

O elemento estranho da experiência: a crítica como doutrina do conceito de incondicionado

*The foreign element of experience: criticism as the doctrine of the concept of unconditioned*¹

Daniel Temp²

Universidade Federal de Santa Maria / Santa Maria / Brasil

Resumo

O artigo busca expor as linhas fundamentais do argumento formulado por Afrikan Spir (*Denken und Wirklichkeit*) para sustentar a principal reivindicação de sua releitura da filosofia crítica, notadamente, a reivindicação de que a realidade (*das Real*) é um elemento estranho à experiência (*das Wirkliche*).

Palavras-chave: Afrikan Spir; crítica; neokantismo; metafísica; incondicionado

Summary

The article seeks to expose the fundamental lines of the argument formulated by Afrikan Spir (“*Denken und Wirklichkeit*”) to support the elementary claim of his radical reinterpretation of critical philosophy, notably, the claim that reality (*das Real*) is a foreign element to experience (*das Wirkliche*).

Keywords: Afrikan Spir; criticism; neo-kantism; metaphysics; unconditioned.

¹ Este trabalho contou com o apoio da CAPES/DAAD.

² E-mail: daniel_temp_@hotmail.com

Introdução

É famosa a carta em que Heinrich von Kleist, falando acerca de uma singular impressão que lhe despertou a filosofia kantiana, confessa a inconsolável desilusão que se abateu sobre si depois que soube da impossibilidade de decidir se aquilo que conhecemos é mesmo a verdadeira realidade ou se é apenas uma vaga aparência. Não menos notório é o fato de que a esmagadora maioria dos filósofos que se apresentaram como continuadores do projeto crítico seguiu precisamente na direção contrária e se esforçou por mostrar que, segundo a crítica, conhecemos sim a realidade — isso acontece quando conhecemos a realidade empírica. A bem da verdade, a suposição de que a filosofia kantiana conduziria a uma variante idealista do mais drástico ceticismo foi levantada precisamente como uma *objeção* ao idealismo transcendental, uma objeção que desde cedo o próprio Kant cuidou em combater (VAIHINGER, 1922, p. 486-494). Nesse sentido, ao menos para os filósofos que se movem dentro dos limites de uma interpretação mais ortodoxa, é praticamente uma obviedade que a ideia kantiana de que o conhecimento não diz respeito à realidade em si mesma *não quer dizer* que a realidade conhecida é falsa ou puramente ilusória.

Dito isso, não será difícil entender por que o hoje quase esquecido filósofo ucraniano Afrikan Spir³ é uma figura para lá de singular no curso histórico das repercussões da crítica kantiana ao longo do século XIX: pois na filosofia de Spir aquele arroubo cético que desiludiu Kleist e que mais parecia um exagero ou mesmo o fruto de uma simples interpretação equivocada da crítica não só é corroborado em sua intuição elementar de que não conhecemos as coisas como elas realmente são, como ainda recebe o aporte teórico mais robusto que ora lhe faltava. É dizer, a filosofia de Spir, insólita e surpreendentemente, apresenta uma defesa logicamente fundamentada da ideia de que em um sentido determinante o conhecimento falseia a realidade. Ainda mais significativo é que, ao fazer isso, longe de pretender advogar a causa do ceticismo, Spir pensa estar recuperando uma intelecção elementar da filosofia crítica kantiana. Apresentar as linhas fundamentais do argumento de Spir, segundo a maneira como está formulado em “*Denken und Wirklichkeit*” (1873), seu livro de maior relevo, enfatizando aí a sua releitura da filosofia crítica, é a tarefa de que se incumbe este artigo.

Uma tentativa pouco ortodoxa

Na capa da obra magna de Afrikan Spir lê-se o seguinte: *Denken und Wirklichkeit: Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* [Pensamento e realidade: tentativa de renovação da filosofia crítica]. Conforme o leitor pode ver já no subtítulo, Spir pretende que haja um vínculo de continuação entre seu trabalho e o programa filosófico da crítica. Embora essa pudesse ser uma razão para situar sua obra no interior do movimento de

³ Afrikan Alexandrovich Spir (1837-1890) foi um filósofo nascido no Império Russo, região onde hoje é a Ucrânia, e que se radicou na Alemanha e, mais tarde, na Suíça. Em meio ao movimento de retomada de filosofia kantiana característico do século XIX, Spir se debruçou sobre questões acerca do conhecimento, metafísica e ética e desenvolveu uma concepção própria de filosofia crítica, tendo escrito, dentre outras obras, “*Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit*” (1869) e “*Denken und Wirklichkeit. Versucht einer Erneuerung der kritischen Philosophie*” (1873, 1877). Embora não esteja claro se seria correto emprestar-lhe a alcunha de neokantiano, as teses de Spir tiveram alguma repercussão dentre os estudiosos da filosofia de Kant, sobretudo no início do século passado: em seu minucioso comentário à *Crítica da Razão Pura*, por exemplo, Hans Vaihinger menciona Spir como um filósofo envolvido com a interpretação da filosofia crítica e cita inclusive a pertinência do argumento revisionista que Spir formula contra a tese da idealidade transcendental do tempo (1922, p. 405). Hoje, porém, Spir é quase que exclusivamente lembrado no interior da pesquisa especializada graças a influência que exerceu sobre Friedrich Nietzsche, e a sua tentativa de reformulação da filosofia crítica, considerada por si mesma, resta quase esquecida: os recentes livros de Frederick Beiser (2014, 2015) sobre a história do neokantismo e os desenvolvimentos da filosofia alemã durante a segunda metade do século XIX, por exemplo, sequer mencionam o nome de Spir.

retorno a Kant muito difundido na época, a verdade é que a filosofia de Spir segue na contracorrente de autores como Helmholtz e Lange, para quem a filosofia crítica era melhor interpretada à luz das ciências naturais, em especial a fisiologia dos órgãos dos sentidos. Spir se distancia dos primeiros neokantianos ao reivindicar — no espírito de Kant — um método puramente *a priori* para a investigação filosófica. Isso não o impede, porém, de conceber a tarefa da filosofia crítica de forma um tanto heterodoxa. De acordo com ele, entendida como um conjunto de afirmações que vão muito além de toda experiência, a metafísica quer ser a doutrina do próprio incondicionado; em contrapartida, a filosofia crítica, à medida que também se alça acima da experiência, para ele não pode ser outra coisa senão a doutrina sobre o *conceito de incondicionado*, isto é, uma investigação sobre a origem, o significado e a validade objetiva desse conceito (SPIR, 1873, p. 4). Diante de uma tal concepção, logo salta aos olhos que Spir elege como ponto de partida um conceito notadamente controverso e que, numa visão mais ortodoxa, carregaria quando muito um significado sistemático. Porém ao fazer da elucidação do conceito de incondicionado o objetivo elementar da crítica, Spir reinterpreta a filosofia de Kant de uma maneira que não é de toda estranha àquelas interpretações que vicejaram no contexto do idealismo pós-kantiano. Comum a essas interpretações é uma espécie de inversão na primazia que no interior do sistema crítico se concede ao uso teórico da razão: nessas interpretações, o conjunto de ideias comumente resguardadas para o uso prático ulterior à investigação transcendental passa a ocupar uma posição fundante no interior de todo o sistema.

No caso particular de Spir essa inversão é sobremodo visível graças à sua explícita reivindicação a respeito do conceito de incondicionado. Considere-se que, segundo Kant, contanto que antecipadamente precavidos pela crítica e portanto cientes do caráter regulativo de uma semelhante empreitada, estamos autorizados a perseguir o interesse prático da razão e passar de um modo de pensar condicionado para um modo incondicionado, ou seja, podemos interpretar a nós mesmos e o mundo de um ponto de vista outro que aquele da natureza, cuja visão nos oferece apenas fenômenos condicionados — em outras palavras, tão logo passemos ao uso exclusivamente prático da razão, podemos (e inclusive devemos) considerar o mundo e a nós próprios segundo o conceito de incondicionado⁴. Ora, para Spir, isso não é senão um fato. A filosofia de Spir parte da premissa de que o mundo desde sempre aparece como incondicionado, o que, consoante outra tese nem tão ortodoxa, para ele não significa outra coisa senão que os objetos são sempre percebidos absolutamente, isto é, como substâncias cuja existência independe por completo do sujeito que as percebe (1873, p. 172)⁵. Esclarecer por que ajuizamos os objetos do mundo empírico — inclusive a nós mesmos — como objetos incondicionados, mesmo quando a experiência e a reflexão cuidam em nos ensinar que em verdade não o são, é exatamente a tarefa que Spir atribui à filosofia crítica quando a define como doutrina do conceito de incondicionado.

⁴ Quase escusado dizer que, para Kant, *na prática*, ajuizar o mundo segundo o conceito de incondicionado significa ajuizá-lo *como se* a causalidade das ações não fosse condicionada pela natureza, *como se* a unidade do eu participasse de um mundo inteligível que não é condicionado pelo tempo e pelo espaço, e *como se* a totalidade dos entes que compõe o mundo houvessem surgido de um ente primeiro e incondicionado (ou seja, significa a concessão ao uso regulativo das ideias transcendentais de liberdade, de imortalidade da alma e de Deus).

⁵ “Wenn man von einem Absoluten schlechthin spricht, so wird darunter das Absolute der *Existenz nach*, d.i. das *Selbstexistierende* verstanden. Da die Existenz eines Dinges nicht ein Prädicat ist, wie die anderen, sondern das Vorhandensein des Dinges selbst mitsammt allen seinen Prädicaten bedeutet, so hat auch die Absolutheit in der Existenz keine bloss prädicative Bedeutung. Ja, die Absolutheit in der Existenz eines Dinges bedeutet eben, dass das betreffende Ding niemals als blosses Prädicat gefasst werden darf, in keiner Weise eine Function oder ein Moment eines Anderen ist, also auch nicht zur Bezeichnung eines Anderen gebraucht werden kann. Ein Ding von solcher Unabhängigkeit im Dasein wird auch *Substanz* genannt. Ich bemerke daher ausdrücklich, dass ich unter dem Unbedingten oder dem Absoluten stets das Selbstexistierende oder die Substanz verstehe“ (1873, p. 172). A maneira como Spir formula seu conceito singular de incondicionado a partir de duas discussões distintas da *KrV* — o conceito de substância que comparece na primeira Analogia da Experiência e as reflexões sobre a ilusão transcendental da Dialética Transcendental — é muito bem elucidada no instrutivo artigo de Sören Reuter, *Logik, Metaphysik, Täuschung. Zur Motivikonstellation der frühen Nietzsche-Rezeption in Afrikan Spirs Denken und Wirklichkeit*. In: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 10: Ästhetik und Ethik nach Nietzsche, Berlin: 2003, p. 251-53.

A teoria da representação de A. Spir

Elementar no projeto filosófico de Spir é a definição de verdade como correspondência. A verdade, diz ele, está sempre lá onde um objeto ocorre ou aparece como ele realmente é. A inverdade, ao contrário, ocorre sempre que alguém afirma que um objeto é algo que ele em realidade não é. Daí se depreende, observa Spir, que a compleição particular (*eigene Beschaffenheit*) de um objeto jamais poderá conter inverdade, visto que a inverdade consiste em atribuir a um objeto, por meio de uma afirmação, uma propriedade que não pertence a sua compleição particular. Por outro lado, faz-se visível também que a ideia da compleição particular de um objeto e sua verdadeira compleição significam uma e a mesma coisa, quer dizer, um objeto ϕ verdadeiramente é aquilo que ele é em sua compleição particular. Sendo assim, a mera possibilidade de inverdade, entendida como a incongruência entre o que um objeto realmente é e o que se afirma sobre ϕ , supõe a existência de um terceiro elemento em que tenha lugar a referida afirmação. De acordo com Spir, esse terceiro elemento é a representação (*Vorstellung*).

Ora, segundo Spir, ao passar o conceito de representação por um rápido escrutínio logo se desvenda que à sua natureza pertence uma propriedade singular, notadamente, que aquilo que existe na representação não existe em si mesmo, porém só existe enquanto representante de algo outro. Para Spir isso significa, em primeiro lugar, que a representação por natureza jamais é idêntica aos objetos que representa: do contrário não seria representação, mas o próprio objeto. Em segundo lugar, isso significa também que o conceito de representação necessariamente remete à suposição de objetos fora de si, pois se não existissem objetos aos quais a representação se refere, não haveria sequer razão para concebê-la como representação. Em ambos os casos, a ideia é que se a representação fosse mesmo idêntica ao objeto, não haveria nunca uma diferença entre o objeto em sua compleição particular (como verdadeiramente é) e a sua representação, donde se seguiria que a representação é sempre verdadeira e, por consequência, a inverdade se tornaria impossível (1873, p. 35-37; 80-81). Daí se depreende, afirma Spir, que a representação não só existe como algo distinto do objeto representado, como ainda que sequer pode haver a menor dúvida acerca disso, posto que a dúvida pressupõe a possibilidade de inverdade, e a inverdade, por sua vez, supõe a existência da representação (1873, p. 37).

Uma vez estabelecida a existência de representações, resta ainda saber que objetos afinal são estes que, segundo Spir, estão já pressupostos em seu mero conceito. Para tanto, é oportuno reproduzir um par de exemplos entre aqueles aduzidos por Spir. O primeiro é o seguinte: no momento em que eu me lembro de algo, digamos, uma casa que vi ontem enquanto ia pela rua, está *presente* em mim um certo conteúdo na forma da lembrança. Esse conteúdo nada mais é do que uma espécie de cópia das impressões que tive no passado, enquanto ia pela rua. O conteúdo mesmo, porém, existe no presente. Caso eu trazer à memória novas impressões e modificar minha lembrança, o que sofrerá uma mudança será o objeto lembrado, e não a existência atual de um conteúdo por intermédio do qual me lembro. Ora, esse conteúdo que muitas vezes permanece transparente é a representação. Na representação da casa que vi ontem, a casa como que me aparece hoje, ou seja, é representada sempre no presente. Para Spir, o exemplo é instrutivo quanto a um pormenor elementar, a saber, que o conteúdo da representação não é exatamente o *objeto real* (no caso, a casa), se com isso pensarmos no conjunto de impressões sensíveis (o formato quadrado das janelas, as cores das paredes, etc) que posso ter tido enquanto passava a rua; o conteúdo ou o objeto da representação é antes a casa representada, quer dizer, é aquele conteúdo que *existe de forma ideal* na minha consciência.

Um segundo exemplo deve iluminar melhor essa ideia. Considere-se, assim nos pede Spir, a simples percepção de um objeto, como, por exemplo, uma folha em branco. Decerto que a cor branca que é percebida está também incluída na *representação* da folha; a representação, no entanto, não é ela própria branca. De igual modo, a extensão e o formato da folha estão presentes na representação, mas nem por isso a representação possui extensão e formato. É assim para muitas outras qualidades sensíveis, como peso e dureza, que estão, por assim dizer, representadas na representação da folha, sem que, no entanto, a própria representação se torne pesada ou dura ou contenha qualquer qualidade sensível. É exatamente essa a propriedade visada por Spir quando ele diz que na representação os objetos *existem idealmente*: “todos os objetos que conheço precisam existir na minha consciência, do contrário não poderia saber nada deles” (1873, p.41). Assim, é novamente posta em evidência aquela anterior propriedade elementar: nunca uma representação é idêntica àquilo que é representado, quer dizer, a representação da dor não é dolorosa, representação do azul não é azul, etc. Ao mesmo tempo, porém, torna-se claro que aquilo que é representado – o objeto da representação — não é senão aquilo que é *realmente percebido*.

Dito de outra forma: na representação é idealmente representado algo que a representação mesma não é. Como se verifica pelos exemplos, a representação não é nenhuma das qualidades sensíveis que idealmente representa (não é dolorosa, não é azul). Logo, o que é *realmente* representado na representação só pode ser esse conjunto de qualidades sensíveis que é *idealmente* representado, mas que não é parte da representação. O que é realmente representado na representação, portanto, são sensações. Sendo assim, é sempre bom observar que, se consideramos puramente o conteúdo, não há diferença entre representação e sensação, posto que o conteúdo de ambas será sempre o mesmo. Aliás, é comum que não se distinga entre uma sensação, digamos, da cor branca e a respectiva representação da cor branca justamente porque o branco representado não é senão o branco percebido (assim como a lembrança da casa que vi ontem é a lembrança das sensações causadas pelo objeto que vim a lembrar como casa). No entanto, ainda que ambas partilhem do mesmo conteúdo e assim sempre digam respeito ao mesmo objeto, representação e sensação se diferenciam de forma categórica, visto que em cada uma esse conteúdo existirá de uma maneira particular: enquanto o *conteúdo ideal* da representação é aquilo que a representação *idealmente* representa (o que existe na consciência), o que ela *realmente* representa, a saber, o conjunto de sensações, constitui seu *objeto real* (o que existe na percepção)⁶.

Assim, segundo Spir, a realidade que se nos afigura a partir de um conjunto de impressões sensíveis existe de forma ideal na consciência. Ele adverte, porém, que a existência ideal de um objeto não tem nada que ver com uma imagem do objeto replicada na consciência, mas, ao invés, essa presumida existência ideal é indissociável da *afirmação* da existência real do objeto fora da representação. É dizer, em toda representação está contida uma afirmação sobre objetos que existem fora da representação — e,

⁶ Spir defende que não se pode diluir a existência efetiva de sensações no conceito de representação. De acordo com ele, um dos equívocos de Kant teria sido exatamente esse. Embora Kant com efeito tenha assinalado que o conhecimento possui uma contraparte sensível que chamou sensibilidade, já na maneira como a definiu torna-se manifesto que, para ele, a sensibilidade está desde sempre atrelada ao conceito de representação. Eis o que é dito já nos primeiros parágrafos da Estética Transcendental: “A capacidade (receptividade) de obter representações mediante o modo como somos afetados por objetos denomina-se *sensibilidade*”; e algumas linhas adiante: “O efeito de um objeto sobre a capacidade da representação, na medida em que somos afetados pelo mesmo, é *sensação*” (KrV, B 34, p. 71). Por obra de tais definições, observa Spir, a sensação é tornada parte da representação, é incorporada a ela como seu conteúdo. A consequência é que a sensação não é mais ela própria o objeto real da representação, mas antes o efeito de um objeto outro que afeta o sujeito originando assim representações. Ou seja, uma vez que as sensações são engolidas na representação, Kant se vê obrigado a supor um objeto desconhecido que age sobre o sujeito a fim de explicar o que afinal é representado. O agravante é que ele mesmo assevera que os objetos do conhecimento são e só podem ser fenômenos. A consequência um tanto quanto previsível é que os objetos reais que afetam o sujeito e ocasionam a representação tornam-se para sempre desconhecidos. Segundo Spir, o único corretivo capaz de impedir uma consequência como essa é a inteligência fundamental de que representação e sensação são elementos originários e irreduzíveis.

caso recordemos o que foi dito no início, perceberemos que é exatamente isso o que possibilita a inverdade: não fosse assim, não poderia haver aquela incongruência entre representação (nesse caso, o que é afirmado sobre o objeto) e sua compleição particular. Que um objeto exista idealmente significa, portanto, que ele é afirmado como um objeto que possui uma contraparte na realidade fora da representação. Vista mais de perto, a afirmação sobre um objeto, característica elementar da representação, não é mais que uma *crença* (1873, p. 44). Como a definição de inverdade faz ver, trata-se de uma crença sobre como os objetos realmente são: afirmar que existem objetos fora da representação significa crer na existência real dos objetos fora da consciência. Num ligeiro resumo: para Spir, a existência ideal de um objeto na consciência não é uma imagem do objeto, mas uma afirmação sobre a existência real do objeto; essa afirmação, por seu turno, não ocorre paralela à representação, mas, ao invés, representar ϕ é exatamente o mesmo que afirmar a existência real de ϕ . Ora, a afirmação sobre a existência de objetos fora da representação não é mais que uma crença, notadamente, é a crença na realidade exterior de objetos. Donde ele arremata: representação, ao fim e ao cabo, é a crença na realidade exterior de objetos.

A origem da crença no mundo exterior

Spir reconhece que se pode duvidar que a verdadeira compleição dos objetos realmente se assemelhe à maneira como os representamos; porém no mesmo fôlego ele logo reitera que ainda assim não se pode duvidar do fato de que representamos os objetos de uma certa maneira. Em outras palavras, ainda que venhamos a desvendar seu caráter errôneo, a maneira como o mundo nos aparece na experiência imediata será sempre um fato indubitável: embora não saibamos de imediato se o mundo realmente é da maneira como nos aparece, certo é que ele nos aparece repleto de objetos que não são idênticos a nós próprios e que parecem existir fora de nós, isto é, como um mundo exterior. Cumpre então explicar como isso ocorre. De saída, a sugestão de que se conhece imediatamente os objetos exteriores por meio da percepção é repudiada por Spir. Contra essa sugestão, ele observa que a percepção de objetos externos forçosamente pressupõe os órgãos dos sentidos. Os órgãos dos sentidos, por sua vez, são sempre partes de um corpo, outrossim percebido como um objeto externo. De sorte que existe um evidente círculo lógico no raciocínio que anima essa sugestão, uma vez que na mera ideia de percepção já está subentendida a existência de um objeto exterior, notadamente, a existência do corpo. Spir observa que a noção de percepção imediata só faz sentido se aquilo que é percebido exteriormente *não é de antemão percebido como objeto*. Nesse caso, um objeto externo — digamos, o corpo —, em vez de ser um objeto pronto que só está à espera de alguém que o perceba, é antes a maneira como o conteúdo da percepção é *representado*, ou seja, os objetos exteriores nada mais são que um complexo de sensações intuídas e representadas como um objeto que existe fora do sujeito (1873, p. 114). Daí então, após rejeitar a percepção imediata como uma alternativa insuficiente para explicar a existência de um mundo exterior, Spir enfatiza que um objeto só pode ser reconhecido e afirmado como algo que existe no espaço, isto é, fora do sujeito que o percebe/representa, de duas outras maneiras: ou ele não é dado nem percebido, mas sim deduzido [*erschloßen*] a partir do que é dado, ou pela crença de que um semelhante objeto existe independentemente de ser percebido/representado.

No que concerne à última alternativa, Spir explica que reconhecer algo como alheio ou não-eu — como de fato acontece com os objetos que se reconhece no mundo —, não é garantia de que esse algo exista exteriormente, isto é, fora do sujeito — e os sentimentos oferecem um ótimo contraexemplo. Se sinto medo ou raiva ou tristeza,

consigo sempre reconhecer que aquilo que sinto, mesmo sendo um sentimento *meu*, não é algo idêntico a mim. Ao mesmo tempo, porém, me é evidente que algo como um sentimento meu *depende* e sempre *dependerá* de mim para existir. Desta forma, a fim de que um objeto seja reconhecido como um objeto *exterior*, não basta que ele seja reconhecido como algo alheio ao sujeito para quem ele aparece, mas uma segunda condição ainda precisa ser preenchida. Segundo Spir, encontramos essa condição justamente na crença de uma existência independente: um objeto só é reconhecido como um objeto exterior quando sua existência é compreendida como *independente* da existência do sujeito que o reconhece. Quer dizer, lá onde um sujeito julga se confrontar com objetos exteriores, lá também deve estar presente a crença de que a existência desses objetos é inteiramente indiferente ao fato de haver um sujeito. Resta claro, portanto, que a crença na existência exterior de objetos não consiste senão na crença de que esses objetos existem e continuam a existir independentemente do sujeito que constata sua existência (1873, p. 113). Trata-se, no fim das contas, de uma crença largamente difundida: via de regra, ainda que tacitamente, acreditamos que os objetos existam mesmo quando não estamos diante deles, isto é, que existem sem possuir nenhuma ligação especial conosco. Para Spir, é exatamente essa crença que faz com que reconheçamos sua existência como exterior.

Igualmente notável é que a crença na existência *em-si* dos objetos não forma necessariamente uma disjunção exclusiva com a alternativa concorrente na explicação do por que os objetos se nos apresentam imediatamente como coisas que existem no espaço. Segundo Spir, se consideramos que uma mera operação lógica nada diz sobre a maneira como o objeto nela implicado virá a ser reconhecido, é dizer, se externa ou internamente, então resta claro que a ideia de que os objetos exteriores são deduzidos [*erschloßen*] a partir do que é dado não apenas convive, como fatalmente supõe a crença na existência independente dos objetos. Do contrário, uma dedução a partir do que dado até poderia explicar a existência dos objetos, mas passaria longe de explicar por que eles aparentam existir *exteriormente*. Mesmo no caso de os objetos serem deduzidos, é portanto a crença em sua existência independente que assegura uma explicação para o fato de eles nos aparecerem como objetos externos. A partir daí, a pergunta-chave passa então a ser: de onde afinal vem essa crença? Por certo ela não pode ser fruto de uma simples inferência a partir do que é dado, pois se assim o fosse, ainda seria preciso explicar como aquilo que é dado, por intermédio de uma simples operação lógica, sem mais nem menos é convertido numa crença que opera constitutivamente na maneira como reconhecemos o que é dado. Quer dizer, seria preciso explicar por que essa crença é uma condição necessária e incontornável de toda a experiência (não é uma opção deixar de reconhecer os objetos como fora de nós) enquanto outras crenças igualmente inferidas do que é dado seriam particulares e contingentes. Além do mais, uma inferência é uma operação lógica de natureza intelectual. Aquilo que é dado ao sujeito, por outro lado, é percebido imediatamente como um mundo exterior. Sendo assim, para que uma inferência pudesse fundamentar o fato de que aquilo que é dado se nos apresenta imediata e indubitavelmente como um mundo exterior seria necessário dotá-la de qualidades que só se encontram na percepção, como a imediatez e a certeza acerca do próprio conteúdo. Isso, no entanto, além de encetar um erro categorial (afinal, conforme Spir enfatiza, o elemento sensível da percepção e o elemento intelectual da representação, embora se refiram ao mesmo conteúdo, possuem naturezas inteiramente distintas), ainda ocasionaria um problema semelhante àquele mencionado por Spir ao rejeitar a sugestão de que a percepção é a responsável pelo reconhecimento de objetos externos: posto que funciona de forma análoga à percepção, não por acaso a inferência que deve fundamentar a crença no mundo exterior é creditada aos órgãos dos sentidos; os órgãos dos sentidos, no entanto, são simplesmente inconcebíveis na ausência de um corpo, que não é senão outro objeto externo. Com isso, rodamos outra vez em círculo.

Da mesma maneira e por motivos semelhantes, a crença na existência *em-si* dos objetos não pode ser derivada da experiência, pois acreditar que as coisas existem de forma independente não significa senão acreditar que elas existam e possam existir sem nenhuma ligação conosco e com nossa experiência. Ora, com aquilo que não possuímos nenhuma relação tampouco podemos ter alguma experiência, afinal esta última não é senão uma relação entre aquele que conhece e o objeto conhecido. Logo, seria um enorme contrassenso pensar que a experiência poderia apenhorar a crença na existência de coisas que existem sem ter ligação com a experiência, quer dizer, seria como justificar pela experiência algo que está para além de toda experiência (1873, p. 119). Assim, se está demonstrado que a crença na existência *em-si* dos objetos não é nenhuma percepção, nem tampouco algum tipo de inferência, só faz sentido entendê-la, diz Spir, como uma espécie de *condição*. Ademais, ele acrescenta, se essa crença não é nem pode ser tirada da experiência, então resta evidente que estamos diante de uma condição *a priori*. Eis aí, por assim dizer, o primeiro achado da filosofia de Spir: o conceito de objeto externo como algo que existe *em-si* é uma condição *a priori* para o conhecimento do mundo exterior. Dito de outro modo: segundo Spir, se desde sempre reconhecemos a torrente de sensações e impressões sensíveis como objetos reais não é senão graças a um conceito *a priori* de objeto exterior.

Para que não se perca o fio da meada: a representação do mundo exterior supõe a crença na existência independente dos objetos. Nessa crença está implicado um conceito de objeto externo que atravessa de uma ponta a outra qualquer compreensão do mundo exterior que possamos ter. Exatamente por isso, o conceito de objeto externo é dito uma condição *a priori* do conhecimento do mundo exterior. Na qualidade de condição *a priori*, o conceito de objeto externo não é tão-somente uma forma mais de representar os objetos (não é apenas uma crença particular), mas sim um princípio geral das afirmações (crenças) sobre objetos, ou seja, é uma lei (necessária e universal) de toda a representação. A essa altura torna-se então bastante nítido o cenário que se afigura: o conhecimento imediato do mundo exterior surge por intermédio de uma lei *a priori* que condiciona o conhecimento dos objetos, notadamente, uma lei segundo a qual cada objeto é pensado e conhecido como uma coisa que existe independentemente de quem o pensa — como *absoluto* ou *incondicionado*. Daí, porém, segue-se uma notável incongruência: reconhecemos o mundo como povoado por objetos incondicionados e, no entanto, conforme o próprio Spir enfatiza, esses objetos jamais podem existir na experiência. Trata-se, como se vê, de uma incongruência elementar entre o conhecimento e a compleição real dos objetos. Por estranho que possa parecer, é precisamente daí que o conceito de incondicionado⁷ — para Spir, o conceito fundamental da filosofia crítica — retirará sua validade.

⁷ De suma importância para a filosofia de Spir é a tese de que o conceito de incondicionado encontra expressão no princípio lógico da identidade ($A=A$). Segundo o filósofo, se se reconhece que o princípio de identidade é uma lei válida ao menos para o pensamento, então cabe perguntar se não é de todo possível pensar numa realidade que não concorde com ele, isto é, uma realidade em que o princípio de identidade não possua validade alguma. Caso uma tal realidade não possa sequer ser pensada, então com efeito o conceito de realidade não é diferente do conceito de algo-idêntico-consigo-mesmo [*Mitsichidentischen*]. Nesse caso, o princípio de identidade é uma mera tautologia, visto que em sua expressão lógica sujeito e predicado significam a mesma coisa, a saber, realidade = identidade consigo mesmo. Acontece, no entanto, que justamente o contrário é o caso: nada impede que se pense que a realidade está num fluxo sem fim em que nada real é ao mesmo tempo fixo ou imóvel. Numa tal realidade perfeitamente concebível o princípio de identidade não possuiria validade alguma. Daí se depreende, segundo Spir, que o conceito de realidade e o conceito de identidade-consigo-mesmo não são conceitos idênticos e, portanto, o princípio de identidade — cuja correta formulação não expressa outra coisa senão uma ligação entre esses dois conceitos —, não é uma mera tautologia, mas antes um princípio *sintético*. É dizer, o princípio de identidade, segundo o qual “uma coisa é idêntica a si mesma”, diz *sim algo* acerca da natureza da realidade: é uma afirmação sobre a *natureza dos objetos reais* (1873, p. 195-196). Assim, por mais que em sua aceção formal a lógica não tenha por objetivo o conhecimento da verdade, mas sim a prevenção do erro, não se pode ignorar que nas leis lógicas está expresso o conceito de objeto real (1873, p. 214): segundo o princípio de identidade, o conceito de um objeto real é o conceito de um objeto idêntico consigo mesmo. Ora, escreve Spir, esse conceito de objeto real não é senão o conceito de objeto externo ou incondicionado.

A “dedução” do conceito de incondicionado

Para Spir, dizer que um objeto é condicionado significa dizer que a existência do objeto depende de um elemento estranho. Estar condicionado implica a existência de um elemento estranho pois se aquilo que condiciona a existência de um objeto pertencesse à sua própria natureza (se não fosse estranho), então não haveria diferença entre o objeto e sua condição. Nesse caso, resultaria que o objeto condicionado seria condição de si mesmo, o que, para Spir, seria um disparate lógico, pois seria quase a mesma coisa que caracterizá-lo como incondicionado (1873, p.229). Existir de forma condicionada significa existir não por si mesmo, mas apenas mediante algo outro, significa ser constituído através de outro — que é justamente aquilo que se designa como sendo sua condição. De acordo com Spir, a relação entre conhecimento e objeto se dá exatamente nesses termos. A julgar pelo que se encontra na experiência, reconhece-se objetos com vários e diferentes aspectos: cor, peso, gosto, etc. Entretanto, quando alguém percebe um objeto amarelo, áspero e pesado, por exemplo, essas diferentes sensações, por si só, não são imediatamente percebidas como qualidades de *um mesmo* objeto, posto que amarelo não é, enquanto sensação, também áspero ou pesado, nem tampouco o áspero é pesado ou amarelo, e assim por diante. O que ocorre, ao invés, é que essas múltiplas sensações são *unificadas*, segundo o princípio de identidade, como *diferentes aspectos* de um *mesmo* objeto. É dizer, a existência de um objeto é *condicionada* por algo estranho ao objeto, notadamente, pelo conceito de incondicionado (o conceito expresso no princípio de identidade). Fica claro assim que, na qualidade de condição, o conceito de incondicionado é algo estranho ao objeto — não está na natureza do objeto, e sim no sujeito que o conhece. Justamente por isso ocorre aquela incongruência, quer dizer, uma vez que é um conceito estranho à compleição dos objetos, o conceito de incondicionado não pode nem ser encontrado na experiência, nem sequer concorda com ela.

Na explicação dessa incongruência, se não está o grande achado da filosofia de Spir, está ao menos o que sua filosofia possui de mais particular. Como dito, segundo Spir, o conceito de incondicionado, enquanto condição, é um conceito logicamente diferente dos objetos cuja existência o supõe como condição. Essa diferença lógica, no entanto, não esgota a discrepância que existe entre ambos, uma vez que, segundo Spir, o conceito de incondicionado é ainda ontologicamente distinto do conceito de experiência. É dizer, o conceito de incondicionado expressa uma realidade para além da experiência, no sentido de uma realidade não-empírica, estranha à experiência — no mesmo sentido que uma condição foi dita um elemento estranho a um objeto condicionado. Assim, exatamente porque discorda da experiência, o conceito de incondicionado precisa ele mesmo ser concebido como expressão de uma realidade outra, visto que um pensamento que não tivesse relação alguma com o conceito de realidade seria absurdo. Quer dizer, podemos até pensar a realidade de forma equivocada, mas o que pensamos é sempre uma realidade. Pensamento e realidade estão indissociavelmente entrelaçados: o *fato da* consciência é indubitavelmente real. Nesse sentido, enquanto conteúdo da consciência, o conceito de incondicionado é ele próprio algo real — ele existe. Que a experiência o ateste (afinal reconhecemos imediatamente os objetos como incondicionados) e, ao

mesmo tempo, que não se possa encontrá-lo na experiência é, assim, justamente o que apenhora a existência desse conceito num registro outro que o da experiência⁸.

À guisa de conclusão: conhecimento e falsificação

Em resumo, no conceito de incondicionado está referida uma realidade outra, idêntica consigo própria. A maneira como os objetos nos aparecem imediatamente, isto é, como incondicionados, é reflexo direto da existência de uma lei fundamental do pensamento na qual um semelhante conceito — e uma tal realidade — estão implicados. Em contrapartida, aprendemos mediante a razão e experiência que a matéria-prima do conhecimento (o que é dado ao sujeito) é marcada pelo fluxo temporal, pela mudança e pela pluralidade, ou seja, que a experiência nada tem de incondicionado. A esta altura torna-se então patente que, à exemplo de outros neokantianos, Spir reinterpreta a demarcação crítica do conhecimento como uma espécie de relativização: o conhecimento é relativo à maneira como nós reconhecemos os objetos, notadamente, segundo a lei fundamental do pensamento. O significado que Spir atribui a essa relativização, no entanto, é um dos traços típicos de sua filosofia:

A afirmação da relatividade do conhecimento somente possui sentido sob o pressuposto de que as coisas *em si mesmas* não são como são *para nós*, e que somente podemos conhecê-las como são para nós. Caso se negue essa diferença entre em-si e para-nós, então todo o conhecimento é, com efeito, relativo a nós, porém essa relatividade não implicaria nenhuma inverdade no conhecimento, nenhuma restrição à sua validade. Neste caso, o conhecimento seria incondicionalmente verdade. Entretanto, com a relatividade do conhecimento quer-se antes afirmar que o nosso conhecimento não é incondicionalmente verdade (1873, p. 284).

Que o conhecimento seja relativo, segundo Spir, significa que em algum sentido ele também é *falso*. Ao olhar para o quadro pintado pela filosofia de Spir, não é difícil enxergar em que sentido se pode dizer que conhecimento é falso, afinal desde o início esteve claro que reconhecemos a realidade empírica em termos incondicionados, quando em verdade ela é um contínuo acontecer (*geschehen*) que se efetiva no tempo segundo a lei da causalidade. Nesse sentido, a realidade empírica não é senão efetividade (*Wirklichkeit*). Desta forma, mesmo que se possa saber algo a respeito da efetividade — da realidade empírica —, com isso ainda se está longe de conhecer a realidade (*das Real, die Realität*), pois o que é real, conforme seu conceito, não muda jamais, é uno e idêntico a si próprio — em uma palavra, é incondicionado. Como consequência, não apenas reconhecemos a realidade empírica falsamente ao julgá-la em termos incondicionados, como também falseamos a realidade verdadeira (*das Real*) ao acreditar que ela é o que se efetiva, quer dizer, ao identificar realidade com realidade empírica.

⁸ No primeiro capítulo do segundo livro de *Denken und Wirklichkeit*, ao fim da exposição inicial sobre o conceito de incondicionado, Spir apresenta uma fundamentação provisória da validade objetiva (leia-se, existência) desse conceito. Apesar de seu caráter provisório e bastante melindroso, essa fundamentação pode ajudar a compreender o que é dito aqui, no corpo do texto. O argumento é mais ou menos esse: se a inteira natureza do objeto estivesse contemplada na relação com conhecimento, então a inverdade seria impossível, pois ambos concordariam sempre. Isto é, se a inteira natureza do objeto estivesse contemplada na relação com conhecimento, pertenceria à natureza do objeto ser condicionado pelo sujeito — e nenhum conceito imposto pelo sujeito poderia ser reconhecido como um elemento estranho ao objeto. Ora, o que possibilita a inverdade é justo a discordância entre o que se afirma sobre o objeto e sua verdadeira compleição. O que possibilita essa discordância, por seu turno, é a existência, na afirmação sobre o objeto, de um elemento estranho a sua compleição. Pois bem, reconhecemos o mundo como povoado por objetos incondicionados e, no entanto, tais objetos não podem existir na experiência. Há aí uma discordância entre conhecimento e seu *real* objeto, quer dizer, há uma inverdade: reconhecemos os objetos reais como algo que não são, notadamente, como incondicionados. Sendo assim, a discordância entre conhecimento e objetos acusa a existência de um elemento estranho à compleição dos objetos *sempre* que os ajuizamos. Que exista na consciência o conceito de um objeto incondicionado cuja existência está já indicada na experiência é, assim, a maior prova de sua validade objetiva, ou, como diz Spir, de que ele existe (1873, p. 189-192).

Segundo Spir, há, portanto, realidade e efetividade, pensamento e experiência. Entre ambos, porém, não vigora nenhuma relação que possa ser conhecida, a não ser aquela notável incongruência. No fim das contas, somente é lícito dizer que o conceito de realidade expresso na lei do pensamento é uma condição de toda a experiência no preciso sentido de que, ao pensar a experiência, forçosamente pensa-se a realidade — ou seja, nesse sentido, é pela lei do pensamento que a realidade empírica é pensada justamente como realidade, como algo que existe fora e independentemente de nós. Assim, no limite da crítica, pode-se descrever o comportamento entre realidade e efetividade como o comportamento entre incondicionado e condicionado. De acordo com a concepção de filosofia crítica adotada por Spir, justo aí, nesse comportamento problemático, reside a origem de uma antinomia inscrita no coração de toda atividade cognoscente: sabemos reconhecer que a realidade empírica contém em si algo de estranho, e é exatamente por isso que ela demanda uma explicação; contudo, justamente porque diz respeito a algo estranho à realidade empírica, a explicação requerida torna-se impossível, visto que não se pode dizer nada sobre o que está além da experiência — sobre o incondicionado — sem torná-lo, no mesmo golpe, um objeto da experiência. Ou seja, ao fim e ao cabo, não se pode dizer nada do incondicionado, a não ser que ele existe (1873, p. 452 -459). Todas as outras tentativas de determinar o conteúdo do conceito de incondicionado recaem no campo da metafísica — e, por consequência, não passam de dogmatismo.

Referências

- BEISER, F. C. *After Hegel. German Philosophy, 1840-1900*. Princeton University Press, 2014.
- BEISER, F. C. *The Genesis of Neo-Kantism, 1796-1880*. Oxford University Press, 2015.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Col. Os Pensadores).
- REUTER, S. Logik, Metaphysik, Täuschung. Zur Motivikonstellation der frühen Nietzsche Rezeption in Afrikan Spirs *Denken und Wirklichkeit*. In: *Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft: Ästhetik und Ethik nach Nietzsche*. Bd. 10. Berlin: Akademie Verlag, 2003.
- SPIR, A. *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der Kritischen Philosophie*. Leipzig: J. G. Findel, 1873.
- SPIR, A. *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit*, Leipzig, J.G. Findel, 1869.
- VAIHINGER, H. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart/Berlin/Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1921.