

# WITTGENSTEIN E A RACIONALIDADE NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

DEBATE SOBRE O LIVRO "APRESENTAÇÃO DO MUNDO"\*

## RESUMO

Um livro vale pelo debate que ele provoca e *Apresentação do mundo* se propõe a manter um diálogo muito peculiar com aqueles que, de uma maneira ou de outra, procuram entender a questão da racionalidade no mundo contemporâneo. Balthazar Barbosa vê no livro os problemas apresentados por Wittgenstein a partir do *Tractatus* e os confronta com o desenvolvimento que o livro traz para as pesquisas do segundo Wittgenstein. Luiz Henrique quer desde logo continuar a projeção que Giannotti faz do segundo Wittgenstein para a lógica do social. Bento Prado remonta os problemas à tradição fenomenológica e João Vergílio procura compreender as dificuldades da diferença entre apresentação e representação. Ao responder a seus críticos Giannotti acaba por localizar melhor a importância que dá a este seu novo livro.

*Palavras-chave:* filosofia; Wittgenstein; José Arthur Giannotti.

A book is worth the discussion it generates, and José Arthur Giannotti's *Apresentação do mundo* seeks from the start to maintain a quite particular dialogue with those dealing in one way or another with the question of rationality in the contemporary world. In his reading of the book, Balthazar Barbosa takes the problems presented by Wittgenstein in his *Tractatus* and places them in light of the advances that Giannotti's book raises with respect to the second Wittgenstein. Luiz Henrique Santos, for his part, wishes to extend Giannotti's projection of a second Wittgenstein to the logic of the social. Bento Prado Jr. places the issues within a phenomenological tradition, while João Vergílio Cuter seeks to understand the difficulties involved in the difference between presentation and representation. In responding to his critics, Giannotti clarifies the importance he attaches to this latest book of his.

*Keywords:* philosophy; Wittgenstein; José Arthur Giannotti.

*Balthazar Barbosa Filho* — Eu destaquei três temas no livro, sobre os quais gostaria de formular algumas perguntas ao Giannotti. Mas vou enfatizar sobretudo o primeiro. Os três temas são os seguintes. Desde o início, Giannotti afirma que toda lógica formal já é transcendental. Como sabemos, este é um tema kantiano, e eu gostaria de formular algumas perguntas a propósito dele. O segundo tema provém do primeiro: são as relações entre a noção de lógica, como Giannotti a emprega no seu último livro, e a noção de limite ou, ainda, de finitude. E o último tema, que ocupa uma posição verbalmente marginal, mas de fato conceitualmente decisiva

(\*) Giannotti, J.A. *Apresentação do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. O debate foi realizado no dia 12 de setembro de 1995, no Cebrap. Além do autor, participaram os seguintes debatedores, todos professores de Filosofia: Balthazar Barbosa Filho, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Bento Prado Júnior, da Universidade Federal de São Carlos; João Vergílio Cuter e Luiz Henrique Lopes dos Santos, ambos da Universidade de São Paulo.

no livro, é a idéia de ilusão metafísica, ou os seus parentes mais próximos, a ilusão transcendental kantiana e a ilusão gramatical wittgensteiniana.

Desde as considerações iniciais está dito que — eu cito — "toda lógica formal já é transcendental". Esse é um tema que constitui um dos centros da *Apresentação do mundo*, e a solução desse problema faz parte do que Giannotti chama a enorme dificuldade com a qual ele se ocupa, a saber, o que significa transcendental na filosofia de Wittgenstein, e para o próprio Giannotti. Esse é o problema de como a lógica se realiza no mundo. Para compreender essa tese, então, convém sempre lembrar Kant, porque foi ele, afinal, quem inventou a expressão "lógica transcendental". Todos conhecemos a distinção que Kant estabelece na *Crítica da razão pura*: "A lógica geral — diz Kant — faz abstração de todo conteúdo do conhecimento, isto é, de toda relação do conhecimento ao objeto, e considera apenas a forma lógica na relação de qualquer conhecimento a qualquer outro conhecimento, ela trata da forma do pensamento em geral". A lógica transcendental, ao contrário, "não faz abstração de todo conteúdo do conhecimento".

Há pelo menos três traços dessa caracterização kantiana, eu creio, que merecem algum destaque: (1) ela não faz abstração da referência; (2) pelo fato de ela ser transcendental, ela enuncia condições necessárias de possibilidade da referência; (3) também por ser transcendental, ela enuncia regras da possibilidade *a priori* do conhecimento, ou, como diz Kant, regras *a priori* do seu emprego.

O que essa caracterização kantiana tem a ver com Wittgenstein, e sobretudo com Giannotti?

Ora, o que chama a atenção é que essa frase — a frase de Giannotti — se encontra no *Tractatus*, no aforismo, se não me engano, 5.552. Em 5.552, diz Wittgenstein: "para entender a lógica" nós pressupomos não como as coisas são, mas que alguma coisa é. Diz Wittgenstein: "ela é anterior ao como, não é anterior ao quê". Ela pressupõe que os nomes tenham significado, que as proposições elementares tenham sentido. E nisto consiste a ligação com o mundo, da linguagem com o mundo.

Ora, essa proximidade entre a afirmação do Giannotti e a afirmação do *Tractatus* me leva a perguntar se a concepção que o Giannotti tem da lógica desde logo como um transcendental, se essa afirmação coincide com o sentido que Wittgenstein empresta a essa tese no *Tractatus*. O que, de fato, segundo Wittgenstein no *Tractatus*, a lógica pressupõe? (É claro, também, que eu vou ter que me endereçar, neste ponto, ao Luiz Henrique.) Ao quê, afinal, segundo o *Tractatus*, a lógica não é anterior? Há duas interpretações aqui.

Segundo a primeira, a lógica é anterior ao como, isto é, a que tal e tal seja o caso: como as coisas de fato existem é indiferente para a lógica. Ela é, portanto, independente do mundo. Ela é, portanto, independente, claro, dos fatos.

Malcolm e Luiz Henrique, surpreendentemente, e eu acho que é o único caso, convergem na segunda interpretação da acepção de transcendental nesse aforismo do *Tractatus*. Wittgenstein, nessa frase, entende aqui

o mundo, não este ou aquele mundo em particular, mas simplesmente o mundo em geral (*Überhaupt*), isto é, uma totalidade de fatos (já que, é claro, a lógica não pode pressupor nenhum mundo em particular). Ou, ao contrário, a lógica não pressupõe nem este mundo nem absolutamente nenhum mundo, ela pressupõe apenas objetos, isto é, a substância do mundo.

No primeiro caso, a minha interpretação, a existência de um mundo seria uma necessidade *a priori*, uma necessidade de natureza lógica. Na segunda interpretação, ao contrário, a existência de qualquer mundo em geral seria contingente. Portanto, seria logicamente possível que absolutamente nada fosse o caso, isto é, que não existisse nenhum estado de coisas. Em outras palavras, os objetos simples simplesmente estariam aí, mas sem nenhuma combinação ou ligação efetiva entre eles. A lógica, então, pressupõe "o país das realidades possíveis", que se encontram no entendimento divino.

O problema dessa interpretação — depois eu vou fazer uma referência a Luiz Henrique e mais adiante a Giannotti — é: como pode haver objetos sem nenhuma relação entre eles? Segundo Malcolm e Luiz Henrique, a segunda alternativa é que é a boa. Poder conceber o espaço lógico vazio significa que pode não haver nenhum dos estados de coisas de que um objeto é parte. Ora, é claro que, se isso é possível para um objeto, é possível para todo objeto. Nesse caso, a totalidade do espaço lógico poderia ser vazia. Poderia não haver fatos, nenhum estado de coisas existente, isto é, nenhum mundo. Como a existência de qualquer coisa, de qualquer estado de coisas particular é contingente, a existência da combinação particular de estados de coisas que constitui o mundo é também contingente. O que a lógica pressupõe, por conseguinte, nessa acepção de transcendental, não é o mundo, sequer um mundo, ela supõe apenas a substância. A suposição transcendental e a natureza transcendental da lógica, na primeira acepção que eu distingo, então, é que a lógica supõe apenas a forma fixa do mundo, isto é, a totalidade das possibilidades lógicas, a totalidade, o todo do espaço lógico. O problema é saber se é assim, primeiro, no *Tractatus*, segundo, nas *Investigações filosóficas* e, terceiro, na *Apresentação do mundo*. Parece que não, e por algumas razões interligadas.

Nós podemos conceber o espaço lógico vazio de objetos? É claro que não se pode tratar disso. Os objetos constituem um espaço lógico, já que este nada mais é do que o conjunto de possibilidades combinatórias dos objetos. Consequentemente, conceber o espaço lógico vazio significa apenas concebê-lo sem combinações existentes de objetos, isto é, sem os fatos. Um fato — cada fato — é contingente, de onde, então, todos os fatos são contingentes. Parece possível, então, que não exista nenhum fato, isto é, nenhum mundo. Luiz Henrique comenta assim essa passagem, em sua apresentação ao *Tractatus*: "pode-se conceber um mundo em que todas as proposições elementares que incluam o nome de um certo objeto sejam falsas". Se pode ser assim para um certo objeto, pode também ser assim para todos os objetos?

Não é da essência de um objeto espacial ocupar um ponto determinado do espaço, assim como tampouco é da essência de um objeto colorido ser vermelho. Mas é da essência da coisa espacial ocupar algum lugar do espaço. Se algo é constituinte possível de um estado de coisas, *necessariamente* é um constituinte (possível) de algum estado de coisas existente. E nisso, escreve Wittgenstein no *Tractatus*, reside a não-auto-suficiência da coisa da qual ele tratou. Ora, se é assim, isto é, se algo é um constituinte possível de estados de coisas, necessariamente é um constituinte de algum estado de coisas existente, isto é, de algum fato. Caso não fosse assim, por exemplo, um objeto espacial permaneceria aquilo que ele é, isto é, dotado da sua forma, da sua identidade, portanto da sua existência, um objeto espacial permaneceria espacial sem ocupar efetivamente nenhum lugar do espaço. Assim como, também um exemplo, um objeto colorido permaneceria colorido mesmo sem possuir nenhuma cor.

Trata-se, portanto, em aparência, do seguinte: é impossível conceber um objeto não localizado em algum ponto determinado do espaço lógico; qualquer região do espaço pode, no entanto, ser concebida como vazia. Mas disso não se segue que todas possam ser ao mesmo tempo pensadas como vazias. Em outras palavras, um objeto deve existir em algum ponto determinado no espaço lógico, mas nada sobre o espaço determina uma posição determinada do objeto. Disso se segue, então, que é da essência do objeto ser constituinte de algum fato ou estado existente de coisas, e é também por isso que a totalidade dos fatos determina o que é o caso, e também tudo o que não é o caso. Ou, ainda, que a totalidade dos estados existentes de coisas também determina que estados de coisas não existem. São afirmações, é claro, como vocês sabem, do *Tractatus*. Mas, é óbvio, essa interpretação tem um preço elevado no *Tractatus*, porque, como Luiz Henrique assinala, se não é possível conceber um mundo em que todas as proposições elementares que incluam o nome de um certo objeto sejam falsas, disso se segue — e eu cito Luiz Henrique — "que da falsidade de todas as proposições, exceto uma, poder-se-ia inferir a verdade desta última". E isso acarreta, é claro, a recusa da tese da independência lógica das proposições elementares, e todas as consequências que daí decorrem.

A lógica, portanto, pressupõe que um mundo é. Que um mundo é, é, pois, alguma coisa *a priori* e transcendental. Mas ela não pressupõe nenhum mundo em especial. Qual mundo é, isto é *a posteriori*, matéria de experiência. A primeira pergunta, então, que eu queria formular a Giannotti é a seguinte: quando Giannotti formula sua tese segundo a qual toda lógica é desde logo transcendental, de que tipo de transcendentalidade se está precisamente falando na *Apresentação do mundo*? Trata-se da transcendentalidade na primeira interpretação do *Tractatus* — a suposição apenas da substância do mundo? Trata-se, ao contrário, da segunda interpretação da transcendentalidade da lógica no *Tractatus*, isto é, a pressuposição da existência — e não da substância, mas da existência de um mundo? Ou, ao contrário — mas essa pergunta eu reservo para a discussão posterior —, a

natureza transcendental de que trata Giannotti supõe um mundo determinado, isto é, supõe o mundo dado?

Segunda pergunta, ainda relativa a esse primeiro tópico, a esse primeiro tema: supondo que a resposta à primeira pergunta seja positiva quanto à segunda alternativa — isto é, a lógica pressupõe um mundo, a lógica não pressupõe nenhum em particular —, qual é a natureza exata dessa relação de pressuposição? Dizer que a lógica pressupõe o mundo significa dizer que a existência do mundo, isto é, na gíria tractatiana, a existência de estados de coisas, a subsistência de estados de coisas, é condição de validade das proposições lógicas, ou se a natureza dessa relação proposicional é de um outro tipo?

*José Arthur Giannotti* — Antes de tudo quero agradecer a presença de vocês todos aqui, não apenas a presença de colegas a discutir meu texto, o que muito me honra, mas antes de tudo a repetição, neste instante, de um diálogo que está sendo realizado há anos, um diálogo do qual, eu creio, sou antes de tudo o beneficiado. Deixo claro: não poderia ter escrito este livro sem todas as conversas que mantivemos ao longo destes anos. De certo modo o que eu farei hoje é prestar uma homenagem a vocês quatro, que foram, por assim dizer, os andaimes do livro.

Em relação à pergunta que Balthazar me faz diretamente, acho que, nas três maneiras de interpretar essa pressuposição do mundo, ele acabou privilegiando basicamente o universo do *Tractatus*. Ora, procurei antes de tudo mostrar que a idéia de andaime do mundo, tal como ela se apresenta nesse livro, estava intimamente vinculada a certos pressupostos básicos: primeiro, uma proposição possui significação autônoma; segundo, esta liga-se a uma vaga noção de atividade pensante que se modifica inteiramente quando Wittgenstein introduz a noção de jogo de linguagem. Feita a passagem do *Tractatus* para as *Investigações*, este pressuposto do mundo altera radicalmente seu sentido. Desfaz-se aquela ilusão que a lógica proposicional trazia para o *Tractatus*, de uma clausura desses andaimes, como se a combinatória das proposições pudesse dar o decalque de todos os fatos. Assim sendo, eu não poderia mais pensar em qualquer forma de transcendentalidade, se não voltasse justamente a explorar o aforismo 50 das *Investigações filosóficas*, em que aparece a distinção entre forma de representação e meio de apresentação, entre a estrutura que um jogo de linguagem projeta sobre a realidade e a facticidade dos sinais com que este jogo lida. Se esta distinção aparece em embrião no *Tractatus*, ainda não está inteiramente elaborada; somente a partir das *Investigações* é possível explorá-la em todas as suas dimensões. Enquanto este andaime de mundo for determinado por uma única lógica colocam-se os problemas levantados por Balthazar, mas cada jogo de linguagem ou uma linguagem particular determinam apenas tipos de objetos. A ontologia cola-se à linguagem. Mas o exercício de um sistema simbólico requer sinais e padrões de medida que são objetos que aí estão. Quando uma linguagem é descritiva ela se refere a um mundo de fatos possíveis, quando comanda, a um mundo de ações

possíveis e assim por diante. Mas cada um desses sistemas carece de sinais que estão aí, neste nosso mundo comum. Se um jogo de linguagem estabelece regras, enfim, se estabelece as condições da bipolaridade, sejam elas regras de conhecimento, regras de comportamento e assim por diante, e se essas regras necessitam, para que elas possam ser apresentadas, de objetos, sejam eles objetos já prontos, sejam sinais, estamos sempre nos enraizando num mundo pressuposto. É exclusivamente a partir de um meio de apresentação, ou melhor, é a partir dessa cesura entre as regras de uma linguagem e os seus meios de apresentação que o mundo aparece. Isto é, ele não vai mais se dar como um quê, tal como é dito no *Tractatus*, mas se apresenta neste objeto flecha real, que preciso botar num poste a fim de indicar uma direção, a ser ou não seguida pelas práticas dos viajantes. E com a flecha todos os objetos que a cercam e nos cercam. Esta facticidade transcendental, entretanto, não possui caráter fundante, a despeito da sua necessidade como pressuposto. Nisto a fenomenologia se enganou redondamente. Simplesmente mostra a naturalidade de determinadas organizações da linguagem e do pensamento. Possui obviamente uma estrutura ligada a nossa forma de vida, mas quando falamos dela estamos sempre divididos entre formular sistemas bipolares sobre o que acontece e descrever o que tais sistemas requerem para funcionar. Desapareceram os andaimes do mundo e no lugar deles surgem os limites de nossa finitude.

Isto nos permite passar para sua terceira pergunta, a questão da ilusão metafísica. Sem essa divisão entre formas de representação e meios de apresentação não poderia, como faz Wittgenstein na linguagem kantiana, dizer que a metafísica nasce do erro de transferir para o objeto representado o que pertence a um meio de apresentação. Se um signo é relativamente simples, não é por isso que o significado o deva ser. Mas indo além do universo de Wittgenstein, acredito que certas formas de sociabilidade moderna, como aquela alicerçada no valor-trabalho, se estruturam a partir desse engano. Em suma, muitas vezes o capitalismo é metafísico. Sem o transcendental, eu não poderia, obviamente, escrever nem a dialética do juízo, que é o último capítulo, nem aquelas conclusões finais em que eu tento explorar, num sentido bem diverso, evidentemente, da filosofia de Wittgenstein, aquelas ilusões que possam fazer parte da nossa sociabilidade.

Eu acho que você pega muito bem, Balthazar, os impasses do *Tractatus*, mas na hora em que começarmos a levar mais a sério a finitude dos jogos de linguagem, e como é que ela forma uma atmosfera das significações, compreenderemos então que esta atmosfera das significações só pode ter sentido se houver atos enraizados no mundo. Uma atividade que não é mais a atividade de seguir a regra, mas a atividade de apanhar objetos, como a flecha que eu indiquei, para utilizá-los como signos. Isto não é mais seguir uma regra, mas nos leva a nos perguntar o que torna possível ver este objeto, esta flecha, como regra. Onde toda a importância que atribuí à noção de ver como. É a partir desse ver como que o mundo vai aparecer, não mais como um mundo ligado a uma substância, a um conjunto

irredutível de objetos simples, como no *Tractatus*, mas um mundo *in fieri* com estruturas *in fieri*, com uma história.

*Luiz Henrique Lopes dos Santos* — Acho que Giannotti e eu já discutimos Wittgenstein à exaustão, a um ponto tal que já nem sei mais distinguir o que é Wittgenstein, Wittgenstein segundo Giannotti, Wittgenstein segundo Luiz Henrique, Wittgenstein segundo o que eu acho que Giannotti acha que é Wittgenstein. Assim, vou deixar de lado as questões historiográficas, relativas à adequação do texto do Giannotti ao pensamento de Wittgenstein, e tentar discutir o projeto deliberado e explícito do livro, o projeto de apropriação lícita do pensamento de Wittgenstein para fins tipicamente giannottianos.

É muito interessante, eu acho, perceber que a raiz desse livro não está em *Trabalho e reflexão*, como Giannotti diz na introdução, mas já no *Stuart Mill*, sua tese de doutoramento. Por quê? Porque já no *Stuart Mill* é muito evidente qual é a grande briga filosófica do Giannotti. Ele briga contra dois ao mesmo tempo. Briga contra o naturalismo, por um lado, e briga, por outro lado, contra a filosofia da consciência, contra a pretensão de que ela seria um bom caminho para se chegar a uma filosofia não-naturalista. O que Giannotti busca, sempre buscou, é o transcendental prático.

Dizer que Giannotti busca o transcendental já é dizer que ele não aceita o método naturalista em filosofia. O que é acreditar no transcendental? Em primeiro lugar, é admitir que a forma de nossa perspectiva representativa sobre o mundo é, ao mesmo tempo, a forma do que se pode representar dessa perspectiva. Em segundo lugar, que essa forma não pode ser investigada do mesmo modo como se investiga aquilo que se representa por meio dela. Esta é a distinção fundamental entre uma investigação transcendental e uma investigação empírica, fatual. O naturalismo consiste em fazer da investigação filosófica uma modalidade de investigação fatual, uma investigação empírica.

Ora, a *Apresentação do mundo* encontra, no pensamento de Wittgenstein, novas armas para levar adiante essas duas brigas. Wittgenstein está para esse livro como Marx estava para *Trabalho e reflexão*. O novo Giannotti é tão wittgensteiniano quanto o antigo era marxista, nem mais nem menos. O segundo Wittgenstein oferece ao Giannotti uma idéia que, bem nutrida, pode resultar no conceito de transcendental prático com que sempre sonhou: a idéia de que a representação do mundo é, antes de mais nada, uma *prática*, uma prática de usar símbolos segundo regras. O desenvolvimento consequente desta idéia levou Wittgenstein — e leva Giannotti, na esteira de Wittgenstein — a uma *concepção prática do conceito*. As condições de aplicação dos conceitos — que o primeiro Wittgenstein chamaria de condições de sentido das expressões conceituais — são *definidas*, pelo segundo Wittgenstein, como *condições práticas* de aplicação de regras de uso de símbolos. Isto significa dizer que toda a forma e todo o conteúdo de um conceito se definem na base de uma prática, uma prática de usar certos símbolos segundo certas regras.

A essa idéia, alia-se uma concepção não-intelectualista do que seja uma regra, concepção que consiste em *definir* o conhecimento de uma regra em termos da prática de seguir essa regra nos seus casos particulares. A regra não é um conteúdo a ser *antes* apreendido intelectualmente e *depois* aplicado na regulação de uma atividade. Conhecer a regra é nada mais e nada menos que dominar praticamente a técnica de sua aplicação em casos particulares. Se assim é, se o conceito e a significação não devem ser definidos segundo o paradigma da apreensão, mas segundo o paradigma da prática, da prática regulada, parece estar aberto o caminho para a modelagem de uma noção de transcendental que dispense todo e qualquer apelo a uma ou mais consciências — para a constituição de uma filosofia transcendental que não seja uma filosofia da consciência.

Finalmente, a substituição da consciência pela prática é complementada pela recusa intransigente em admitir que possa haver algum ponto de vista absoluto do qual fosse possível descrever as condições práticas do uso significativo dos símbolos. As condições práticas e mundanas que presidem a configuração dos conceitos não podem ser entendidas como *fundamentos*, isto é, como algo cuja descrição pudesse valer como o traçado da *gênese* de significações a partir de um solo último, anterior a toda espécie de manipulação significativa de símbolos. Se, por um lado, a regra é definida pela técnica da sua aplicação nos casos particulares, por outro lado, a identificação dos casos como casos de aplicação correta da regra não é independente da própria regra. Por um lado, digo que apliquei corretamente uma regra em diferentes casos particulares *porque*, em todos eles, o que fiz foi a mesma coisa, o que a regra prescreve. Por outro lado, 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 dos casos constituem-se por meio de um círculo virtuoso. É um grande mito filosófico — cuja denúncia por Wittgenstein, e Giannotti, distingue seus projetos do que orienta a fenomenologia pós-husserliana — 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.

Na verdade, a pergunta filosófica (lógica, gramatical, como se queira) pelas condições de sentido não faz mais do que aprofundar um movimento reflexivo (quase disse reflexionante!) de duplicação que tem sua origem no uso ordinário da linguagem, numa pergunta que os jogos de linguagem mais sofisticados admitem *ordinariamente em seu interior*, que é a pergunta: o que você quer dizer com isto? No interior de um jogo de linguagem, 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 isso quer dizer?".

Ora, é fundamental perceber, e Giannotti enfatiza muito esse ponto, a importância dessa idéia de que a pergunta pelas condições de sentido nasce no interior do uso ordinário da linguagem, como um lance ordinário de um jogo de linguagem, lance a respeito do qual nada, em princípio, nos



impede de continuar a indagar: "mas, afinal, o que você quer dizer com essa pergunta?", e assim indefinidamente. Ou seja, a distinção entre a investigação transcendental, em que se pergunta pelas condições de sentido de certos símbolos, e a investigação fatural, em que se formulam perguntas de uma perspectiva definida pelas condições de sentido dos símbolos utilizados, que se pressupõem dadas, deixa de ser uma distinção *absoluta* e passa a ser uma distinção *funcional*. A mesma coisa ou fato que, numa investigação fatural, funciona como elemento de definição de regras de uso de símbolos — portanto, como elemento da armação transcendental comum à perspectiva da investigação e ao domínio investigado — passa a funcionar, no momento em que se formula a pergunta pelas condições de sentido desses símbolos, *também* como aquilo que se trata de investigar, agora de uma perspectiva reflexiva.

É precisamente o conceito de *apresentação* (*Darstellung*) que Giannotti usa sistematicamente para caracterizar essa reflexividade e essa funcionalidade implicadas na distinção entre o transcendental e o fatural. Para que o mundo possa ser *representado* de uma certa perspectiva, é preciso que uma armação transcendental seja *apresentada* por meio de coisas e fatos extraídos do próprio mundo. À filosofia cumpre enfocar essas coisas e fatos de uma perspectiva reflexiva, não representativa — uma perspectiva apresentativa, mas nem por isso extraordinária. Reconhecer a funcionalidade da distinção entre o transcendental e o fatural significa reconhecer que perspectivas representativas e apresentativas se podem engrenar no interior de uma mesma prática simbólica, já que são as *mesmas* coisas e os *mesmos* fatos que se podem descrever de uma perspectiva representativa que também se podem apresentar como elementos de definição das regras de sentido que constituem essa mesma perspectiva.

Isso explica por que Giannotti dá tanta importância, na economia do livro, às observações de Wittgenstein sobre o "ver como". Em primeiro lugar, elas conduzem à idéia de que o contato sensível com as coisas só passa a valer como modo de conhecimento do mundo *depois* de inserir-se na trama regular de nossas práticas simbólicas. O que *julgo* ser um fato no mundo depende, sem dúvida, do que *vejo* estar ou acontecer no mundo. Mas não se trata aqui de vincular a correção de juízos a quaisquer elementos antepredicativos, e sim de vincular as condições de sentido de certas proposições às condições de sentido de outras, da forma "Eu vejo X" ou da forma "Vejo X como Y". Ter sensações visuais é um fenômeno fisiológico, ver algo e ver algo como algo são exercícios de *técnicas*, que só se definem no âmbito de nosso comércio simbólico com o mundo.

Em segundo lugar, as conexões entre a técnica de ver algo e a de ver algo como algo, tal como Wittgenstein as elucida, exemplificam paradigmaticamente, segundo Giannotti, a engrenagem entre representação e apresentação. Por ocasião das sensações visuais produzidas em mim por uma folha de papel em que estão traçadas certas linhas, vejo ora o desenho de um pato, ora o desenho de uma lebre, e vejo sempre linhas desenhadas numa folha de papel. Digo que vejo um desenho de pato no mesmo sentido

em que digo que vejo um de lebre, mas não no mesmo sentido em que digo que vejo as linhas. Quando vejo um desenho de pato, não vejo um de lebre, mas se vejo um ou outro, então vejo as linhas. Se vejo X como Y, é porque vejo X. Ao ver X como Y, o mesmo X que represento visualmente se apresenta como meio de representação visual de Y.

Essa alternância de perspectivas que é, para Wittgenstein, a chave para a compreensão da possibilidade do "ver como" é, para Giannotti, a chave geral para a compreensão da possibilidade de nossas práticas simbólicas reflexivas. Nos últimos capítulos do livro, ele a utiliza para passar em revista os conceitos classicamente vinculados ao conceito de razão — os conceitos de representação, imaginação, significação, pensamento, juízo — e rearticulá-los, de modo a reconfigurar o conceito de razão, de racionalidade, de uma perspectiva não fundacionista.

Na compreensão racional do mundo, este se configura segundo a forma de certas práticas representativas instituídas com o auxílio de elementos apropriados do próprio mundo, elementos que assim se instituem como transcendentais práticos. A natureza dessa circularidade só pode ser captada, segundo Giannotti, na base da distinção funcional entre o transcendental e o empírico, que permite a dissociação dos conceitos de razão e fundamento. Entende-se então por que o erro metafísico é um risco permanente. O erro metafísico por excelência consiste em tratar uma questão transcendental como se fosse fatural. Ora, o transcendental é também um fato, mas um fato transcendentalizado. Questões fatuais concernem à descrição dos fatos existentes. Questões transcendentais concernem a fatos, mas nada têm a ver com sua descrição ou com sua existência. Nelas, tudo que está em jogo é o modo como esses fatos desempenham suas funções transcendentais na conformação das práticas simbólicas por meio das quais edificamos nossas imagens do mundo.

O que Giannotti pretende com tudo isso? O que vou dizer pode, e talvez deva, ser entendido como uma provocação, mas parece-me que o que Giannotti pretende, em última instância, é nada mais e nada menos que extrair uma moral e uma política de um conceito de autenticidade. Quando se introduz a reflexividade no interior de jogos de linguagem, ou seja, quando se admite que, no âmbito de certas práticas simbólicas, o que se pode representar como fato empírico pode também apresentar-se como transcendental, resulta bastante tentadora a idéia de que os próprios agentes simbólicos possam cometer erros metafísicos no curso de suas ações simbólicas, tratando como fatos a representar o que deveriam tratar como transcendentais a apresentar ou vice-versa. E resulta mais tentadora ainda a idéia de que a superação desses erros metafísicos internos seria o reencontro dos agentes com o sentido de suas próprias ações, a superação da alienação de si, a vida autêntica. Não é surpreendente que o autor da *Apresentação do mundo*, que não por acaso também é o autor das *Origens da dialética do trabalho* e de "Contra Althusser", não tenha resistido a essas tentações...

Desde as *Origens*, Giannotti entende a produção e a distribuição de mercadorias no capitalismo como um sistema de práticas simbólicas

articuladas em torno de ilusões necessárias. Agora, e a introdução à *Apresentação do mundo* é explícita quanto a isso, essas ilusões são entendidas como erros metafísicos wittgensteinianos, cometidos pelos próprios agentes como condições necessárias para a reposição dos pressupostos transcendentais que os definem como agentes num sistema capitalista. Essa distância entre a intenção do agente e a intenção do jogo — essa alienação — pode ser anulada, como podem ser dissipados os erros metafísicos em filosofia, por meio da visão panorâmica e perspícua das condições de sentido da constelação das práticas simbólicas envolvidas, por meio de uma *Übersicht* capaz de orientar uma moral e uma política da autenticidade.

Termino com duas provocações grosseiras. Se minha interpretação é correta, o projeto do livro é profundamente iluminista. Se há práticas simbólicas que apenas sobrevivem graças a erros metafísicos que elas comportam intrinsecamente, só a visão perspícua de sua forma transcendental poderá orientar a superação desses erros, que será ao mesmo tempo a dissolução dessas próprias práticas, na direção do estabelecimento de novas práticas mais autênticas, porque mais racionais, isto é, menos dependentes de contra-sensos internos.

Em segundo lugar, uma idéia que me parece que vale a pena discutir é a idéia de que práticas simbólicas possam conter erros metafísicos como condições intrínsecas do seu exercício. Erros metafísicos são preenchimentos ilícitos de espaços de indefinição, espaços que Giannotti mostra muito bem que são essenciais para o funcionamento dos jogos simbólicos. Ora, como conceber um erro metafísico que seja um preenchimento ilícito, isto é, *irregular*, de espaços de indefinição, mas que seja essencial para o funcionamento do jogo? Ele seria uma irregularidade... regular!! Se o erro metafísico é um curto-circuito que interrompe o funcionamento regular de um jogo, como conceber jogos que incluam erros metafísicos entre suas condições regulares de funcionamento?

*Giannotti* — É pena que não esteja morto, porque os meus textos ficariam muito melhores se eles tivessem sido psicografados pelo Luiz Henrique. Já que todo mundo diz que escrevo muito atravessado, arrevesado, certamente a psicografia do Luiz Henrique seria muito útil para mim mesmo e meus possíveis leitores. Mas também haveria uma pequena perda; afinal de contas, o texto revela todas as dores do parto, e o Luiz Henrique tem a vantagem de já ter o filho pronto e benzido.

Mas vamos discutir a parte final, a que mais interessa. Devo confessar uma dúvida. Uma vez conversando com Balthazar, ele me disse uma frase que, a meu ver, sintetiza muito bem uma das coisas que procuro. Me disse: "No fundo, você está querendo mostrar que toda intersubjetividade é precária". Se logro mostrar isso, então mostro também as limitações do projeto iluminista. Porque, justamente, o iluminismo pensava que toda intersubjetividade podia, de certo modo, alcançar seu limite. Portanto seria possível encontrar uma situação, ou uma sociedade, ou uma história, em

que essa precariedade pudesse ser ultrapassada. Esta é, obviamente, a questão da alienação. Mas a maneira pela qual eu a estou trabalhando me leva a pensar que, sendo a ilusão necessária, ela continua necessária. Daí a necessidade de se repensar o ideal de transparência, que não o lance para o limite último, para o sublime, para a instalação do reino dos fins, mas leve em conta as vicissitudes de nossas limitações. A tarefa não é suprimir a alienação mas controlá-la. Se toda intersubjetividade é precária, isto é, se nas condições transcendentais de qualquer linguagem existe o pressuposto da intersubjetividade, mas esta intersubjetividade só ganha sentido não apenas em relação a esse jogo linguístico, mas ainda pela utilização eventual de objetos intermediários como símbolos, isto significa que essa mesma intersubjetividade sempre carece para exercitar-se de tais objetos, desses sinais que foram transformados em símbolos. Depende da eventual existência deles e eles podem faltar. Por certo, como necessária, é realmente uma ilusão de tipo ótico, semelhante àquela que me leva a ver o bastão na água como se estivesse quebrado. Posso conhecer toda a física do mundo, posso ter todos os cálculos que eu quiser no sentido de mostrar a retidão do objeto mergulhado na água, mas continuo a vê-lo quebrado. Do mesmo modo, na relação mercantil existe um quiproquó, que não nasce simplesmente da confusão entre o particular e o universal, como quer, por exemplo, Adorno, mas duma forma de medir um produto por outro que cria a ilusão de que o produto resultou da aplicação da regra, do trabalho abstrato. Mas o que importa, economicamente, é que essa ilusão da igualação dos produtos mercantis se faz ajustando a oferta e a demanda, vale dizer, instalando uma relação de poder entre aqueles que podem produzir na média social e aqueles que são obrigados a cair fora do mercado. O trabalho abstrato, porém, é uma falsa medida, que resulta do processo de poder e não da igualdade da troca.

Seria possível destruir inteiramente essa ilusão? Assim pensou Marx, imaginando a vinda do reino dos fins, o comunismo, quando todos os carecimentos seriam satisfeitos por um sistema produtivo ideal. Mas sabemos hoje que não há como dispensar essa desigualdade que se instala entre os mais e os menos produtivos, mesmo que não se esgote na ilusão da igualdade do valor. E assim se coloca uma questão que é mais de proporcionalidade do que de igualdade, de justiça social do que de superação das vicissitudes do trabalho. Enfim, tudo isso precisa ser desenvolvido. Mas o erro metafísico, a ilusão da regra produzindo o caso, passa a ser visto de outra perspectiva e ganhar assim novo sentido. Os produtores individuais se submetem ao processo de exclusão dos menos produtivos, mas estes últimos sabem que terão a oportunidade de produzir em outras áreas, de participar duma justiça distributiva que não parte mais duma igualdade absoluta, mas duma justa proporcionalidade de seus esforços. Se a produção continua a submeter-se às regras do mercado, este é cada vez mais controlado por interesses políticos e sociais. Se a ilusão do mercado se mantém na sua regularidade, se a igualdade do metro consigo mesmo parece transpor-se para objetos iguais a si mesmos, na medida em que

outros objetos venham participar de um jogo que se amplia, a ilusão se mantém no jogo inicial, mas passa a ser trabalhada quando o jogo ganha novas regras. Trata-se de um jogo de linguagem que tem como regra criar novas regras. Não é necessário chegar a uma *Übersichtlichkeit* integral, mas admitir novos jogos, novas instituições com maior capacidade de auto-reforma. Isto não é nada estranho, pois a Constituição, como jogo de linguagem, é desse tipo.

Assim sendo, uma nova política deve levar em consideração que os atores irão agir não abandonando inteiramente essa ilusão, mas a tomando como ponto de partida a fim de passar por ela e lidar com ela. Trata-se da possibilidade de introduzir processos corretivos nos comportamentos, sem que a ilusão primeira, a visibilidade encantada, seja desfeita. Isto significa abandonar toda a escatologia que herdamos do marxismo, para se contentar com uma política capaz de lidar com a alienação e saber quais são os pontos onde uma intervenção se torna viável. Mas imaginar que os efeitos perversos sejam inteiramente abolidos do mundo seria, a meu ver, adotar um rigorismo puritano na política e na moral, porta aberta, como o sabemos, para o totalitarismo, seja desta ou daquela forma.

Meu projeto tem que desembocar, pelo menos, em três linhas de investigação, e duas são apropriadamente mencionadas por Luiz Henrique. Em primeiro lugar, como é possível escrever uma moral dessa perspectiva, uma moral, de fato, da autenticidade? Em segundo lugar: cabe esboçar uma dialética transcendental, no sentido kantiano, em que se estabeleçam quais são as ilusões necessárias que estão alimentando e estruturando naturalmente nossa vida cotidiana. Elas estão dando não o fundamento, mas as condições para que as práticas sociais sejam menos transparentes do que poderiam ser, e se enviesarem para este e não para aquele lado. Finalmente é preciso pensar uma política da negociação, onde o problema numa prática social autêntica seja posto. Portanto, não apenas a negociação para obter certos resultados relativos ao bem coletivo, mas igualmente uma negociação dos nossos limites. Luiz Henrique e Bento já apontaram que essas obsessões vêm desde o livro sobre *Stuart Mill*. Não sei se haverá tempo para fazer tudo isso, mas sei que contarei com preciosos amigos para discutir essas idéias.

*João Vergílio Cuter*— Em primeiro lugar, eu gostaria de agradecer ao Giannotti a oportunidade que me dá de estar aqui, em meio a pessoas tão mais preparadas para isso que eu. Devo dizer que, como todo mundo, eu achei o livro bastante difícil, e não pretendo ter entendido o livro na totalidade. Várias passagens, para mim, ainda permanecem obscuras. Creio porém que essa dificuldade de compreensão não decorre apenas de minhas limitações, mas está associada, em parte, ao projeto mesmo do livro. Ele tem, a meu ver, um estatuto ambíguo. Pretende ser, a um só tempo, exercício de reflexão pessoal e de interpretação da filosofia de Wittgenstein. Isto faz com que, nos momentos em que utiliza Wittgenstein, você se desobrigue de uma exegese mais minuciosa de textos que, em si mesmos, não são claros. Quando está fazendo reflexões pessoais, o argumento é,

muitas vezes, apenas pressuposto, como se a obra toda de Wittgenstein estivesse sustentando suas teses. Afora isto, o projeto do livro é, sem dúvida, interessante, especialmente no que diz respeito à releitura que ele propõe da obra de Wittgenstein a partir de duas noções relativamente marginais: a noção de "visão do aspecto" e a de "meio de apresentação". A noção de visão do aspecto é tematizada principalmente na 11ª seção da segunda parte das *Investigações filosóficas*. Como se sabe, trata-se de um texto que, além de difícil, enfrenta problemas de editoração. A noção de meio de apresentação é abordada de modo rigoroso apenas no parágrafo 50 das *Investigações filosóficas*. Se entendo bem, todo o projeto do livro está centrado numa releitura da obra madura de Wittgenstein a partir destes dois conceitos que estariam articulados, segundo você, por intermédio de um terceiro, este sim claramente central na economia interna das *Investigações filosóficas* — o conceito de padrão. Padrões seriam entidades ou fatos do mundo que funcionariam como elementos da gramática e estariam pressupostos, assim, no funcionamento de diversos jogos de linguagem. Ao longo dos diversos capítulos, você vai mobilizando as noções de visão do aspecto e de meio de apresentação para descrever a constituição de proposições gramaticais. A visão do aspecto aparece, segundo você diz, já na pergunta pelo sentido. Para que eu possa me perguntar pelo sentido de uma palavra, eu devo, de algum modo, variar o aspecto do próprio símbolo, ora vendo-o como algo que está sendo usado, ora como algo que está sendo mencionado. Na resposta a essa pergunta, igualmente, a visão do aspecto estaria pressuposta. Na ausência de definições e essências, banidas em favor de meras semelhanças de família, eu devo ser capaz de pôr em prática uma certa técnica de variação, ou seja, uma técnica de percorrer os diversos casos e reunir esses casos numa unidade — devo ser capaz, então, de ver cada caso *como* caso do conceito. Assim, a noção de visão do aspecto é mobilizada na constituição daquelas proposições gramaticais que respondem à pergunta pelo sentido. Em seguida, você passa a mostrar como essa mesma noção é mobilizada no caso das proposições da matemática, proposições que, no contexto das *Investigações filosóficas*, são também gramaticais. O entendimento das proposições da geometria passa necessariamente pela capacidade de olhar certas figuras de um certo modo. Você analisa o exemplo de uma figura associada ao quinto postulado de Euclides, onde é necessário, por assim dizer, enxergar, por trás daquela figura, uma necessidade inscrita nela — um aspecto, portanto, sob o qual aquela figura pode ser vista. Eu devo ser capaz de ler a figura captando, não o que está, mas o que *deve estar* nela. Também na análise dos números, você volta a mobilizar a noção de visão do aspecto, aí de maneira mais direta, citando um texto em que Wittgenstein caracteriza os números como configurações, ou seja, como modos de ver certos agrupamentos de figuras. A leitura de tais figuras deve captar, não as propriedades gestálticas da figura, mas possibilidades e impossibilidades inscritas nessa configuração. A noção de visão do aspecto volta à cena novamente quando você aborda a questão da prova matemática. Cada prova de uma proposição matemática deve, por assim dizer,

instaurar uma nova visão da proposição que está sendo provada. "Dois mais dois é igual a quatro" é uma proposição que será vista de modo diferente conforme o mecanismo de prova que eu acompanho, que eu supervisiono, que me leva até ela. E, finalmente, os próprios jogos de linguagem, enquanto métodos de demarcação conceitual, incorporam uma técnica de variação de aspectos, na medida em que encenam usos primitivos da linguagem que nos permitem ver proposições da nossa linguagem sob novas luzes e estabelecer, a partir daí, relações internas entre elas.

O engate com a noção de meio de apresentação é feito, se entendo bem, por intermédio da noção de padrão. De maneira geral, a visão do aspecto operaria instituindo uma relação interna de semelhança entre diversos objetos. Esta instituição dar-se-ia pelo destaque de certos objetos do mundo, que já não seriam simplesmente vistos como objetos, mas como padrões de um certo tipo de objeto. Assim, recorrendo aos mesmos casos que acabamos de considerar, a explicação do sentido da palavra "tijolo" pressupõe, por um lado, que se veja a palavra materialmente, e, por outro, que se tomem certos objetos como paradigmáticos de sua aplicação — devo ser capaz de tomar um tijolo para o qual eu aponto como paradigmático da aplicação da palavra "tijolo". O entendimento de uma proposição da geometria pressupõe, por seu lado, a capacidade de se tomar um certo esquema como caso paradigmático do teorema. Essa visão de esquema como caso paradigmático do teorema seria fundamental para que eu preencha de sentido a proposição que enuncia o teorema. De igual modo, a utilização de jogos de linguagem na elucidação de conceitos e na dissolução de paradoxos filosóficos pressupõe a capacidade de se verem as encenações primitivas descritas ali como paradigmas, como padrões de utilização do conceito.

Como resultado dessa articulação entre padrões e visões de aspectos, teríamos, se entendo bem, a produção de um universo de indubitáveis, ou seja, um sistema de certezas no horizonte de cada jogo de linguagem. Em primeiro lugar, certos elementos do mundo cotidiano estarão necessariamente pressupostos no exercício de certos jogos de linguagem e, nessa medida, terão uma existência necessária que reproduz, num outro nível, a existência necessária dos objetos do *Tractatus*. Em segundo lugar, teríamos aquelas certezas pressupostas pelo próprio funcionamento da linguagem — não mais objetos, mas proposições que devem ser vistas como necessárias, na medida em que são pressupostas no uso significativo dos diversos jogos de linguagem. Estes indubitáveis seriam, assim, não objetos e fatos do mundo representados pela linguagem, mas meios de apresentação indispensáveis para que a linguagem possa representar o mundo. Para que a linguagem possa representar o mundo é necessário que este mundo já venha apresentado pelos pressupostos das diversas práticas linguísticas. Os indubitáveis não viriam dados num mundo atemporal de conteúdos captados por uma visão de essência, mas seriam instituídos por uma determinada técnica — a técnica de ver algo como padrão de um certo tipo, à qual corresponderia, em última instância, uma capacidade humana tão corriquei-

ra e tão complexa quanto a técnica de correr ou de dançar. Todo exercício da razão estaria ancorado, desta forma, numa prática capaz de repor a cada momento seus próprios pressupostos.

Se entendo bem, portanto, todo seu projeto articula-se em torno da tentativa de dar centralidade a noções à primeira vista marginais no contexto das *Investigações filosóficas* e de fazer, por intermédio dessas noções, uma costura pelo alto de toda a filosofia do segundo Wittgenstein. A meu ver, porém, essa costura deixa escapar algumas distinções importantes. Tome-se, por exemplo, o esquema associado ao quinto postulado. Temos ali, sem dúvida, uma certeza que deve ser lida, ser vista na figura. Não é a existência do esquema que é necessária. O que se pressupõe, aqui, é uma necessidade que deve ser buscada, por assim dizer, no interior da figura. Ao contrário, quando eu elucido o significado de um termo por meio de uma explicação ostensiva, a necessidade passa a dizer respeito à própria existência do objeto enquanto tal. Temos aqui, portanto, uma assimetria importante entre os dois casos que, na sua análise, desaparece. Tomando-se, por outro lado, apenas as certezas pressupostas pelo funcionamento da linguagem, uma série de outras diferenças deixam de ter lugar em sua análise. Eu citaria uma à qual você mesmo faz referência — a certeza de que o mundo já existia antes de meu nascimento. De que maneira poderíamos pensar a constituição da proposição correspondente a essa certeza a partir do esquema que você propõe? Em que medida poderíamos pensá-la como constituída por uma visão do aspecto ou coisa do gênero?

*Giannotti* — Retomando o que você disse no início: acho, ao contrário, que você é um leitor privilegiado do livro. Porque os outros amigos ainda pertencem às fimbrias da minha geração, enquanto você já vem noutra dinâmica, sendo que nela é que o livro vai se comprovar como possível ou não de ser lido.

Quando você me diz que mantenho em relação aos textos de Wittgenstein certa ambiguidade, visto que não se trata propriamente de uma interpretação, sendo uma exegese que de certo modo abre mão de análises minuciosas dos textos, gostaria de esclarecer o seguinte. Esses saltos no livro e na argumentação são necessários em vista da maneira pela qual estou me exercitando na explicação filosófica. Se estou afirmando que para entender os sentidos é preciso apelar para determinadas práticas comuns aos interlocutores, chegar ao nível em que essas práticas se entrelacem com alguma experiência comum, com alguma convivência, e provenham de certas perspectivas, é porque espero que entre as gerações se teça uma maneira de ler os textos filosóficos. É a partir de uma prática filosófica que nos poderemos entender uns aos outros, quando pensamos as filosofias do passado. Mas também porque, tendo em vista a minha e a sua finitude, estou abandonando a idéia de que poderíamos encontrar um discurso inteiramente transparente. Começamos a nos entender por nossas interfaces, e muitas vezes muitas páginas foram escritas em torno de um único texto. O modo sincopado da exposição dificulta a leitura, mas não se pode demandar uma



longa cadeia de razões quando o raciocínio leva ao exemplo e a uma maneira de ver. Não é por acaso que a escrita de Wittgenstein se arma por aforismos. Se o pensamento dele é descontínuo, se visa a uma terapia, também o meu livro, sem deixar de remeter a uma ordem clássica nos tratados de lógica, não poderia almejar uma leitura linear.

Não estou de acordo com você quando diz que a visão do aspecto é um problema marginal. No final de contas surge desde o *Caderno marrom*, desde os anos 30 e continua a ser tratado até nas *Observações sobre a filosofia da psicologia*. Note-se que quase sempre quando está falando de sentido, de repente aparece, sem continuidade, como numa espécie de salto, a preocupação com as figuras ambíguas. Parece-me, como já ensina o *Tractatus*, que há momentos em que temos de mostrar e não cabe apenas encadear símbolos.

Ora, não vejo diferença nenhuma na distinção, que você quis fazer, precisamente na análise do padrão, quando se trata da definição ostensiva do tijolo e do quinto postulado de Euclides a partir de uma figura. Nos dois casos, estamos recorrendo a técnicas pressupostas, a diferentes técnicas de variação da figura. Convém sublinhar que se a forma lógica, desde os tempos de Aristóteles, só pode ser obtida através de um processo de variação, vale perguntar que tipo de variação se pressupõe para se chegar a lidar e a formular proposições de essência. Tanto na figura que nos mostra o quinto postulado, quanto no tijolo presente que nos ensina o uso de "tijolo", não se está diante unicamente de um objeto, mas de um objeto regra que precisa ser tratado de maneira especial. E isto faz parte da técnica de aprender geometria ou de aprender a usar os nomes na construção civil. E essas práticas fazem parte de nossa mundaneidade e definem nossas finitudes. E se quisermos ampliar o universo de nossa comunicação é preciso também ampliá-las paulatinamente. Sem imaginar que exista atrás desse processo de comunicação um fio vermelho, divino, que nos permitiria uma comunicação transparente, de tipo habermasiano. Retomo o problema da alienação. Para cuidar dela, é preciso tentar fazer juntos determinadas coisas, criar novas instituições, aprofundar a democracia, inventar novas formas de negociação e pressupor que o terreno delas possa ser demarcado de outro modo. Em vez de só pensar vale a pena tentar fazer juntos. É por isso que eu mesmo, no nível teórico, também tentei pensar junto com Wittgenstein o percurso dos seus últimos textos. Do mesmo modo, peço a meus estudantes e leitores que tentemos percorrer conjuntamente um percurso, encontrando zonas comuns de comunicação, e tentemos uma convivência filosófica.

*Bento Prado Júnior* — Bem, Giannotti, eu quero em primeiro lugar agradecer o convite, convite que me permitiu ter acesso ao "sanctum sanctorum" wittgensteiniano vivo [risos]. Mas, por outro lado, eu deveria estar embarçado, porque como eu disse e confessei, vocês sabem, eu sou apenas um mero principiante na leitura de Wittgenstein. Aliás, eu estou aqui na frente dos meus mestres... O pouco que eu sei na matéria, eu devo às

peças aqui presentes. Mas de qualquer maneira... Aliás, eu não estou embarçado por causa disso... Porque eu vou me atrever a fazer algumas considerações, provavelmente haverá muitas asneiras, e sendo elas corrigidas, só será lucro para mim — o que me interessa é entender Wittgenstein. Dito isto... Portanto... não é essa a razão do embaraço. Talvez a razão do embaraço para mim é que, na realidade, eu preparei um texto muito longo e não teria cabimento lê-lo. Eu vou então utilizar parte dele, e quero explicar qual é o meu alvo nestas observações que eu vou introduzir.

No fundo, na minha resenha do seu livro, eu havia dito que o que me parecia um dos acertos mais formidáveis do livro era, de um só golpe, ter desfeito dois grandes equívocos a respeito da leitura de Wittgenstein. De um lado, a leitura relativista e culturalista de Wittgenstein; de outro lado, a leitura pragmático-transcendental do Apel e do Habermas. Eu tenho a impressão que isto é um grande acerto. Mas ao mesmo tempo eu dizia: "no entanto...", e é nessa direção que eu vou caminhar. Eu espero que você desfaça o meu equívoco. E no entanto me parece que no encaminhamento do seu texto, a despeito de você se demarcar do Apel e do Habermas, eu me pergunto se você não chega a se aproximar perigosamente do estilo habermasiano. Se o seu transcendental não se assemelha, de alguma maneira, ao transcendental pragmático do Habermas e do Apel. Por que isto?

Meu ponto de partida — eu vou passar sobre isto como um gato sobre brasa — é uma observação que eu também fiz na resenha, e que é apenas um detalhe de tradução, mas que talvez seja significativo de um movimento geral da sua interpretação. Eu me refiro ao fato de que você traduz sistematicamente "vernünftige Mensch" por homem racional, ao contrário da tendência normal, que seria traduzir por uma "pessoa razoável". O que eu me pergunto é se com esta tradução você já não encaminha o Wittgenstein... Bom, porque a sua grande preocupação ao longo do livro é determinar qual é o estilo, qual é o horizonte da nossa racionalidade, ou seja, combater a leitura relativista do Wittgenstein e dizer — não, nós estamos diante de um filósofo autenticamente racionalista e uma nova crítica da razão é uma filosofia que analisa o estilo... o estilo da razão. Eu me pergunto se essa escolha de tradução não revela uma opção sua. Uma opção sua que, talvez, faça alguma violência ao Wittgenstein. O que eu gostaria de apontar, se eu não estou completamente errado, é uma espécie de ampliação do peso e do volume, com sua tradução, da dimensão cognitiva do jogo de linguagem. Assim, por exemplo, você diz: "Já analisamos como se articula o acordo, a harmonia, entre o pensamento e a realidade: de um lado, não é porque digo falsamente que algo é vermelho que o real adquire essa propriedade". Wittgenstein não é relativista e não é subjetivista. E, no *Tractatus*, certamente era central mostrar a harmonia perfeita entre pensamento e realidade, e era possível fazê-lo. Mas, aqui, como fazê-lo? Quando Giannotti fala em harmonia entre pensamento e realidade, ele está pensando — creio — na relação entre regra e caso. E sem dúvida, se um jogo de linguagem funciona, e enquanto ele funciona, podemos dizer, em algum sentido, que há harmonia, ou que não há muito atrito ou fricção entre

pensamento e realidade. Mas a interpretação de Giannotti parece ser mais forte. Porque — diz ele — "conforme a natureza do entendimento com o qual as pessoas se comprometem, coloca-se no horizonte o sentido da adequação (*Übereinstimmung*) e fundamentação (*Begründung*)". O que me interessa aqui é essa aproximação entre adequação e fundamentação.

O que eu vejo aqui de problemático? Aparentemente, a expressão *Übereinstimmung* não parece comparecer no *Sobre a certeza* de maneira a amparar a idéia de uma ligação entre fundamentação e adequação à realidade dos jogos de linguagem. Aliás, em 215, está dito explicitamente: "aqui vemos que a idéia de concordância (*Übereinstimmung*) com a realidade não tem qualquer aplicação clara". Giannotti não ignora essa proposição, mas insinua que pode ter aplicação, embora não muito clara. O que, eu confesso, não me parece muito claro. De resto, as outras ocorrências da palavra *Übereinstimmung* não parecem confirmar a pequena deriva imposta por Giannotti à proposição 215. A primeira, 191, parece mostrar que com a idéia de adequação funciona inevitavelmente algo como um círculo vicioso. Eu cito: "Se tudo fala por uma hipótese e nada contra ela, então ela é verdadeira? Poderíamos chamá-la assim. Mas concorda com a realidade, com os fatos? Com essa questão, você já está girando em falso". Ou ainda, em 199: "A razão pela qual uso a expressão 'verdadeiro ou falso' tem algo de enganador em si, pois parece equivaler a dizer 'concorda com os fatos ou não', enquanto o que está em questão é justamente o que é concordância aqui".

Se é problemática a concordância entre hipótese e fato no interior de um jogo de linguagem, que dizer da concordância entre linguagem e mundo ou entre pensamento e realidade, que estão fundados em proposições polares, que nada têm de semelhante a hipóteses e que não são nem verdadeiras nem falsas?

É claro que o saber é um dom da natureza. Sem regularidade natural, não poderíamos falar, mas não poderíamos sequer sobreviver. Mas isto não supõe uma harmonia preestabelecida ou estabelecida de alguma maneira entre pensamento e realidade? Não é necessário que o mundo seja bem comportado, como ele era de fato no *Tractatus*, já que ele era domesticado pelo espaço lógico?

Não é necessário que o mundo seja bem comportado para que eu não caia da cela. Ele pode empinar e pular. No pior dos casos, mudo de cela, ou mudo meu jogo de linguagem. Mas, para que haja verdade, nenhuma harmonia precisa ser estipulada. Apenas deve-se aceitar que até agora tudo, ou quase tudo, correu bem. Até agora, já que para Wittgenstein não cabe ao filósofo fazer profecias. Basta aceitar algo como a idéia vaga da regularidade da natureza, que assume um estatuto a um só tempo empírico e transcendental. Embora seja preciso sublinhar que tais fatos jamais poderão ser pensados como razão ou fundamento do jogo. Como observa Bouveresse: "alguns fatos podem tornar nossos jogos de linguagem impossíveis ou sem interesse, mas nenhum dos fatos que podemos constatar ou mencionar tornou-os necessários". Um pouco como se os fatos fornecessem uma

matéria apenas a ser marcada ou informada pela ação de uma instância transcendental, na medida em que só ela forneceria necessidade e inteligibilidade.

Na verdade, à idéia de adequação só resta um uso, que é — se é possível uma expressão tal — um uso intra-lúdico-linguístico, como diz Wittgenstein em 203: "Em que consiste essa adequação, senão no fato de que aquilo que é evidência nesses jogos de linguagem, fala a favor de nossa proposição?". Talvez até pudéssemos dizer que mais importante do que uma eventual adequação para uma fenomenologia da dinâmica dos jogos de linguagem, é a inadequação ou o atrito, pois é ela que parece imprimir movimento à linguagem, fazendo dela essa práxis mutável que Giannotti opõe ao "fixismo" dos frankfurtianos. Mas é importante, para Giannotti, mitigar o mobilismo sugerido. Giannotti diz: "Não é porque as águas e as areias se movem, as margens se modificam com o tempo, que deixamos de nos banhar no mesmo rio. Porquanto para dizer que se banha no mesmo rio essas mudanças não são pertinentes para que se demarquem as margens e o leito". Estas frases de Giannotti comentam as proposições 96-97, onde Wittgenstein fala da mudança do jogo de linguagem quando uma proposição de forma empírica endurece, fundindo-se na mitologia de base, ou se fluidifica, reassumindo bipolaridade e girando em torno do eixo polar e imóvel. Giannotti, na verdade, liga este argumento ao argumento da regularidade da natureza. Se tudo mudasse aleatoriamente, como seria possível a linguagem? E tem razão ao fazê-lo. Mas não exagera o esforço de mitigar o mobilismo para guardar espaço para a semântica? Qual é o sentido da metáfora de Wittgenstein? Ele diz, em 97: "A mitologia pode voltar ao estado de fluxo, o leito do rio dos pensamentos pode deslocar-se. Mas eu distingo entre o movimento das águas no leito do rio e a mudança do próprio leito, embora não haja distinção nítida entre um e outro". Embora a distinção não seja nítida, Wittgenstein insiste na diferença entre o movimento das águas e o movimento das margens. Porque a mudança das margens ou do leito é a mudança do próprio rio. Um jogo de linguagem permanece o mesmo, mesmo se proposições consideradas verdadeiras passam a ser consideradas falsas e vice-versa. Mas se as proposições polares, a mitologia de base, mudam de estatuto, não mais se pode falar que jogamos o mesmo jogo, e nós não nos banhamos mais no mesmo rio. Não é o mundo que se revela instável, apenas nós mudamos as regras do jogo.

Banhamo-nos todos no mesmo rio — tal parece ser aquilo que Giannotti quer demonstrar. E não é a multiplicidade dos jogos de linguagem que há de pôr obstáculo a esse reconhecimento. Mas como neutralizar definitivamente o relativismo virtual, digamos, na idéia de jogos de linguagem? Através de uma dupla operação, ao mesmo tempo interna e externa aos jogos de linguagem ou na descrição desses jogos.

1) A operação interna é, por assim dizer, vertical e leva da periferia ao centro do eixo imóvel do jogo de linguagem. Ela coincide na verdade com o movimento de descrição do jogo de linguagem como trabalho do filósofo que caminha na direção da mitologia ou do fundamento infundado do *Weltbild*.

2) A operação externa seria horizontal e prolonga o movimento anterior centrifugamente, do eixo imóvel do jogo de linguagem em direção a um outro jogo de linguagem. Ou, como resume Giannotti: "No processo regressivo de formular os fundamentos de jogos de linguagem chega-se ao pressuposto de que seres humanos podem comunicar-se entre si, a despeito das diferenças de suas formas de vida, porque o fundamento nada mais é do que a possibilidade deles se perguntarem pelas bases de suas intercomunicações possíveis, possibilidade inscrita quando tentam e logram compreender ao menos as fímbrias duma linguagem a mais alheia, ainda que errando".

Note-se que essa abertura para o outro é universal e descrita como o feito ou o fato da filosofia. O que transformaria a filosofia na verdade da linguagem. E como observou Luiz Henrique, tudo se passa como se a filosofia, o exercício da análise estivesse em continuidade com o movimento auto-reflexivo da linguagem no seu uso pré-filosófico. Mas, em todo caso, nós não estamos encerrados irremediavelmente dentro de um jogo de linguagem. O filósofo pode de alguma maneira sobrevoar o jogo, mais ou menos como a "intelligentia" para Mannheim pairava livremente sobre as ideologias em conflito. É claro que não se trata de um pairar misterioso ou de um Deus "ex machina", que nos salvaria do relativismo. Giannotti nos revela o terreno comum e sólido onde pode ancorar-se essa virtual compreensão da multiplicidade de todos os jogos possíveis. Não sei se estou forçando a mão... Giannotti diz: "É crucial não perder de vista que este fio que alinhava os contatos e os confrontos das diferentes formas de vida remete a uma base quase animal, àquilo que nos faz homens num senso mais elementar, a um certo reino animal do espírito, a um terreno já conquistado, visível no cotidiano se a própria prática da linguagem não o acobertasse. Exatamente aquele terreno comum a partir do qual interpretamos uma linguagem desconhecida".

Esta "humanitas minima", sem contar, embora, com um conteúdo determinado ou com um "decálogo primitivo", como diz Giannotti, antecipadamente, por assim dizer, por debaixo dos jogos de linguagem e em silêncio, os "Grundprinzipien" da pesquisa humana, tal como podem ser explicitados pela análise filosófica. "Grundprinzipien", acrescenta Giannotti, "que constituem o horizonte tanto da pesquisa quanto do processo de persuasão pelo qual introduzimos terceiros paulatinamente em nosso mundo cotidiano".

Se esta caracterização do esforço de Giannotti não está completamente errada, e se com ela compreendemos as boas razões que invoca contra a interpretação relativista de Wittgenstein, fica menos claro por que desqualifica a de Apel e Habermas. O que neles censura é a fidelidade ao modelo clássico e "fixista" da razão, e a ignorância de que, para Wittgenstein, a gramática se enraíza numa práxis mutável. Ora, Apel e Habermas não ignoram propriamente a mutabilidade da práxis básica, o que eles fazem é interpretá-la teleologicamente, isto é, referi-la ao "telos" da comunidade comunicativa ideal que lhes parece estar virtualmente inscrita no coração de qualquer comunidade comunicativa real. Mais complicado, ao meu ver, na

interpretação de um e de outro é a idéia de um jogo transcendental ideal — eles falam explicitamente disso. É claro que eu posso imaginar um jogo de linguagem. Mas imaginar um jogo de linguagem universal cuja vocação é iluminar a totalidade dos jogos de linguagem reais e possíveis, isto parece corresponder a algo como um círculo quadrado. Se é fácil conceber que todo jogo de linguagem é reflexionante — os meus juízos fornecem os princípios do julgar etc. —, mais difícil é imaginar que dois jogos se relacionem como a metalinguagem se relaciona com a linguagem. Nesse sentido, as observações de Giannotti são justificadas se adotamos a ótica de Wittgenstein. Há, nos alemães em tela, fidelidade à idéia clássica da razão, pelo menos no sentido de que a filosofia guarda um objeto próprio de que pode falar significativamente e que pode dominar teoricamente. Mas não é um resultado parecido a que chega Giannotti, sem recorrer à linguagem teleológica dos frankfurtianos? Pois Giannotti não se esquece de proposições como a proposição 559, onde Wittgenstein diz: "Você precisa ter em mente que o jogo de linguagem é, por assim dizer, imprevisível. Quero dizer: não está fundado. Nem razoável, nem não razoável. Aí está — como nossa vida"? Giannotti não ignora... Obviamente, trata-se de uma definição de jogo de linguagem incompatível com a idéia de um jogo de linguagem universal, fundador de alguma maneira, e crítico — fundador e crítico! — de todos os jogos de linguagem. Mas mesmo assim Giannotti parece endossar pelo menos a idéia da convergência dos jogos a partir do chão da humanidade mínima comum em direção dos princípios universais da pesquisa humana, ou da nossa racionalidade. Tudo isso garantido pela comunicação possível entre diferentes jogos de linguagem. Estamos tão longe assim da filosofia da unidade comunicativa?

Bom, este era mais ou menos o coração do argumento. Mais adiante isto aqui continuaria. Eu quero retomar — não escrevi, tenho notas... quero examinar a maneira como você trata a noção de "Grundprinzipien" da pesquisa humana, e sobretudo a sua afirmação de que esses princípios iluminam não só a pesquisa, mas também a persuasão. Eu quero introduzir a temática da persuasão e da conversão. Este é um outro vocábulo semelhante à persuasão e que parece militar um pouco contra esse universalismo. Na realidade, como você vê, o coração da coisa é isto aqui: a grande tacada de demolir simultaneamente as leituras relativistas e a *letzte Transzendental Begründung* do Apel. Mas há, ao mesmo tempo, um certo mal-estar do leitor que não consegue, certamente por leitura apressada, reconhecer a distância que você afirma haver entre a sua iniciativa e a iniciativa apeliana. Se você não pudesse mostrar isto, você ficaria vítima da sua própria crítica, você seria também *justiciable* da razão crítica wittgensteiniana do ideal clássico ou metafísico da razão. O que seguramente não é o seu alvo.

*Giannotti* — Eu esperava evidentemente que você começasse pela tradução de "vernünftig", já que você tinha enunciado na sua resenha. Gostaria a este respeito de esclarecer o seguinte. Quando estou traduzindo

"vernünftig" por racional, lembro, em primeiro lugar, que os termos wittgensteinianos, a despeito de visarem problemas técnicos muito precisos, devem estar enraizados numa linguagem cotidiana. Ora, se eu disser "esse cara é irracional", estou dizendo que esse cara é uma pessoa com a qual a gente não pode dialogar, é impulsivo, está fora de qualquer relação comunicativa. E portanto, é nesse sentido que uma pessoa que está dentro da possibilidade de uma comunicação e de um entendimento pode ser dita racional. De forma nenhuma imagino que seja dotado duma faculdade da razão, e muito menos que seja obrigado a apelar para um incondicionado ou para uma pragmática transcendental. Não poderia traduzir "vernünftig" simplesmente por "razoável", pelas conotações que essa palavra possui na vida cotidiana. Razoável significa, também, comedido e sensato. Ora, não se trata de comedimento e de sensatez para aceitar que existem proposições verdadeiras, certas e práticas confluentes. Não incorporo em "racional" o peso do passado, mas também não posso simplesmente jogar toda a explicação para o plano da razoabilidade. Esta pende muito mais para o lado da sensatez, do comedimento, sem frisar esse processo discursivo prático que deve ser posto em tela. Cabe então tomar "racional" no sentido corrente: quem é racional, dá para a gente conversar com ele, não vai logo me agredir, e assim por diante.

Dado isto, penso que uma diferença básica entre aquilo que eu procurei fazer e os frankfurtianos é sublinhar que o acordo não se dá nas opiniões — nas *Meinungen* —, mas se dá no juízo. Tenho a impressão que você insiste em jogar esse acordo, essa adequação, para o lado das significações visadas. Mas este livro é um enorme esforço de me desembaraçar do legado fenomenológico que nós dois recebemos a granel. Ora, o que significa o acordo nos juízos, e não nas opiniões e nas definições iniciais, que eu sistematicamente pretendo explorar? Significa antes de tudo que o atrito e a inadequação não vão se dar simplesmente numa espécie de comparação entre um modelo e o caso. Não se trata de pegar a regra e ver se este caso está bem encaixado ou não na regra. Não é este o problema. A dificuldade aparece quando se aplica a regra e se vai para o caso, e neste caso preciso, durante a aplicação, na prática de seguir a regra, surge um desajuste. E se seguir uma regra é um costume, uma instituição, é este fundo prático que precisa ser trabalhado. Não se trata de comparar a adequação da significação e do real significado, de procurar uma *Erfüllung* ou falta de *Erfüllung*, mas de fazer surgir o real no tecido de um acordo judicante a partir de práticas pressupostas. Isto anula qualquer possibilidade de uma pragmática transcendental. Porque esta pretenderia estabelecer condições de discriminação do verdadeiro e do falso, isto é, de juízo, antes — porque tem que ser transcendental — de qualquer prática efetiva. Quando repito a tese de Wittgenstein de que o acordo se faz no juízo, este acordo não pode mais depender exclusivamente de qualquer condição transcendental, quadro de referência, espécie de condição divina, sem que ela seja triturada na prática. Uma pragmática transcendental sem prática efetiva é uma ilusão, mas que leva o pensamento de Habermas e de Apel a caminhar para o

"telos" da racionalidade clássica. E se devemos penetrar no universo da persuasão a fim de chegar ao entendimento, isto sempre se faz na base de instituições constituídas.

*Bento* — Ou é uma conversão na marra?

*Giannotti* — Não. Na marra não é...

*Bento* — Os jesuítas fazem o quê, então, com os índios?

*Giannotti* — O que fazem, exatamente, os jesuítas? Eles fazem justamente aquilo que, a meu ver, é a negação de qualquer forma de comunicação e qualquer forma de possibilidade de entendimento no juízo. Isto é, eles chegam a um determinado limite, não dá mais para ir, e então nessas circunstâncias...

*Bento* — Eles vão para a porrada...

*Giannotti* — Então nessas circunstâncias eles vão para a porrada. Ora, o que significa porrada... na conversão? A conversão significa o quê? Significa justamente, a meu ver, um reconhecimento inteiramente diferente da nossa finitude. Isto é, a conversão implica que existe uma verdade revelada, que existe um plano em que as coisas são claras, e se você não estiver perfeitamente adequado a essa revelação, uma fogueirinha a mais, uma fogueirinha a menos, uma tortura a mais, uma tortura a menos vão ajudar você a se liberar das gangas e das impurezas do seu corpo para chegar ao nível da conversão. Ora, o que está se pretendendo aqui é justamente o contrário. Está se dizendo — não, como toda comunicação é finita e ela tem sempre uma zona de indefinição, a cobertura dessa zona de indefinição requer diálogo e alguma prática comum. Como diz Wittgenstein, não é porque nós acertamos, mas quando erramos que surge o pressuposto da humanidade. É na manutenção da bipolaridade... Isto é, quando eu estou aceitando que a humanidade é baseada em acertos polares. Ao admitir o erro estamos reconhecendo o outro no universo da humanidade, estamos reconhecendo o outro não como um membro do reino dos fins, mas o reconhecemos como um ser finito cuja finitude não está perfeitamente se engrenando com a minha. Considero isto fundamental. Todo o sentido da persuasão e da conversão é — eu diria — muito mais democrático, muito mais de ajustamento na busca de juízos comuns, mesmo no erro, do que propriamente na descoberta da verdade. Enquanto a persuasão e a conversão cristã têm como base a revelação, ela está além da prática missionária!

*João Vergílio* — Bom, mas também ninguém converte um animal... Quer dizer...

*Giannotti* — Ninguém converte um animal...



*João Vergílio* — O que eu estou dizendo é o seguinte. A porrada no índio é... Vamos dizer, você está se dirigindo a ele como um ser humano. O que importa deste ponto de vista é simplesmente o resultado. Quando você força a mudança de todo o esquema conceitual das pessoas na base da porrada...

*Giannotti* — Este é o problema. Você não força todo, você força alguns pontos, você vai aos poucos... A idéia de que você vai forçar todo é falsa, no esquema que você cobra.

*Luiz Henrique* — O conceito de persuasão parece ter a ver com o propósito de pôr o outro em posição de poder começar a argumentar.

*Giannotti* — Claro!

*Luiz Henrique* — Ou seja, de instituir o mínimo de pressupostos comuns que permita a engrenagem comunicativa. E se entendo o que o Bento diz, e tendo a concordar com ele, você se esforça para extrair a racionalidade dela própria. É como se essa circularidade dos pressupostos e dos supostos permitisse que, de alguma maneira, quase *à la Kant*, a análise da forma da racionalidade já fornecesse um ponto de apoio para uma auto-fundamentação do próprio conceito de racionalidade. Eu compartilho com o Bento a idéia de que a racionalidade simplesmente está aí, de modo que você pode simplesmente recusar a racionalidade em bloco!

*Giannotti* — Pode. Mas ela não está lá... como querem os frankfurtianos!

*Luiz Henrique* — Não, ela não está lá, como querem os frankfurtianos. Mas ela está aqui, quase... como algo animal.

*Bento* — Na minha cabeça, é como se você tivesse um espaço em que a racionalidade para os frankfurtianos estaria no céu e para o Giannotti no subsolo! De alguma maneira, ela está esboçada ou preparada...

*Luiz Henrique* — Tem algo de kantiano, eu tenho a impressão, nessa estratégia. A razão pura não diz nada sobre o conteúdo da moralidade, mas a forma da moralidade, eu posso descrever por meio de uma reflexão sobre a condição mais geral da racionalidade, que é a universalidade. No final do texto, você diz — é possível estabelecer a gramática da moralidade... Mas em que bases? Na base da forma da humanidade, definida pela forma do jogador. A forma de quem joga, qualquer que seja o jogo de linguagem, permite o estabelecimento de alguns princípios a partir dos quais seria possível formular essa gramática da moralidade. Acho que isto também me incomoda um pouco...

*Balthazar* — Posso acrescentar um pouco mais de veneno a essa discussão? Eu acho que fica claro no final do livro — não é, Giannotti? — que ele precisa ser completado por mais dois outros, como aliás tu mesmo reconheces. Uma dialética transcendental: nesse caso seria uma gramática transcendental ou o equivalente gramatical da dialética transcendental, isto é, uma doutrina do erro metafísico (sobretudo uma doutrina da *necessidade* do erro metafísico). E ao mesmo tempo, também, um terceiro livro, que é uma filosofia prática ou uma gramática prática, mais particularmente, uma gramática moral. Como compatibilizar esses dois projetos, o da gramática transcendental e o da gramática moral? Vejo aqui um possível dilema que, eu penso, sob outras formas, pode ser partilhado por nós quatro que conversamos contigo até agora. Esse dilema consiste no seguinte. Terminas a *Apresentação do mundo* com o esboço de um projeto iluminista modesto. Não se trata mais do ponto de vista clássico, da dissolução do erro metafísico, isto é, do estabelecimento da transparência, mas de... um progresso. E a finitude deve ser compatível com a possibilidade desse progresso, isto é, com a possibilidade da des-alienação gramatical. Ainda que essa des-alienação seja necessariamente tópica e em benefício de outras. Mas, se, por um lado, o erro metafísico, o erro gramatical, como Luiz Henrique, por exemplo, apontou e como os outros obliquamente mencionaram, é uma condição intrínseca de funcionamento do próprio jogo, então a noção mesma de erro perde qualquer pertinência, qualquer ponto de aplicação. Se o erro metafísico, o erro gramatical, é condição de exercício do jogo, do funcionamento do jogo, trata-se então, como disse Luiz Henrique, de um erro regular. Eu pergunto, então, se essa noção de erro regular não é uma noção contraditória, a ser arquivada junto com "solteiros casados"? A impossibilidade do projeto iluminista em sentido amplo, e, portanto, a possibilidade do projeto iluminista modesto, isto é, da assintótica e portanto infinita des-alienação gramatical... — ao mesmo tempo a impossibilidade da transparência absoluta, mas a necessária possibilidade da transparência progressiva —, se isto não acarreta necessariamente a redução do erro metafísico ao erro empírico? Terminada a tarefa filosófica, nós reconhecemos que até Wittgenstein e até a *Apresentação do mundo* cometíamos erros metafísicos, erros gramaticais; a partir de agora, dado o reconhecimento desse erro metafísico, nós nos limitamos a reconhecer o erro no sentido empírico da palavra. Mas, nesse caso, se isto é uma condição necessária de possibilidade de qualquer projeto iluminista, ainda que modesto, então ele é incompatível com qualquer gramática transcendental. Porque faz parte, eu penso, de qualquer gramática transcendental, a preservação da necessidade do erro gramatical.

*Giannotti* — Acontece que o erro regular pode existir em dois níveis. Ele pode existir na forma de representação e no meio de apresentação. Não é isso? Portanto, nós temos aí que distinguir dois níveis do errôneo. Em segundo lugar, nós temos que lembrar o seguinte. Justamente por causa dessa precariedade da intersubjetividade, nós podemos, creio eu, recuperar

a noção de limite do mundo. Não mais em termos tractatianos, fechados. Mas justamente por causa da precariedade da intersubjetividade, há a possibilidade de você encontrar o outro não mais como agente, mas como um fator de indeterminação e como angústia. E aí você tem uma prática em que, de certo modo, se põe entre parênteses o tipo de comportamento que se está tendo, e apenas por meio de uma forma — eu diria, quase que de simpatia, uma forma de vinculação moral com o outro e de solidariedade com ele —, se assume a precariedade do intersubjetivo e se abre para uma forma de humanidade que escapa justamente desses problemas. Por isso mesmo eu acho que, no meu projeto, a elaboração de uma ética da intimidade é essencial para que esses problemas possam ser recuados justamente para uma situação de aresta, em que você está no mundo e está fora do mundo. Isto é, a finitude implica uma retomada da questão da angústia e da indefinição do outro. E, portanto, da aceitação e de uma forma de vinculação com o outro que não seja simplesmente uma vinculação através dos papéis. Não foi à toa que eu tentei no artiguinho "Sobre a amizade" caracterizar as formas sociáveis das relações interpessoais, para poder preservar um nível de relações interpessoais em que esses problemas sejam, de certo modo, suspensos. É por aí, mais ou menos, que eu continuaria minhas investigações. E fico muito contente que o livro, em vez de se fechar, se abra para tantos outros e muitos problemas.

---

Novos Estudos  
CEBRAP  
N.º 43, novembro 1995  
pp. nn-nn

---