





## SOBRE O TRANSCENDENTAL PRÁTICO E A DIALÉTICA DA SOCIABILIDADE\*

LUIZ HENRIQUE LOPES DOS SANTOS

### RESUMO

Ao escrever *Apresentação do mundo: considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein*, as intenções de José Arthur Giannotti não eram principalmente exegeticas. Ele pretendia trilhar alguns caminhos abertos por Ludwig Wittgenstein no intuito de lidar com suas próprias obsessões filosóficas. Neste artigo, mostro por que e como algumas das linhas de pensamento de Wittgenstein ajudaram Giannotti a clarear logicamente alguns de seus próprios temas filosóficos obsessivos: o transcendental prático e a dialética da sociabilidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** José Arthur Giannotti; Ludwig Wittgenstein; transcendental prático; dialética da sociabilidade.

### ABSTRACT

In writing *Presentation of the World: considerations on the thought of Ludwig Wittgenstein*, Giannotti's intentions were not primarily exegetical. He aimed to follow some of Wittgenstein's conceptual pathways in order to deal with his own philosophical obsessions. In this paper, I show why and how some of Wittgenstein's lines of thought helped Giannotti to logically clarify a couple of his own obsessive philosophical themes: the practical transcendental and the dialectic of sociability.

**KEYWORDS:** José Arthur Giannotti; Ludwig Wittgenstein; practical transcendental; dialectic of sociability.

[\*] Em 1995, quando do lançamento de Giannotti, J. A. *Apresentação do mundo: considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, o Cebrap promoveu um debate sobre o livro, de que participei, com Bento Prado Junior, Balthazar Barbosa Filho e João Vergílio Cuter. A transcrição desse debate foi publicada em *Novos Estudos*, 43, nov. 1995, pp. 207-33. Este artigo é uma versão bastante modificada, expandida e repensada de minha fala naquele debate.

[1] Giannotti, J. A., op. cit., p. 11.

Já nas primeiras linhas de seu livro *Apresentação do mundo: considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein*, José Arthur Giannotti adverte que as considerações que pretende fazer sobre a filosofia de Wittgenstein não são movidas por interesses simplesmente exegeticos. O livro, diz ele, “tenta ser uma monografia sobre as aventuras filosóficas de Wittgenstein, mas a escolha dos temas e o próprio movimento do trabalho somente se justificam se o leitor tiver em mente que essa escavação de uma obra alheia dá continuidade à minha própria investigação, por mais modesta que pretenda ser”<sup>1</sup>. Modéstia à parte, o interesse filosófico do livro reside principalmente nisto: Giannotti propõe-se a refletir, por sua própria conta e risco, acerca — e, principalmente, a partir — dos escritos de Wittgenstein (em especial os que expõem sua chamada segunda

filosofia), em vista de obsessões, cismas e implicâncias filosóficas que são tipicamente giannottianas. Essa natureza, por assim dizer, parasitária do trabalho conceitual a que Giannotti se dedica no livro justifica-se por uma certa concepção das relações entre a filosofia e a história da filosofia, pela qual, muito por influência do próprio Giannotti, tenho bastante simpatia. Para deixar claro o registro em que o livro deve ser lido e compreendido, vale a pena explicitá-la.

Segundo essa concepção, é próprio do pensamento filosófico constituir-se a partir da retomada criativa dos problemas e doutrinas das filosofias do passado — semear, no solo desses problemas e doutrinas, as novidades do presente. É essa retomada contínua de antigos problemas e soluções, que (para usar uma expressão bem ao gosto de Giannotti) se retorcem ao serem inseridos em novas circunstâncias, conceituais e não conceituais, sem que com isso se perca o parentesco entre as novas formulações e as antigas, é ela o motor da novidade filosófica. Pensar filosoficamente o novo é também, e muito, reconfigurar antigas constelações conceituais. Novos problemas e novas soluções nutrem-se da releitura criativa de antigos problemas e antigas soluções — releitura em que nem sempre o que se conserva decanta do que se reconfigura.

À luz dessa concepção, *Apresentação do mundo* propõe-se como uma releitura criativa de um conjunto de problemas e soluções enviesadamente pinçados no cerne da segunda filosofia de Wittgenstein, em função de obsessões filosóficas que Giannotti vem cultivando de longa data. Meu propósito aqui é alinhar indicações de por que e como alguns desses problemas e soluções atendem a interesses filosóficos gerados por essas obsessões.

Um bom ponto de partida parece-me ser o fato de Giannotti considerar como nuclear, no pensamento de Wittgenstein, o que rotula como o *princípio da duplicação*, “que, no *Tractatus*, faz com que a verdade nasça da projeção de um fato noutro e, nas *Investigações filosóficas*, pedaços do mundo precisem ser empregados como meios de apresentação para que um jogo de linguagem possa ser exercido”<sup>2</sup>. Trocando em miúdos, em termos não muito wittgensteinianos (e também nem sempre estritamente giannottianos), o rótulo remete à ideia de que o pensamento é uma ação que relaciona pedaços do mundo, instalando-os em dois planos, o dos significantes e o dos significados, e *opera sobre* o primeiro para instituir o segundo como alvo de atos intencionais de significação.

Ao contrário das chamadas filosofias da consciência, que concebem a apreensão das significações como uma relação binária entre uma consciência e seus conteúdos, relação que, se envolve a mediação dos sinais, é apenas como condição de sua instituição enquanto relação binária, e não como a introdução de elementos irreduzivelmente por ela

[2] Ibidem, p. 199.

[3] Giannotti, J. A. *Trabalho e reflexão: ensaios para uma dialética da socialidade*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

[4] A bem da verdade, essa maneira de entender a figuratividade da proposição não é consensual entre os intérpretes do *Tractatus*. Estou convencido de que é correta e a expus em meu ensaio "A essência da proposição e a essência do mundo", in: Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993, pp. 11-112. Não há dúvida de que leva água para o moinho de Giannotti.

também relacionados, o princípio da duplicação faz dos significantes alvos oblíquos, porém necessários, dos atos intencionais significativos. Esses atos operam com os significantes no sentido em que fazem uso seletivo das potencialidades inscritas na natureza própria desses significantes, tomados como coisas entre outras, e, nos limites fixados por essas potencialidades, conferem-lhes valor de significação. Assim, esses atos apenas se apropriam das significações que eles visam *na medida em que* antes visam também os significantes e os convertem de coisas em símbolos, de modo que os atos apenas se completam como significativos por meio da articulação bem-sucedida dessa bifurcação intencional. Para bom entendedor, essa minha maneira de apresentar o princípio da duplicação deve evidenciar que a ênfase posta por Giannotti no princípio representa um momento de radicalização de seu ajuste de contas com a fenomenologia, iniciado em *Trabalho e reflexão*<sup>3</sup>.

No grau de generalidade com que o formulamos, não é difícil identificar a presença do princípio nas duas filosofias de Wittgenstein. No *Tractatus Logico-Philosophicus*, o núcleo essencial do pensamento é identificado à proposição declarativa, aquela que representa o mundo de maneira verdadeira ou falsa. A representação proposicional é concebida como uma *operação* de projeção figurativa de um fato possível do mundo, a ser representado, em um outro fato do mundo, feito um símbolo pela aplicação, a seus elementos, de regras sintáticas que convertem objetos em nomes e *instituem* para eles possibilidades de combinação recíproca, para os fins específicos da significação proposicional. Essa operação torna-se possível por meio da correlação um-a-um entre os elementos sintáticos do fato significante e os elementos do fato possível a ser representado, de maneira que as possibilidades da combinação sintática em fatos simbólicos dos elementos significantes entre si reproduzam as possibilidades de combinação, em fatos possíveis do mundo, dos elementos a eles correlacionados. A proposição significa na exata medida em que diz que os elementos sintáticos do fato significante estão nele sintaticamente combinados *da mesma forma* como estão combinados, em um fato realmente existente no mundo, os elementos a eles correlacionados. Mas a operação projetiva, que visa figurativamente um fato, possivelmente inexistente no mundo, só é possível porque também opera sobre outro fato do mundo, convertendo-o sintaticamente em símbolo proposicional, mediante a conversão seletiva de possibilidades combinatórias mundanas de seus elementos em possibilidades combinatórias lógico-sintáticas<sup>4</sup>.

No entanto, percebe Wittgenstein nos anos 1930, o conceito de pensamento apresentado no *Tractatus* ainda se nutre de pressupostos característicos das filosofias que o próprio livro pretende criticar. Em primeiro lugar, a representação lá é *postulada* como a função *essencial* do

pensamento, a forma da proposição declarativa constituindo a matriz de que todas as modalidades do pensamento seriam variantes.

Em segundo lugar, ensina o *Tractatus*, se é possível pensar proposicionalmente o mundo, pensamento e mundo *devem* compartilhar uma mesma *forma essencial*. Apenas pode ser pensado um mundo que tenha uma estrutura essencial, necessária, definida por um conjunto de objetos simples, necessariamente existentes e necessariamente dotados de possibilidades de combinação, uns com outros, em fatos possíveis. E apenas pode representá-lo proposicionalmente uma linguagem cuja estrutura lógica seja isomórfica à do mundo, definida por um conjunto de nomes logicamente simples, dotados de possibilidades sintáticas de combinação, uns com outros, em proposições com sentido. Em suma, a possibilidade de pensar o mundo requer, como condição, o *postulado* de uma armação transcendental absoluta comum ao pensamento e ao mundo, sua forma essencial, a partir da qual se traçam os limites necessários de tudo o que pode existir e de tudo o que pode ser dito.

Finalmente, apesar das muitas aparências em contrário, o *Tractatus* ainda concede muito às filosofias da consciência. Com efeito, despida de suas roupagens empíricas acidentais, que o *Tractatus* reputa logicamente irrelevantes, a projeção figurativa em que consiste a essência do pensamento acaba por reduzir-se a um ato desmaterializado (puramente espiritual, seríamos tentados a dizer, extrapolando a letra do *Tractatus*; um ato sublimado, dirá Wittgenstein nas *Investigações filosóficas*) de um sujeito metafísico também desmaterializado — um ponto sem extensão, retirado do mundo, nada mais que o ponto de fuga da projeção proposicional. A metáfora do olho e seu campo visual, por meio da qual o *Tractatus* pretende elucidar a relação entre o sujeito metafísico e o espaço do que pode logicamente ser pensado como existente, já deixa entrever que a virulência crítica do livro em relação à metafísica poupa um de seus alicerces milenares: a concepção da significação como *eidos*, objeto da visão de um olho sublime, que deve ser *postulado* como pressuposto absoluto e independente de toda facticidade contingente do mundo<sup>5</sup>.

Ao voltar à filosofia, em 1929, Wittgenstein logo reconhece o caráter dogmático desses postulados que sustentam a arquitetura do *Tractatus*. Em sua segunda filosofia, adota uma metodologia minimalista. Ninguém duvida de que, quando pensamos, quando exprimimos e compreendemos significações, nós agimos e reagimos com e em relação a símbolos em circunstâncias dadas: fazemos coisas mediante a produção de símbolos (representamos o mundo, pedimos, ordenamos, exprimimos nossos sentimentos etc.), entendemos o que outros querem fazer quando produzem os símbolos que produzem. No curso desse processo, muitas outras coisas acontecem: mobilizamos,

[5] Sobre a concepção da significação como *eidos*, v. *Apresentação do mundo*, op. cit., p. 58.

ao menos tacitamente, nossas crenças, percepções e lembranças sobre certos fatos do mundo e certos comportamentos, nossos e de outros; formamos expectativas sobre fatos e comportamentos, nossos e de outros; exercitamos disposições para agir, simbolicamente ou não, em relação a certos objetos, fatos e comportamentos.

A filosofia dogmática (e nela o segundo Wittgenstein inclui o *Tractatus*) acredita que compreender como tudo isso é possível requer a *postulação* do pensamento como uma atividade etérea e misteriosa, realizada em uma esfera essencial oculta de entidades e atos etéreos e misteriosos, de que tudo isso nada mais seria que a manifestação visível e acidental. A estratégia metodológica do segundo Wittgenstein consiste em indagar, em cada caso, se essa postulação realmente soluciona os problemas que se propõe a solucionar e, mais ainda, se esses problemas são problemas filosóficos reais, ou apenas falsos problemas, sequelas de confusões a respeito das regras que abertamente conferem sentido a nossas ações simbólicas ordinárias, aquelas visíveis a olho nu.

Ao pôr em prática, nas *Investigações filosóficas*, sua estratégia crítica minimalista, Wittgenstein traz a noção de pensamento de volta ao mundo cotidiano, à esfera das coisas, fatos e comportamentos que constituem nosso entorno corriqueiro. No *Tractatus*, o modelo para a compreensão da natureza lógica essencial do pensamento recorria tacitamente à noção de *cálculo*, como objeto de comparação. Pensar proposicionalmente era operar com símbolos segundo um conjunto precisamente determinado de regras sintáticas e semânticas logicamente necessárias e precisamente definidas. Essa operação era caracterizada como um processo “enormemente complicado” (*Tractatus Logico-Philosophicus*, aforismo 4.002), de que os sujeitos concretos de pensamento não tinham notícia consciente e que apenas uma árdua análise lógica poderia discernir, subjacente ao plano visível das ações significativas cotidianas desses sujeitos. Nas *Investigações filosóficas*, esse modelo é substituído por outro, que se serve de outro objeto de comparação: a noção de *jogo*.

Pensar, diz o segundo Wittgenstein, é parecido com jogar: é exercitar técnicas de agir com símbolos e reagir a símbolos segundo regras, em vista de intenções cuja definição não prescinde de referência às próprias regras do jogo que se joga. Essas ações e reações nada têm de etéreo ou misterioso, são precisamente aquelas que ninguém duvida que aconteçam quando ordinariamente dizemos que pensamos, exprimimos e compreendemos significações: tudo o que manifestamente fazemos quando dizemos o que existe ou não existe, acontece ou não acontece, no mundo; quando pedimos, ordenamos, exprimimos nossos sentimentos etc. E tudo o que manifestamente fazemos quando, no curso dessas atividades, mobilizamos, ao menos tacitamente,

nossas crenças, percepções e lembranças sobre certos fatos do mundo e certos comportamentos, nossos e de outros; quando formamos expectativas sobre fatos e comportamentos, nossos e de outros; quando exercitamos disposições para agir, simbolicamente ou não, em relação a certos objetos, fatos e comportamentos.

Diferentemente do *Tractatus*, que apresentava o pensamento como um cálculo segundo regras que associariam *símbolos* a fatos possíveis do mundo, a serem assim representados, as *Investigações filosóficas* diversificam o pensamento em uma pluralidade de atividades simbólicas mutuamente imbricadas, das quais a atividade representativa é uma entre outras, uma pluralidade de *jogos de linguagem*, cujas regras concernem aos diferentes *usos* que *fazemos* dos símbolos nos diferentes contextos de nossas práticas, simbólicas e também não simbólicas, para as quais esses usos são relevantes. Diferentemente do *Tractatus*, em que as regras sintáticas e semânticas da linguagem se apresentam como *necessárias*, univocamente determinadas pela forma essencial comum ao pensamento e ao mundo, as *Investigações filosóficas* liberam o pensamento de qualquer compromisso com essências, vinculando-o apenas a regras *instituídas* e *arbitrárias*, no sentido absoluto dessa palavra, regras justificáveis apenas pelas intenções e propósitos constitutivos dos diferentes jogos de linguagem que *contingentemente* nos dispomos a jogar.

Quem acompanha a trajetória filosófica de Giannotti, desde sua tese de doutorado sobre Stuart Mill<sup>[6]</sup> até *Apresentação do mundo*, passando por *Origens da dialética do trabalho*<sup>[7]</sup> e *Trabalho e reflexão*, não tem dificuldade em perceber que o conceito de jogo de linguagem, tal como desenvolvido por Wittgenstein nas *Investigações filosóficas*, caiu-lhe do céu. Em primeiro lugar, esse conceito permite-lhe pavimentar, com esmero lógico, a sonhada terceira via entre o naturalismo e a filosofia da consciência.

Contra a filosofia da consciência, as *Investigações filosóficas* oferecem uma concepção *prática*, não representativista e não essencialista da significação e do pensamento. Segundo essa concepção, o que um símbolo significa, em um dado jogo de linguagem e uma dada situação, é seu “valor de uso” naquela situação, determinado pelas regras do jogo, que governam as relações entre atos de usar o símbolo e outras práticas, simbólicas e não simbólicas, objetos e fatos do mundo, crenças, intenções, expectativas, disposições dos falantes e ouvintes, e tudo o mais que, no jogo, é definido como relevante para a significação. E essas regras não têm sua margem de manobra limitada por nenhuma suposta estrutura *a priori*, essencial e absoluta do pensamento, que delimitaria absolutamente o que pode ser significado e como. Por outro lado, contra o naturalismo, as *Investigações filosóficas* — ao mesmo tempo que recusam a oposição *absoluta* entre o *a priori* e o *a posteriori*,

[6] Giannotti, J. A. *John Stuart Mill: o psicologismo e a fundamentação da lógica*. São Paulo: tese de doutorado, USP, 1960.

[7] Giannotti, J. A. *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1966.

o transcendental e o empírico — não abrem mão dessas oposições, agora reformuladas como *relativas e funcionais*.

Em segundo lugar, a concepção prática da significação implicada pela noção de jogo de linguagem impede que se tracem limites rígidos entre atividades significativas verbais e não verbais, permitindo o livre trânsito entre elas. Nessa medida, oferece a Giannotti instrumentos preciosos para proceder à lapidação lógica do conceito que articulava, em *Trabalho e reflexão*, seus esforços para elucidar os aspectos lógicos e ontológicos da dialética da sociabilidade capitalista: o conceito de *esquema operatório*. Vejamos tudo isso um pouco mais de perto.

Dito curto e grosso: ao conceber o pensamento e a significação como *práticas regradas de uso de símbolos*, o segundo Wittgenstein abre uma via lógica para Giannotti alcançar algo com que também sempre sonhou, o *transcendental prático*. Com efeito, a concepção prática do pensamento e da significação conduz Wittgenstein — e Giannotti, em sua esteira — a uma *concepção prática do conceito*. As condições de aplicação, seja verdadeira ou falsa, de um conceito em uma situação dada — que, na terminologia do primeiro Wittgenstein, seriam chamadas de condições de sentido de um termo conceitual — são *definidas*, pelo segundo Wittgenstein, como *condições práticas* de aplicação das regras de uso do termo conceitual correspondente. Isso significa dizer que a forma e o conteúdo de um conceito se definem na base das condições de possibilidade de uma certa prática, precisamente a prática de usar o termo conceitual correspondente segundo as regras particulares que lhe concernem.

A essa ideia, as *Investigações filosóficas* aliam uma concepção não intelectualista do que seja uma regra e do que seja aplicar, correta ou incorretamente, uma regra. Ela consiste em *definir* o conhecimento de uma regra em termos da *prática* de segui-la em seus diferentes casos particulares de aplicação possível. A regra não é um conteúdo a ser *antes* apreendido intelectualmente, como representação universal de todos os seus casos de aplicação correta, e *depois* aplicado na regulação de uma atividade. Conhecer uma regra não é nada mais nada menos que dominar *praticamente* a *técnica* de sua aplicação em casos particulares. Se assim é — se o conceito e a significação devem ser entendidos não segundo o paradigma da apreensão pelo olho do espírito, mas segundo o paradigma da prática regrada — fica aberto o caminho para a modelagem de noções de *a priori* e transcendental que dispensem qualquer apelo a uma ou mais consciências, fica aberto o caminho para a constituição de uma filosofia transcendental que não seja, por isso, uma filosofia da consciência. Senão vejamos.

A substituição da consciência pela prática, como esfera originária do pensamento e da significação, é complementada, nas *Investigações filosóficas*, pela recusa intransigente da ideia de que possa haver algum



ponto de vista absoluto do qual seja possível descrever as condições de possibilidade do uso significativo dos símbolos. Um dos méritos filosóficos da elucidação, pelo segundo Wittgenstein, do conceito de seguir uma regra, é precisamente o de evidenciar que as condições fatuais e mundanas que possibilitam a configuração dos conceitos e significações, na medida em que possibilitam a prática regrada dos símbolos correspondentes, não podem ser tomados como *fundamentos*, ou seja, como algo cuja descrição pudesse valer como o traçado da gênese das significações a partir de um solo último, anterior a toda espécie de operação significativa com símbolos.

Se, por um lado, a regra é definida pela técnica de sua aplicação em casos particulares, por outro lado, a identificação dos casos como casos de aplicação correta da regra não é independente da própria regra. Digo que apliquei corretamente uma regra em diferentes casos particulares *porque*, em todos eles, o que fiz foi a *mesma* coisa; e digo que fiz a mesma coisa nas diferentes aplicações da regra *porque* todas foram aplicações corretas da *mesma* regra. A identidade da regra e a identidade do que faço em todos os casos de sua aplicação correta constituem-se reciprocamente, por meio de um círculo virtuoso, no curso das aplicações reiteradas de nossas técnicas de aplicar regras. É um grande mito filosófico, que Giannotti encontra na base da fenomenologia pós-husserliana, postular que a resposta à pergunta pelas condições de uso significativo de símbolos deva desvendar um domínio de elementos que esteja fora, aquém da esfera do uso significativo dos símbolos.

Nossa aptidão para seguir regras em geral, assim como modalidades particulares de regras, depende, insiste Wittgenstein, de um conjunto de aptidões, natural e culturalmente arraigadas, para identificar casos presentes e futuros de aplicação correta de regras na base dos casos passados conhecidos de sua aplicação correta. Ela também depende, muitas vezes, da existência de objetos apropriados para servir como objetos de comparação nesse processo de generalização, como *critérios práticos* do uso correto dos símbolos, e depende ainda da realidade de fatos naturais e culturais muito gerais, sem o que as práticas envolvidas nesse processo seriam inviáveis. “Uma regra requer *necessariamente* certas condições materiais e mentais para ser seguida.”<sup>8</sup> Quando se trata das regras que definem um jogo de linguagem, essas aptidões, objetos e fatos, em si mesmos contingentes, *funcionam* como pressupostos últimos da significatividade dos lances simbólicos que o jogo autoriza. Assim, *funcionam*, em relação ao jogo, como condições *necessárias* de seu exercício (portanto, como um *a priori* relativo) e determinam a *forma* do que nele pode ser significado (constituindo, portanto, um transcendental relativo).

O conceito de que Giannotti se serve para caracterizar a relatividade e a funcionalidade do transcendental prático é precisamen-

[8] Ver também Giannotti, J. A. *Apresentação do mundo*, op. cit., p. 71, e também p. 226.

te o conceito de *apresentação* (*Darstellung*). Para que algo possa ser *significado* de uma certa perspectiva prática, é preciso que o espaço das possibilidades de significação que essa perspectiva delimita seja *apresentado* por meio da armação transcendental que a sustenta. Em particular, para que o mundo possa ser *representado* de uma certa perspectiva prática, é preciso que o espaço das possibilidades fatuais que essa perspectiva delimita seja *apresentado* por meio da armação transcendental que a sustenta, constituída por coisas e fatos extraídos do próprio mundo; sem ela, “um conceito, ou mesmo um sistema de conceitos, patina e não se engrena com seus casos”<sup>9</sup>. À filosofia, cumpre focalizar essa armação de um ponto de vista não representativo, elucidar sua função *apresentativa* em relação ao que se pode representar por meio dela. No entanto, isso não nos autoriza a opor o discurso fatural ao filosófico como o ordinário ao extraordinário. Reconhecer a relatividade e a funcionalidade da distinção entre o transcendental e o empírico implica reconhecer que os pontos de vista apresentativo e representativo podem se engrenar no interior de uma mesma prática simbólica, já que são as *mesmas* coisas e os *mesmos* fatos que podem ser *descritos* de um ponto de vista representativo e podem ser *apresentados* como pressupostos das regras de sentido que constituem esse mesmo ponto de vista.

Tudo isso explica por que Giannotti dá tanta importância, na economia de *Apresentação do mundo*, às observações de Wittgenstein sobre o que significa “ver algo como algo”. Em primeiro lugar, elas conduzem à ideia de que o contato sensível com as coisas só passa a valer como modo de conhecimento do mundo *depois* de inserir-se na trama regrada de nossas práticas simbólicas. Muito do que *julgamos* existir ou acontecer no mundo depende, sem dúvida, do que *vemos* existir ou acontecer no mundo. No entanto, não se trata aqui de vincular a correção de nossos juízos ao suposto conhecimento de uma suposta esfera de elementos antepredicativos, e sim de vincular as condições de sentido de proposições que enunciam a ocorrência de fatos no mundo às condições de sentido de proposições da forma “Vejo X” ou da forma “Vejo X como Y”. Ter sensações visuais é um fenômeno físico, ver algo e ver algo como algo é exercitar *técnicas* particulares de comércio simbólico com o mundo.

Com efeito, a conexão entre ver algo e ver algo como algo já exemplifica, segundo Giannotti, a engrenagem entre técnicas de representação e técnicas de apresentação em nossos jogos de linguagem representativos, de uma maneira que subverte a concepção filosófica tradicional das relações entre entendimento e sensibilidade, entre os aspectos conceituais e não conceituais de nossas ações significativas. Por ocasião das sensações visuais produzidas em mim por uma folha de papel em que estão traçadas certas li-

nhas, vejo ora o desenho de um pato, ora o desenho de uma lebre, e vejo sempre linhas traçadas em uma folha de papel. Digo que vejo um desenho de pato no mesmo sentido que vejo, no momento seguinte, um desenho de lebre, mas não no mesmo sentido em que digo, em todos os momentos, que vejo as linhas. Quando vejo um desenho de pato, não vejo um de lebre, mas, se vejo um ou outro, vejo também as linhas. Se vejo as linhas como desenho de pato ou como desenho de lebre, é porque, antes de mais nada, vejo as linhas. Ao ver as linhas como desenho de pato ou como desenho de lebre, as mesmas linhas que são *objetos* de minha visão se *apresentam* também como meios de representação visual de pato ou lebre. E, se isso acontece, é porque, na configuração espacial das linhas, para usar uma expressão de Wittgenstein, “ecoa” o conceito de lebre ou o conceito de pato, cujas técnicas de aplicação eu domino. Ver algo como algo não é pensar, mas aí já “ecoa um pensamento”.

Assim é que a análise wittgensteiniana do fenômeno do “ver como” oferece a Giannotti instrumentos lógicos apropriados para dar conta do que, em sua caracterização da dialética da sociabilidade capitalista, em *Trabalho e reflexão*, procurou elaborar teoricamente com seu conceito de *esquema operatório*. Na ótica de *Apresentação do mundo*, o que Giannotti chamava de esquema operatório pode ser agora qualificado como um jogo de linguagem não verbal, no qual os agentes discriminam *praticamente*, em virtude do modo como *agem* em relação a coisas e fatos do mundo, propriedades dessas coisas e fatos e relações entre eles, ao incorporá-los em suas atividades intencionalmente orientadas. No interior desse jogo pré-verbal, mas em que “ecoa um pensamento”, coisas e fatos brutos da natureza perdem sua individualidade *em si* e convertem-se em coisas e fatos *para os agentes*, cuja intencionalidade prática os perpassa e faz deles coisas e fatos praticamente significativos.

Segundo a análise de Giannotti, em *Trabalho e reflexão*, com o esquema operatório característico da sociabilidade capitalista articula-se o que agora podemos chamar de um jogo de linguagem verbal, por meio do qual os agentes discriminam, no registro conceitual, aquelas mesmas coisas e aqueles mesmos fatos que discriminavam não conceitualmente no âmbito do esquema operatório. Ocorre, porém, que os dois planos de discriminação se mostram *contraditórios*, a conceitualização dos agentes mostrando-se *ilusória* com respeito às significações praticamente constituídas no plano do esquema operatório. Mais ainda, e nisso consiste o fulcro da *dialética* da sociabilidade capitalista, as ilusões conceituais dos agentes revelam-se como *ilusões necessárias* para o funcionamento regular do esquema operatório, criando-se, pois, um circuito dialético entre os planos interdependentes das discriminações práticas e conceituais.



Ora, a lógica dessa interdependência dialética, confessa Giannotti nas “Considerações iniciais” de *Apresentação do mundo*<sup>10</sup>, os instrumentos de inspiração fenomenológica empregados em *Trabalho e reflexão* — ainda comprometidos com a ideia de que as significações conceituais são sedimentações de significações antepredicativas, entendidas como seus *fundamentos* — não eram capazes de captar. É precisamente um modelo para a elucidação dessa lógica que Giannotti pretende encontrar nas análises wittgensteinianas do “ver como”.

Finalmente, a alternância de perspectivas e técnicas simbólicas que, segundo Wittgenstein, é a chave para a compreensão do fenômeno do “ver como” é tomada por Giannotti como um paradigma para a compreensão de nossas práticas simbólicas reflexivas em geral, de que a filosofia é o exemplo mais radical. Na verdade, a pergunta filosófica pelos pressupostos de nossa relação significativa com o mundo não faz mais que aprofundar um movimento reflexivo que tem sua origem já no uso *ordinário* da linguagem, movimento que jogos mais sofisticados admitem *ordinariamente*. No interior desses jogos, engreno, a um lance do jogo que me parece deslocado em relação às condições de sentido dos símbolos utilizados, um outro lance, a pergunta: “mas, afinal, o que você pode querer dizer com isso?”.

Giannotti salienta a ideia, que as *Investigações filosóficas* não se cansam de enfatizar, de que perguntas pelas condições de sentido só têm, elas próprias, sentido se forem feitas como lances *ordinários* de jogos de linguagem, segundo as regras que *ordinariamente* governam as palavras utilizadas. Isso significa que a distinção entre uma investigação transcendental, filosófica, que se volta para as condições de sentido dos símbolos utilizados em um contexto dado, e uma investigação fatural, que se propõe a responder a perguntas cujas condições de sentido já se pressupõem garantidas, deve também ser concebida como *relativa e funcional*. A mesma coisa ou o mesmo fato que, numa investigação fatural, funciona tacitamente como meio de apresentação do sentido da questão a ser investigada pode passar a funcionar, no âmbito de uma investigação transcendental, como objeto explícito de investigação reflexiva.

Entende-se, então, por que o erro metafísico é um risco permanente, uma ilusão natural, um risco que corre não apenas o filósofo, mas todos que, no interior de um jogo de linguagem, fazem das condições de sentido dos símbolos objetos de indagações reflexivas. O erro metafísico por excelência consiste em tratar, como se fosse fatural, uma questão que, na realidade, é transcendental, “atribuir ao meio de apresentação o mesmo tipo de existência daquilo que é passível de ser expresso por um lance do jogo de linguagem”<sup>11</sup>. Ora, o transcendental é também uma coisa ou um fato, uma coisa e um fato *transcendentalizados*. Questões fatuais concernem à descrição de coisas e fatos exis-

tentes. Questões transcendentais também concernem a coisas e fatos, mas nada têm a ver com sua descrição ou com sua existência. Nelas, tudo o que importa é o modo como esses fatos e coisas desempenham suas funções transcendentais na conformação das práticas simbólicas por meio das quais pensamos o mundo.

Quando se introduz a reflexividade no interior dos jogos de linguagem, quando se admite que algo que se pode constituir, de um ponto de vista, como objeto de ações significativas também se pode *apresentar*, de outro ponto de vista, no curso de outras ações significativas, como pressuposto transcendental de suas significações, resulta tentadora a ideia de que os próprios agentes possam cometer “erros metafísicos” em suas práticas simbólicas, tratando como coisas ou fatos significados o que deveriam apresentar como pressupostos da significação dessas práticas. E resulta também tentadora a ideia de que a superação desses “erros metafísicos” — muitos deles, quem sabe, ilusões necessárias para o funcionamento regular do jogo — seria o reencontro dos agentes com o sentido de suas próprias ações, a superação da alienação de si, a conquista da autenticidade. Não é de estranhar que o autor de *Origens da dialética do trabalho* e “Contra Althusser”<sup>[12]</sup> não tenha resistido a essas tentações.

Quando as práticas simbólicas e não simbólicas, conceituais e não conceituais, que definem nossas formas de sociabilidade são concebidas segundo o modelo dos jogos de linguagem e quando se admite que elas podem comportar regularmente contradições e ilusões necessárias, à filosofia pode-se atribuir mais que a tarefa de nos livrar das inquietudes intelectuais produzidas por nossas confusões metafísicas. Se não cabe à filosofia transformar o mundo, mas apenas elucidar a lógica (a gramática, diria Wittgenstein) de nossos jogos de linguagem, nem por isso, conclui Giannotti, ela é desprovida de qualquer relevância moral e política. Cabe, sim, à filosofia, ao elucidar a lógica da dialética da sociabilidade, trazer à luz, em cada situação, as contradições e ilusões em que se enraízam nossas formas características de alienação. Se, como pensa Wittgenstein, a filosofia deixa tudo como está, ela pode ao menos indicar-nos caminhos a serem seguidos em nossa busca, talvez infinita, por uma vida moral e politicamente autêntica.

Não há dúvida de que, ao instrumentalizar achados filosóficos de Wittgenstein, especialmente o transcendental prático e o paradigma do “ver como”, em benefício de seus propósitos filosóficos próprios, Giannotti distancia-se bastante da letra — e suspeito que, a partir de um certo momento, também do espírito — dos textos de Wittgenstein. No entanto, de que serviria alimentar-se filosoficamente do pensamento de um filósofo, se não fosse para, em algum momento, abandoná-lo?

---

LUIZ HENRIQUE LOPES DOS SANTOS é professor do departamento de filosofia da FFLCH-USP e pesquisador do CNPq.

[12] Giannotti, J. A. “Contra Althusser”. *Teoria e Prática*, 3, abr. 1968, pp. 66-82.

---

Recebido para publicação  
em 13 de junho de 2011.

**NOVOS ESTUDOS**

CEBRAP

90, julho 2011

pp. 7-18

---

A Fundação Carlos Chagas tem como premissa essencial a questão da cidadania. Em suas especialidades e linhas de pesquisa, atua com vistas ao desenvolvimento humano-social.

A produção em pesquisa na FCC, articulada entre os pólos de avaliação de políticas, gênero e raça, abrange aprofundados estudos sobre os vários níveis de ensino.

Nas três publicações da Fundação – Cadernos de Pesquisa, Estudos em Avaliação Educacional e Textos FCC –, essa produção acadêmica divide espaço com o trabalho de pesquisadores de outras instituições e possibilita uma visão diversificada sobre as questões da área.



Fundação Carlos Chagas

REFERÊNCIA EM EDUCAÇÃO [WWW.FCC.ORG.BR](http://WWW.FCC.ORG.BR)