pelo nosso entendimento**. Sem essa nova perspectiva possibilitada a partir do modo como nossas faculdades interagem não poderíamos nem pensar o conceito de noumenon, ainda que de forma problemática. Ou ainda, esse novo as-



pecto indicado pela distinção entre coisa em si e fenômeno refere-se exatamente a possibilidade de não identificarmos *pensamento* com *conhecimento*. Além disso, é importante notar que a distinção entre fenômeno e noumenon em N4 refere-se a uma distinção entre **duas formas de consideração do mesmo objeto**, ou seja, nesse âmbito há uma corroboração das leituras de Allison (2004) e Prauss (1974). A principal consequência para o idealismo transcendental em garantir que a *mesma* coisa possa ser considerada a partir de dois pontos de vista, um fenomênico e outro noumênico, é a garantia de que seja possível pensar o ser humano como estando **ao mesmo tempo** submetido a duas legislações, a da natureza e a da liberdade. Em outras palavras, se não pudéssemos argumentar positivamente de que **o mesmo objeto** pudesse ser considerado de outra perspectiva, então não haveria espaço para se falar de moralidade **neste mundo**. Vale lembrar que a interpretação dos dois aspectos sustentada em N3 era apenas uma possibilidade. Apenas em N4 que essa interpretação é sustentada mediante um argumento transcendental acerca do funcionamento de nossas faculdades.

Na Estética Transcendental estabeleceu-se que “todo o múltiplo da intuição está submetido às condições formais do espaço e do tempo” (*KrV*, B 136), já a Analítica transcendental estabelece como princípio supremo que “todo o múltiplo da intuição está submetido às condições da unidade sintética da apercepção.” (*KrV*, B 136) Nesse sentido, as categorias, que são as representações a priori da faculdade do entendimento, tem como única função servir como regras de síntese. Isso significa que as categorias são formas pelas quais o múltiplo dado na sensibilidade é acolhido, perpassado e ligado de certa forma sob a unidade da apercepção. Dito ainda de outro modo, as categorias são formas pelas quais se liga e se sintetiza o múltiplo. Assim, as categorias “são apenas regras para um entendimento cuja inteira faculdade consiste no pensar, isto é, na ação de conduzir à unidade da apercepção a síntese do múltiplo que lhe foi dado alhures na intuição; portanto num entendimento que por si não conhece absolutamente nada, mas apenas liga e ordena a matéria do conhecimento, a intuição, que lhe precisa ser dada pelo objeto.” (*KrV*, B 145) Fora dessa função sintetizadora as nossas categorias não serviriam para nada. Nas palavras de Kant:

Enquanto condições da possibilidade como objetos podem nos ser dados, espaço e tempo não valem mais que para objetos dos sentidos, por conseguinte da experiência. Além desses limites, espaço e tempo não representam absolutamente nada, pois estão apenas nos sentidos e fora destes não possuem realidade alguma. Os conceitos puros do entendimento estão livres dessa limitação e se estendem a objetos de uma intuição em geral, seja esta semelhante à nossa ou não. Contudo que apenas seja sensível e não intelectual. Esta ulterior extensão dos conceitos para além da *nossa* intuição sensível não nos serve a nada. Com efeito, trata-se então de conceitos vazios de objetos dos quais não podemos de modo algum julgar, mediante tais conceitos, se são alguma vez possíveis ou não; trata-se de simples formas do pensamento sem realidade objetiva, pois não dispomos de nenhuma intuição à qual pudesse ser aplicada a unidade sintética da apercepção que unicamente aqueles conceitos contêm, de modo que lhes fosse possível determinar um objeto. (*KrV*, B 148).

Note-se que segundo a passagem acima, as categorias possuem uma abrangência maior que as formas da intuição espaço e tempo. Essa abrangência lógica mais ampla não significa, entretanto, a garantia de um maior *significado ou um sentido real*, mas é exatamente essa maior abrangência que garante a possibilidade de se fazer uma distinção epistemológica transcendental entre **pensar e conhecer**:

Pensar um objeto e conhecer um objeto não é, portanto, a mesma coisa. (...) Com efeito, se ao conceito não pudesse ser dada uma intuição correspondente, seria um pensamento segundo a forma mas sem nenhum objeto, através dele não sendo absolutamente possível conhecimento algum de qualquer coisa porque, por mais que eu soubesse, nada haveria nem poderia haver ao qual pudesse ser aplicado meu pensamento. Ora, toda intuição possível a nós é sensível (Estética); portanto, o pensamento de um objeto em geral mediante um conceito puro do entendimento pode tornar-se conhecimento em nós somente na medida em que tal conceito for referido a objetos dos sentidos. (*KrV*, B 146).

Essa maior amplitude possibilita falar de um *pensamento* acerca de um objeto em geral que está na base dos fenômenos. Claro que essa possibilidade se funda em um raciocínio epistemológico de segunda ordem e

não de primeira ordem. Quando se fala acerca do objeto transcendental ou do objeto em geral, pelo qual se pensa “um algo” ainda que sem nenhum vínculo com uma intuição sensível particular, não se está fazendo propriamente um **uso particular** das categorias, ou seja, não se está aplicando uma categoria para determinar um objeto.<sup>7</sup> Em outras palavras, quando se fala que o conceito de um objeto transcendental ou de um objeto em geral atua como fundamento do fenômeno, não se está aplicando as categorias de substância ou de causalidade para dar significado ou para se determinar o que de fato é esse noumenon ou coisa em si, pois esse seria um discurso epistemológico de primeira ordem dentro. O que ocorre, na realidade, é que, no contexto de uma reflexão transcendental é legítimo pensar, segundo a forma como as nossas faculdades operam e segundo o modo como a própria reflexão transcendental é levada a cabo, que esse “objeto em geral” ou esse “objeto transcendental” sejam o fundamento do fenômeno. Claro que esse raciocínio é desenvolvido em comparação com aquele desenvolvido em N3, mas agora considerando a perspectiva de um entendimento discursivo que pode ser pensado independente de uma sensibilidade passiva determinada. Nesse caso, o noumenon ou a coisa em si indicam um espaço lógico alcançado pela reflexão transcendental, que sempre permanece para nós como indeterminado, mas que ainda assim, nos permite representar possibilidades de distintos pensamentos e até mesmo formas de consciência que não *conhecemos*. Isso fica indicado na passagem abaixo:

(...) [N]o *pensamento* as categorias não são limitadas pelas condições de nossa intuição sensível, mas possuem um campo ilimitado; somente o *conhecimento* daquilo que pensamos, a determinação do objeto, requer intuição. Na carência desta, o pensamento do objeto pode de resto ter sempre ainda suas conseqüências verdadeiras e úteis para o uso da razão do sujeito. Mas visto que não está dirigido sempre à determinação do objeto, portanto ao conhecimento, mas também à do sujeito e de sua vontade, tal uso não pode ainda ser exposto aqui. (*KrV*, B 166n.).

---

<sup>7</sup> Cf. “Todavia, não é um conhecimento propriamente dito apenas indicar como a intuição do objeto *não é*, sem poder dizer o que está contido nela. Com efeito, então de modo algum representei a possibilidade de um objeto para o meu conceito puro do entendimento porque não pude dar nenhuma intuição correspondente a tal conceito, mas pude apenas dizer que a nossa não vale para ele. Mas o principal consiste aqui no fato de que a semelhante algo jamais poderia ser aplicada uma única categoria.” (*KrV*, B 149).

Assim, por exemplo, é devido a esse espaço lógico que surge a partir de um discurso de segunda ordem, denominado aqui de âmbito do pensamento, que posso dizer que o “eu transcendental” *existe* como uma inteligência consciente meramente da sua faculdade de ligar,<sup>8</sup> ou ainda que o noumenon é o *fundamento* do fenômeno. Não há nada que me impeça de realizar esse raciocínio, se eu tiver o cuidado de não considerar o conceito de noumenon como um efetivo objeto de conhecimento. Isso pode ser confirmado nas passagens elencadas abaixo:

Se elimino de um conhecimento empírico todo o pensamento (mediante categorias), não resta simplesmente nenhum conhecimento de qualquer objeto, pois mediante a mera intuição não é pensado absolutamente nada, e o fato de esta modificação da sensibilidade estar em mim não constitui nenhuma relação de uma representação de tal espécie com qualquer objeto. Se, ao contrário, deixo de lado toda a intuição, permanece ainda apesar disso a forma do pensamento, isto é, o modo de determinar um objeto para o múltiplo de uma intuição possível. Por isso, as categorias de certa maneira estendem-se mais além da intuição sensível, porque pensam objetos em geral, sem considerar ainda o modo particular (da sensibilidade) em que estes possam ser dados. Todavia, elas não determinam com isso uma esfera maior de objetos, pois não se pode admitir que tais objetos possam ser dados, sem pressupor a possibilidade de um outro modo de intuição além do sensível, para o que não somos de maneira alguma autorizados. (*KrV*, B 309).

O entendimento, portanto, limita à sensibilidade, sem com isso ampliar o seu próprio campo, e, advertindo-a a não pretender referir-se a coisas em si mesmas, mas unicamente a fenômenos, pensa um objeto em si mesmo, mas somente como objeto transcendental, que é a causa do fenômeno (por conseguinte, não sendo ele mesmo fenômeno), e não pode ser pensado nem como magnitude, nem como realidade, nem como substância etc. Portanto, ignoramos completamente se esse objeto transcendental encontra-se em nós ou também fora de nós; se é suprimido simultaneamente com a sensibilidade ou se, eliminando a sensibilidade, ele ainda permaneceria. Se quisermos denominar

---

<sup>8</sup> Cf. “Portanto, existo como inteligência consciente meramente da sua faculdade de ligar; mas com respeito ao múltiplo que precisa ligar, tal inteligência está subordinada a uma condição limitadora denominada sentido interno, condição de tornar aquela ligação intuível somente segundo relações de tempo, as quais se encontram completamente fora dos conceitos próprios do entendimento. Por isso, tal inteligência só pode conhecer-se a si mesma como, com respeito a uma intuição (que não pode ser intelectual, nem ser dada pelo próprio entendimento), meramente se aparece e não como se conheceria se sua sua *intuição* fosse intelectual.” (*KrV*, B 159).

noumenon tal objeto pelo fato de sua representação não ser sensível, somos livres para fazê-lo. Todavia, visto que não podemos aplicar a ele nenhum dos conceitos do nosso entendimento, essa representação permanece vazia para nós e não serve para nada a não ser para traçar os limites do nosso conhecimento sensível e deixar vazio um espaço que não podemos preencher nem pela experiência possível nem pelo entendimento puro. (*KrV*, B 344f.).

Nas passagens acima fica indicado que o noumenon ou a coisa em si, a qual também pode ser chamada em certos contextos de objeto transcendental ou de objeto em geral, não é propriamente um objeto determinado ou um algo cognoscível para além da experiência sensível. É nesse sentido que Kant constantemente reafirma que se trata de uma *ampliação problemática* e não de uma ampliação real do nosso entendimento. Contudo, apesar de ser problemática, ela não é sem sentido ou descabida, mas é resultado de uma gradual reflexão transcendental acerca do modo como operam as nossas faculdades. Nas palavras de Kant:

Em conclusão, porém, não se pode absolutamente entrever a possibilidade de tais noumena, e o âmbito além desta esfera dos fenômenos é (para nós) vazio, isto é, nós possuímos um entendimento que se estende *problematicamente* para além daquela esfera, mas não possuímos nenhuma intuição, antes, nem sequer o conceito de uma possível intuição, pela qual nos sejam dados objetos fora do campo da sensibilidade e o entendimento possa ser utilizado *assertoricamente* para além desta. Portanto, o conceito de um noumenon é simplesmente um *conceito limite* negativo. Tal conceito não é, entretanto, inventado arbitrariamente, mas se conecta com a restrição da sensibilidade, sem contudo poder colocar algo positivo fora do âmbito da mesma. (*KrV*, B 310).

O fato do conceito de noumenon não ser um conceito inventado arbitrariamente, faz com que ele possua um estatuto transcendental. Ele é o resultado de uma reflexão transcendental e possui uma importante função limitativa. É exatamente pela má compreensão da função meramente limitativa desempenhada pelo conceito de noumenon que surge a ilusão transcendental relativa a N4:

Pensamos uma coisa em geral e determinamo-la por um lado sensivelmente, distinguindo, entretanto, desse modo de intuir o objeto, o objeto geral representado in abstracto; ora, aí resta uma maneira de determiná-lo simplesmente pelo pensamento, a qual, na verdade, é uma simples forma lógica sem conteúdo, mas, contudo, parece a nós ser uma maneira pela qual o objeto existe em si mesmo (noumenon), sem considerar a intuição, que é limitada a nossos sentidos. (*KrV*, B 345f.).

Ou seja, a característica especial da ilusão transcendental que surge em N4 se refere ao fato de tomarmos simples formas lógicas por formas que determinam um objeto com o real.

Se compararmos N3 com N4, pode-se dizer que em N3 estabeleceu-se uma limitação da percepção humana com base na possibilidade de outras sensibilidades (passivas ou não), enquanto que em N4 houve uma limitação da nossa sensibilidade a partir do ponto de vista do nosso entendimento, ou seja, em N4 assume-se a possibilidade de um entendimento semelhante ao nosso, mas vinculado a outras sensibilidades (ainda que de espécie semelhante a nossa, ou seja, que fosse passiva). Se em N3 o âmbito fenomênico indicava os **limites da nossa percepção possível**, em N4, uma vez estabelecido que as categorias somente adquirem um verdadeiro uso, um uso real, e um significado objetivo na medida em que são vinculadas às nossas formas de espaço e tempo, o conceito de fenômeno passa também a indicar os **limites do nosso conhecimento possível**.

**Em N4** a interpretação mais adequada é aquela que fala de um mesmo objeto considerado a partir de **duas perspectivas**, de um lado considerado como fenômeno, de outro considerado como noumenon. É exatamente isso que ocorre quando se fala que o noumenon é aquilo que as próprias categorias permitem pensar quando se abstrai da nossa forma de percepção. De um lado, uma coisa considerada apenas a partir da perspectiva do pensamento, de outro lado, a mesma coisa considerada agora como um objeto de um conhecimento possível. Garantir que os **mesmos** objetos possam ser pensados a partir de duas perspectivas, a do conhecimento e a do pensamento, é de fundamental importância na *Crítica da razão pura*, pois é apenas com a distinção que se realiza em N4 que Kant consegue justificar, na solução à *Terceira antinomia*, que o ser humano pode ser con-

siderado como estando submetido à natureza e ao mesmo tempo podendo ser pensado como livre. Se não fosse esse o caso, ainda seria possível dizer que nesta vida ou neste mundo o homem é um ser sensível e um objeto determinado pelas leis da natureza e em outra vida (em um além mundo ou em uma outra existência) o homem pode ser pensado como uma essência livre. Mas isso não resolveria o problema de se pensar a liberdade e a moralidade *neste mundo*. Para isso é necessário que a argumentação que se estabelece em N4 tenha sucesso e que ela seja categórica em mostrar que o **mesmo** objeto possa ser concebido a partir de duas perspectivas distintas.

### TERCEIRO NÍVEL DA REFLEXÃO TRANSCENDENTAL - LIMITAÇÃO DO NOSSO ENTENDIMENTO PELA NOSSA RAZÃO (N5)

Se em N4 estabeleceu-se um espaço lógico limitativo a partir da limitação da sensibilidade pelo entendimento, em N5 não se ultrapassa esse limite estabelecido em N4, porém, se acrescenta uma caracterização a esse limite, não com relação à sensibilidade, mas com relação à razão. Em N5 assume-se a possibilidade de existência do noumenon como um **objeto distinto** que não possui uma contra-parte fenomênica para que se possa a partir disso estabelecer uma relação analógica com o fenômeno, permitindo o uso regulativo das ideias.

Em N4 pressupunha-se que o nosso entendimento ou um entendimento semelhante ao nosso pudesse ser vinculado a uma sensibilidade que possuísse outras formas da intuição. Nesse caso, o conceito de noumenon indicava um espaço lógico responsável por limitar o campo do nosso **conhecimento possível**. Em N5 assume-se a possibilidade da existência de um entendimento de espécie distinta do nosso, isto é, de um entendimento no qual as categorias não fossem apenas regras de síntese, mas que de alguma forma aquilo que fosse pensado se apresentasse de maneira imediata como um todo analítico. Pode-se conjecturar que esse entendimento, que às vezes Kant nomeia de *intellectus archetypus*,<sup>9</sup> seria um entendimento divino, pois para ele pensar seria de certo modo criar esse algo pensado. Mas além de um intelecto divino e criador, também se poderia

<sup>9</sup> Kant menciona essa possibilidade em *KrV* B 145 e desenvolve ela de modo mais detido no parágrafo 77 da *Crítica da faculdade do juízo*.

pensar na possibilidade de que outros seres, não necessariamente criadores, mas cuja capacidade cognitiva possibilitasse abarcar um conteúdo mental imediatamente como um todo analítico, talvez como que por meio de uma espécie de intuição intelectual que captasse a essência daquilo que estaria por detrás do mundo fenomênico, ou seja, que captasse a essência da coisa mesma. Apesar de não podermos sequer fazer uma ideia clara do funcionamento de tal tipo de intelecto ou de razão, também é importante notar que a reflexão transcendental tenha de considerar essa possibilidade, pois, *mutatis mutandis*, negar essa possibilidade seria afirmar que o nosso intelecto é a única forma de intelecto possível, algo que não temos legitimidade para fazer.<sup>10</sup> Também aqui, o conceito de noumena é problemático pois sua função é indicar “que resta um lugar tanto para **outra espécie** qualquer de intuição quanto para coisas enquanto objeto dela.” (*KrV*, B 343, negrito acrescentado) Note-se que aqui, uma vez que noumenon também indica os objetos de uma intuição de espécie distinta da nossa, isto é, de uma sensibilidade que não seja passiva, e de um intelecto distinto do nosso, isto é, de um intelecto cujas formas de pensamento não operem apenas como regras de síntese, mas que de alguma forma captassem o pensamento como uma unidade analítica que não demandasse uma síntese anterior, então surge aqui a consideração não apenas de que o noumenon indica o objeto fenomênico considerado de outro ponto de vista, mas também de que noumenon indica a possibilidade **de objetos completamente distintos dos fenômenos**, ou seja, de coisas que nem sejam fenômenos para nós. Assim, surge a leitura de que a distinção entre fenômeno e noumenon indica também **dois mundos distintos**, dois tipos de realidades as quais não necessariamente pressupõe uma identidade numérica de entes entre eles. Em outras palavras, noumenon não indica apenas o aspecto para nós incognoscível da coisa em si do fenômeno, mas também indica a possibilidade de um conjunto de coisas que para nós não é fenômeno, ou seja,

---

<sup>10</sup> Cf. “Para o entendimento humano, tal ato [o da síntese a partir da unidade sintética da apercepção] é inevitavelmente o primeiro princípio, a ponto de não poder fazer-se o menor ideia de um outro entendimento possível, seja de um que intuísse ele mesmo, seja de um que, embora possuísse como fundamento uma intuição sensível, esta fosse de tipo diverso da que se encontra no espaço e no tempo.” (*KrV*, B 139) “Seria absurdo ainda maior não admitir nenhuma coisa em si mesma ou pretender que nossa experiência seja o único modo possível de conhecer as coisas, por conseguinte, que nossa intuição do espaço e do tempo seja a única intuição possível, que nosso entendimento discursivo seja o protótipo de todo entendimento possível, que os princípios da possibilidade da experiência sejam as condições universais das coisas em si mesmas.” (*Prolog.*, AA 04: 350f.).



de coisas que possam existir como simples entes de um mundo inteligível. Veja-se como isso é indicado nos excertos abaixo:

“Todavia, já está em nosso conceito que - quando denominamos certos objetos, como fenômenos, de entes dos sentidos (phaenomena), distinguindo o nosso modo de intuí-los de sua natureza em si - contrapomos a estes entes dos sentidos **quer** os objetos mesmos em sua natureza em si (conquanto nela não os intuamos), **quer outras coisas possíveis que não sejam objetos do nosso sentido** (enquanto objetos pensados apenas pelo entendimento) chamando-os entes do pensamento (noumena). (KrV, B 306, grifo nosso).”

Ora, visto que uma tal intuição, a saber, a intelectual, encontra-se simplesmente fora do nosso poder de conhecimento, não pode também o uso das categorias de modo algum estender-se para além dos limites dos objetos da experiência. **Aos entes dos sentidos, na verdade, correspondem certamente entes do entendimento; mas, mesmo que haja entes do entendimento, com os quais o nosso poder sensível de intuição não possui absolutamente nenhuma relação**, os nossos conceitos do entendimento, enquanto simples formas do pensamento a nossa intuição sensível, não se estendem minimamente para além desta. (KrV, B 308f, grifo nosso).<sup>11</sup>

Assim, se em N4 tinha-se o estabelecimento da distinção entre dois aspectos, agora, em N5 surge a distinção entre dois mundos ou dois tipos distintos de realidade.

O mundo fenomênico é compreendido sempre como um conhecimento condicionado, ou seja, o fenômeno é conhecido na medida em que se estabelece uma relação com a nossa forma de conhecer, a qual, por sua vez, opera essencialmente por meio de estabelecimento de sínteses e comparações. Assim, é característica essencial do fenômeno que ele indique sempre o conhecimento de um condicionado, isto é, de algo que

<sup>11</sup> Cf. também: “O noumenon, por outro lado, não pode ser chamado um tal *objeto*, pois ele significa justamente o conceito problemático de um objeto **de uma intuição totalmente diversa da nossa e de um entendimento totalmente diverso do nosso** que é, por conseguinte, ele mesmo um problema. Logo, o conceito de noumenon não é o conceito de um objeto, mas constitui um problema - inevitavelmente vinculado com a limitação de nossa sensibilidade - se **pode haver objetos totalmente independentes da intuição sensível**. Esta questão pode ser respondida só indistintamente, resta um lugar para objetos ulteriores e diversos de modo que estes não podem ser pura e simplesmente negados, mas, na falta de um conceito determinado (já que nenhuma categoria é apta para isso), tampouco podem ser afirmados como objetos do nosso entendimento.” (KrV, B 344).

depende de uma outra condição. Essa condição por sua vez, novamente possui a sua condição e assim, o entendimento se vê frente a uma possível série infinita de condicionados, a qual nunca pode aspirar completude. É nessa ânsia por encontrar completude que o entendimento humano “arranca” as suas categorias da sua função meramente sintética e as projeta para pensar um incondicionado<sup>12</sup> que extrapola o mero “soletrar de fenômenos”<sup>13</sup>. Surge assim, uma divisão interna à nossa faculdade de entendimento. De um lado Kant passa a denominar entendimento em sentido estrito a faculdade das categorias cuja função é determinar o fenômeno e, por outro, a *razão* em sentido estrito, isto é, a faculdade do entendimento que se projeta para fora do uso condicionado das categorias e cria as ideias transcendentais, isto é, uma faculdade que busca incessantemente o incondicionado e produz a partir de suas representações, as ideias de incondicionados. Se em N4 o entendimento em sentido estrito fazia a limitação da sensibilidade, agora em N5 pode-se falar que o conceito de noumenon é pensado a partir da limitação que a razão em sentido estrito faz com relação ao entendimento em sentido estrito. Assim, em N5 surge um novo significado para o conceito de noumenon, isto é, ele indica um mundo inteligível que limita o mundo sensível, ou ainda, ele indica um mundo composto por puros entes do pensamento que são pensados como incondicionados. Em N5 não se afirma que esses puros entes do pensamento existam, pois isso seria uma ampliação ilegítima do nosso entendimento, o que se afirma em N5 é a possibilidade lógica de que existam puros entes do entendimento que seriam incondicionados e, além disso, não possuiriam uma contraparte fenomênica.

É nos Prolegômenos que se encontra uma caracterização detalhada do significado e da utilidade da distinção estabelecida em N5:

A razão, por todos os seus conceitos e leis do entendimento que lhe são suficientes para o uso empírico, e, portanto, no interior do mundo sensível, não obtém deles, entretanto, nenhuma satisfação; pois as

<sup>12</sup> Cf. “A razão exige essa completude com base no princípio: *se o condicionado é dado, então também é dada a soma total das condições e, por conseguinte, o absolutamente incondicionado*, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado. Em primeiro lugar, portanto, as ideias transcendentais não são propriamente senão categorias ampliadas até o incondicionado, podendo ser dispostas em uma tábua que é ordenada de acordo com os títulos das categorias.” (*KrV*, B 436).

<sup>13</sup> Cf. *KrV* B370.

questões que se repetem infinitamente lhe retiram qualquer esperança de resolvê-las por completo. As ideias transcendentais, que almejam essa completude, são, para a razão, problemas desse tipo. **Ora, a razão vê claramente que o mundo sensível não poderia conter essa completude, não mais, portanto que todos os conceitos que servem somente para entender esse mundo:** espaço e tempo, e tudo que introduzimos sob nome de conceitos puros do entendimento. O mundo sensível nada mais é que uma cadeia de aparecimentos conectados segundo leis universais, e não tem assim, uma existência própria; não é a coisa em si mesma e, portanto, refere-se necessariamente àquilo que contém o fundamento desses aparecimentos, mas como **coisas em si mesmas. Só na cognição destas últimas a razão pode esperar ver alguma vez satisfeito seu anseio pela integralidade na progressão do condicionado para as suas condições.** (...) **Devemos, então, conceber para nós mesmos um ser imaterial, um mundo inteligível e o mais elevado dos seres (todos estes sendo puros noumena), porque só nessas coisas, enquanto coisas em si mesmas, a razão encontra preenchimento e satisfação, algo que nunca pode encontrar na derivação dos aparecimentos** a partir de seus fundamentos homogêneos, porque esses aparecimentos efetivamente se referem a **algo que é distinto deles** (e, assim, heterogêneo por completo), dado que aparecimentos sempre pressupõe uma coisa em si mesma e, assim, a anunciam, quer se possa ou não conhecê-la mais detalhadamente. (*Prol*, AA 04: 353ff, grifo nosso).

É apenas com a perspectiva de dois mundos e de que existem seres inteligíveis que não são também fenômenos que se pode pensar em Deus, por exemplo. Ou qual seria em N4, a contrapartida fenomênica de Deus? Ora, argumentação em N5 sustenta que na distinção de objetos em geral o conceito de noumenon não indica apenas uma outra perspectiva dos fenômenos, mas faz referência também a outros tipos de coisas, as quais são qualificadas como incondicionadas. Entre essas coisas encontra-se o possível ente Deus. Novamente aqui o próprio conceito “possibilidade” não é utilizado no âmbito de um discurso de primeira ordem, mas sim de segunda ordem, isto é, no âmbito da reflexão transcendental que faz referência, a partir da limitação do nosso entendimento pela nossa razão, a um espaço lógico que não pode ser absolutamente negado e no qual o incondicionado é um objeto possível, ainda que para outras racionalidades.

É apenas com a distinção estabelecida em N5 entre mundo sensível e mundo inteligível que Kant pode construir adequadamente a sua teoria de um uso regulativo das ideias da razão. Quando se fala de um Sábio Criador do universo que criou a natureza como um todo organizado, o ente Deus não é determinado como existente, porém, ele é pensado como um possível algo “x” que existe fora do âmbito do fenômeno, o qual nos permite pensar em um conjunto articulado da experiência possível. Novamente nos Prolegômenos encontra-se uma passagem que sistematiza esse ponto:

**A experiência, que contém tudo o que pertence ao mundo sensível, não estabelece uma fronteira para si própria: a partir de cada condicionado ela chega sempre a outro condicionado. Aquilo que pode estabelecer sua fronteira deve situar-se inteiramente fora dela, e esse é o campo dos puros entes inteligíveis.** Para nós, contudo, esse é um espaço vazio, no que se refere a *determinação* da natureza desses seres inteligíveis e, nessa medida, se excluirmos conceitos dogmaticamente determinados, não podemos ultrapassar o campo da experiência possível. Mas, como uma fronteira é ela própria algo positivo, que pertence tanto ao que está em seu interior como ao espaço situado fora de uma totalidade dada, a razão compartilha de uma cognição real, positiva, simplesmente ao se expandir até essa fronteira, desde que não tente ultrapassá-la, porque lá encontra à sua frente um espaço vazio, no qual pode, sem dúvida, pensar em formas para coisas, mas não as próprias coisas. Mas *estabelecer a fronteira* do campo da experiência por meio de algo que lhe é, de outro modo, desconhecido, é todavia uma cognição que ainda resta à razão nessa perspectiva, com o que ela nem se encerra no interior do mundo sensível, nem fica à deriva fora dele, mas, como convém ao conhecimento de uma fronteira, limita-se somente à relação entre aquilo que está fora dela e o que está contido em seu interior.

A teologia natural é um conceito desse tipo, situado na fronteira da razão humana, dado que esta se vê compelida a lançar os olhos para a ideia de um ser supremo (e também, no aspecto prático, para a de um mundo inteligível) **não para determinar alguma coisa quanto a esse puro ser inteligível e, portanto, exterior ao mundo sensível, mas apenas para dirigir seu próprio uso no interior desse mundo segundo princípios da máxima unidade possível** (tanto teórica quanto prática), **e, para esse propósito, servir-se da relação entre o mundo e uma razão independente enquanto causa de todas essas conexões não apenas para inventar para si um ser, e sim, dado que**

**para além do mundo sensível deve necessariamente encontrar-se algo que é pensado apenas pelo puro entendimento**, para *determinar*; dessa maneira, esse ser, embora, é claro, apenas por analogia. (*Prol.* AA 04: 360f, grifo nosso).

É através de um pensamento por analogia que se pensa então Deus como um ente do pensamento ao qual, na verdade, *não se determina objetivamente nenhuma propriedade*, nem mesmo que ele exista ou que ele seja possível (no sentido estrito de possibilidade estabelecido pelo uso real da categoria). Essa “determinação analógica” nos propicia um uso regulativo que, por sua vez, nos é necessário quando queremos ultrapassar a experiência concreta dada e pensarmos também no **campo da experiência possível**. Isso é reafirmado também na *Crítica da razão pura*, na seção *Do uso regulativo das ideias da razão pura*:

Afirmo que as ideias transcendentais jamais possuem um uso constitutivo de maneira que através delas sejam dados conceitos de certos objetos. No caso em que forem compreendidas desse modo, não passarão de simples conceitos racionalizantes (dialéticos). **Ao contrário, possuem um uso excelente e imprescindivelmente necessário, ou seja, o uso regulativo** que consiste em dirigir o entendimento para um determinado objetivo com vistas ao qual as linhas de orientação de todas as suas regras confluem para um único ponto. Embora na verdade **seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*)**, isto é, um ponto do qual realmente não partem os conceitos de entendimento na medida em que se situa totalmente fora dos limites da experiência possível, no entanto serve para propiciar a tais conceitos a máxima unidade ao lado da máxima extensão. Disso, é verdade, surge em nós a ilusão de que essas linhas de orientação sejam traçadas a partir de um objeto que se encontre fora do campo do conhecimento empiricamente possível (do mesmo modo como os objetos são vistos atrás da superfície do espelho). Todavia, **esta ilusão** (cujo efeito ludibriador é perfeitamente evitável) **será, não obstante, absolutamente necessária se além dos objetos que estão diante dos nossos olhos também quisermos ao mesmo tempo ver aqueles que se situam longe às nossas costas, isto é, em nosso caso quando quisermos exercitar o entendimento para além de toda a experiência dada** (enquanto parte de toda experiência possível), por conseguinte, com vista também **a sua extrema e máxima ampliação possível**. (*KrV*, B672f, grifo nosso).

A característica peculiar da *ilusão* que surge em N5 é a de considerar que esses entes que são pensados como existentes sejam considerados realmente como existentes, ou seja, uma ilusão que é ela mesma necessária para o uso regulativo produz o erro apenas quando se confunde o uso regulativo e com um uso constitutivo das ideias da razão pura. Mas é importante notar que a própria ilusão de que existem esses objetos para além dos limites da experiência possível, em um mundo noumênico, ela própria não é prejudicial, na verdade ela é necessária. Em outras palavras, o uso da ideia de Deus *como se fosse* um ente inteligível realmente existente é algo necessário, ou seja, mesmo sabendo-se que não se está determinando a sua possibilidade real ou sua existência real, deve-se agir como se esse ente fosse real. Isso significa que uma interpretação dos dois aspectos, tal como defendida por Allison e Prauss, não conseguiria captar e justificar adequadamente o uso regulativo das ideias. Apenas a partir de uma distinção entre mundo sensível e inteligível, a qual implica na *pressuposição lógico-reflexiva* da existência de um mundo inteligível, com a existência de incondicionados, entre eles Deus, pode-se adequadamente entender a completa dimensão do uso regulativo das ideias da razão pura. Em outras palavras, mesmo que o uso regulativo das ideias envolva apenas sempre um *como se* que não determina positiva e constitutivamente nada com relação ao noumena, ainda assim, é inevitável que o próprio uso regulativo envolva no âmbito do pensamento a assunção de uma ontologia noumênica. Isso quer dizer que, ao se *pensar* em uma natureza sistematicamente organizada e criada a partir de um plano de um Sábio Criador torna-se logicamente inevitável pensar na existência de tal Criador e, por conseguinte, também na perspectiva da existência de dois mundos que não possuem uma identidade numérica entre entes, ou seja, que nem todo noumenon seja apenas um outro tipo de consideração com relação ao fenômeno. Assim, apenas com a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível e somente por não haver uma identidade numérica entre fenômenos e noumenons pode-se compreender adequadamente o uso regulativo das ideias. Em suma, sem a distinção que se opera em N5, não seria possível uma parte importante da filosofia transcendental que se desenvolve na *Dialética transcendental e que é importante para delimitar o conceito de um campo da experiência possível*.

Se em **N3** estabeleceu-se o **limite de toda percepção possível** e em **N4** o **limite de todo o conhecimento possível**, em **N5** se estabelece o **limite de toda experiência possível**. Apenas com a possibilidade do uso regulativo das ideias é possível que o entendimento gradativamente consiga ultrapassar a simples concatenação de fenômenos para buscar uma interconexão mais elevada e elaborada e assim alcançar um conceito abrangente e completo da natureza, por conseguinte, estabelecer claramente o conceito de Natureza empírica como o **campo da experiência possível**. É apenas com a atuação das máximas da razão que o entendimento humano consegue alcançar uma unidade sistemática, a qual é, por sua vez, inerente ao conceito de experiência possível. Assim, a experiência possível não se reduz a experiência efetiva e também não ao conceito de um conhecimento objetivo efetivo, pois ela também envolve um conhecimento regulativo que só em sentido secundário e mediato pode ser chamado de conhecimento efetivo.<sup>14</sup>

Em cada nível da reflexão transcendental acrescentou-se um novo significado à distinção entre fenômeno e noumenon. Apesar disso, em nenhum dos níveis acima Kant ultrapassou os limites críticos ou foi vítima da ilusão transcendental, pois em nenhum momento estabeleceu a existência dos noumena em sentido positivo. Na verdade, Kant apenas apresentou diferentes aspectos do conceito de noumena no seu sentido negativo, sendo que cada aspecto da distinção desempenhava uma função específica. Desse modo,

<sup>14</sup> Essa relação da razão com o entendimento que possibilita o conhecimento sistemático da natureza pode ser visto na seguinte passagem: “O entendimento constitui um objeto para a razão do mesmo modo como a sensibilidade para o entendimento. Tornar sistemática a unidade de todas as possíveis ações empíricas do entendimento é uma tarefa da razão, assim como o entendimento conecta mediante conceitos e submete a leis empíricas o múltiplo dos fenômenos. Mas sem esquemas da sensibilidade, as ações do entendimento são *indeterminadas*; assim também a *unidade da razão* é em si mesma *indeterminada* com respeito às condições sob as quais e ao grau até que ponto o entendimento deve ligar sistematicamente os seus conceitos. No entanto, se bem que *na intuição* não possa ser descoberto esquema algum para a completa unidade sistemática de todos os conceitos do entendimento, apesar disso pode e tem de ser dado um *analogon* de tal esquema que seja a ideia do *maximum* da divisão e da reunião do conhecimento num princípio. Com efeito, é possível pensar de modo determinado aquilo que é o mais extenso e o absolutamente completo, pois foram eliminadas todas as condições restritivas que fornecem uma multiplicidade indeterminada. Logo, a ideia da razão é um *analogon* de um esquema da sensibilidade, mas com a diferença de que a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não é do mesmo modo um conhecimento do próprio objeto (como no caso da aplicação das categorias aos seus esquemas sensíveis), mas só uma regra ou um princípio da unidade sistemática de todo uso do entendimento. Ora, visto, que todo princípio que estabelece a priori a unidade completa do uso do entendimento também vale, se bem que só indiretamente, para o objeto da experiência, assim os princípios da razão pura possuem também realidade com vistas a este último, só que não para *determinar* algo a este respeito, mas para indicar o procedimento segundo o qual o uso empírico e determinado do entendimento com respeito

não se pode interpretar a característica da negatividade e a função limitativa como se desenvolvendo num plano simples. É por isso que noumenon é um conceito que por um longo tempo vem sendo objeto de controvérsias na literatura secundária. Na medida em que a reflexão transcendental avança para novos níveis de complexidade e abstração, o significado do conceito de noumenon se complexifica. Assim, passando-se da análise da sensibilidade para o entendimento e então para a razão, em cada um desses níveis surge um novo aspecto do conceito de noumenon, ainda que em cada um deles indicava-se apenas um uso problemático desse conceito. Em outras palavras, em nenhum momento ele deixou de indicar um objeto problemático ou se fez dele uma determinação constitutiva positiva.

#### **QUARTO NÍVEL DA REFLEXÃO TRANSCENDENTAL - A DETERMINAÇÃO PRÁTICA DO NOUMENON PELA RAZÃO (N6)**

Em N6 ocorre uma mudança de perspectiva. Não se está mais pensando no uso da razão para o conhecimento dos objetos, mas no uso prático da razão pelo qual ela estabelece o que deve acontecer, isto é, da razão como construtora de realidade. Nesse caso, com certeza há uma certa dificuldade de se usar o termo transcendental, pelo menos no sentido estrito tal como ele é definido no início da *Crítica da razão pura*<sup>15</sup>, mas o próprio Kant não é completamente inflexível ao longo da obra com relação a definição de transcendental, pois esse termo também é usado de forma mais genérica para se referir a um nível teórico que fica acima da experiência empírica, isto é, de estruturas e de perspectivas que de uma forma ou outra são abordados pela reflexão transcendental desenvolvida ao longo da *Crítica da razão pura*.<sup>16</sup> Por isso, ainda que N6 se refira ao uso prático da razão, ou seja, ainda que seja uma caracterização que ocorre no âmbito da filosofia prática, ainda assim, optou-se por nomear esse nível como parte da reflexão transcendental.

---

à experiência pode tornar-se completamente concorde consigo mesmo mediante o fato de, *tanto quanto possível*, ser interconectado com o princípio da unidade completa e derivado do mesmo.” (KrV, B692ff.).

<sup>15</sup> Cf. KrV, B 25, B80.

<sup>16</sup> Cf. Em KrVB 844, por exemplo, Kant fala de uma teologia transcendental.



Em N6 ocorre uma determinação prática do noumenon, a qual se distingue daquela operada em N5 que consistia de um uso meramente regulativo fundado em uma analogia. Tanto em N5 quanto em N6 se está a volta com ideias, com conceitos de incondicionados e com a faculdade da razão em sentido estrito. Mas em N5 se pensava no noumenon com o objetivo teórico de ampliar ao máximo o campo da experiência possível, agora em N6 o objetivo é prático, isto é, busca-se criar uma nova realidade dentro da experiência possível. Se em N5 Deus era pensado por analogia como um criador que nos permitia pensar a natureza como sistematicamente organizada e assim pensar em formas de conhecer essa organização sistemática, agora em N6 Deus é pensado como um motivador para o nosso agir. Se em N5 se buscava uma forma de promover e facilitar o conhecimento da natureza em suas formas particulares (as leis empíricas), em N6 busca-se um modo de tornar possível a criação de um mundo moral. Nas palavras de Kant:

Denomino *mundo moral* o mundo na medida em que está conforme a todas as leis morais (como pode ser segundo a *liberdade* dos entes racionais e *deve* ser segundo as leis necessárias da *moralidade*). **Nesta medida, este mundo é pensado unicamente como inteligível**, pois nele se abstrai de todas as condições (fins) e mesmo de todos os obstáculos da moralidade (fraqueza ou impureza da natureza humana). Nesta medida, pois, **é uma simples ideia, se bem que prática, que realmente pode e deve exercer o seu influxo sobre o mundo sensível a fim de torná-lo, tanto quanto possível, conforme a esta ideia**. Consequentemente, **a ideia de um mundo moral possui uma realidade objetiva**, não como se referindo a um objeto de uma intuição inteligível (não podemos absolutamente pensar um tal objeto), mas sim como se referindo ao mundo sensível enquanto um objeto da razão pura em seu uso prático e um *corpus mysticum* dos entes racionais que se encontram, na medida em que o livre-arbítrio de cada ente, submetido a leis morais, está em si numa completa unidade sistemática tanto consigo mesmo quanto com a liberdade de cada outro ente. (*KrV*, B836, grifo nosso).

O conceito de mundo moral faz referência a um mundo inteligível que possui realidade objetiva. Mas essa realidade é sempre apenas prática, isto é, ela não serve para determinar constitutivamente a existência em sentido teórico, ou seja, não é uma determinação com fins teóricos.

No âmbito teórico de N5 faz-se um uso condicional do conceito de noumenon, ou seja, pensa-se na existência de um mundo inteligível com certos entes para que se realize um uso regulativo das ideias. Esse uso é condicional pois depende da intenção e interesse em delimitar adequadamente o campo da experiência possível e de fazer um uso mais adequado possível das representações a priori para possibilitar a experiência empírica. Mas pode-se optar por não querer fazer isso, ou seja, a princípio pode-se optar por permanecer com a distinção estabelecida em N4 sem nenhum prejuízo para a delimitação dos limites do meu conhecimento possível. Agora, em N6 não existe essa condicionalidade, ou seja, não há outra opção, *a razão no seu uso prático determina* que eu devo assumir que existe uma realidade noumênica para que eu possa fazer um uso prático da minha razão. Nesse sentido, pode-se dizer que em N6 a razão prática determina, ainda que unicamente para fins práticos, que eu deva considerar os noumena como existentes, pois somente assim eu posso fazer um uso adequado das ideias morais. Em N6 ocorre então uma determinação dos noumena com finalidade estritamente prática, isto é, a razão no seu uso prático estabelece a existência de puros entes inteligíveis. Veja-se o excerto abaixo:

Já que somos necessariamente constrangidos pela razão a nos representarmos como pertencentes a um tal mundo, embora os sentidos nada mais nos apresentem do que um mundo dos fenômenos, temos que admitir aquele mundo moral como uma consequência de nosso comportamento no mundo sensível e, já que este último não nos exhibe uma tal conexão entre moralidade e a felicidade, como um mundo futuro para nós. Portanto, Deus e uma vida futura são duas pressuposições inseparáveis, segundo princípios da razão pura, da obrigatoriedade que exatamente a mesma razão nos impõe. (*KrV*, B 839).

Como já foi dito acima, é importante acentuar que a determinação prática positiva do noumenon que se estabelece em N6 também não implica a derrubada dos limites teóricos estabelecidos de N3-N5. Trata-se de uma assunção teórica cuja finalidade é unicamente prática.<sup>17</sup> Ou seja, apesar de haver uma determinação do noumenon, ainda assim, não há um desrespeito

<sup>17</sup> Cf. “E deste modo é enfim sempre a razão pura, se bem que só no seu uso prático, que possui o mérito de conectar com o nosso interesse supremo um conhecimento que a simples especulação só pode presumir, mas não fazer valer: assim o transforma não num dogma demonstrado, mas si num pressuposto absolutamente necessário para os seus fins mais essenciais.” (*KrV*, B 846).

ao que se estabeleceu de N3-N5, pois se faz um uso positivo da determinação das ideias dentro do limite do negativo, isto é, não se usa essas ideias para derivar delas nem princípios teóricos determinantes com relação ao mundo (como acontece no modelo da razão às avessas)<sup>18</sup>, nem para determinar novos preceitos morais. Na verdade, o que ocorre é a concessão de uma determinação teórica (como a categoria de existência para Deus) unicamente para o benefício das leis morais. Ou seja, assim como aconteceu em N5 onde se pensava num conceito de noumenon para o benefício do conhecimento dos fenômenos, agora em N6 é para o benefício do uso imanente prático da razão que se pensa a existência do noumenon. Na segunda *Crítica* Kant torna mais clara essa perspectiva e fala que a razão teórica aceita *conceder* suas categorias, como a de existência, para se pensar nos objetos como liberdade, alma e Deus,<sup>19</sup> isto é, a doutrina dos postulados é uma concessão de um uso teórico para fins práticos e não um uso teórico para fins teóricos, o que exigiria que as categorias devessem ser aplicadas, o que só é possível com relação aos objetos da nossa intuição sensível, algo que jamais poderia ocorrer com objetos como liberdade, alma e Deus.

Assim, se em N5 ocorreu uma determinação analógica do noumenon para o benefício da experiência possível, em N6 também ocorre uma determinação analógica, mas agora prática, isto é, para o benefício das leis morais, das quais somos imediatamente conscientes. A diferença entre N5 e N6 se refere ao uso que é feito dessas ideias e a questão da condicionalidade envolvida no uso, isto é, em N5 pode-se optar por não fazer um uso regulativo das ideias, mas em N6, devido a obrigatoriedade e importância que estão envolvidas na lei moral e nos fins essenciais da razão humana, não existe essa possibilidade.

Também em N6 existe um aspecto específico da ilusão transcendental que pode levar ao erro. Trata-se da ilusão de confundir a teologia moral com uma teologia transcendente, isto é, utilizar a determinação prática do noumenon para derivar um conjunto de proposições teóricas e práticas que não são exigidas intrinsecamente pelas leis morais e pela reflexão prática a elas associadas. Nas palavras de Kant:

---

<sup>18</sup> Cf. *KrV* B 720.

<sup>19</sup> Cf. *KpV*, AA 05: 135.

A teologia moral é portanto só de uso imanente, a saber, para cumprirmos a nossa missão aqui no mundo. Isto deve ocorrer adaptando-nos ao sistema de todos os fins, e não abandonando, de modo fanático e quem sabe até sacrílego, o fio condutor que uma razão moralmente legislante indica para uma vida boa a fim de então ligá-lo imediatamente à ideia do ente supremo. Neste caso, teríamos um uso transcendente da teologia moral que, exatamente da mesma forma como o uso transcendente da pura especulação, perverteria e frustraria os fins últimos da razão. (*KrV*, B847).

Não é possível desconsiderar as diferenças que se estabelecem entre N5 e N6. Apesar de ambos fazerem um uso analógico para falar do noumenon, o uso teórico de N5 possui o status de conhecimento regulativo, enquanto que em N6 o uso analógico prático para se falar do noumenon recebe a categorização de crença. É nesse sentido que no segundo prefácio da *Crítica da razão pura* encontra-se a famosa frase, “tive de suprimir o *saber* para obter lugar para a *fé*” (*KrV*, B XXX), isto é, Kant teve de restringir o pretense conhecimento teórico acerca do noumenon para poder determiná-lo praticamente, mas isso apenas enquanto um objeto de crença, ou seja, de um assentimento objetivamente insuficiente, mas subjetivamente suficiente. Claro que esse modo de caracterizar o noumenon em sentido prático como objeto de fé ocorre da perspectiva da filosofia transcendental apresentada na primeira *Crítica*. Quando se passa da primeira para a segunda *Crítica*, há novamente uma modificação de perspectiva e o que se denominava na primeira *Crítica* como objeto de crença, passa agora na segunda *Crítica* a ser considerado um conhecimento prático. Mas nesse caso, surgem novas nuances que não podem ser apresentados e explorados neste artigo, mas apenas como indicação, é possível distinguir um uso prático constitutivo e um uso prático regulativo, ou seja, a partir da segunda *Crítica*, possivelmente se poderia subdividir N6 em dois níveis distintos.<sup>20</sup>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fazendo-se um mapeamento ao longo da *Crítica da razão pura*, identificou-se seis diferentes níveis em que Kant opera uma distinção en-

<sup>20</sup> De certo modo eu apresentei essa interpretação em artigos como Klein (2013, 2017).

tre fenômeno e noumenon, sendo que apenas quatro ocorrem em um âmbito filosófico da reflexão transcendental. Assim: a distinção de N1 ocorre num âmbito de senso comum; a distinção de N2 ocorre num âmbito empírico do conhecimento científico; a distinção de N3 ocorre no âmbito da caracterização da nossa sensibilidade; a distinção de N4 ocorre no âmbito da limitação da nossa sensibilidade pelo nosso entendimento; em N5 a distinção ocorre no âmbito da delimitação do nosso entendimento pela razão; e, finalmente, em N6 a delimitação ocorre pela delimitação do uso teórico da razão pela uso prático a nossa razão. Se em N3 tanto a leitura dos dois aspectos, quanto a dos dois mundos era cogitada, a leitura dos dois aspectos é afirmada justificada em N4 e a leitura dos dois mundos em N5. Mostrou-se também que em cada um desses âmbitos a distinção possuía uma função importante tanto positiva na delimitação do que pode ser conhecido, quanto negativa, no sentido de evitar um aspecto específico de ilusão transcendental.

Uma das vantagens da presente interpretação é que ela reconcilia uma imensa discordância na literatura secundária sobre como interpretar coerentemente a diversidade de passagens e posições que se encontram no texto de Kant. Além disso, mostrou-se que a complexidade da diferentes posições assumidas por Kant devem ser lidas como complementares, ou seja, em cada um dos níveis ocorre um acréscimo importante com relação a distinção operante no nível anterior. Isso é feito de tal forma que todas as distinções sempre respeitem os resultados argumentativos alcançados anteriormente. Em outras palavras, apesar de multifacetada, a distinção kantiana entre fenômenos e noumenon oferece no seu conjunto uma posição coerente que limita o que é um possível objeto do conhecimento e a experiência possível, daquilo que não pode ser conhecido, isto é daquilo que para nós sempre será transcendente. Em nenhum momento a distinção kantiana desrespeita a impossibilidade de determinar positivamente e teoricamente o noumenon, mas permite um uso positivo do conceito em benefício das nossas próprias faculdades, tanto de conhecimento, quanto do agir.

## REFERÊNCIAS

- ABELA, P. *Kant's Empirical Realism*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- ADICKES, E. *Kant's Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich*. Tübingen: Mohr, 1929.
- ALLAIS, L. Kant's One World. *British Journal for the History of Philosophy*, v.12, p. 655–684, 2004.
- ALLISON, H. E. *Kant's Transcendental Idealism: Revised and Enlarged Edition*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- AMERIKS, K. 'Kant's Idealism on a Moderate Interpretation'. In: SCHULTING, D.; VERBURGT, J. (ed.). *Kant's Idealism: New Interpretations of a Controversial Doctrine*. Dordrecht: Springer, 2011. p. 29–53.
- AQUILLA, R. E. *Representational Mind: a Study of Kant's Theory of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1983.
- BIRD, G. *Kant's Theory of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.
- FALKENSTEIN, L. Kant's argument for the Non-Satiotemporality of Things in Themseleves. *Kant-Studien*, v. 80, p. 265-283, 1989.
- GRAM, M. S. *The Transcendental Turn: the Foundation of Kant's Idealism*. Gainesville/ Tampa: Univ Pr of Florida, 1984.
- GUYER, P. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- HANNA, R. *Kant, Science, and Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valerio Rohden e Antônio Marques. Lisboa: Forense Universitária, 2002.
- KANT, I. *Prolegomenos a qualquer metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.
- KLEIN, J. T. Die Weltgeschichte im Kontext der Kritik der Urteilskraft. *Kant-Studien*, v. 104, p. 188-212, 2013.
- KLEIN, J. T. The practical-regulative teleology and the idea of a universal history in the Critique of pure reason. In: SANTOS, L. R. dos; LOUDEN, R. B.; MARQUES, U. R. de A. (org.). *Kant e o A Priori*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2017. v. 1. p. 291-302.
- LANGTON, R. *Kantian Humility: our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

- PRAUSS, G. *Erscheinung: ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: De Gruyter, 1971.
- PRAUSS, G. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier, 1974.
- ROBINSON, H. 'Two Perspectives on Kant's Appearances and Things in Themselves'. *Journal of the History of Philosophy*, v. 32, p. 411–41, 1994.
- ROSEFELDT, T. 'Dinge an sich und sekundäre Qualitäten'. In: STOLZENBERG, J. (ed.). *Kant in der Gegenwart*. Berlin: de Gruyter, 2007. p. 167–209.
- ROSENBERG, J. *Accessing Kant*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- VAN CLEVE, J. *Problems from Kant*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- WALKER, R. C. S. Kant on the Number of Worlds. *British Journal for the History of Philosophy*, v.18, p. 821–843, 2010.
- WESTPHAL, K. R. *Kant's Transcendental Proof of Realism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- WOOD, A. W. *Kant*. Malden: Blackwell, 2005.