

ENTREVISTA

Lições de Giannotti sobre lógica e ontologia

Luciano Codato

Professor de História da Filosofia Moderna na UNIFESP.

Luciano Codato – O livro *Lições de filosofia primeira* se apresenta como uma “introdução à filosofia” (p. 9). Não oferece um panorama da “história da metafísica” (p. 12), nem é um manual. Trata-se de uma introdução à “investigação filosófica” e, por isso, embora pretenda servir a iniciantes, é uma introdução que “não pode ser facilitada” (p. 17). O livro remete o leitor às origens da filosofia e – registre-se – “é inútil àqueles que não se prestam a se pôr em xeque”, àqueles que nunca experimentaram a falta dos amparos mundanos, técnicos, sociais etc. Se voltarmos à tradição, talvez a concepção de filosofia contida nas páginas iniciais não esteja tão distante destas indicações de Merleau-Ponty: “O filósofo é alguém que perpetuamente começa. Isso significa que não considera como adquirido nada que os homens ou os cientistas acreditam saber. Isso também significa que a filosofia não deve considerar-se a si mesma como adquirida naquilo que ela pôde dizer de verdadeiro, que ela é uma experiência renovada de seu próprio começo, que toda ela consiste em descrever esse começo e, por fim, que a reflexão radical é consciência de sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida, que é sua situação inicial, constante e final”. Embora você não se comprometa, Giannotti, com a noção fenomenológica de “mundo da vida” (*Lebenswelt*), implícita nessa passagem do prefácio à *Fenomenologia da percepção*, não se poderia retomar o ponto de partida das *Lições* com a idéia de que a filosofia começa com certa inquietação sobre o sentido de nossas condutas, com o questionamento provocado pelo “estar no mundo”, experiência visada por Merleau-Ponty nas palavras *epoché* ou “redução”? Não se impõe à filosofia um interesse pela teoria e, ao mesmo tempo, pela prática, uma vocação, desde o início, teórico-prática? Que nos separa, nesse caso,

do *thaumazein*, aquela espécie de admiração ou espanto a que Aristóteles se referia?

José Arthur Giannotti – O *thaumazein* é reinterpretado em cada momento da história. Hoje, mais do que estar no mundo de maneira inautêntica, parece que é a própria estrutura inteiriça do mundo que explode. Estamos em muitos mundos. Além disso, espanta mais o poder construtivo e destrutivo da tecnociência. Nunca se tinha pensado que o mundo poderia ser totalmente destruído por guerras insanas e por um sistema produtivo que está esgotando suas possibilidades de reposição. Mas também nunca se tinha imaginado que a vida poderia ser prolongada quase indefinidamente. É uma espécie de vingança contra a finitude da morte. A questão da linguagem também espanta. Depois que os biólogos traduziram os movimentos vitais em códigos, depois que os neurocientistas são capazes de transferir a linguagem do pensamento para aparelhos quase pensantes, essa tradução da vida em linguagens específicas dá muito que pensar. O *logos* se fez linguagem e, assim, perdemos as bóias salva-vidas dos princípios racionais. Endosso o texto de Merleau-Ponty, embora não pudesse escrevê-lo com sua elegância. A filosofia é sempre uma experiência de avaliações dos marcos de nossa existência.

Luciano Codato – Seu livro destina-se a iniciantes e iniciados. Não é uma introdução à filosofia como as convencionais, que dispõem os autores na sucessão de uma história linear e opõem as teses filosóficas como se fossem proposições sobre fatos, à maneira das proposições científicas. Os manuais desconsideram que a filosofia mantém uma relação muito especial com o tempo, que sua história exhibe a figura, por assim dizer, de uma espiral, para retomar uma imagem utilizada por Luiz Henrique Lopes dos Santos na discussão das *Lições* no Centro Maria Antonia. Prova dessa temporalidade própria da filosofia são os significados de certas palavras que só à primeira vista são as mesmas, aquelas mutações de sentido que perpassam os conceitos na tradição. As introduções convencionais também desconsideram que as teses filosóficas são respostas a perguntas elaboradas em um plano distinto daquele da ciência e avessas aos comportamentos condicionados do senso comum, embora em conexão com ambos. Em todo caso, isto é decisivo: na medida em que sempre dá lugar a uma nova experiência de suas origens, na medida em que a tradição se reafirma mesmo quando é negada por um discurso que pretende opor-se a ela, a filosofia não é, diferentemente das ciências positivas, um “corpo de co-

nhecimentos que possa ser resumido num manual” (p. 16). Que concepção da história da filosofia se acha implícita em suas *Lições*?

José Arthur Giannotti – Não creio que se possa escrever “A” história da filosofia. Recebemos como herança uma boa quantidade de textos ditos filosóficos que podem ser atravessados por várias linhas, cada uma explorando torções de certos conceitos básicos. Tentei demarcar algumas etapas de conceitos como “proposição”, “bipolaridade”, “monopolaridade”, “algo”, “ver como”, “dizer” etc. procurando mostrar como foram pensados de várias maneiras. Nada impediria de seguir outras trilhas, aquela dos conceitos morais, por exemplo. Minha escolha, porém, continua meus esforços de fazer um balanço dos *a priori* das ações, do *logos* prático, como gostava de dizer. Agora no sentido de liberar a lógico-ontologia da exigência de unidade e assim permitir que ontologias e gramáticas regionais ganhem suas respectivas legitimidades. Por exemplo, em vez de subordinar toda a análise do modo de produção capitalista aos meandros de uma dialética materialista – algo que até agora ninguém foi capaz de dizer o que é –, procuro centrar o estudo na própria gramática do capital.

Não duvido de que cada grande filosofia seja fruto de seu tempo, mas também ela serve para que esse tempo seja compreendido e ampliado. Também um fruto a mais na cesta do mundo. Mas que significa ser “fruto de seu tempo”? Se uma filosofia é fruto de seu tempo, esse tempo também é fruto dela na medida em que ela esclarece o próprio sentido do tempo e de seu existir. O tempo do racionalismo clássico não é o mesmo da escolástica e ambos são muito mais rápidos, abrem mais veredas, que o tempo da patrística. Mas também nossa experiência deles é mais lenta, porque demoramos mais para ler e refletir sobre essa fantástica família de filosofias. Existem épocas mais propícias ao desenvolvimento da filosofia, mas o curso dela depende de como os filósofos se entendem e se desentendem. Nem tudo está pré-configurado na matriz do mundo. E lembremos que nem todos os povos possuem filosofia. Se todos desenvolvem uma cosmologia, somente alguns a colocam à prova na discussão pública.

Se a dispersão dos sistemas filosóficos, a *diafonia*, é a primeira experiência que temos deles, logo essa diferença é contrabalançada pela descoberta de semelhanças de família. Depois da inauguração grega, os filósofos criam novas travações discursivas a partir de outras travações discursivas, mas sempre tratando de torcer uma corda com as curtas fibras que possuem. É evidente que sofrem, nesse processo,

incidentes favoráveis e desfavoráveis ao curso de seus trabalhos, mas essas condições de seu vir a ser, quando aparecem repensadas na filosofia escrita, são levadas por uma nova historicidade, aquela de seu próprio desdobrar. Talvez valesse a pena distinguir entre as experiências com a filosofia e o museu imaginário de suas obras. Um museu pode ser percorrido pelos mais variados caminhos, mas a cada um de nós somente nos é dado um deles.

Até o século XX, a filosofia era equiparada à ciência. Kant, por exemplo, achava que estava resolvendo problemas que outros eram incapazes de resolver. Não há filósofo, contudo, que não parta de pressupostos que não possam ser postos em dúvida. Wittgenstein considera que os sistemas filosóficos nascem de erros gramaticais. Mas esses erros têm origem na gramática defeituosa de certos jogos de linguagem que esse filósofo considera corretos. A noção de jogo de linguagem, de gramática, a explicação de como regras são seguidas de forma impessoal, são momentos altamente integrados do álbum filosófico que ele escreveu. Sua terapia das filosofias anteriores é uma filosofia como outra qualquer. Com uma diferença radical: abandona suas pretensões de trilhar o campo das ciências, não demanda o mesmo tipo de consenso que se estabelece entre os cientistas. Se hoje me aproximo dele, é porque, de um lado, a história de meus escritos convergiu para seus pensamentos, mas também porque, de outro, a história da minha vida me ensinou a ser mais atento às diferenças.

Luciano Codato – O leitor poderia ficar com a impressão de que a tradição se reduz a um vasto comentário a Platão e Aristóteles. Mas essa impressão é ilusória e resulta de uma leitura irrefletida. Os conceitos filosóficos, lemos em suas *Lições*, “não possuem matrizes universais que reencarnariam em diferentes momentos da história” (p. 16). Em outras palavras, não se trata, para os grandes autores, de fornecer novas soluções para velhos problemas. Husserl, por exemplo, que publicou um curso com o título de *Filosofia primeira* e que se refere aos temas indelévels da história, não incorre nesse tipo de equívoco. Quando apresenta, anos antes, o conceito de redução e insiste na questão da transcendência, Husserl argumenta que Descartes e Kant permaneceram, assim como Hume, aquém da fenomenologia por terem confundido a postura filosófica com a postura natural, que é pertinente às ciências positivas e ao senso comum. Os modernos deram uma resposta psicologista, biologista e antropologista, respectivamente, à pergunta: *como podemos ir além da esfera das representações a fim de*

representar objetos, se só temos acesso a eles mediante representações? Só que Husserl não pretende, por sua vez, oferecer uma nova solução para o mesmo problema, não pretende substituir aquelas respostas, supostamente falsas, pela resposta verdadeira. Sua objeção às filosofias da representação é a de que “jamais se chegou com clareza ao sentido próprio do problema” (*Husserliana*, v. II, p. 39), a questão é apenas nominalmente a mesma. Não se trata, portanto, de opor uma verdade a outras “verdades”, mas de pensar aquilo que o tempo presente deve reconhecer como problema. Daí a pergunta: por que “filosofia primeira” e “filosofia perene” não designam, no seu entender, conceitos recíprocos?

José Arthur Giannotti – No final do posfácio da *Crítica da economia política*, Marx trata de explicar como certas obras de arte se nos apresentam com uma beleza perene. Há produções artísticas, como as gregas, que nos fascinam porque nasceram em situações precárias que não mais tornaram a ocorrer. Quanto aos grandes sistemas filosóficos, eles não nos fascinam, então, porque possuem um conteúdo parcial de verdade que encontramos quando exploramos a enorme diversidade das verdades em nossas vidas cotidianas? Nesse sentido, se não há filosofia perene, há um perene filosofar.

Não é porque as produções dos homens se parecem que elas são perenes, como se fossem instâncias de uma mesma forma. A filosofia primeira estuda o ser, mas, como sabemos desde Aristóteles, o ser é dito de várias maneiras. E a maneira pela qual a substância foi dita por Aristóteles não é a mesma pela qual é dita por Agostinho. Um dos ganhos da filosofia no século XX é mostrar que os verbos “dizer” e “ser” estão ligados pelos usos do que está sendo dito e sendo. Para Heidegger, já que o ser-aí do homem está no mundo, os sentidos dos entes que formam este mundo são travados segundo os modos pelos quais esses entes se vinculam segundo seus respectivos usos. Por exemplo, o lápis que tenho na mão serve para escrever e se reporta, então, a folhas de papel e outras superfícies onde posso traçar minha escrita. Esse “para quê”, na circunvisão de suas ações articulando o mundo, transforma-se no “sobre o que” quando dito por uma proposição. Por isso, se a proposição é “Este lápis é comprido”, cuja forma é “algo como algo”, ela depende da conjunção do “para quê” num “como lápis”. A madeira e o grafite estão unidos numa atividade de escrever “como lápis”, de sorte que a forma da proposição apofântica, “algo como algo”, depende de um como que confere unidade significativa ao objeto.

Desse ponto de vista, a significância do mundo está ligada aos usos dos entes. Em contrapartida, para Wittgenstein, o sentido de “lápiz” é como essa palavra funciona em seus jogos de linguagem. O sentido está ligado ao uso da palavra, e não ao ente que ela diz. Mas, então, o significante “lápiz” é tão ambíguo como a conhecida figura do pato/lebre: caracteres são juntados para que sejam vistos apenas como se referindo ao lápis. Para os dois filósofos, o sentido das palavras está ligado ao uso, mas um caminha na direção inversa do outro. É nossa tarefa encontrar os pressupostos, quase sempre impensados, desses caminhos. Pelo simples fato de serem diversos esses caminhos, não dá para se fundar num deles. O que vai para o brejo é o princípio do fundamento enquanto princípio único. E aprendemos a ver a filosofia também como se fosse uma figura ambígua, a alteração de aspectos quando se passa de um sistema para outro.

Luciano Codato – Você recorre à distinção entre uma “história do vir a ser” e uma “história categorial” para caracterizar as relações da filosofia com o tempo, distinção que se verifica nos *Grundrisse*, de Marx. Há uma passagem sobre o sentido da filosofia, no início de suas *Lições*, que parece significativa para o modo pelo qual você repensa certos problemas de Marx e também de Wittgenstein: “Decretar simplesmente que a filosofia nasce de erros gramaticais sem examinar como esses erros se entranham no próprio funcionamento da linguagem, ou ainda, que se reduz a uma falsa consciência de conflitos radicais sem explicitar os procedimentos estruturais que levam a esse encobrimento do real, tão só denota ignorância do próprio sentido da filosofia” (p. 16). Essas linhas sugerem até que ponto você pode acompanhar Wittgenstein e onde tem que abandoná-lo, precisando repensar por conta própria o problema marxiano da “ilusão necessária”, uma teoria da alienação etc. que não foram pensados por ele. Essa mesma passagem também se volta contra uma espécie de marxismo, há décadas repudiado por você, com o seguinte argumento: “antes de armar um novo discurso sobre a ‘emancipação’, a ‘democracia radical’ e outras palavras de ordem... é preciso não perder de vista certas escolhas teóricas que Marx fez” (p. 15). Quer dizer, antes de se engajar na retórica libertária da Revolução, a tarefa é explicitar os processos estruturais que, na sociedade capitalista, tornam as relações entre os indivíduos inevitavelmente alienadas. Daí o interesse da investigação filosófica por uma política emancipadora, uma vez que se trata de contribuir para tornar tanto mais democráticas aquelas instituições que regulam a vida social. Sua geração leu Marx como filósofo contemporâneo e você o entendeu

como autor de uma obra inacabada, cuja herança deixa o desafio de repensar a lógica do capital, sem as ilusões do fim da História. Se as escolhas teóricas de Marx não mais podem ser feitas, se uma dialética materialista precisa ser reinventada, então se trata de repensar a lógica de Hegel e sua reviravolta marxiana mediante os “questionamentos da lógica contemporânea” (p. 15). Entender o conceito de contradição real – você faz questão de ressaltar – “foi uma tarefa que me propus desde o começo de minha carreira e alguns de seus germes ainda permanecem nos veios destas lições” (p. 15). Tendo em vista seu percurso intelectual, como você compreende *Lições de filosofia primeira*?

José Arthur Giannotti – Em primeiro lugar, não me basta afirmar simplesmente que os escritos filosóficos nascem de erros gramaticais, que devem ser tratados de um ponto de vista terapêutico, quando os textos de Wittgenstein são obras-primas na tradição de escritos filosóficos. Há mais que isso. As filosofias são invenções que enriquecem o mundo, alargam seu âmbito e nos deixam mais cientes de nossas escolhas e de nossas deficiências. Vamos deixar de sempre pressupor uma matriz identitária. Por que a gramática do capital não teria suas velas próprias? Por que imaginar que depende de uma teoria geral da ilusão necessária ou de uma teoria do discurso como *Setzung*? Em contrapartida, note-se que o discurso da identidade do capital todo-devorador, do sentido unitário da contradição e da crise, quando repetido incansavelmente, resulta no niilismo. Nada poderíamos fazer que nos permitisse escapar dele. A primeira tradição, uma espécie de marxismo universitário, que faz da idéia de emancipação o *passé-partout* de qualquer ação política, esgota-se nos comentários dos textos sagrados, sem levar em conta que se assentam em fundamentos questionáveis. A segunda tradição reafirma a necessidade de se criticar “a modernidade” a partir das contradições do capital. Mas nenhuma delas estuda exatamente como essas contradições se travam no presente e quais são suas forças transformadoras. Um capital global, na sua diversidade, não está criando uma miséria global, mas refratária a qualquer unidade? Daí a importância da política e do aprofundamento da democracia.

Luciano Codato – A ausência de Hegel e Kant em seu livro merece comentário. A conferência “Dialética *versus* analítica”, que você apresentou no Encontro da Anpof em 2008 e publicou na revista *Analytica*, oferece um esboço da tese que, de modo mais desenvolvido, é sustentada nas *Lições*. Assim começa o texto: “Vou defender a tese de

que existe uma correspondência ligando, de um lado, as estruturas de uma lógica e a ontologia que as pensa, de outro, a maneira pela qual o conhecimento é repartido entre analítica e dialética. É somente nesse contexto que ‘dialética’ e ‘analítica’ ganham sentido filosófico. Mas, no âmbito desta minha apresentação, somente poderei aludir a alguns textos, indicando a direção em que poderiam ser lidos para que minha tese possa ser compreendida. Indicarei apenas como a cristalização da lógica formal em Aristóteles se dá no contexto de sua metafísica, mas nada mais farei que ler as primeiras linhas do tratado das *Categorias*. Indicarei como Kant retoma essa questão e como Hegel relê esse texto de Aristóteles. Finalmente, tentarei mostrar como a nova lógica formal elaborada a partir de Frege subverte inteiramente a questão. Aqui não me interessam as opiniões dos filósofos, o acerto delas, mas unicamente as torções que sofrem quando os filósofos refletem sobre problemas já pensados por outros”. Se pudermos voltar a seu livro *Apresentação do mundo* (1995), uma das teses básicas é a de que toda lógica termina se comprometendo com certos pressupostos ontológicos, tudo que é formal já manifesta seu caráter transcendental. Talvez se possa compreender a lacuna de Marx em suas *Lições*, visto que você já publicou o livro introdutório *Marx além do marxismo* (20001, 20102). Mas a não inclusão de Kant e Hegel parece uma escolha estratégica. É uma opção para evitar as fontes conceituais da Teoria crítica e prevenir o leitor da influência de Adorno, Habermas e Cia., que lhe parece indevida. O circuito idealismo alemão, marxismo e Teoria crítica – você observa – “não amplia o âmbito do relacionamento do *logos* e do ser... além de uma lógica formal incapaz de compreender o novo estatuto lógico das estruturas matemáticas” (p. 11). Outras objeções suas à Teoria crítica já se observam em alguns artigos publicados na imprensa e reunidos no livro *Notícias no espelho* (2011). A questão é a seguinte: Você decidiu omitir autores como Kant e Hegel, importantes para seu trabalho, para dissuadir as novas gerações da relevância que se atribui à Teoria crítica? Em outras palavras, para prevenir os mais jovens de que é possível pensar a política e a moral a partir de um conceito de racionalidade muito mais consistente do ponto de vista lógico-ontológico? Seja como for, suas objeções a essa tradição do “eclipse da razão” não atingem também o discurso de Heidegger sobre a técnica?

José Arthur Giannotti – Do ponto de vista de meu trabalho, as *Lições* simplesmente mostram que a fragmentação de meus textos anteriores era inevitável. Não preciso entender o que é a “dialética materialista”

para entender a dialética do capital, que possui uma dialética própria. Não é por isso que essa dialética não tem reflexos noutras esferas da prática e do saber, simplesmente estou recusando o pressuposto da matriz de todas as idéias de uma época. Por isso não poderia nem deveria falar de Marx, a não ser de modo alusivo. Por que não incluir o estudo de Kant ou de Hegel? Mas por que não incluir também todos os outros grandes sistemas em que o cruzamento da lógica e da ontologia seja intrínseco? Simplesmente porque não pretendi escrever uma história da filosofia que comportasse uma análise dos grandes sistemas. Nem tenho competência para tanto. Mais ainda na minha idade, quando tendo a esquecer o que estou lendo.

Há também um motivo estratégico para deixar Kant e Hegel de lado. Ambos terminam pensando o juízo como reflexão. Kant aceita uma lógica formal de manual que termina viciando toda sua Analítica. Por que isso não diminui o valor extraordinário dessa filosofia? Esta afirmação pode provocar *frisson* nos kantianos. Até mesmo, creio eu, em você, kantiano matizado. Cabe a vocês explicarem como um juízo singular pode ser tomado como se fosse um universal, sem as descrições definidas de Russell.

O que me importa agora, no entanto, é mostrar como um juízo, por ser sempre prático, depende, na sua prática, de outros juízos. É a própria noção de juízo que se altera, visto que o exercício de sua bipolaridade depende do exercício de proposições monopulares que, contudo, não estão inteiramente tematizadas. Por isso precisei caminhar rapidamente até alcançar Wittgenstein, passando pelo seu inverso, Heidegger. E se pulo de Agostinho para alcançar Nietzsche, não é simplesmente porque passo do primeiro grande filósofo cristão para o primeiro grande não-cristão. Interessa-me também uma unidade que vem a ser trina porque a verdade assim o é, para então ir desde logo para um pensamento onde a falsidade bate no nervo do pensar.

Desse ponto de vista, a Teoria crítica é irrelevante, porque lida com categorias muito estreitas do juízo. A meu ver, o esforço de Habermas em renová-la, acolhendo os resultados das teorias performativas, não chega a tocar nas raízes dos problemas postos pelas análises de Wittgenstein, em particular no seu texto *Sobre a certeza*, nem nas investidas de Heidegger sobre a predicação na constituição do *logos*. O estudo de algo como algo, antes de qualquer predicação, é mais amplo e sugestivo que uma análise do ato da fala feita por Searle. A meu ver, Heidegger é muito mais amplo que o pragmatismo lingüís-

tico. Que se estude com cuidado um curso de 1923, repetido em 1944, intitulado *Logik: die Frage nach der Wahrheit*, no volume 21 das Obras.

No que respeita a sua pergunta pela técnica, tenho a maior admiração pela tecnociência contemporânea. Aliás, se ainda estou vivo, é por causa de seus progressos. Uma coisa, porém, é liberar a energia do átomo, outra, a construção da bomba atômica. Não é a política de extermínio que está errada? Além do mais, o progresso da ciência depende de grandes investimentos, onde as escolhas do capital aparecem. Nosso maior problema não é o crescimento explosivo da ciência e da técnica que se fundem num mesmo movimento, mas como isso é usado na promoção de uma economia política que visa antes de tudo seu auto-crescimento. A ameaça vem do capital, não da tecnologia e, menos ainda, de qualquer forma de racionalidade.

Luciano Codato – A maioria dos filósofos influenciados pela tradição analítica insiste na mesma provocação: Kant pensa os problemas lógicos a partir do psicologismo de Port-Royal, além de recorrer a *Vernunftlehre*, de Meier, uma lógica de manual. Mas não lhe parece uma interpretação frágil considerar as três *Críticas* um monumento na história da metafísica e supor que Kant considera os problemas lógicos sem a devida profundidade? Convenhamos, Kant deixa a lógica para os lógicos e dela extrai o que diz respeito à metafísica. Está preocupado não em descobrir relações formais entre os juízos, mas em reinterpretar a noção de forma lógica para que se possa evitar o logicismo de Leibniz e resistir à interpretação essencialista do mundo. Hegel pondera que a crítica da razão já converte a metafísica em lógica, pois é a partir do “poder de julgar” que têm origem as categorias, na Analítica, e as idéias sobre o eu, o mundo e Deus, na Dialética. Não se poderia dizer que essa é uma problemática exclusiva da *Crítica da razão pura*, pois as divisões da tábua dos juízos servem de fundamento ao sistema por inteiro, seu valor arquitetônico encontra-se também na segunda e na terceira *Críticas*. Portanto, se o conceito kantiano de razão é extraído da lógica, fica difícil optar pelas alternativas neokantianas e justificar o *logos* pelos fatos, quer pela ciência matemática da natureza, quer pela divisão das esferas normativas dos valores da modernidade.

Devemos desqualificar uma lógica que caracteriza os juízos singulares a partir dos juízos universais? Em todo caso, não é a partir daí, no âmbito dessa mesma lógica, que se tem acesso aos juízos reflexionantes? A essa espécie de pensamento cuja forma é sempre

singular e cuja validade intersubjetiva se deve à produção de um universal, mesmo sem conceitos? Não podemos nos esquecer de que a reflexão “desaparece nos resultados”, como insistia Rubens Rodrigues Torres Filho. O sujeito do juízo singular não precisa de nenhuma descrição definida, é a reflexão que descobre o universal como representação parcial na representação do singular. Na origem dos conceitos empíricos encontra-se uma operação que passa do ver “algo em algo” para o pensar “algo sob algo”, mediante a consciência da universalidade, isto é, da validade comum.

Devolvendo a provocação, a pergunta é a seguinte: não seria o caso de admitir, em vista da descoberta dos juízos reflexionantes, a herança kantiana do segundo Wittgenstein, tal como você o interpreta? E, no caso, não se costuma subestimar essa herança provavelmente pelo fascínio que Leibniz exerce na tradição analítica? Ponderemos: não há dúvida de que o formalismo leibniziano é muito mais profícuo ao desenvolvimento do cálculo contemporâneo e que as objeções de Frege a Kant, sobretudo a tese da analiticidade da aritmética, estão nas origens da revolução que o século XIX promove na lógica. Mas há também um pressuposto da concepção kantiana da síntese *a priori*, do argumento contra o caráter analítico dos juízos aritméticos, que frequentemente é obliterado pelos filósofos da lógica. Se é preciso uma operação para se chegar à verdade “ $7+5 = 12$ ”, se a identidade verificável em uma simples equação exige uma atividade do pensar, Kant não parece mais próximo do segundo Wittgenstein, então, que qualquer ideal de formalização da linguagem mediante conceitos aritméticos?

José Arthur Giannotti – Mas Kant, ao aceitar a lógica escolar de seu tempo, não está transpondo para sua própria filosofia soluções lógicas que passaram a ser insuficientes para nós? Um século depois a lógica formal era outra. A predicção aristotélica é uma atribuição de um predicado (para Frege, um conceito) a um *hypokeimenon*, a um *subiectum*, indicado pelo nome. Desse ponto de vista, o predicado reporta-se ao objeto, e não ao nome. Daí a necessidade da quantificação de ser interna a essa relação. Depois de Frege, a predicção é formalizada como uma função, a relação se dá entre uma função proposicional e dois valores de verdade. É paralela, vamos dizer assim, ao curso do enunciado. Segue-se que a variável precisa ter seu campo de variação, os quantificadores visam esse campo, e não o *hypokeimenon*. Não é a mesma coisa dizer “alguns homens” e “dada $h(x)$ existe um x ”. Neste

caso a classe precisa ser posta como existente enquanto classe, do contrário teremos paradoxos. Não é à toa que os lógicos do início do século XX se ocupavam dos objetos simples e Russell precisou da noção de descrição definida para chegar ao indivíduo.

Ora, na medida em que sujeito e predicado funcionam no mesmo plano, a predicação pode ser entendida como imagem (*Bild*), como no *Tractatus*, ou ainda, reportando-se às significâncias tecidas pelos jogos dos instrumentos, como em *Ser e tempo*. Mais tarde, no jogo de linguagem, a predicação surge como um método de projeção muito pobre. É como se um plano rico de figuras fosse projetado noutra em que só haveria círculos. A partir desse segundo plano pouco se pode conhecer sobre o primeiro. Não há mais, nessas condições, uma forma elementar da proposição. Só podemos encontrar semelhanças de família entre as proposições, os próprios jogos de linguagem não possuem uma forma, mas apenas semelhanças. Some o problema da forma lógica que tanto preocupou Wittgenstein no início da carreira e que você mesmo evoca para penetrar na filosofia de Kant. Agora, se falta uma peça essencial ao sistema, como poderemos ser kantianos? Isso não diminui o valor dessa filosofia, já que filosofia e ciência não dividem mais um mesmo campo do conhecimento. Kant continua me inspirando, mas não penso dentro de seu sistema. Meu interesse se dirige mais para Heidegger, principalmente para *Ser e tempo*, em que a linguagem se articula tendo em vista o discurso (*Rede*) sem palavras que se constitui, enquanto modo de ser do *Dasein*, no jogo instrumental das significâncias.

Enfim, para concluir, há juízos que são imutáveis enquanto jogados. Não é o que acontece com os lances, por exemplo, do futebol, na medida em que sempre seguem as mesmas regras? Mas, no jogo de medir um comprimento, o padrão de medida varia conforme os resultados convenientes da mensuração. Nesse caso, a reflexão é cabal, mas não é predicativa, nem circunscreve um indivíduo, a não ser cada individualidade, cada lance, do processo de mensuração.

Luciano Codato – Pensando em seus interlocutores, seria possível supor de que modo alguns de seus mestres receberiam as *Lições*, por exemplo, Gilles-Gaston Granger e Jules Vuillemin? Ou que objeções faria um colega como Gérard Lebrun? Ainda entre os franceses, os seguintes comentários a um livro de Jean Hyppolite, *Logique et existence* (1953), cujo tema é também a ontologia, podem servir para observarmos algumas opções que você fez em seus trabalhos: “Hyp-

polite questiona a *Lógica*, a *Fenomenologia* e a *Enciclopédia* a partir de uma idéia precisa e sobre um ponto preciso. *A filosofia deve ser ontologia, não pode ser outra coisa; não há, porém, ontologia da essência, só há ontologia do sentido.* (...) O ser não é, segundo Hyppolite, a *essência*, mas o *sentido*. Dizer que basta este mundo é dizer não apenas que ele nos basta, mas que basta a si mesmo e que remete ao ser, não à essência além da aparência, não a um segundo mundo, que seria o mundo inteligível, mas ao ser como sentido deste mundo... Que não exista um segundo mundo é, segundo Hyppolite, a principal proposição da *Lógica* de Hegel, pois ela é a razão para transformar a metafísica em lógica... Meu discurso é lógico ou propriamente filosófico quando digo o sentido daquilo que digo e, dessa maneira, o próprio ser se diz. (...) E há um ponto nisso tudo em que Hyppolite se mostra inteiramente hegeliano: o ser só pode ser idêntico à diferença na medida em que a diferença é levada ao absoluto, isto é, à contradição. A diferença especulativa é o ser que se autocontradiz. A coisa se autocontradiz porque, ao ser diferente de *tudo* que ela não é, encontra seu ser nessa própria diferença, só se reflete a si mesma ao refletir-se no outro, uma vez que o outro é *seu* outro. Eis o tema que Hyppolite desenvolve ao analisar os três momentos da *Lógica*, o ser, a essência e o conceito”. Esses comentários são de Gilles Deleuze, autor da mesma geração que você, mas tão distante que parece curioso poder medir as posições de ambos a partir de Hegel. Como você insiste, por exemplo, em *Certa herança marxista* (2000), não há como explicitar o *logos* de nossas ações sem explorar a noção de contradição real, o sentido irracional da racionalidade que determina nossas condutas. Deve-se reconstituir o sentido da ontologia depois dos avanços da lógica fregiana e, sobretudo, a partir do segundo Wittgenstein. De todo modo, por que não privilegiar a noção de diferença, mas a de contradição real?

José Arthur Giannotti – Continuo a amar meus mestres. Mas Granger afirmou que eu o tinha traído e, se ainda pudesse ler, teria provavelmente apenas folheado as *Lições*. Vuillemin terminaria por me dizer que continuo um “filho da terra”. Lebrun? Talvez continuasse a nos olhar de viés, mas com carinho.

Sobre a questão da ontologia, é preciso compreender que, com Wittgenstein, a noção de sentido se amplia. Não cabe mais perguntar o que é o sentido de “lápiz”, mas como essa palavra é usada. E se a linguagem é uma trama de jogos de linguagem, é porque essa trama possui uma unidade ampliadora, tal como uma grande cidade vem a

ser uma unidade. Falamos fazendo funcionar jogos de linguagem que se integram e supõem outros jogos. Construímos jogos de linguagem por meio de jogos de linguagem. Entre eles existem jogos de linguagem não-verbais como, a meu ver, a gramática do capital, cujas contradições lhe são próprias. Não sei o que é "a" essência, "a" contradição, "a" diferença e assim por diante. Cada um desses conceitos adquire significado no contexto do jogo de linguagem onde estão sendo empregados. E por essência entendo, como em Wittgenstein, a descrição monopolar das regras de um jogo de linguagem.

Considere-se, ainda, que uma regra de um jogo de linguagem é sempre bipolar quando está sendo seguida, mas é monopolar quando aprendida, quando é dita para que alguém venha a entender o que seja um jogo de linguagem. Nesse sentido, uma contradição é o limite que consome *certa* alteridade, vindo a ser simplesmente um cruzamento de sentidos que se esgotam em si mesmos quando se fala dela. Estamos vendo como o capital financeiro contradiz o capital produtivo, porquanto o inviabiliza, mas ao mesmo tempo como o Estado tenta juntar os dois termos contrários de modo que transformem uma contradição, pelo menos, numa contrariedade colaborativa. Mas às custas de quem? Que outras contradições se conformam, sem que sejam claramente expostas pela política? Lembremos, a política se faz sempre separando aliados de adversários e, quando essa oposição se converte numa contradição, quando não há terreno comum entre eles, a solução só pode ser a guerra. A política, numa sociedade capitalista, só pode impedir a guerra quando a democracia construir um terreno comum em que os interlocutores possam dialogar. Mas, para isso, os termos da questão precisam ser reconfigurados.

Luciano Codato – A exposição de Platão nas *Lições*, especialmente da teoria das formas, procura menos fazer jus às interpretações recentes sobre o tema, que aos pressupostos necessários à compreensão do “ver algo como algo” no segundo Wittgenstein. Durante a discussão do livro na Unifesp, você procurou esclarecer essa estratégia respondendo às questões de Maurício Marsola, que tira partido da literatura das últimas décadas sobre o platonismo. As *Lições* tendem para os escritos daquele autor contemporâneo cujo legado à história da filosofia lhe parece definitivo. Pode-se desconfiar de que mesmo Heidegger desempenha um papel secundário no livro, aparecendo, sobretudo, como contraponto a Wittgenstein. Depois da primeira parte, “A conquista do terreno”, você abre a segunda, “O terreno minado”, com

o tema da crise dos fundamentos da aritmética. É fácil reconhecer essa problemática nas origens da filosofia analítica, mas, quanto à tradição fenomenológica, há quem aponte mais dificuldades. A caracterização do conceito de número, por exemplo, é indispensável a Frege, Russell e Wittgenstein, mas talvez se quisesse alegar que essa noção não adquire a mesma relevância em *Ser e tempo*. À parte a formação matemática de Husserl, dando menos ênfase a seus primeiros escritos, à polêmica com Frege sobre o psicologismo etc. parece o caso de perguntar, então, se os problemas lógicos da aritmética não traduzem certo privilégio das *Lições* a Wittgenstein e à tradição analítica, em detrimento da fenomenologia? Em que sentido Heidegger herda, ele também, as questões do século XIX sobre os fundamentos da aritmética?

José Arthur Giannotti – Não estou a par de todas as interpretações modernas sobre Platão. Mas me parece óbvio que até os mais atuais comentadores continuem a considerar por que a forma é pensada como um *eidos*, o mais visível. Assim como não posso examinar as interpretações de um autor, cabe-me apenas sublinhar algum tema que possa ter eco posteriormente. E o mais visível não ecoa na problemática do ver o aspecto, em particular naquele da figura ambígua?

Também não posso acompanhar todos os pensamentos do jovem Heidegger. Apenas me interessa que ele também se identificava, então, como um “matemático anistórico”. É óbvio que sua formação era diferente, que a teologia o ocupava muito, mas o que me importa é mostrar que a crise dos fundamentos da aritmética provoca uma revolução na lógica formal, a nova lógica matemática, que obriga a uma nova reflexão sobre o *logos*. E tanto os analíticos como os fenomenólogos terminam identificando o *logos* com a linguagem.

Não virei partidário de Wittgenstein. Mas tanto ele como Heidegger nos permitem reler as filosofias do passado salientando pontos que os historiadores do passado não viam. Não é essa, hoje em dia, nossa experiência mais ampla? Experiência que os filósofos que se casam com um ou dois sistemas não acabam deixando de lado? O debate entre os dois não é um jogo em que um deles sairia vencedor, mas um contraponto que poderá servir para explicitar melhor como se dá hoje uma experiência da filosofia, que não seja deste ou daquele autor, mas procure certa unidade diferente.

Se compararmos os textos de Heidegger e de Wittgenstein, percebemos que eles se esclarecem mutuamente na medida em que

optam por caminhos diferentes. Este último afirma que não há fenomenologia, mas problemas fenomenológicos. Ora, a fenomenologia se ocupa com fenômenos, isto é, com o que aparece (e desaparece, no caso de Heidegger). Fenômeno, para Heidegger, não é o evidente, mas o que se desvela, o que sempre implica velamento. Em contrapartida, se no *Tractatus* a proposição elementar colocava problemas fenomenológicos, a partir dos anos 30, a evidência se ramifica em dois caminhos: de um lado, a regra é evidente enquanto seguida, o que sempre implica erro; de outro, esse seguir a regra depende de uma *Weltbild* pressuposta como certeza invisível. Como a experiência se cria, então, pelo jogo da certeza?

Luciano Codato – Você está escrevendo um novo livro, complementar a essa introdução à filosofia, que consiste num contraponto entre Heidegger e Wittgenstein. Mas há também um antigo projeto sobre a moralidade pública e a moralidade privada. Em alguns ensaios do livro *Notícias no espelho* (2011) e noutros textos de caráter mais técnico, já se podem observar algumas indicações sobre sua problemática. O critério lógico, por exemplo, e não apenas empírico, da diferenciação dos juízos práticos nas esferas da intimidade, da amizade e da vida regulada por instituições sociais. Que dificuldades têm feito você adiar a publicação desse livro, cujo projeto já tem, pelo menos, vinte anos? Que problemas ainda não foram suficientemente resolvidos ou se impuseram depois do projeto inicial?

José Arthur Giannotti – Os caminhos do pensamento não são lineares. Quase sempre o começo não nos leva ao fim. *Holzwege?* Do mesmo modo como tratei do juízo estético, espero tratar do juízo moral. Mas este depende de certos pressupostos, relativos ao que os homens são e devem ser, que são difíceis de configurar. O texto que tenho no computador sobre esse juízo já foi refeito várias vezes e ainda não pode ser publicado como está, porque contém erros que somente agora me aparecem. Depois do “Contraponto”, se estiver vivo e lúcido, espero poder dedicar todo meu tempo livre para enfrentar esse problema. Mas o “Contraponto” está difícil de ser pensado e redigido.