

Metafísica, ontologia e linguagem

(Discussão das propostas de Emilho Stein e Julio Cabrera)

Gonçalo Armijos Palácios/VFG

Resumo

Neste artigo trato da relação que a metafísica e a ontologia guardam com a linguagem, discuto duas abordagens sobre o assunto e proponho soluções a vários problemas que o tema apresenta.

Abstract

In this article I focus on the relationship that Metaphysics and Ontology have with language, discuss two views on the subject and propose solutions to several problems that the topic poses.

O termo 'metafísica' usou-se na história da filosofia em muitos sentidos. Aqui vou empregá-lo num sentido que não coincide com o dado por Aristóteles a 'filosofia primeira'. A filosofia primeira estudava o ser enquanto tal e podia chegar a determinar a essência das coisas. Nestas páginas – e num sentido muito menos ambicioso – vou entender por 'metafísica' uma concepção geral da realidade dada histórica e culturalmente.

Uso o termo 'ontologia' num sentido mais restrito. A ontologia, nesta acepção, não tem aquele caráter geral da metafísica. A pergunta ontológica é mais concreta, se dirige a uma parcela daquilo que é, aos entes. São perguntas ontológicas: qual é a diferença entre os entes físicos e os entes matemáticos? Que são os números? Que são os entes matemáticos? Qual é a diferença entre os entes existentes e os inexistentes, entre os entes possíveis e os impossíveis?

Neste artigo, 'metafísica' abrange uma totalidade. É a concepção de realidade de uma certa cultura numa determinada época. Já o termo 'ontologia' denota tudo aquilo que preenche tal totalidade.

A questão é: há algum ponto de contato entre elas ou estão, como Adão e o Criador na Capela Sistina, um apontando o Outro sem que os indicadores realmente se toquem? Será que a metafísica e a ontologia estão – como se encontram para Kant o mundo transcendental e o mundo empírico – um fundando o outro, sem que o transcendental seja afetado pelo empírico? No final deste ensaio vou propor respostas a estas e outras perguntas.

Posso antecipar, no entanto, minha posição: entre o fundamento do real e o ente há, sim, uma relação. Não é uma relação física ou regida por leis físicas. Tampouco é uma relação metafísica ou ontológica em sentido tradicional; é uma relação verbal. O livro do Gênesis parece estar certo – não

era, no início, o verbo? Eis a relação entre metafísica e ontologia: a linguagem. Tratarei aqui de tornar clara esta relação e não simplesmente apontá-la. Antes, porém, discutirei as posições que Ernildo Stein e Julio Cabrera mantêm sobre estas questões.

Ernildo Stein: acerca do dito e do dizer

Em um estimulante artigo,¹ o filósofo Ernildo Stein sugere que a filosofia primeira se define por ser uma reflexão transcendental e que o fundamento do empírico está, para nós, neste campo transcendental. Aqui Stein responde ao chamado dos *Prolegômenos* e leva a cabo uma reflexão metafísica não tradicional. Esta reflexão transcendental permitiria elucidar a relação entre o *dito* e o *dizer*. O âmbito transcendental, lembremos, é o âmbito em que estão postas as condições em que certos processos mentais são possíveis. Para Stein, esta reflexão transcendental não se reduz a argumentos empíricos, lógicos, epistêmicos, metafísicos (em sentido tradicional) ou éticos. (p. 4) O plano transcendental possibilita nossas asserções epistêmicas ou valorativas. É neste plano que Stein situa a reflexão filosófica. Assim, a filosofia se reduz a uma filosofia transcendental e a reflexão filosófica a uma reflexão *a priori*. A questão, no artigo de Stein, é entender a relação entre o *a priori* e o *a posteriori* e ver como se soluciona esta cisão transcendental – se de fato se soluciona.

O problema em Kant é que qualquer reflexão transcendental não nos põe no plano do absolutamente real. Coloca-nos no plano do transcendentalmente real, que não é o mesmo. Na filosofia crítica, como sabemos, a essência do real transcende qualquer reflexão epistêmica pois se postula uma barreira intransponível entre o sujeito e o objeto em si. Não podemos saber como é *essencialmente* o objeto, o real. Por isso Stein diz com propriedade:

Consideramos aqui que Hegel foi, por antonomásia, o autor que levou esta idéia kantiana de uma *aprioridade transcendental* ao seu paroxismo, quando ele tentou construir um sistema transcendental absoluto que coincidissem com a própria realidade. Ele afirma que há uma unidade entre sujeito e objeto, e que, sempre quando a proposição chega ao objeto, ela encontra uma racionalidade no objeto, que é da própria posição do sujeito. (p. 4-5)

Stein tem razão. Kant postula um hiato entre sujeito e o objeto em si. O sujeito não pode conhecer o que o objeto seja em si mesmo. Este hiato é insuperável. No entanto, do ponto de vista epistemológico e empírico-fenomenológico, o objeto é o que é pelos próprios atributos do sujeito, como bem lembra Stein: "O que define a posição, então, é este pôr filosófico. Este pôr acentuava a questão da subjetividade e foi assim que a Filosofia Transcendental se colocou dentro do paradigma da transcendentalidade, ou melhor, dentro do paradigma da subjetividade." (p. 5)

Stein e a questão ontológica

A questão dos entes, como é tratada por Stein, é uma questão ontológico-transcendental. É a questão do mundo dos entes que o transcendental permite. Noutras palavras, é a questão de como são possíveis os objetos, os entes, a partir de suas condições de possibilidade – condições que estão no sujeito, e não em si mesmos. Os objetos empíricos estão ali, fora de nós, e são o que são. Eles, porém, nos interessam na medida em que os constituímos como entes para nós, independentemente do que sejam em si ou para si. Há pois, dois mundos, e Stein o diz claramente:

Nesse sentido, Filosofia Transcendental depois de Kant, depois de Hegel, terminou sendo mais do que uma simples filosofia kantiana, porque na Filosofia Transcendental foi se descobrir uma espécie de ontologia não mais objetivista, não mais ingênua e não mais vinculada a um caráter empírico, ou a um caráter que poderíamos chamar de mundo paralelo ao mundo físico. (p. 5)

Desta posição resulta, certamente, uma cisão entre o mundo transcendental e o mundo físico. Os entes nos interessam só na medida em que são postos por nós, em que são constituídos transcendentalmente por nós. E penso que é assim como nos devem interessar. Não pode interessar-nos uma visão absoluta, divina, dos objetos, porque com eles lidamos de uma maneira humana. Uma visão abrangente, absolutista, essencialista, é descartada – e, com ela, a metafísica clássica e dogmática. O mundo do absoluto deixou seu lugar para o mundo perspectivista do homem, para o mundo relativo ao ser humano. Stein o diz claramente:

Com a idéia do transcendental suprimiu-se a idéia de um mundo paralelo, de um mundo metafísico que sustenta o sensível, através de um pressuposto teológico, ou de qualquer outro tipo que seja e se introduziu propriamente a condição humana do filosofar. Filosofar será basicamente um filosofar na finitude, por mais que Hegel tenha insistido numa 'infinetização' da finitude e numa 'finitetização' do infinito, na sua dialética. (p. 5)

Do qual resulta, também, que a filosofia nasce, para Stein, com a filosofia transcendental. Dizer filosofia e filosofia transcendental, ² hoje, é, ou deveria ser, a mesma coisa. A filosofia não é simplesmente transcendental, ela *deve ser* transcendental. Estamos, pois, num idealismo renovado.

O confronto do realismo com o idealismo coloca um ponto importante nesta discussão, e numa escolha entre ambos obviamente o melhor realismo não vale o pior idealismo, na medida em que a proposta do idealismo é a proposta filosófica da chamada Filosofia Transcendental, dentro do chamado paradigma da subjetividade. (p. 5-6)

Nesta oposição entre realismo e idealismo, entre o mundo objetivo e o mundo transcendental, é que vamos encontrar as repostas às questões metafísicas e ontológicas. Vejamos quais são as repostas de Stein. Para ele, as questões filosóficas serão postas, não a partir do objeto, mas do próprio sujeito e, especificamente, de uma atividade fundamental do sujeito: a linguagem. (Questão, diga-se de passagem, nova para a filosofia transcendental clássica.) O que filosoficamente interessa, para Stein, não é a correspondência entre sujeito e objeto, mas a correspondência "entre o falante e as proposições sobre a realidade". (p. 6) Aqui entram considerações sobre a pragmática, isto é, considerações sobre as relações entre os signos e os falantes desses signos.

Entre o heterônomo e o autônomo

Kant não nega que o mundo dos fenômenos é a heteronomia da razão. A razão não pode legislar a seu bel-prazer. O mundo dos fenômenos é o que é e ela deve, epistemologicamente, submeter-se a ele. Mas há outra dimensão, a dimensão do agir humano, a dimensão em que a razão pode encontrar o reino da autonomia, o reino do agir humano e dos interesses propriamente sociais. É o reino da vida humana. Uma das questões centrais,

então, é justamente esta, a do passo do mundo do heterônomo para o mundo do autônomo, da liberdade. As representações humanas, pensava Kant, são o que são e não podem ser diferentes. Não podemos representar-nos um cubo como uma esfera, nem visual nem teoricamente. Neste campo agem as leis fenomênicas, às quais nos submetemos. A questão é outra; tem a ver com a possibilidade de representar-nos a vida. A vida humana em todos seus âmbitos não epistêmicos. Vida, por exemplo, que é uma luta pela subsistência; vida em que o homem se fez homem através do trabalho e do convívio social e histórico. Neste contexto, Stein lembra a dialética do senhor e o escravo de Hegel.

Esta passagem é a que, propriamente na História da Filosofia, nos garante aquilo que poderíamos chamar de "o alargamento da questão transcendental", em que podemos colocar a questão transcendental para fora da simples moldura garantidora da representabilidade das representações do objeto, no universo empírico-matemático, e de podermos trabalhar conceitualmente e dar fundamento ao universo da Antropologia, da Psicologia, da Psicanálise e da Política. [...] não como o objeto que se dá e que a Filosofia aborda enquanto teoria da ciência. (p. 6-7)

Em outras palavras, a questão epistêmica parece estar resolvida pela análise kantiana. Ou, talvez, já não mais interessa filosoficamente. Interessa essa outra dimensão que é, com certeza, a mais importante para o ser humano, a da sua própria existência como ser social.

Aqui abordamos uma das questões centrais do presente trabalho, a questão da linguagem. Segundo Stein, as questões da linguagem levantadas pelos filósofos analíticos, lingüistas, psicólogos e antropólogos são as questões transcendentais que Kant deixou em aberto, sem tratar nem resolver. Diz Stein:

A partir deste momento, temos condições de perceber como a Filosofia disfarça o discurso além-kantiano, mas não consegue mais reprimi-lo, enquanto capaz de apresentar condições de representabilidade das representações antropológicas, psicológicas, cosmológicas e teológicas. Estas condições não são mais nada que as condições transcendentais deste campo. (p. 8)

O mundo empírico é deixado de lado. O que agora interessa filosoficamente, segundo Stein, é o mundo não empírico que "se articula através da idéia de sentido e de significado. Portanto, o que articula a

totalidade não são as regras e leis da causalidade, mas uma espécie de estrutura prévia do sentido desde sempre dada". (p. 9)

Interessa-me esta última afirmação: estrutura prévia do sentido *desde sempre dada*. Se for assim, se tal estrutura fosse dada *desde sempre*, deveríamos aceitar a existência de outras formas *a priori* que valem para o mundo lingüístico. Esta estrutura prévia do sentido estaria transcendentemente justificada:

Neste momento, estamos refletindo sobre as condições transcendentais não mais da subjetividade do sujeito, mas sobre as condições prévias do sentido que são as estruturas prévias do significado, em que se dá todo esse universo elementar, pré-categorial, antepredicativo, pré-lingüístico, sem o qual *todo discurso* deixa de ter a sua justificação. (p. 9)

Posto assim o problema, percebemos que voltamos à preocupação cartesiana da justificação. Contudo, não é uma justificação qualquer, é a justificação da "totalidade do sentido". (p. 9) A justificação, tem sugerido Stein, não pode estar no objeto nem em Deus. O sentido se sustenta transcendentemente. Isto leva Stein a ver uma linha evolutiva contínua na filosofia que iria de Kant, passaria por Hegel e chegaria a Wittgenstein e à filosofia contemporânea. Neste processo não haveria rupturas paradigmáticas.

No seu artigo em *Filósofos*, no entanto, Stein não fornece argumentos conclusivos que nos permitam resolver as questões planteadas e deixa a discussão em aberto, sugerindo, porém, que a solução a tais questões deve estar dentro de uma filosofia transcendental de novo cunho.

A questão que interessa e que precisa ser respondida é: qual é mesmo o papel da linguagem entre questões metafísicas – ou transcendentais – e ontológicas? Qual é o papel da pragmática?

Segundo sugere Stein, haveria uma estrutura fundamental por trás do fenômeno lingüístico:

Essa estrutura está por baixo e todos os filósofos, às vezes com mais e às vezes com menos ênfase, terminaram, por uma ou outra expressão, falando desta estrutura elementar não explicitada inteiramente e que hoje aparece como estrutura prévia lingüística. O que, na época de Heidegger, se apresentava como estrutura prévia de sentido, mas que sempre se coloca como o tema que hoje nos desafia e que aparece implícito em Wittgenstein. Em quase todas as discussões sobre várias expressões sempre está presente este momento elementar do pré-lingüístico. (p. 13)

O enfoque transcendental

Se Stein está certo, o enfoque transcendental ainda não constituiu uma resposta definitiva, clara ou unânime ao problema da relação entre linguagem, metafísica e ontologia. Ou caímos numa filosofia transcendental que privilegia o dito – as proposições assertivas passíveis de análises significativas, semânticas, lógicas, epistêmicas – ou numa filosofia transcendental que privilegia o dizer – atos de fala passíveis de análises pragmáticas ou behaviorísticas, wittgensteinianas etc.

Que relação há entre ser, ente e fala? É a fala que se constitui a partir de estruturas *a priori*, metafísicas, transcendentais? São os entes que se constituem pela fala? É a fala que se constitui pelos entes?

Até aqui não está claro de que forma o ser e o dizer se relacionam. Tampouco sabemos onde estão os fundamentos da linguagem. A análise de Stein – no artigo citado – não fechou a questão. A questão teórica e a questão prática ficaram, como em Kant, cindidas uma da outra. E fica sem resposta, também, um problema que nos interessa: pode a linguagem ser entendida como parte da estrutura transcendental da práxis humana, assim como as categorias o são do conhecimento? Em uma palavra: é a linguagem uma estrutura transcendental ou forma parte de uma tal estrutura?

Julio Cabrera: a gramática da liberdade

Como sabemos, no aspecto teórico não temos autonomia, estamos fadados a descobrir as leis da natureza. Haveria aqui, para dizê-lo de outro modo, uma gramática epistêmico-fenomênica da qual não podemos evadir-nos. Seria possível falar, neste sentido, de uma gramática transcendental pertinente não ao mundo fenomênico mas ao mundo social, prático, moral?³

De acordo à crítica kantiana da tradição metafísica, no que diz respeito ao problema prático, não há objetos transcendentais que determinem nossa ação uma vez conhecidos teoricamente. Isto é, já que não há o bem em si, não há, portanto, uma determinação entre conhecer o bem e fazer o bem, como pensava o velho Sócrates. Justamente por isso, por não haver tais essências metafísicas que determinem nossa ação, é que o homem tem a possibilidade do livre agir.

Num artigo em que aborda temas relativos ao nosso assunto,⁴ o filósofo Julio Cabrera diz corretamente:

Temos nestes textos [kantianos], pois, duas idéias fundamentais: (a) uma afirmativa – a liberdade é real na medida em que é possível inverter a relação cognitivo-teorética com a natureza, fazendo com que possam agora instaurar-se objetos segundo uma causalidade livre, diferente e mesmo contrária à coação da causalidade natural; (b) uma negativa – a filosofia tradicional (pré-crítica) recorrentemente confundiu ambas direções da razão, mesclando ilegitimamente objetos teoricamente constituídos com objetos constituídos pela liberdade.⁵ (p. 101-102)

Disto resulta que, em Kant, não podemos constituir objetos no mundo empírico, não temos essa liberdade; podemos chegar a pensá-los de várias maneiras, mas não podemos constituí-los. Abre-se essa possibilidade, porém, no campo prático. Aqui surge a possibilidade do *fazer e*, portanto, do verdadeiro *constituir objetos*. Resta determinar se esta ‘constituição de objetos’ no plano não teórico é realmente possível. (Note-se que acabamos de entrar no plano ontológico, pois já estamos tratando da questão da existência e da constituição de entes. Veremos como a linguagem se encaixa aqui.)

Neste plano não teórico, não epistêmico, abandonamos a questão da correspondência entre proposições e mundo empírico. Estamos além, percebe-se, do campo do verdadeiro e do falso – além do que Stein chama de plano do *dito*.

Atos constativos e performativos

No seu artigo, Cabrera introduz o tratamento austiniano da diferença entre atos constativos e performativos – levando-nos muito mais perto do nosso problema. Para Austin, os filósofos têm enfatizado exageradamente a importância dos enunciados constativos, aqueles que podem ser verdadeiros ou falsos.

Os atos performativos “teriam a peculiaridade de fazer ... que algo viesse a ser o caso, de realizar alguma coisa no próprio ato do proferimento e através dele”. (p. 103) Este é o plano do dizer, em Stein. Para Cabrera, esta idéia austiniana dos atos performativos estaria antecipada pela tese kantiana da liberdade humana, já que ela

[...] coincidiria com a capacidade do ser humano de usar performativamente a linguagem, invertendo a relação habitual – constativa – respeito das coisas, e passando a constituir as coisas mesmas. (p. 103)

Passamos, assim, de um problema *exclusivamente* prático para um problema demiúrgico. Está em jogo a possibilidade de criar, lingüisticamente, o mundo ao nosso redor – não já o mundo fenomênico, com bem dizia Stein, mas o mundo da vida do ser humano. Mas aqui eu pergunto: é o escopo do mundo prático kantiano o mesmo que o escopo do mundo lingüístico austiniano? Se forem, teremos bases para estender a tese kantiana à tese austiniana ou, melhor, retrotrair a tese austiniana à kantiana, como seu fundamento.

Com respeito à questão da pertinência de uma leitura austiniana de Kant, Cabrera apresenta estas três opções. Permito-me destacá-las:

(a) A teoria austiniana é uma simples transcrição *dispensável* das teses kantianas.

(b) A teoria austiniana está já de algum modo na teoria kantiana e não colide com o que textualmente Kant disse. (Ou seja, a tese austiniana seria uma tese kantiana implícita que analiticamente poderíamos inferi-la da filosofia transcendental.)

(c) A tese kantiana, desde sempre, foi uma tese acerca da linguagem. (Isto faria de Kant o primeiro filósofo da linguagem em sentido contemporâneo.)

Diz Cabrera, explicando a teoria austiniana:

A liberdade, apresentada por Kant como independência a respeito da natureza e da experiência, seria agora compreendida como independência do mundo das coisas e das significações objetivas, como independência de constrangimentos *semânticos*, como a capacidade de fugir da função puramente referencial da linguagem para passar a exercer funções instauradoras. (p. 103)

No entanto, se Austin tem razão e o homem, por meio da linguagem e através de atos performativos, tem a liberdade e a capacidade de criar coisas, objetos, como ficam os outros objetos que já existiam e que seguimos nomeando? (E não estou falando de objetos epistêmicos mas dos objetos que preenchem nossa vida em geral.) Estamos, assim, frente ao fato de termos a capacidade de criar objetos por não termos, no plano do agir, constrangimentos

semânticos nem referenciais. Surge, então, a pergunta: é possível criarmos um mundo de objetos totalmente diferente do mundo em que nossas categorias trabalham? Teríamos em Kant, realmente, a possibilidade de criar um mundo lingüístico paralelo porém incompatível com o mundo categorial? É possível um mundo lingüístico no qual, por exemplo, não existam relações causais? Stein se manifestou contra a existência de um mundo metafísico paralelo. Aqui a questão é outra: é possível um mundo *vital* (e imanente) paralelo ao fenomênico? Se a resposta é afirmativa, temos explodido a teoria kantiana. Se Kant tivesse afirmado tal possibilidade, então é ele próprio que a teria implodido – veremos por que no decorrer deste trabalho.

Comparando as posições de Kant e Austin, Cabrera afirma:

A liberdade não é concebida, como em Kant, como um novo tipo de determinação causal, mas como a simples possibilidade de usar a linguagem de maneira instauradora, criadora, realizadora. Assim, dever-se-ia igualmente estabelecer uma relação profunda entre a teoria da performatividade e o caráter ideal (não categorial) dos objetos práticos-livres, como é apresentado na segunda *Crítica* e em muitos textos kantianos posteriores. (p. 104-105)

Ao fazer isto, não obstante, corremos o risco de pôr mais em Kant do que realmente está aí. A questão é: o plano da ação prática é idêntico ao plano da ação lingüística? Na filosofia crítica este problema não aparece. A liberdade, em Kant, é uma liberdade de decidir ações, não de inventar ou constituir conceitos. E, certamente, não é a liberdade de constituir conceitos em sentido categorial, conceitos que não se enquadrem no marco transcendental kantiano. Se minha avaliação é correta, há em Austin uma confusão, ou uma desconsideração, do significado das duas críticas kantianas (críticas que, lembremos, uma espelha a outra). Explicando Austin, Cabrera diz: A performatividade seria a possibilidade lingüística sobre a qual se funda o ato livre humano, a sua possibilidade de ir além do meramente constativo. (p. 105)

O ato livre kantiano, porém, não é um ato lingüístico, é um ato em que está em jogo a moralidade da conduta de um sujeito e que se exerce na esfera da vontade, do querer. Em Kant, o ato livre humano não se funda em performatividade lingüística alguma; funda-se em elementos transcendentais, nas categorias da razão prática pura. Categorias que são doze, que são as que são e que servem de marco transcendental dos juízos práticos, *condicionando-os!*

A linha divisória entre o teórico e o prático

Por basear-se em Kant, Austin incorpora na sua teoria problemas da posição kantiana. Um desses problemas consiste em que Kant e Austin traçam uma linha divisória absoluta entre o teórico e o prático. A relação entre o teórico e prático é mais complexa de como aparece em Kant. (Como o próprio Austin percebe depois, porém o esqueça rapidamente.) Todo ato constativo pressupõe um ato performativo, e todo ato performativo pressupõe um ato constativo. Não há, então, propriamente uma passagem da teoria para a prática. Diz Cabrera:

A passagem da teoria para a prática em Kant parece apresentar uma estrutura semelhante à passagem dos interesses puramente semânticos, nos estudos da linguagem, para os interesses pragmáticos na história da Filosofia Analítica contemporânea. (p. 105)

Na verdade, não há tal passagem. As duas críticas kantianas falam da mesma razão humana. Nós não temos duas cabeças, uma com uma razão diferente. É a razão enquanto teórica, ou a razão enquanto prática que é analisada por Kant. Não podemos fazer uma separação ontológica de uma distinção metodológica. A razão humana é uma só. Não devemos cindir esquizofrenicamente a razão kantiana.

Quando, porém, lemos a explicação que Cabrera faz da posição austiniana, sem pensar em Kant, as propostas cobram brilho e interesse filosófico renovado. Por exemplo, Cabrera mantém que a liberdade se define por esta característica: não se deixa limitar pelos significados, acenando para um uso dinâmico e variável deles... (p. 105) Tese filosoficamente rica e provocante. Mas falsa se a lemos como reproduzindo qualquer tese kantiana. Porque esta não é uma problemática kantiana, não foi, nem pretendeu solucionar qualquer questão transcendental. O próprio Cabrera menciona esse caráter não esquizóide das duas críticas reproduzindo uma passagem em que Kant se refere à relação estreita entre o uso especulativo e o uso prático da razão (CpV A217). E, a seguir, cita outra passagem em que Kant liga os dois usos. Tudo isto leva Cabrera a concluir, corretamente, que "segundo Kant, a razão prática possui 'princípios originais *a priori*' indissolúvelmente ligados com *certas posições teóricas...*". (Minha ênfase, p. 106)

As 'ligações teóricas' das que fala Kant não podem ser outra coisa senão consequência do fato simples e transparente de o ser humano ter de pensar neste mundo e agir no mesmo mundo – e ter de fazê-lo, aliás, com *exatamente os mesmos esquemas transcendentais!*

O tratamento do performativo, em Austin, obscurece tanto sua própria proposta como a teoria kantiana. A filosofia kantiana não fornece subsídios para resolver qualquer problema da teoria austiniana, e a filosofia kantiana não recebe nenhuma contribuição da teoria austiniana. Por isto, não vejo a necessidade de trazer Kant à discussão. O fato de Kant ter falado da liberdade não parece razão suficiente para termos de incorporá-lo em discussões em que em nada pode contribuir e sobre as quais nem se pronunciou nem poderia ter-se pronunciado. Cabrera pergunta:

... não poderia a dimensão performativa da linguagem ser considerada francamente transcendental, indicadora de uma capacidade fundamental da razão humana – transformar o mundo através da fala, fazer coisas com palavras – mais além da sua capacidade constativa, que sempre pode interpretar-se apenas como concomitância, nunca como constituição? (Ênfase no original, p. 114)

A resposta é um sim e um não. Sim, se eliminamos o termo "transcendental", deixamos descansar Kant em paz, e propomos nossa própria teoria performativa dos atos de fala. Não, se o fazemos a partir de uma teoria que, em lugar nenhum, insinua o desejo ou abre a possibilidade de *transformar* o mundo em qualquer sentido. Podemos melhorá-lo, mas não transformá-lo. Podemos procurar a paz perpétua, mas não transformar o mundo tornando-o algo diferente do que é. Para transformá-lo com as ações, o que é possível, devemos modificar a ordem das coisas, a ordem das relações humanas. Para transformá-lo lingüisticamente devemos *acrescentar* coisas que não estão ali. Se 'coisas são realizadas' através da linguagem, então novas coisas passam a ser objetos junto aos outros. Não há o menor indício de que Kant possa ter imaginado um mundo fenomênico ou prático distinto daquele no qual, transcendentalmente, estamos fadados a pensar, agir e, em consequência, falar. ('Falar' – gostaria de acrescentar – de certas maneiras e não de outras.)

No início do seu artigo, Cabrera cita três alternativas respeito a como entender este desenvolvimento austiniano a partir das teses de Kant: (a) como uma transcrição lingüística esclarecedora mas dispensável; (b) como uma tese

lingüística que pudesse ser introduzida na teoria kantiana sem perturbações teóricas; (c) como sendo uma tese essencialmente kantiana. Destas três alternativas Cabrera escolhe a segunda.

Não fica claro, contudo, por que deveríamos preocupar-nos com a possibilidade de uma teoria contemporânea encaixar-se ou não numa outra teoria proposta – num outro contexto e mais de duzentos anos atrás – para solucionar problemas completamente diferentes. Resolve isto problemas *explicitamente* propostos por Kant? Que contribuições traz para uma teoria anterior uma outra que se reconhece como nova? Pergunto isto motivado pelo próprio reconhecimento de Cabrera de que Austin “inaugura uma revolucionária teoria dos atos da linguagem”. (p. 105) *Se é revolucionária e a inaugura, então que tem a ver Kant com tudo isto?*

Por outro lado, há alguma indicação na obra de Kant que mostre que ele teve qualquer preocupação lingüística? Não vejo isso nos textos kantianos e Cabrera não prova o contrário. O problema da linguagem, definitivamente, é um problema que não está em Kant. Podemos inspirar-nos em Kant para fazer filosofia do que for, mas, certamente, isso podemos fazer com qualquer filósofo sem tornar o filósofo uma antecipação ou uma porta aberta para a teoria que queremos desenvolver. Acredito em rupturas teóricas, máxime se, como Hegel diz, a filosofia é filha da sua época.

A alternativa (c) – a de que a tese kantiana foi ‘desde sempre’ uma tese acerca da linguagem – esconde algo que se pressupõe ao longo do artigo de Cabrera. Se bem há uma cisão epistêmica entre o mundo fenomênico e o mundo prático, a razão é uma só. Não são duas razões pensando mundos paralelos. O mundo em que os homens atuam é o mundo dos fenômenos. Nele eles agem moralmente. Para isso, para agir, eles pressupõem as leis físicas, as leis fenomênicas. Aliás, o conceito fundamental que vincula estes dois aspectos do ser humano é o conceito de causalidade. Não é um conceito que se elimina no mundo prático. Simplesmente se inverte, porque neste mundo sei que a causa dos meus atos devo ser eu. Ser livre é fazer-me agente causador da minha ação e minha escolha. Assim, claramente, o conceito de causalidade, como categoria epistêmica, se infiltra e perpassa o mundo prático. Se neste reino da liberdade eu fosse realmente livre poderia libertar-me deste conceito e criar e constituir um outro no seu lugar. Mas esta liberdade não tenho. Estou causalmente fadado a ser livre, isto é, obrigado a ser causador da minha ação.

A separação epistêmica entre o mundo teórico e o mundo prático não devem numa separação ontológica entre dois mundos separados e diferentes. Este equívoco não podemos cometer. Por isto, a alternativa (c) contradiz totalmente a posição kantiana. Não devemos esquecer que as categorias são elementos *a priori* de qualquer e todo ser humano, *tanto no mundo teórico quanto no mundo prático*. Os seres humanos estamos *coagidos* categorialmente a conhecer o mundo de uma certa maneira e, praticamente, a pensar nosso agir moral da mesma maneira categorial. É esse, precisamente, o sentido do imperativo categórico. Estamos num reino *universal* dos fins. Não podemos, portanto, pensar que cada um vai poder *constituir* um mundo prático através de conceitos ou categorias que não sejam as *doze* – nem uma a mais nem uma a menos – categorias da razão prática.

É totalmente alheia a Kant a possibilidade de uma construção de conceitos, se por conceitos entendemos categorias. E a formação arbitrária de palavras é um fenômeno que não atinge a noção kantiana da subjetividade transcendental nem pode ser inserido, este fenômeno, em qualquer problemática transcendental. Neste espaço tudo está fechado. As categorias são as que são e não podemos formar outras. Os conceitos de determinação, de liberdade, de causalidade, são esses os conceitos que interessam e suas significações não podem ser alteradas por quaisquer atos performativos. Não podemos, então, criar um mundo prático que não tenha uma estrutura transcendental semelhante, se não idêntica, à fenomênica. O mundo de Kant é um mundo de pensar, de agir e de julgar, não é um mundo em que *falas* aleatórias possam ter lugar e afetar a estrutura transcendental do sujeito, tanto em sentido teórico como em sentido prático. Simplesmente, não podemos, em Kant, criar um mundo lingüístico significativa e logicamente diferente do mundo categorial, nem teórica nem praticamente. O mundo categorial é, lembremos, um mundo transcendental, é o fundamento conceitual do mundo fenomênico e do mundo prático.

A independência da que fala Austin, se bem pode chegar a ser independência da experiência, não pode sê-lo dos elementos transcendentais. Não pode haver independência ou autonomia respeito da própria base que sustenta *causalmente* tais independência e autonomia. Austin parece estar totalmente enganado enquanto a isto. (Lembremos que a permanência dessa base transcendental leva Stein, contradizendo Austin e Cabrera, a falar de

estrutura 'para sempre dada'.) No entanto, a teoria austiniana, como teoria nova, é perfeitamente respeitável e filosoficamente rica. Por tudo isto, Austin não precisa amparar-se em Kant para defender suas teses ou atribuir-lhe problemas que Kant nem tratou nem poderia ter tratado.

É provocante a afirmação de Stein de que o melhor realismo não vale o pior idealismo. Mas como evitar os idealismos – 'místico' e 'fantasista' de Berkeley ou o 'problemático' e 'sonhador' de Descartes –, como o próprio Kant queria? A minha proposta é fazê-lo através de um realismo histórico que evite tanto o idealismo exacerbado ou sonhador quanto o realismo ingênuo. Desta maneira, a metafísica transcendental kantiana é substituída por uma outra que, paradoxalmente, só pode ser concebida historicamente.

Encontram-se, na próxima seção, as linhas gerais de uma metafísica realista e histórica.

Solução das questões propostas

A linguagem é a mediação entre metafísica e ontologia. Mas a linguagem não é uma estrutura transcendental no sentido kantiano. Não existe, isto é, uma estrutura que nos imponha formas de falar sobre o mundo. Se a linguagem é um produto, qualquer transcendentalidade deve ser entendida como produto histórico. Isto soa contraditório porque 'transcendental' está relacionado com *a priori*, 'histórico' com *a posteriori*. Mas esta dificuldade pode ser superada. A solução da cisão entre *a priori* e *a posteriori* é esta: o *a priori* para o sujeito é *a posteriori* para a sociedade. *A priori* e *a posteriori* são lingüisticamente inseparáveis; aspectos diferentes de um mesmo fenômeno. Isto resolve a questão desta dicotomia e, também, o problema da dicotomia entre o transcendental e o empírico de que fala Stein. Podemos, então, manter um dos sentidos de 'transcendental', o de condição de possibilidade. Para o indivíduo, as condições de possibilidade de sua fala estão no grupo humano ao qual pertence, na comunidade em que este grupo humano está inserido e na situação histórica que rodeia tal comunidade. Neste sentido, a fala que o indivíduo herda é o berço metafísico de sua concepção de mundo. A língua da comunidade faz a mediação entre o indivíduo e a realidade que tal comunidade constituiu no tempo.

A linguagem, como mediadora, resolve o problema entre o ser – ‘ser’ concebido tanto em sentido metafísico como ontológico – e o dever-ser. A linguagem cumpre a função valorativa que elimina a cisão entre ser e dever-ser. Toda função valorativa é, no fundo, resultado de uma função gustativa. É gustativamente que nos adaptamos ao mundo. Aqui pode perceber-se o papel da pragmática. Valorizamos o que gostamos e desvalorizamos o que não nos apraz, o que nos ameaça, fere. O ser do mundo não pode escapar ao nosso ‘gostaríamos que fosse diferente’. Por estas razões não podemos cindir o ser dos valores nem os valores dos gostos. E os gostos, por sua vez, não podem ser pensados fora desta ou daquela cultura e, portanto, fora da história. Nisto radica, creio, o caráter histórico da metafísica. Por tudo isto, qualquer metafísica futura – para usar a expressão de Kant – não pode mais ser pensada nos moldes da *Crítica*, dos *Prolegômenos* ou da filosofia transcendental kantiana.

Quando me referia à relação entre ser, ente e fala perguntava se é a fala que se constitui com estruturas *a priori*, metafísicas, transcendentais, se são os entes que se constituem pela fala ou ao contrário. Respondo agora.

Há uma relação entre ser, ente e fala que deve ser tratada metafisicamente mas não ahistoricamente. O ser, o que é, é a visão da realidade que uma comunidade (ou uma cultura) chega a constituir no processo de consolidação como tal comunidade (ou como tal cultura). E essa realidade inclui e perpassa os meros objetos físicos com os quais lidamos diariamente. Há outros objetos não menos importantes, aqueles denotados por termos não observacionais. O processo de constituição de entes e o de constituição da própria fala, é um e o mesmo. Um é resultado do outro. A própria práxis cultural de um povo constitui sua realidade – seu ser, isto é –, seus entes e sua linguagem. Através desse processo se cria uma visão do mundo, uma concepção abrangente do que é a realidade, do ser – uma visão metafísica –, e criam-se os entes que preenchem tal realidade – o ontológico –, tudo isto como parte de um fenômeno lingüístico.

Perguntava se a linguagem pode ser entendida como parte da estrutura transcendental da práxis humana, assim como as categorias o são do conhecimento, isto é, se a linguagem é uma estrutura transcendental ou forma parte de uma tal estrutura. Respondo: a linguagem não pode ser parte de uma estrutura transcendental em sentido kantiano. A razão disto é que todo ato comunicativo é um produto da evolução humana e, portanto, não pode ser

parte de uma estrutura ahistórica, 'desde sempre dada'. Se existe tal estrutura, quais seriam as categorias 'desde sempre dadas'? 'Saudade', 'bem', 'pecado'? Se, como sugere Cabrera, podemos 'constituir' objetos no plano não teórico, tais objetos não poderiam formar parte de uma estrutura pragmática 'desde sempre dada', como sugere Stein, pela simples razão de que não podemos constituir algo que já está pronto em algum lugar das nossas mentes. Neste caso perderia-se toda a autonomia que Kant reivindica para a razão prática!

Respeito à questão de se a metafísica e a ontologia estão – como se encontram para Kant o mundo transcendental e o mundo empírico – um fundando o outro, sem que o transcendental seja afetado pelo empírico –, mantenho o seguinte: metafísica e ontologia não se encontram, como em Kant, separadas. A concepção metafísica de uma comunidade condiciona os entes nomeados pelos seus membros, e os entes que os indivíduos constituem com seus atos de fala modificam, enriquecendo ou empobrecendo, a concepção metafísica da comunidade. Deste modo, ao adaptar-se ao seu meio, cada comunidade recria conceitualmente sua realidade, nomeando-a de uma maneira ou de outra, modificando sua maneira de pensar sobre ela e interagir com ela. É por isso que a nomeação de entes pelos indivíduos, sua ontologia, depende da concepção geral sobre a realidade que a comunidade constituiu na sua história. Nisto consiste a estreita relação entre metafísica, ontologia e linguagem.

Notas

1. STEIN, E. Acerca do dito e do dizer. *Filósofos*, v.1(1):3-14, jan./jun. 1996. É a este número de *Filósofos* que se referem todas as indicações bibliográficas do presente artigo.
2. A filosofia transcendental hoje não se reduz, segundo o próprio Stein diz, à "filosofia kantiana". O que acabo de dizer deve entender-se neste sentido que Stein quer. Podemos falar, então, de um transcendentalismo clássico, o kantiano, por um lado, e de um neo-transcendentalismo proposto por Stein.
3. Talvez a resposta, em princípio, seja negativa visto que um aparelho transcendental nos obrigaria a pensar, agir e dizer certas coisas. Não haveria, então, propriamente liberdade, o que choca frontalmente com a posição kantiana da autonomia da razão prática e, portanto, do agir. Agora aparece um novo elemento: se introduz a questão, não já do agir, mas do *dizer*. Dificilmente isto parece coincidir com a posição kantiana como ela originalmente foi proposta.

4. CABRERA, Julio. Como fazer coisas-em-si com palavras. *Filósofos*. Goiânia: Cegraf. v.1(1) 99-119, jan./jun. 1996.
5. A propósito disto, discordo da afirmação de Stein de que "Portanto, é a partir de Hegel que começamos a perceber a *desmedida*, quando ele, pela idéia de saber absoluto, pensou ter na mão, pela reincorporação na reflexão filosófica, todo o universo expurgado por Kant. Hegel reincorporou este universo, tornou esses objetos objetos da Filosofia. Não precisamos abordá-los de maneira sistemática e absoluta como Hegel pretendeu, mas eles novamente foram repostos em seu lugar na Filosofia." (ibid, p. 8) Penso que nunca mais a Filosofia foi a mesma depois de Kant, e, especificamente, o velho estilo da metafísica dogmática (essencialista ou absolutista) nunca mais apareceu depois de Hegel. À diferença de Stein, vejo uma ruptura entre a filosofia pré-kantiana e pós-kantiana. (Veja-se meu "Filosofia, impossível defini-la", in: *Filósofos*, v.1(1): 33-51, jan./jun. 1996.)

Referências bibliográficas

- ARMIJOS PALÁCIOS, Gonçalo. Filosofia, impossível defini-la. *Filósofos*, v.1(1): 33-51, jan./jun. 1996.)
- CABRERA, Julio. Como fazer coisas-em-si com palavras. *Filósofos*, Goiânia, Cegraf. v.1(1) : 99-119, jan./jun. 1996.
- STEIN, E. Acerca do dito e do dizer. *Filósofos*. Goiânia, Cegraf. v.1(1) : 3-14, jan./jun. 1996.