

A ONTOLOGIA E O TRANSCENDENTAL: UM ESBOÇO

ONTOLOGY AND THE TRANSCENDENTAL: AN OUTLINE

Elnora Maria Gondim¹
Oswaldino Marra Rodrigues²

GONDIM, E. M.; RODRIGUES, O. M. A ontologia e o transcendental: um esboço. *Akrópolis*, Umuarama, v. 17, n. 4, p. 169-178, out./dez. 2009.

RESUMO: A Ontologia teve diversas mudanças quanto à forma de definir o seu objeto: o Ser. As mais importantes são: (i) o problema da *arché* dos pré-socráticos; (ii) Platão, quando vai inquirir sobre o que há de imutável e verdadeiro no ser, a *ousía*; (iii) Aristóteles, que tem como objetivo maior pôr as idéias de Platão nas coisas da experiência sensível; (iv) a filosofia moderna e sua preocupação metodológica, cujas questões prioritárias são um método seguro para a filosofia universalmente válido, enfatizando a subjetividade; (v) Kant e sua tentativa de resgatar a Metafísica, restabelecendo o conhecimento racional ou a priori, iniciando uma nova maneira de propor os problemas filosóficos, o caráter transcendental das coisas. No pensamento do século XX, a filosofia kantiana ainda se faz presente. Portanto, não se pode mais falar em uma metafísica do tipo que busca “o Ser enquanto Ser”, mas a fundamentação última das coisas a partir do “como”. Após a filosofia kantiana, e baseada nela, surgiram várias formas de pensamento como, por exemplo, a filosofia analítica e a fenomenologia, todas tendo o transcendentalismo de Kant como fonte de influência,

PALAVRAS-CHAVE: Ontologia; Transcendental; Kant; Filosofia analítica; Apel.

ABSTRACT: Ontology had diverse changes how much to the form to define its object: the being. The most important are: (i) the problem of *arché* of the Pre-Socratics; (ii) Plato, while inquiring what the invariant and truthful there are in the being, the *ousía*; (iii) Aristotle, who had as his greatest objective: to place Plato's ideas onto the things of the sensible experience; (iv) modern philosophy, whose primary concerns relied on a secure method for the valid universal philosophy, emphasizing subjectivity; (v) Kant and his attempt to rescue Metaphysics, reestablishing rational or a priori the knowledge, starting a new means of proposing the transcendental character of the things onto philosophical issues. The Kantian philosophy is still alive throughout the 20th century. Therefore, a “Being as Being” metaphysics can no longer be said, but the ultimate foundation of things from the “How”. After the Kantian philosophy, and based on it, new means of thinking have arose such as the Analytic Philosophy and Phenomenology, all retaining Kant's transcendentalism as their source of influence.

KEYWORDS: Ontology; Transcendental; Kant; Analytic Philosophy; Apel.

¹Professora do Departamento de Filosofia/ CCHL/UFPI.

Doutoranda em Filosofia/ PUCRS. elnora-gondim@yahoo.com.br

Endereço: Rua Teresinha Farias, 2220.

Bairro: Ininga. Cidade: Teresina-Piauí-Brasil
CEP: 64049500.

²Mestrando em Filosofia/ UFPI

dinomarra@terra.com.br

Endereço: Rua Teresinha Farias, 2220.

Bairro: Ininga. Cidade: Teresina-Piauí- Brasil
CEP: 64049500.

Recebido em Setembro/2009

Aceito em Novembro/2009

1. Metafísica: visão geral

A palavra metafísica surgiu como título de uma coletânea de textos de Aristóteles, escritos no séc. IV a.C. O título foi dado por Andrônico de Rodes, no séc. I a.C., "*Ta Meta ta Physika*", que significa "O que vem depois dos escritos sobre a física". No entanto, Aristóteles, em seus textos, não utilizou o termo metafísica; aos estudos sobre o ser ele designava *filosofia primeira*.

Grosso modo, a Metafísica pode ser dividida em Geral e em Especial. Esta corresponde aos estudos relacionados a alma, ao mundo e a Deus. A Metafísica Geral refere-se à Ontologia e, por sua vez, estuda o ser enquanto ser, isto é, aquelas questões relacionadas com a universalidade das coisas, não levando em consideração as suas características particulares nem empíricas. Assim, a Ontologia é um ramo da Metafísica que se preocupa com questões universais, necessárias e verdadeiras.

A Metafísica Geral é a estrutura para a Metafísica Especial. Ela é, diretamente, relacionada ao ontológico e, indiretamente, não ao ôntico; isto dignifica dizer ao ser dos entes.

A Ontologia, através da história do pensamento, não teve um significado linear; sofreu diversas mudanças quanto à forma de definir o seu objeto: o ser. Assim sendo, a cada etapa histórica podem-se constatar cortes e rupturas, isto significando que o conceito de ser não é unidimensional. Por causa disto, é fundamental mostrar as mais variadas etapas históricas do saber ontológico, com suas respectivas definições do ser. No entanto, podemos apontar dois marcos significativos referentes às rupturas, em termos do conceito de Ontologia, A filosofia de Parmênides, fazendo surgir teorias como as de Platão, Aristóteles e Descartes e a filosofia de Kant. A partir dela, toda a Ontologia contemporânea é desenvolvida.

A história do Ser: uma panorâmica

1.1. Problemas iniciais

Inicialmente, o problema do Ser foi levantado por aqueles primeiros filósofos, denominados *pré-socráticos*. Estes indagaram pela *arché* das coisas, o princípio, a causa das coisas; elemento primordial que significava a origem, de tudo. Esse elemento, que não pertenceria à ordem do sensível, mas do inteligível, foi denominado *physis*, aquilo do qual e

para o qual todas as coisas tendem, necessariamente. Por serem inquiridores da *physis*, esses filósofos primordiais foram designados, pela tradição, *físicos*. A *physis* recebeu nomes diferentes: Tales afirma que é a água; Anaxímenes diz ser o ar; Anaximandro, o indefinido, o *apeiron*; Pitágoras, os números; Empédocles, os quatro elementos. Heráclito afirma que a *arché* é de natureza ígnea, o fogo, que representa o devir, a transformação; Parmênides, diz o Ser; Zenão afirma que o movimento não pode ser pensado sem contradições.

Platão, sob nítida influência de Parmênides, surge na Grécia Clássica. Com ele, a definição de ser sofre mudanças consideráveis: Platão vai inquirir sobre o que há de imutável e verdadeiro no ser, a *ousía* (ideia ou forma); aquilo que há de universal e é susceptível de definição. O Ser é o gênero supremo de que todas as ideias participam, embora elas mesmas sejam distintas dele. Platão vai lidar com o discurso ontológico; isto é, aquele que procura o *Logos* para definir as coisas. Assim, o *Logos* platônico é unidade sintética, isto é, aquilo que define a essência dos objetos. Neste sentido, as ideias constituem as essências das coisas do mundo sensível, onde não reside a verdade, mas apenas sombra do mundo inteligível, aquele das ideias. Assim, a Ontologia clássica tem início com Platão, através da sua teoria das Formas ou das ideias. Desta maneira, para Platão, aquilo que se convencionou designar sob o conceito Ontologia deve ser entendido como a doutrina sobre a natureza última e essencial da realidade.

Como adepto e dissidente da filosofia platônica, surge Aristóteles. Em linhas gerais, pode-se afirmar que o objetivo maior de Aristóteles é pôr as ideias de Platão nas coisas reais da experiência sensível. E quando Aristóteles fala sobre o ser, ele afirma:

O ser se diz em múltiplos sentidos, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada. O ser não se diz por mera homonímia, mas do mesmo modo em que dizemos sadio tudo o que se refere à saúde: ou enquanto a conserva, ou enquanto a produz, ou enquanto é o seu sintoma, ou enquanto é capaz de recebê-la; ou também do modo em que dizemos médico tudo o que se refere à medicina: ou enquanto possui a medicina ou enquanto é bem disposto a ela por natureza, ou enquanto é obra da medicina; e podemos aduzir ainda outros exemplos de coisas que se dizem do mesmo modo destas. Assim, portanto, também o ser se diz em muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio.²

¹Divisão elaborada por Christian Wolff é a que vai ser utilizada aqui, embora alguns manuais dividam a Metafísica em Ontologia e Teodicéia (do grego *théos*, Deus, e *diké*, justiça) significa a defesa da justiça e da bondade de Deus em face das dúvidas ou objeções decorrentes dos fenômenos do mal no mundo.

Então, para Aristóteles, contrariamente a Platão, a resposta para a pergunta “quem existe” seria que existem as coisas individuais, com suas determinadas características acidentais e essenciais; o ser é ser substância, e dele se pode falar de muitas formas: ou como essência ou como acidente.

Quanto ao problema do Ser na modernidade, a filosofia moderna inicia com a necessidade de serem colocados os mesmos problemas filosóficos anteriores, porém com uma nova abordagem, isto é, uma preocupação com a maneira segundo a qual os temas seriam tratados.

As questões prioritárias na Idade Moderna: encontrar um método seguro para a filosofia que fosse universalmente válido, tendo como ponto de partida a subjetividade. O sujeito passa a ser o ponto central de toda reflexão filosófica. Assim, embora temas como Deus, a alma e a substância permaneçam, eles são enfatizados de forma diferente; têm uma ancoragem baseada no sujeito.

Neste contexto, tem-se a filosofia de Descartes, que é universalmente reconhecido como o inaugurador do discurso filosófico moderno, opondo-se à filosofia medieval e à autoridade da fé, valorizando o poder crítico da razão humana.

Embora partindo de um novo enfoque, a subjetividade, a metafísica atinge ao seu apogeu. Ela tem como representantes o sistema de Descartes, Spinoza, Leibniz etc.

Em contrapartida, se com os racionalistas da Idade Moderna a metafísica atinge o seu ápice, com os empiristas viu-se um questionar, paulatino, dos seus fundamentos. Neste sentido, tem-se a filosofia de Locke, Berkeley e Hume.

1.1.1. Kant e a Metafísica

Com Kant, no século XVIII, nota-se uma tentativa de resgatar a Metafísica e colocá-la sobre novas bases. Assim, o objetivo de Kant é restabelecer o conhecimento racional ou *a priori*, o qual não tinha um só tema sequer que não gerasse polêmicas. Para resolver isto, Kant publicou a *Crítica da Razão Pura*. As quatro perguntas fundamentais que a norteiam são: (i) como é possível a matemática como ciência? (ii) como é possível a física como ciência? (iii) é possível a metafísica como ciência? (iv) é possível a razão pura conhecer?

Nesta perspectiva, embora a matemática, a física e a metafísica sejam conhecimentos a priori (racional), a diferença entre as perguntas reside no

fato do tratamento dado à questão de suas possibilidades; para a matemática e a física é possível o conhecimento *a priori*. Quanto à metafísica, a pergunta é sobre a possibilidade desta enquanto conhecimento *a priori*. A matemática e física (ciências) encontraram um caminho seguro e progridem, avançam, se consolidam; em contrapartida, a metafísica não alcançou a via segura da ciência, isto é, a verdade, a universalidade e a necessidade; e é isto, justamente, o que Kant vai buscar.

Kant vai fazer uma reflexão no sentido de saber por que as ciências deram certo e a metafísica não. Ele constata que a metafísica pretende conhecer as coisas tal como são. E Kant diz: não, isto não é possível. O que chama de “a coisa em si” não se pode conhecer. O que se pode conhecer é o fenômeno; algo que eu represento e que está submetido às intuições puras de espaço, tempo e às categorias. Kant chamou de “revolução copernicana” sua resposta ao problema do conhecimento.

O astrônomo Copérnico (1473-1543) formulou a teoria heliocêntrica - a teoria de que os planetas giravam em torno do Sol. Kant propôs inversão semelhante em filosofia; as teorias filosóficas consideravam a adequação da razão humana aos objetos. Kant propôs o contrário: os objetos, a partir daí, teriam que se regular pelo sujeito. As leis não estariam nas coisas do mundo, mas no próprio homem; o que Kant quer dizer é que o sujeito possui as condições de possibilidade de conhecer qualquer coisa. Ele possui as regras pelas quais os objetos podem ser conhecidos. Embora os dados da experiência sejam importantes para o conhecimento, no entanto é o homem quem os unifica.

Portanto, Kant vai iniciar uma nova maneira de propor os problemas filosóficos; o caráter transcendental das coisas. O transcendental não significa nem algo imanente nem transcendente; trata-se de estabelecer que aquilo que eu conheço eu percebo segundo o espaço, o tempo e as categorias, os quais são aspectos que eu represento. E Kant afirma:

Chamo transcendental a todo conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida que esse deve ser possível a priori. Um sistema de conceitos deste gênero deveria denominar-se filosofia transcendental

Logo, para Kant, a física de Newton e a geometria euclídeana são exemplos de conhecimento transcendental; modelos de ciência; conhecimen-

²Metafísica, III, 1003 a 33 ss.

³KANT, *Crítica da razão pura*, p. 53.

to universal e verdadeiro que tanto se utilizam dos dados da experiência quanto do poder unificador da razão. Assim, o homem só se deixa afetar pelos dados da experiência, por causa das formas puras de espaço e tempo (relacionadas à faculdade da sensibilidade); a faculdade da sensibilidade só recebe os dados da experiência por meio das formas puras de espaço e tempo, no entanto esta só recebe, é passiva. Em contrapartida, a função de pensar tais objetos reside na faculdade do entendimento. Esta unifica os referidos dados através das categorias ou conceitos que, por sua vez, têm a função de ligá-los, unificá-los, formando uma síntese desses dados os quais são obtidos através da faculdade da sensibilidade e das suas formas puras de espaço e tempo.

Portanto, a ciência, efetuando este tipo de trabalho, atinge o conhecimento verdadeiro e seguro. E por que são possíveis a matemática e a física como ciência? Porque elas lidam com juízos sintéticos a priori. Para se ter uma definição destes, torna-se necessário saber sobre a definição relativa aos juízos: a priori, a posteriori, analítico e sintético. Um juízo que seja totalmente independente dos sentidos é chamado a priori; aquele que se pode ter racionalmente, sem se apoiar em qualquer evidência empírica. Em contrapartida, um juízo que possui sua fonte na experiência é concebido como a posteriori. Todo conhecimento a posteriori é sintético e todo a priori é analítico. Quando se emite um juízo em que o predicado está contido no sujeito, ele é chamado juízo analítico. Por exemplo, todos os corpos são extensos. O predicado *extenso* já é uma qualidade do sujeito. *Corpos* é a informação. Por isso, é tautológica. Mas quando se faz um juízo em que um predicado é acrescentado ao sujeito, ele é chamado sintético. Por exemplo, na frase *a parede é branca*, acrescento ao sujeito parede o predicado branca. Todos os juízos da experiência são sintéticos; juízos de ampliação, porquanto, o sujeito é diferente do predicado. Em contrapartida, todo juízo analítico é tautológico. Não é preciso sair do próprio conceito, isto é, recorrer à experiência. Partindo desta informação, Kant constata que os juízos da ciência o são de outra forma: são juízos de ampliação (sintéticos) e são, também, racionais (a priori). No entanto, não são analíticos, porque são juízos de ampliação e não são a posteriori. Porquanto, não são contingentes.

Mas, quanto à metafísica, por que ela é impossível como ciência e qual a saída que Kant fornece para ela? A metafísica é um saber racional que tem como objetivo conhecer o mundo de forma totalmente a priori, ou seja, conhecer a essência, a substância e coisas do tipo. Sabe-se, através de Kant, que a coisa em si não pode ser conhecida, embora possa ser

pensada. Portanto, os temas metafísicos como Deus, a alma e a liberdade são de extrema importância para a humanidade e não podem ser negligenciados. No entanto, eles não podem ser conhecidos, pois, como não se tem a experiência como suporte, não se tem como refutá-los, ou verificá-los como, também, enquanto somente racionais, se podem ter várias respostas conflitantes para um só tema metafísico. Isto faz com que a metafísica tenha respostas de diferentes acepções em se tratando de um só tema, gerando para ela uma característica não-universal. Portanto, se a metafísica não atinge a um conhecimento verdadeiro e universal, ela não pode ser considerada ciência. E, conseqüentemente, Kant só vê como saída para a metafísica algo prático: a ética.

Logo, no caso da ciência, o sujeito conhece apenas fenômenos. No caso da moralidade há uma necessidade de caráter intelectual, com validade para todo o ser racional.

Enfim, a pergunta que Kant se colocou foi: como pode a razão teórica determinar o conhecimento e a razão prática determinar a vontade?

Para tanto, a razão determina o conhecimento através de intuições puras de espaço e tempo e de categorias. Por conseguinte, isto remete a um sujeito, a um *eu penso* (*apercepção transcendental*) e a uma necessidade fenomênica.

No âmbito da razão prática, as noções de legalidade, vontade, autonomia e liberdades estão vinculadas. A vontade é um modo de causalidade, na qual a liberdade é sua propriedade. Por este motivo, ela se autodetermina e é autônoma. A sua validade é para todo o ser racional.

Logo, Kant só chega à ideia fundamental da filosofia prática que é aquela causalidade por liberdade, porque discutiu a causalidade fenomênica.

O que constatamos é que a questão não-ética, para a filosofia, vai remeter ao fato de que isto será considerado uma instância, a qual vai auxiliar, inicialmente, a solução da possibilidade Ética e, com isto, fornecer uma solução para o a priori.

Portanto, Kant passa a ser um ponto de ruptura em relação à filosofia moderna, fazendo surgir, assim:

um discurso que não fala acerca de objetos, mas das condições de possibilidades da objetividade: é o que em filosofia costuma ser qualificado de transcendental. Um discurso transcendental procura a fundamentação das aspirações de validade universal, seja no conhecimento, seja na ética; seja com respeito à verdade do que é, seja com respeito à legitimidade do que deve ser.⁴

Desta maneira, a teoria de Kant resgatou a

Metafísica e operou uma virada, em se tratando da Ontologia. O ser, na filosofia kantiana, é aquele que pensa e que unifica todas as coisas através de formas, fundamentando tudo através de considerações *a priori* (aquelas que são os modos de tratar os objetos). Assim, a filosofia transcendental, no curso da história, despertou tanto críticos quanto adeptos.

2. Metafísica pós-kantiana

No século XIX, os críticos da filosofia kantiana abordavam a metafísica de duas formas diferentes: o idealismo e o positivismo.

O idealismo tem como seu representante maior Hegel. Este é influenciado por Kant, dentre outras coisas, no que diz respeito: (i) à distinção entre o entendimento e a razão; (ii) à ideia de uma lógica transcendental; (iii) a aporia kantiana do não-conhecimento da coisa em si; (iii) à crítica dos dualismos kantianos, afirmando que o estudo do ser não é separado do pensamento. Assim, o Ser, para Hegel, é constituído como consciência; é por meio deste o percurso ao Ser. É por este motivo que, para Hegel, no conceito, o efetivo é racional e o racional é efetivo. Hegel considerava o Ser como e no devir, um movimento dialético contínuo de tese, antítese e síntese, cuja realidade estaria constituída por essas relações; ele intenta construir uma teoria que possa fornecer a explicação para o homem e a natureza; para toda a realidade de forma completa.

Quanto ao positivismo, este tem como principal representante Augusto Comte. Ele se constitui na segunda metade do século XIX e representa uma reação contra o apriorismo, o formalismo, o idealismo, enfatizando a experiência e os dados positivos, acreditando ser o conhecimento científico o único saber possível.

No pensamento do século XX, a filosofia kantiana ainda se faz presente e, por este motivo, não se pode mais falar em uma metafísica do tipo que busca "o Ser enquanto Ser", mas, daqui em diante, busca-se a fundamentação última das coisas, a partir de uma semântica da linguagem. Assim, após a filosofia kantiana, e baseada nela, surgiram várias formas de pensamento como, por exemplo, a filosofia analítica e a fenomenologia, todas tendo o transcendentalismo de Kant como fonte de influência, mesmo que algumas neguem isto.

Como representantes da fenomenologia pode-se citar Husserl e Heidegger. Este adota o método fenomenológico husserliano em seu livro *Ser e Tempo*. Ele tem uma profunda influência hegeliana e

kantiana.

Aqui cumpre salientar que Hegel tem uma ontologia do sujeito como pura atividade e não há uma dicotomia entre sujeito e objeto. Neste contexto, é de se pressupor a influência hegeliana em Heidegger, inclusive pela historicidade do *Dasein*: a analítica heideggeriana do *Dasein* pode ser comparada à impossibilidade hegeliana de separar sujeito-objeto, isto é, à impossibilidade de separar *Dasein* – ente. Assim, convém ressaltar que a Ontologia contemporânea tem como destaque Heidegger com sua hermêutica-fenomenológica que, por sinal, sofre uma influência kantiana: ele encontra em Kant um apoio para a sua analítica do *Dasein*, cujo ser é a temporalidade, afirmando que Kant avançou em relação a uma reflexão sobre o tempo, embora o tenha considerado como fenômeno e não como o em-si-mesmo.

Heidegger se coloca como questão primordial a pergunta sobre o sentido do ser, buscado através de uma Alétheia (discurso enquanto des-velamento). Seu pensamento é composto por duas fases: antes e depois de sua obra *Ser e tempo*. No entanto, embora as suas duas fases, isto nunca o desviou da questão fundamental de seu pensamento: aquela do ser.

Heidegger, com a sua nova Ontologia, reformula a história da metafísica, criticando a subjetividade como algo que privava o sentido do ser; algo existente, que está no mundo tal qual na existência humana se encontra o homem. Por este motivo, como o homem é o único ente que pode conhecer o sentido do ser, a investigação heideggeriana parte dele e dos seus modos de estar no mundo (analítica existencial). Nesta perspectiva, o homem, quando se dá conta que é um ser-para-a-morte, se angustia e, a partir daqui busca o sentido das coisas; pensa a sua existência e se defronta com o nada. É neste ponto que Heidegger critica as filosofias tradicionais como aquelas que enfatizam Deus, o sujeito cognoscente; concepções da subjetividade que não reconhecem o homem como um ser-para-a-morte. Heidegger afirma que a metafísica esqueceu-se de constatar que a estrutura fundamental do ser que se desvela é a crença de que ele é um ser-no-mundo, um ser-para-a-morte e um ser-com.

Quanto à outra corrente da filosofia contemporânea, a filosofia analítica, tem origem com o positivismo lógico. A ascendência desta é denominada de empirismo lógico ou neo-positivismo, que tem como objetivo restringir o conhecimento à ciência e considera a metafísica tradicional como destituída de significado, mas, embora haja controvérsias, o positivismo lógico acaba por instituir uma nova forma de

⁴Mario PORTA, A Filosofia a partir de seus problemas, p.162.

ontologia: linguístico-semântica.

O positivismo lógico é representado pelo Círculo de Viena. Este surgiu nas duas primeiras décadas do século XX, sendo um movimento como reação à filosofia idealista e especulativa que prevalecia nas universidades. Seu pensamento é aquele que procura, na verificabilidade, o valor de verdade último de suas proposições, auxiliado pelas regras da lógica e dos procedimentos matemáticos. O Círculo de Viena foi formado por Philipp Frank (1884-1966), Otto Neurath (1882-1945) e Hans Hahn, Moritz Schilick e Rudolf Carnap; influenciados por Ernst Mach (1838-1916), a lógica de Russell, Whitehead, Peano, Frege e Einstein. No entanto, foi a filosofia do jovem Wittgenstein, mais especificamente, o *Tractatus Logico-Philosophicus*, que teve uma maior ingerência junto a esses filósofos, proporcionando, assim, um alcance filosófico pertinente à compreensão da nova lógica.

As principais características do Círculo de Viena residiam: (i) na preocupação com a radicalização da linguagem, no sentido de conceberem a filosofia como uma atividade que se pautava na análise lógica da linguagem, sendo isto um instrumento de elucidação e aperfeiçoamento dos conceitos fundamentais da atividade científica; (ii) a questão da verificabilidade, que diz que o sentido de uma proposição está relacionado à sua possibilidade de verificação. Em outras palavras, determinada sentença só possui significado para aqueles que são capazes de indicar em que condições tal sentença seria verdadeira ou falsa e quais as possibilidades empíricas de verificar a verdade ou falsidade da sentença.

Acreditando nisto, o grupo do Círculo de Viena desconsiderou as afirmações da metafísica tradicional, porquanto estas não contribuem para o conhecimento, pois seus conceitos são gerais e vagos, não possibilitando a verificabilidade. Assim, para eles, os enunciados metafísicos não seriam verdadeiros nem falsos, porque careciam de sentido.

O positivismo lógico predominou até o começo dos anos 50. Com a publicação de *Dois Dogmas do Empirismo*, de Quine, em 1951, ocorreram rupturas internas na filosofia analítica.

A filosofia de Quine foi a responsável pela quebra do paradigma do empirismo lógico nos meios acadêmicos. Em linhas gerais, as teses de Quine são: (i) refutação da distinção analítico-sintética; (ii) a indeterminação da tradução; (iii) relatividade ontológica; (iii) behaviorismo; (iv) holismo, isto é, não se pode esperar que uma proposição tenha um sentido empírico próprio, separado do significado e independente da teoria; (v) naturalização epistemológica (abandono do objetivo de uma filosofia primeira, justificação de raciocínios no interior de uma teoria do

mundo mesmo que seja falível e corrigível, ela pode melhorar, clarificar e compreender a teoria a partir de dentro).

No artigo *Dois Dogmas do Empirismo* é feita uma crítica sobre a divisão entre as proposições analíticas e as sintéticas. Para Quine, a crença na divisão analítico/sintética é um dogma do empirismo, como, também, o é aquele que afirma a crença de que é possível reduzir qualquer enunciado a enunciados sobre experiências sensíveis.

Como resposta para isto, Quine propõe um empirismo sem dogmas; aquele que acredita na experiência, porém não se restringindo: (i) à experiência para evidenciar enunciados verdadeiros ou falsos, isto é, à juízos sintéticos a posteriori; (ii) à enunciados necessariamente verdadeiros (analíticos a priori). Assim sendo, qualquer enunciado pode ser revisado, ou seu valor de verdade alterado, devido a fatos empíricos, porém não isoladamente, mas, como uma totalidade referente a outros enunciados. Inclusive os enunciados da lógica poderiam ser revisados em seu valor de verdade, em virtude de motivos empíricos. No entanto, somente os enunciados observacionais poderiam ser determinados verdadeiros ou falsos isoladamente.

Outro texto de Quine é intitulado *Ontological Relativity*, publicado em 1969. Em relação ao termo ontologia relativa, isto significa que a relação entre a linguagem (expressões) e o mundo (objetos) não é referencial, mas entre frases e estimulações sensoriais. Há, assim, um primado das frases sobre as palavras. Para Quine, as frases não são confirmadas ou refutadas atomisticamente (uma a uma), mas em conjunto (como um todo)

Em *Ontological Relativity* é afirmado que os temas recorrentes na filosofia são: (i) conhecimento; (ii) mente; (iii) significado. Partem do mesmo mundo e devem ser estudados com o mesmo espírito empírico que anima a ciência natural. Por este motivo, não há espaço para uma filosofia primeira anterior às ciências como fundamentação e justificação dos seus saberes, porquanto a filosofia não tem um objeto próprio, nem um método de investigação autônomo. A filosofia constitui uma parte integrante da ciência, tanto pelos seus métodos quanto pelos seus interesses e conteúdo. O filósofo não tem uma perspectiva privilegiada. Ele tem a possibilidade de estudar e revisar o aparato conceitual da ciência e do sentido comum.

O último Wittgenstein e Quine conseguiram romper com o dualismo; o modo fregeano de pensamento que dominou o *Tractatus Logico-Philosophicus* e o início da filosofia analítica.

Quando *As Investigações Lógicas*, 1951, são publicadas, este fato é o que faz a própria virada

externa (em relação ao modo fregueano) e interna no pensamento de Wittgenstein. A grande motivação para isto foi a noção de jogos de linguagem; a compreensão do processo de uso da linguagem em sua totalidade. É através dos jogos de linguagem que os homens aprendem a utilizar as palavras ou expressões. Estas não vêm isoladamente, mas como um jogo. Assim sendo, os homens aprendem como usar determinada palavra ou expressão em um contexto determinado. Há vários jogos de linguagem na vida do dia a dia. Neste sentido, a linguagem deve ser vista como o modo de o homem agir no mundo.

Quine, por sua vez, ao falar do que designa por “mentalismo” ou o “mito do museu”, critica a ideia de que a semântica de uma pessoa é de algum modo determinada na sua mente para lá do que o seu comportamento discursivo nos pode revelar. Quine menciona o jovem Wittgenstein como representante da tradição à qual se opõe, pois, na perspectiva do *Tractatus*, o que é afirmado é que a linguagem que tem sentido é aquela verdadeira; se emitam frases verdadeiras sobre o mundo, o é, porquanto a estrutura da linguagem, de alguma forma, reflete a estrutura do mundo. Assim, o tema central do *Tractatus* é a linguagem e os seus limites. Isto ocorre, porquanto o jovem Wittgenstein acredita que os problemas da filosofia resultavam de um uso imperfeito da linguagem habitual; aspecto que levava a frequentes equívocos. Portanto, ter-se-iam que, por este motivo, estabelecer limites para o uso da linguagem. Para tanto, a linguagem teria que descrever a realidade. A lógica determinaria a sua estrutura e seria um espelho, cuja imagem é o mundo. Com isto, saber-se-iam, estudando os elementos que compõem a linguagem lógica perfeita, quais são aqueles que compõem a realidade e vice-versa. A linguagem é o espelho do mundo, o que se reflete na sua natureza. É por esta razão que a realidade só pode ser compreendida através da linguagem e o conhecimento consiste na análise da linguagem. Assim, a linguagem com sentido não é mais do que um conjunto de proposições que descrevem algum estado de coisas possível e o seu sentido é susceptível de ser verificado (ideia a ser explorada pelo Círculo de Viena). Portanto, a linguagem seria a totalidade das proposições; o pensamento e linguagem são uma e a mesma coisa; o pensamento é constituído de proposições complexas que ligam entre si nomes, signos simples dos objetos. As expressões que não descrevem nenhum estado de coisas possível não tem sentido, pois não figuram nada e é por este motivo que a filosofia nada poderia dizer acerca do mundo, pois não é uma ciência nem uma

forma de conhecimento; ela seria, somente, uma atividade de análise da linguagem que consistiria em clarificar o pensamento.

Por fim, a linguagem e o pensamento seriam comuns a todos os homens, independentemente da sua origem ou cultura.

Diferentemente do jovem Wittgenstein e do Círculo de Viena, e análogo ao segundo Wittgenstein, Quine acredita que:

A linguagem é necessariamente uma interação social que pressupõe um grupo organizado, em que os falantes adquirem seus hábitos linguísticos. O significado não é uma entidade psíquica, e sim, uma propriedade do comportamento - do comportamento linguístico e social. Todavia, isso não quer dizer que o significado seja algo clara e exclusivamente determinável - e este é o ponto central da tese de Quine.⁵

No entanto, tanto Wittgenstein quanto o Círculo de Viena e Quine operam o que é chamado de virada linguística (*linguistic turn*). Esta designa, como objeto de investigação filosófica, o predomínio da linguagem sobre o pensamento, significando, assim, uma ruptura com a modernidade, isto é, rompeu com a noção tradicional de consciência; aquela que se pergunta sobre as possibilidades do conhecimento, sobre qual representação do mundo é verdadeira.

Aqui é conveniente salientar que o giro linguístico tem permeado toda a filosofia do século XX. Neste contexto, aparece Apel. A sua obra *Transformação da Filosofia*, publicada em 1973, tenta conciliar a herança filosófica kantiana com a virada linguística contemporânea. Isto é chamado de giro transcendental (retorno a Kant e a um tipo de Ontologia).

O livro *Transformação da Filosofia* divide-se em dois volumes, e afirma Apel:

No primeiro volume, estão reunidos os estudos, em essência, inspirados em Heidegger - ainda que o impulso heurístico-metodológico em praticamente todos esses trabalhos continue sendo determinado pela confrontação entre a pergunta hermenêutica pelo sentido do ser e a crítica do sentido da linguagem, efetuada pela filosofia analítica (...) No segundo volume, encontram-se reunidos os estudos que não estão mais prioritariamente determinados pela fascinação com a análise heideggeriana da ocorrência pura e simplesmente indissolúvel do sentido no processo de abertura linguística do mundo, mas sim pela busca de uma orientação normativa que vise à justificação da validação do conhecimento em sua aceção mais ampla⁶

⁵Paulo GHIRALDELLI, Introdução à Filosofia, p.134.

Assim, Apel constatou que algo mais era preciso do que a simples mudança de paradigma da filosofia da consciência à ênfase na linguagem; o que precisaria seria uma própria transformação da filosofia e, então, ele coloca a questão kantiana das condições de possibilidade e validade de sentido em um novo fundamento. Apel assegura a possibilidade de uma fundamentação última, tanto para a filosofia teórica, quanto prática, que não resida nem na ciência empírica nem na metafísica ontológica tradicional, porém que tenha como origem algo transcendental e responda à questão sobre as condições de possibilidades e de validade das convenções.

Desta forma, Apel é partidário de uma nova Ontologia; isto é, que afirma que toda teoria filosófica da ciência deve responder à pergunta kantiana sobre as condições transcendentais de possibilidade e validade da ciência. Isto remete à uma consciência transcendental em geral. No entanto, isto deve ser mediado pela autêntica aquisição do século XX: pelo reconhecimento do valor transcendental da linguagem e, com isto, da comunidade linguística; pela substituição da filosofia kantiana da consciência por um falar como ação que parte de uma atividade ou de uma forma de vida como condição universal de possibilidade do entendimento entre os homens; como algo a priori de uma comunidade de comunicação livre de manipulações e superadora de deficiência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O grande esforço da filosofia transcendental foi se constituir como única metafísica possível, isto significa uma tentativa de substituição da questão do “Ser enquanto Ser” permanecendo da metafísica tradicional o problema da fundamentação que, no caso da filosofia kantiana, é aquele que trata sobre a possibilidade do *a priori*.

Quanto à filosofia analítica, pode-se observar que o seu problema, também, é aquele do “como”, da possibilidade, da fundamentação. No entanto, é conveniente ressaltar que não se pode falar de uma filosofia analítica, mas de várias. Contudo, entre elas há certas semelhanças que são: (i) quanto ao objeto de estudo - a linguagem; (ii) quanto ao método - a análise lógica; (iii) quanto à filosofia - esta deve se situar em um discurso de nível lógico superior, porquanto ela estuda o discurso a partir sua estrutura lógica.

Entretanto, aqui cumpre ressaltar que não é possível uma relação entre a filosofia analítica e a metafísica, sem recorrer à filosofia transcendental,

porquanto se a filosofia de inspiração kantiana é uma transformação do tipo gnoseológica da metafísica, a filosofia analítica é uma transformação linguística da filosofia transcendental. Assim, ocorre, precisamente, o que se entende por giro linguístico, algo que distingue o pensamento filosófico do século XIX do século XX. Esta virada, tal qual na metafísica tradicional e na filosofia transcendental, busca alcançar o caráter de filosofia primeira, no sentido de que acredita que a linguagem a condição de possibilidade da filosofia; da mesma maneira como Kant procede em relação ao conhecimento, a filosofia analítica se pergunta pelas condições de possibilidades da linguagem; esta substituindo, assim, a pergunta da Ontologia tradicional do “Ser enquanto Ser” como, também, a questão da possibilidade kantiana transcendental. É nestes termos que ela ingressa na metafísica contemporânea.

Aqui cumpre lembrar que Kant, na *Crítica da Razão Pura*, observava que o verbo existir ou ser não exprime um predicado real; não exprime um conceito do qual se possa, a partir dele, retirar o seu predicado. Assim:

Tudo pode servir, indistintamente de predicado lógico, porque a lógica abstrai de todo o conteúdo, mas a determinação é um predicado que excede o conceito de sujeito e o amplia. Não deve, pois está nele contida. Ser não é um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas.⁷

Contemporaneamente, a questão sobre se a existência é um predicado volta a incomodar. Esta é, então, uma das questões fundamentais da metafísica analítica. Desta forma, a pergunta central da ontologia tradicional “o que é?”, “o que existe” e a de Kant acima citada vem à tona e os analíticos voltam a perguntar por isto. Neste sentido, vê-se que a análise semântica da linguagem trata, em linhas gerais, de estabelecer qual entidade se deve recorrer para afiançar as asserções sobre o mundo.

Aqui cumpre ressaltar que a filosofia transcendental indaga sobre quais são as estruturas fundamentais dos objetos de experiência (pergunta análoga àquela da Ontologia tradicional). As categorias kantianas, por exemplo, são ações do pensar puro, embora sejam fenômenos e se refiram aos dados sensíveis. Mediante isto, constata-se que a filosofia transcendental não deixa de ser uma Ontologia, embora transformada.

⁶Karl-Otto APEL, *Transformação da filosofia*, p. 9.

⁷KANT, *Crítica da Razão Pura* (A598-601, B626-629), p. 504.

Desta maneira, aqui parece que a metafísica analítica continua com a mesma preocupação com a fundamentação pertinente ao “o que é?”, embora o seu traço mais característico seja o chamado acento semântico como condição de possibilidade da linguagem. Assim, ao se fazer filosofia analítica, os argumentos são apresentados em uma metalinguagem; aquela que permite centrar o discurso, somente, nas palavras e conceitos expressos por essas. Isto é elaborado através de uma metalinguagem semântica e não por uma metalinguagem sintática. Portanto:

Essa consideração torna possível responder à objeção de que a filosofia analítica, sendo um empreendimento lingüístico, inevitavelmente deixa de fora o mundo. Para esclarecer esse ponto, compare as duas sentenças seguintes: (a) “‘Cracóvia’ é uma palavra-nome com oito letras”. (b) “‘Cracóvia’ é o nome de uma cidade localizada a 50° ao norte do equador e a 20° ao leste do meridiano de Greenwich.” Na sentença (a) usamos a metalinguagem sintática para falar de uma palavra como sinal físico. Na sentença (b) usamos uma metalinguagem semântica para falar não somente de uma palavra, mas também sobre o que ela significa. Usando um vocabulário fregeano, podemos dizer que pela utilização de uma metalinguagem semântica estamos tornando explícitos os sentidos de nossas palavras, e que ao fazermos isso também estamos falando sobre aquilo a que elas se referem, ou seja, sobre o mundo, ao menos na medida em que essas referências, os objetos, eventos, propriedades... são avaliáveis para nós por meios conceituais (Frege chamou de sentido de um nome de *Art des Gegebenseins eines Gegenstandes*: o modo de se dar do objeto). Em suma: por meio de uma metalinguagem sintática, falamos somente dos signos em abstração de seus significados – esse é o caminho do formalismo seco. Já por meio de uma metalinguagem semântica, preservamos os sentidos e não só os signos, falando de ambos – esse é o caminho filosófico, pelo qual a análise da linguagem pode ser estendida das palavras ao que se quer dizer com elas e assim ao próprio mundo.⁸

Deve-se salientar que o positivismo lógico com sua metalinguagem foi uma tentativa de negação da metafísica; aquela que tratava de temas como Deus, a alma e a essência do mundo, contudo pode-se frisar que, com o acento que essa corrente de pensamento oferece à metalinguagem semântica, pode-se pressupor que há nessa algo de metafísico, isto é, ontológico; significando, assim, uma fundamentação última através do sentido da linguagem. Portanto, partindo deste pressuposto poder-se-ia

considerar o empirismo lógico como uma nova forma de abordagem da Ontologia. Isto, no entanto, gera controvérsias: alguns afirmam que o positivismo lógico não pode ser caracterizado como uma metafísica, porquanto nele não há nenhuma metafísica fechada nem universal, nenhuma cosmovisão analítica da realidade e que, também, o modo segundo o qual eles lidam com os problemas não é novo e sim o filosófico. O que há são diversas concepções ontológicas que podem rastrear-se ao longo de toda a história da filosofia e, se existem certos traços comuns, algo como uma tarefa analítica, mas é uma tarefa que, por sua própria natureza, não pode definir nenhuma metafísica particular e, por outra parte, pode questionar-se que seja nova..

Neste contexto, há autores que afirmam:

Não há nenhuma ideia concreta que defina a metafísica analítica, exceto a que pode inferir-se da seguinte reflexão: a análise filosófica é, essencialmente, argumentação racional – uma argumentação que não tem limites predeterminados e cujos elementos lógicos estão eles mesmos sujeitos à discussão - e análises de conceitos, conceitos que tão pouco estão fechados e cujo estudo crítico os afeta inevitavelmente em seus conteúdos. Por isto a atividade analítica é viva e sempre em construção desde o exercício da razão e o jogo argumentativo e, portanto não pode concluir um fruto definitivo como não pode ser de outro modo se o que se trata é de fazer filosofia⁹

Portanto, tal qual a citação acima, é mais plausível acreditar que não há uma metafísica analítica, porquanto não há uma filosofia analítica, mas várias como, também, por causa disto, não se pode fazer recurso à universalidade nem a necessidade-coisa requerida para um saber do tipo metafísico. No entanto, pode-se pressupor que há ontologias analíticas, pois nesta corrente de pensamento a pergunta pelo “o que é?” ainda é muito nítida.

Neste contexto, pode-se citar o trabalho de Apel. Este recebe influências, tanto da filosofia analítica, quanto do pragmatismo e da teoria crítica da Escola de Frankfurt. Os aspectos fundamentais em Apel são: críticas ao positivismo lógico e ao jovem Wittgenstein; a constituição de uma filosofia transcendental; a influência de Peirce. A questão fundamental que Apel se coloca é: pode haver uma fundamentação última filosófica que, ao mesmo tempo, seja não-metafísica? Para respondê-la, Apel critica a concepção tradicional de metafísica ontológica.

⁸Prof. Claudio COSTA. A Indagação filosófica. Penúltimo draft de um livro sobre metafilosofia, em vias de publicação pela EDUFRN, Natal.

⁹Maria José García ENCINAS. Metafísica Analítica? IN: Revista Límite, Chle: Universidad Tarapacá de Arica, N° 14, 2006. P. 89.

No entanto, para ele, há a necessidade e a urgência de uma fundamentação última; Apel argumenta que o seu empenho em mostrar a necessidade de uma fundamentação última está relacionado com a possibilidade da mesma. A indagação da possibilidade da fundamentação última, por sua vez, está relacionada com a questão de cunho transcendental, que pergunta pelas condições necessárias de validade. Assim, Apel, reflexivamente, transforma a noção kantiana da apercepção transcendental; a unidade da consciência do objeto, pela transcendentalidade linguística compreendida como consenso relativo a algo que se faz presente na comunidade de comunicação, que teria um caráter público.

REFERÊNCIAS

- ALVES, M. A. S. A prática argumentativa: precisamos de um ideal regulativo capaz de distinguir uma justificação real de uma ideal? **Cognitio**, São Paulo, v. 3, n. 1, jan./jun. 2006.
- APEL, K. O. **Transformação da filosofia II**. São Paulo: Loyola, 2000.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Porto Alegre: Globo.
- CENCI, E. M. A reflexão ética de Karl Otto Apel. In: CARVALHO, J. M. de. (Org.). **Problemas e teorias da ética contemporânea**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 320. v. 1.
- CHATEAUBRIAN, O. Quine and ontology. **Principia**, Santa Catarina, v. 7, n. 1-2, p. 41-74, 2003.
- LIMA, C. C. **Depois de Hegel**. Caxias do Sul: Educus, 2006.
- COSTA, C. **A indagação filosófica**: por uma teoria global. Disponível em: <http://www.filosofia.cchla.ufrn.br/claudio/metafilosofia/indagacao_filosofica.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2008.
- BRIDOUX, A. (Org.). **Oeuvres et lettres de Descartes**. Paris: Galimard, 1952.
- ENCINAS, M. J. G. Metafísica analítica? **Revista Límite**, Chile, Universidad Tarapacá de Arica, n. 14, 2006.
- GUIRALDELLI, P. **Introdução à filosofia**. Barueri: Manole, 2003.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Rio de Janeiro: Vo-
- zes, 2002.
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- _____. **Crítica da razão prática**. Lisboa: Edições 70, 1986.
- VAZ, C. H. de. L. **Ética e direito**. São Paulo: Loyola/Landy, 2002.
- _____. **Ontologia e história**. São Paulo: Loyola, 2001.
- LLANO, A. Filosofía transcendental y filosofía analítica: transformación de la metafísica. **Anuario Filosófico**, v. 11, n. 1, p.89-122, 1978.
- MARTINS, A. A função da linguagem e o estatuto da filosofia segundo Wittgenstein e Heidegger. **Revista Ethica**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 41-58, 1998.
- NASCIMENTO, M. B. **É possível um realismo pragmático?** Quine e o naturalismo. Disponível em: <<http://www.Pucsp.br/pos/filosofia/Pragmatismo>>. Acesso em: 18 fev. 2008.
- OLIVEIRA, M. A. **Reviravolta linguístico pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 1986.
- PLATÃO. **Diálogos**. Madrid: Gredos, 2002.
- _____. **Banquete**. Madrid: Gredos, 2002.
- _____. **A república**. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- PORTA, M. A. G. **A filosofia a partir de seus problemas**. São Paulo: Loyola, 2002.
- QUINE. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Coleção Os Pensadores).
- STEGMÜLLER, W. **A Filosofia contemporânea**. São Paulo: E.P.U, 1977.
- RÖD, W. El problema de la metafísica en la filosofía analítica actual. **Anuario Filosófico**, n. 9, p. 379-396, 1976.
- WITTGENSTEIN, L. **Tractatus lógico-philosophicus**. 2. ed. Tradução, apresentação e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1994.