

ENTREVISTA DE JOSÉ ARTHUR GIANNOTTI A VINICIUS DE FIGUEIREDO

CAMINHOS E PERCALÇOS DE UM TRABALHO

Vinicius de Figueiredo: Você poderia fazer um resumo de sua trajetória filosófica inicial, no Brasil do início dos anos 50?

José A. Giannotti: Depois de leituras avulsas no secundário, incentivado por Oswald de Andrade e Vicente Ferreira da Silva, comecei a estudar filosofia de forma sistemática na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras sob a orientação de Gilles Gaston Granger, que me introduziu à filosofia francesa do conceito. Também sofri a influência de Martial Guerroult no modo de conceber a própria história da filosofia. João Cruz Costa me colocou o desafio de fazer filosofia no Brasil e Lívio Teixeira me fez ler os textos de forma mais demorada. A partir de 1956, já na França, muito aprendi com Victor Goldschmidt, Jules Vuilemin e Merleau Ponty. Claude Lefort, porém, merece menção especial porque me fez pensar a política de modo mais sistemático.

Meu primeiro projeto de doutoramento foi escrever um texto sobre a filosofia da lógica de Husserl. Mas a publicação, em 1957, do livro de Suzanne Bachelard sobre essa lógica me mostrou que não tinha fôlego para escrever um texto tão amplo. Nunca nosso doutoramento foi pensado como uma *grande thèse*, e a burocracia da Faculdade me exigia o título. A solução foi selecionar uma questão e tratá-la a fundo. Escolhi a crítica do psicologismo tendo Stuart Mill como ponto de apoio e talvez, como saco de pancadas. No fundo já era uma primeira tentativa de juntar o que aprendera nos cursos de lógica dados por Granger, completados por um rápido percurso pelo Departamento de Matemática, e tudo o que vinha absorvendo de meu mergulho em Husserl.

Era ainda impossível evitar Marx, que, como dizia Sartre na época, estava no horizonte de nosso pensamento. Obviamente me interessava, além do lado político, o desafio de entender a enormidade de transformar a lógica dialética hegeliana, que é uma lógica do absoluto, numa lógica materialista. Como isto seria possível, se esta lógica hegeliana descreve um logos absoluto que não tem começo e nem fim? O estudo dos primeiros textos de Marx me mostraram que a inversão da dialética hegeliana, acentuando o papel da ação coletiva, não escapava da dialética hegeliana do gênero e da espécie. O jovem Marx, que ainda ignorava a Economia Política e estava sob a influência de Feuerbach, partia do conceito genérico do homem (*Gattungswesen*), que teria sido quebrado pela introdução da propriedade privada dos meios de produção e haveria de ser restaurado pelo comunismo. Sob esse aspecto a dialética materialista nada mais seria do que uma aplicação muito inteligente da estrutura conceitual da dialética da natureza exposta pela *Grande Lógica*, obviamente sem a dimensão espiritual do “conceito hegeliano”. Os *Manuscritos de 1844* fascinam porque descrevem todo o processo da alienação do trabalho. No entanto, embora este trabalho sempre seja coletivo, ainda não se conforma a partir de um modo de produção, como um momento dele. É preciso ter sempre presente que, na teoria econômica marxista, o ato de trabalho penetra e se reitera no sistema tão só depois de assumir a forma mercadoria. Não é isso o que vemos até hoje com o desemprego chegando na Europa a níveis intoleráveis? E sob a forma mercadoria ele se apresenta como algo que deriva dela, uma contradição real. No entanto, por mais que o problema da alienação me interessasse, se mostrasse muito pertinente para explicar relações sociais no mundo contemporâneo, ele carecia de uma análise lógica que viesse explicar como a contradição, uma estrutura do discurso, poderia operar no nível do real. Este problema evidentemente não existe para Hegel – para quem todo o real é racional, por conseguinte eminentemente discursivo – apenas aparece como um desafio para quem pretende desenhar uma dialética materialista. Daí meu interesse por uma gramática dos fenômenos sociais.

Pergunta: Em relação a Hegel, Marx representou então, a exigência de se pensar uma contradição no nível do real – e foi a exigência de *pensá-la* o que lhe fez buscar elaborar uma gramática dos fenômenos sociais... A recusa em assimilar o real ao racional, entretanto, também engendrou outros caminhos no curso da filosofia contemporânea. Parte significativa do pensamento francês do século XX reagiu ao hegelianismo de modo diverso. Pois uma das preocupações que atravessam o pensamento francês do século XX consiste em tematizar aquilo que

foge ao discurso, que é inapreensível pelo pensar. Da heterologia de Bataille ao que Deleuze, comentando Foucault, designa pela “linha do Fora”, passando pelo “real” de Lacan (que, como se sabe, ministrou um seminário sobre o indizível no *Tractatus* de Wittgenstein, em 1967), há na França do século XX uma visitação recorrente ao tema de uma diferença irreduzível à identidade e, nesta medida, exterior ao discurso. Você, porém, embora tendo sido formado pela filosofia francesa, parece ter seguido outro caminho que este, muito influente na França e fora dela.

Resposta: De fato, liguei-me a professores franceses que se desviavam da moda dominante. Esta rígida divisão entre o dizível e o inefável requebra a velha tradição que opõe pensamento racional e apreensão mística. Entre os franceses meus contemporâneos isto sempre revelou a influência de Heidegger. Um eco heideggeriano muito peculiar, decisionista, mas pintado de vermelho. Meu interesse pela lógica hegeliana e por Wittgenstein me vacinava contra essas separações radicais. Mais ainda, meus estudos de lógica formal me ensinavam que o que não pode ser dito de um ponto de vista, o pode de outro. Por isso, nunca me encantei com o final do *Tractatus*. Além do mais, toda essa crítica da ideia de identidade pretende ir além da predicação, quando, hoje em dia, que se sabe que é possível formalizar uma proposição sem recorrer a ela. Basta levar em conta as relações.

Pergunta: Este distanciamento em relação aos pensamentos da diferença produziu implicações quanto ao modo de conceber a política? Ao invés de questionar uma identidade dobrada sobre si e situada em um espaço contíguo a uma diferença inassimilável pelo discurso, parece que você privilegiou desde cedo investigar o imbricamento da identidade e da diferença nos processos elementares da sociabilidade capitalista, a fim de seguir a gênese do fetiche e da ilusão. Este percurso teórico de alguma forma se articula com sua inserção intelectual no Brasil, cuja história recente é marcada pela construção e consolidação – lenta e sinuosa – da democracia e de uma sociedade de mercado modernas?

Resposta: Esse imbricamento entre a identidade e a diferença reforçou minhas convicções sociais-democráticas. Não posso aceitar que a decisão se teça tão só entre *eu* e *tu*, pois, na medida em que é falada numa dada língua, um *ele* sempre está no horizonte. Ao contrário do que ensina Heidegger, o povo não se perfaz pela decisão do nós, mas por um nós que dialoga com um ele. A configuração do ser-próprio já se dá no nível da linguagem onde a oposição eu-tu-ele é inata. Desse ponto de vista, a democracia representativa é inevitável. O mero jogo da

identidade e da diferença não fornece a base da representação democrática que, ao juntar eu e tu, desenha o limite do ele, não como inimigo a ser esmagado, mas como outro ponto de vista da trama política que está sendo instaurada? Apelar para nós, o povo, ou para nós diretamente conectados, sem os meandros da representação, prepara o autoritarismo, a despeito a todos os apelos que possam ser feitos à democracia direta.

Pergunta: No interior do pensamento marxista, focar-se sobre o tema da alienação, como fazem pensadores alinhados à tradição do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt (e, antes deles, Lukács) não seria suficiente para empreender uma abordagem compreensiva do sistema e das categorias da sociedade capitalista?

Resposta: A Teoria crítica abandona de partida a dialética do trabalho, situando a alienação noutros planos da vida social. Ora, o desemprego está nos mostrando que, se o proletário desaparece como classe, não é por isso que o sistema capitalista consegue resolver a questão do desemprego. Se muita gente não pode viver sem emprego e o modo capitalista de produção nos seus termos atuais não consegue gerá-lo em número suficiente, essa contradição real tem base social. Na lógica hegeliana, revirada por Feuerbach, a alienação tem base no gênero que perde sua generalidade para se confirmar nos indivíduos da espécie. Mas onde o jovem Marx situaria o “pecado” do gênero humano responsável pela alienação? No aparecimento da propriedade privada, movimento que só tem sentido no interior do conceito hegeliano. A alienação não é um conceito empírico e quando aplicada independentemente de sua base começa a cheirar a pecado. Até hoje me arrepio quando ouço falar em emancipação. No velho Marx a alienação está ligada à estrutura da mercadoria e a um mercado que só funciona se gerar excedente. Por isso a alienação se configura basicamente como alienação do capital. Portanto alienação do trabalho operando num certo modo de produção, nunca na alienação do gênero humano.

Não sou daqueles que, na linhagem de Alexandre Kojève, elegem a *Fenomenologia do Espírito* como paradigma do que possa ser uma crítica do mundo contemporâneo. Uma dialética do reconhecimento depende da oposição sujeito-objeto, que impede que essa crítica atinja as estruturas intersubjetivas da sociabilidade. Mesmo quando volto sobre mim mesmo para reconhecer a imediação do *cogito*, estou usando uma linguagem que situa o eu, o tu e o ele. É na linguagem que se firma e se estrutura a oposição entre sujeito e objeto. Não vejo como descartar essa mediação da linguagem, o que me leva a pensar as estruturas sociais como estruturas sig-

nificantes, isto é, de um lado, marcando diferenças entre seus termos, de outro, reportando-se a estados de coisa ligados a um mundo a ser transformado e trabalhado.

Desde que se veja o ato de trabalho funcionando num sistema produtivo, ele cai sob o domínio da significação e da comunicação. É o que procurei demonstrar desde *Trabalho e Reflexão*. Daí a importância que sempre dei ao conceito de modo de produção. Este explicita uma maneira histórica e técnica do metabolismo que o homem necessita manter com a natureza que, se não “determina” as outras esferas sociais ou ideológicas, como pretendeu o marxismo corrente, circunscreve determinados limites que precisam ser enfrentados para que novas formas de sociabilidade e de criações sociais apareçam.

Antes da crise residir na razão, em particular nessa estranha divisão entre racionalidade técnica e racionalidade “substancial”, o que tem abalado o mundo contemporâneo são as crises do capitalismo. Crise de desemprego, da alienação do capital financeiro, da produção globalizada e assim por diante. No entanto, em vez de mitificarmos o capital como um demônio onipotente, cabe examinar as peculiaridades e das contradições atuais desse modo de produção. Hoje temos um capitalismo globalizador que depende essencialmente de inovações tecnológicas, promovidas sob a forma de monopólios, que abalam aqueles pontos de equilíbrio de onde Marx esperava que nascessem crises radicais. Ele acreditava que as crises viessem a pôr em xeque o núcleo do sistema, isto é, as relações entre capital e trabalho. Mas não foi isto que aconteceu. As crises advêm sobretudo do isolamento dos subsistemas que passam a girar por si mesmos. A atual crise não nasce das loucuras do capital financeiro? As regras que determinam o modo de operar do modo de produção capitalista parecem hoje em dia serem regidas por seus casos, ao invés dos casos serem regidos por elas.

Pergunta: O que isso quer dizer, casos regendo regras?

Resposta: Desde que se pensem as regras como modos coletivos de ação intencional intermediadas por produtos que se tornam signos, é possível que se criem estruturas cuja intenção básica seja negada pelo resultado. Por exemplo, o capital financeiro se forma de uma parte poupada do capital produtivo, que passa a servir de lubrificante para dar continuidade à própria produção, posta a crescer. Mas termina adquirindo tal autonomia que gera práticas financeiras atuando como se nada devessem ao processo produtivo, nada influenciasse seu movimento, chegando até mesmo a emperrar a produção, na medida em que destrói o crédito e a demanda.

Não é aí que se encontra uma das fontes da crise atual? Não é assim que se forma uma contradição no sistema? Qual é o sentido das políticas keynesianas senão recompor o equilíbrio da oferta e da demanda? Certos casos de investimento servem para repor a regra noutra patamar.

Se esta oposição entre caso e regra aparecer como uma contradição, ou melhor, se o caso se dar como uma regra que contradiz a outra na qual encontra sua condição de existência, então cabe examinar a estrutura desse discurso entranhado nas ações. Mas o que *neste caso* consiste uma contradição? Antes, porém, de buscar a contradição do sistema, como aquela do capital e do trabalho, não é mais frutífero investigar onde outras se instalam e que tipo de sociabilidade estão criticando? Importa não perder de vista o problema da contradição e examinar como elas se conformam a partir de negações específicas. E se examinarmos a trajetória das primeiras contradições estudadas n' *O capital* verificamos que elas perdem as pontas, fibrilam, mas permanecem articuladas no contexto de nossas vidas cotidianas. Não é porque não temos no horizonte a crise do capital que o capitalismo não está transpassado por crises.

Pergunta: As investigações efetuadas por Marx dirigiam-se a uma forma de sociabilidade capitalista que diverge da contemporânea. A seu ver, o que é preciso reter e no que é preciso inovar em relação ao quadro traçado por Marx, quando, a partir dele, procura-se compreender as formas atuais da sociabilidade capitalista?

Resposta: Uma simples oposição das forças do real não pode explicar o fenômeno da alienação tal como foi formulado pelo velho Marx e tal como ainda comparece nas crises do capitalismo contemporâneo. A contradição aparece quando as forças colocam em questão o que elas vêm a *ser*. Ora, somente existe contradição no *logos*, num discurso, nunca numa oposição de forças. E a alienação alucinante do capital financeiro termina por *destruir* suas condições de existência. Outras formas de alienação vamos encontrar no próprio mercado de trabalho, que perdeu sua inspiração internacional já antes da I Grande Guerra: sua identidade foi estilhaçada pelas diferentes formas profissionais determinadas pelo tipo de conhecimento que as conforma. A crise contemporânea nos joga num mundo contraditório, cujos pontos precisam ser estudados especificamente. Um deles não é a contradição entre um capital que espalha pelo mundo suas cadeias produtivas, mas ainda está emperrado por fronteiras nacionais? É preciso separar níveis, mecanismos internos, suas tentativas de solução, de convivência, antes de lamentar o poder avassalador do deus capital ou da crise do “discurso da modernidade”, essa mantra crítica

cujo sentido me escapa. No fundo, é a política que nos apresenta essa teia. Antes que se torne norma e arte, a política ajuda a articular forças sociais existentes, assim como pode encobrir sua novidade, quando as encaixa em trilhos ultrapassados. E estou falando de política democrática que exprime interesses, mesmo quando estes aparecem sob a forma de demanda por reconhecimento e de qualidade de vida.

Voltando ao plano sócio-econômico, permanecer na lamúria contra a alienação do mundo mercantil, o fetichismo da mercadoria, já é desconhecer os avanços feitos pelo próprio Marx. As relações mercantis podem ser postas numa estrutura matemática como Srafa demonstrou, mas não há matemática possível que descreva a alienação do capital. Poucos ainda meditam sobre as formas trinitárias pelas quais se torna natural que o capital produza lucros; sobre como o trabalho, o salário e a terra (ou melhor, a propriedade privada de um meio de produção que não produz valor) possa produzir renda. A equação tempo de trabalho = salário não pode ser pensada como pagamento de serviços prestados, porque, assim, o salário passaria a ser compreendido fora da lógica do mercado de trabalho. É reduzi-lo a uma prestação de serviços. Vale a pena ler o volume III d' *O capital* para formar uma ideia mais clara da diversidade do processo de alienação do próprio capital. É um bom antídoto para aqueles que se comprazem com o problema da emancipação.

O que estou propondo? Que certas categorias da velha Economia Política ainda podem ser recuperadas para que possamos refletir sobre o *sentido histórico* da inegável crise por que passa o sistema capitalista contemporâneo. Se a teoria do valor trabalho nada mais diz para a ciência da Economia contemporânea, cujos instrumentos não se baseiam no valor de troca, não é por isso que as trocas capitalistas não estão ligadas a contextos significativos produtivos, cujos resultados só podem ser trocados, se gerarem excedentes. E assim o capital se imiscui com a política. O lado político da economia não pode ser compreendido pela ciência, simplesmente porque esta não explica todos os meandros do jogo político. A ciência não explica a arte da política.

O novo capitalismo depende cada vez mais da invenção de novos produtos, por conseguinte de novas tecnologias patenteadas e monopolizadas. No modo de produção simples de mercadoria, todos os agentes terminam tendo acesso a todas as técnicas necessárias para a nova produção. É neste nível que a alienação do trabalho se configura, mas a alienação do

capital, mais complexa, depende da produção do excedente. O sistema atual vive do monopólio da invenção, e assim perde a medida do trabalho social total. Ao invés de ser levado a um foco de onde surgiria a crise – a tendência da queda da taxa de lucro, como imaginou Marx – multiplica os pontos de ruptura, fazendo com que as velhas traves do sistema passem a fibrilar. E sem essa medida do capital social como limite, também se quebra o movimento internacional de resistência.

As resistências ao sistema não mais provêm do proletariado como um todo, porquanto o mercado de trabalho se trinca em categorias. A crise se instala sem que se forme a contradição portadora da semente da sua resolução. Daí a necessidade da intervenção política permanente. E como o sistema se globalizou, as intervenções dependem de novos organismos internacionais que ultrapassam as diversas soberanias nacionais. O Estado, na forma que hoje o conhecemos, nasceu junto com o capitalismo comercial. A crise do capital financeiro que abala todo o sistema está pedindo formas de governo que vão além do Estado nacional. Além do mais, o capital está levando o planeta à sua exaustão, o que mostra um limite que não foi pensado pelos clássicos. A direita mais *enragée* não nega insistentemente tudo o que dizem os cientistas da ecologia? De um lado ou de outro, instituições internacionais se fazem necessárias, mas o grande desafio é que elas venham a ser democráticas.

Se a alienação do trabalho já se instaura num modo de produção onde não há excedente, não é por isso que ela desaparece; mas a economia desaparece, se deixar de crescer. Todo trabalho está hoje em dia perpassado pelo conhecimento que vale porque promete conhecer mais. A linha de montagem tanto é um processo repetitivo quanto campo de novas experiências de ação e de tecnologia.

Pergunta: Mas estas instituições internacionais de que você fala não se expõem à objeção de que lhes falta legitimidade? Elas não se armam à margem ou em oposição ao Estado-Nação, lançando uma sombra sobre a ideia de soberania? E, admitindo que assistimos à relativização da soberania nacional, isso não implica relativizar também o conceito da democracia, tradicionalmente ligado ao ideal da soberania popular?

Resposta: Antes de tudo, é lindo falar da soberania popular sem firmar o pé na terra e lembrar que o povo, seja qual for sua unidade política, precisa ser alimentado e educado segundo um modo de produção. E as experiências socialistas do século XX mostraram claramente que

qualquer planificação econômica não dispensa a indeterminação do mercado, isto é, o jogo da produção e do consumo que assinala o que pode e o que não pode ser produzido. Uma economia planificada pelo comitê central produzirá vidros grossos demais, se a produção de vidros tiver como parâmetro seu peso, ou finos demais, se este parâmetro for a extensão. O ajuste entre a produção e o consumo não dispensa este terreno movediço entre a produção e o consumo, de sorte que não vejo possibilidade de controlar politicamente as desigualdades provadas pelo modo de produção capitalista sem criar instituições capazes de regular os mercados, em particular, o mercado de trabalho mediante instituições que ultrapassam as fronteiras nacionais.

Ora, a soberania popular somente pode se exercer se um povo não estiver no limite da pobreza, se tiver opções possíveis de futuro. O povo grego pode recusar o aperto que a União Europeia lhe impõe, mas se não houver um diálogo entre as partes a vontade do povo cai no vazio, a Grécia sai da zona do euro e provavelmente o povo grego só poderá decidir como vai sobreviver fora do mundo moderno. Nas condições atuais, a soberania popular depende de um contexto de possibilidades dadas por condições internas.

Socialismo sempre significou superar o modo de produção capitalista para evitar a barbárie, mas não indicava como se articularia o novo modo de produção. Ninguém mais acredita que cada um teria o que precisasse sem depender da produtividade do trabalho de seu grupo próprio. Numa economia globalizada, nosso desafio é juntar produção de excedente e controle nacional e internacional do capital.

Visto que a ciência se transformou em força produtiva cabe examinar e levar em conta como ela é produzida e determina as várias formas de concorrência capitalista e as políticas econômicas promovidas pelo Estado, principalmente se este for democrático. Nosso desafio é juntar produção de excedente e controle nacional e internacional do capital. Daí a importância de uma análise socioeconômica da produção científica, na medida em que a ciência se transforma numa força produtiva e o conhecimento, num dos critérios para avaliar o valor da força de trabalho. Hoje carecemos de uma ciência do social que seja capaz de demarcar linhas do futuro. Depois de Marx e Engels, o comunismo propôs substituir a produção mercantil por uma produção programada por um comitê central que abolisse a propriedade privada dos meios de produção. As experiências do socialismo real do século XX mostraram a inviabilidade desse projeto tanto no plano propriamente econômico, como no plano político, visto que este centralismo

gera a dominação burocrática e o terror. Mas o próprio Marx nos ensinou que a alienação do capital – ligada à sua forma trinitária – não se confunde com a alienação da mercadoria. Depois das experiências do passado não será possível imaginar um modo de produção que, embora mantendo a produção de mercadorias por meio de mercadorias, ainda conquiste um espaço político capaz de controlar e compensar as desigualdades criadas pelo capital produtivo? Não depende ele da produção de excedentes? Não havendo um mercado universal de trabalho, em que todas suas ações fossem comparáveis, a alienação não se multiplica como a vassoura do aprendiz de feitiçeiro? E a arena política correspondente só pode ser a guerra?

Pergunta: Se a alienação do capital demanda permanentemente controle político, então a metamorfose por que passa a sociabilidade capitalista requer, de seu lado, formas inéditas de se fazer a política?

Resposta: O modo de produção capitalista forma um imenso jogo de linguagem da produção e do consumo que depende de intervenções do Estado para se repor. A globalização, por sua vez, requer intervenções supranacionais e supra-estatais. Daí eu insistir sobre o fato de que nosso desafio é tornar democráticas tanto o Estado como essas instituições supranacionais.

Pergunta: O que entender, neste quadro, por “democracia”? Catherine Colliot-Thélène, em seu último livro (*La démocratie sans démos*, PUF, 2010) defende que a interpretação democrática da soberania, inspirada especialmente em Rousseau, elide o fato de que a filosofia política clássica, de Hobbes em diante, tendeu a ver na soberania do povo, na melhor das hipóteses, uma ficção necessária à prática da política, sem, todavia, ter a pretensão de realizá-la. A “democratização” da soberania consistiria, sob esta ótica, em um partido interpretativo pouco afeito ao reconhecimento do fato de que a dominação política é um fenômeno inelutável da sociedade contemporânea. De seu lado, você afirma que a globalização do capital deve ser acompanhada pela criação de instituições supranacionais capazes de exercer algum controle sobre a extração do excedente e que sejam, ao mesmo tempo, sujeitas a um controle democrático. Mas *demos*, aqui, permanece reportando-se a “povo”?

Resposta: Se o povo perdeu sua base natural, não é por isso que unidade passa a depender de uma decisão. Ele tem sua história, se forma como nação que comporta diversidades e diferenças específicas. Os brancos, os pretos e os índios, os “nativos” e os emigrantes, todos podem se irmanar num jogo do Brasil contra uma seleção estrangeira, mas se diferenciam sob o

modo como entram no mercado de trabalho ou nas universidades. Povo também é uma constante produção de identidade e diferenças. Por isso sempre penso a política como um jogo que, se tem suas regras próprias, possui resultados que nunca podem ser previstos. Parece-me ainda evidente que a forma Estado, tal como nasceu depois do Renascimento, está sendo profundamente modificada na medida em que a política internacional se torna mais premente e o império dá lugar a várias potências que, a despeito de um confronto possível, dependem uma das outras. O *Lebensraum* de hoje é o mundo.

Não perco de vista que a política sempre possui apoios reais e nem ignoro que tem no horizonte os desafios de um modo de produção específico a um dado momento de sua história. Hoje me parece que o desafio é criar instituições sociais democráticas capazes de controlar e ajustar um modo de produção cuja cadeia produtiva se internacionalizou e o mercado de trabalho precisa de certos limites regionais. A própria produtividade desse trabalho depende de quanto ele é livre. O desafio é harmonizar a produção do novo e compensar as desigualdades. E o grau de democracia que teremos vai depender da democratização dessas novas instituições.

Pergunta: o que exatamente você quer dizer com isto?

Resposta: O jogo político tem duas faces, uma voltada para a situação específica do sistema econômico do momento, outra para as demandas de futuro na qual uma sociedade se desenha como ela espera ser. Convém não se esquecer que, num momento crítico, o homem dá sua vida no curso da política. E, no meio desse balanço, se forma reiteradamente um grupo que, em nome do todo, se apropria do Estado como fonte legítima do emprego da força. Ora, esses três poderes – organizador das forças produtivas, do consenso e do poder coativo – se imbricam hoje em dia de maneira muito peculiar. Aproximam-se uns dos outros sempre criando problemas cuja solução depende de uma intervenção direta dos outros parceiros. E tais intervenções cada vez mais dependem de maior conhecimento das respectivas situações. Não são poderes brutos.

Alem do mais, a ciência se transformou em força produtiva e com isso se alteram suas formas de produção e divulgação. Isto, a meu ver, já se faz presente na constituição do valor. Insisto: não estou esperando que a teoria do valor trabalho tenha qualquer aplicação na teoria econômica atual, mais ainda acredito que ela ainda sirva para explicar o sentido histórico de um modo de produção que depende na base da produção de excedentes. Quando estudei

Marx para compreender o modo capitalista de produção, somente podia entender a construção do equivalente geral, o primeiro passo da constituição da mercadoria como valor, se pensasse a relação de troca como um esquema operatório, onde as representações se mesclavam com determinadas formas de ação. Ainda estava sob a influência do modo sob o qual Quine concebia a identidade. Os valores de uso se tornam iguais num sistema que já é significativo, mesmo não sendo verbal. Por uns tempos, o tratei como um *logos* prático. Nunca imaginei assimilar todo o real ao *logos*, o que pretendi foi simplesmente indicar que certas práticas sociais são dotadas de lógicas próprias. Como se percebe, não caio na armadilha da crítica completa da identidade, mas procuro pensar essa identidade sendo diferentemente armada por cada sistema simbólico.

Identificar esse *logos* prático com um jogo de linguagem, tal como foi pensado por Wittgenstein, foi um passo natural na elaboração do conceito, sem que implicasse abandono da ideia original. Mas isto me lançou a fundo na filosofia da linguagem. Quanto mais eu relia o texto sobre a certeza, escrito por este filósofo, tanto mais me fascinava o jogo da bipolaridade das proposições, cujo seguimento depende de uma forma de vida, ao mesmo tempo em que a recorta. Forma de vida que só pode ser expressa por proposições monopolares. O exercício dos jogos de linguagem, isto é, pensamentos que no fundo se configuram como juízos, indica como a prática linguística se estrutura por juízos que dependem de juízos, que por sua vez estão se constituindo na base desse processo de ajuizar. *Logos* no seu sentido máximo.

Pergunta: Em que medida esta ênfase no *logos* se liga ao estudo da lógica em sentido clássico?

Resposta: Se um jogo de linguagem é um juízo, ele vai muito além da predicação. Por isso, estou metido nesse estudo até hoje. Não é à toa que, de um lado, leio e releio Heidegger para verificar como um pensamento funciona antes da predicação, de outro, procuro Wittgenstein para verificar como um jogo de linguagem, em particular aqueles não verbais, depende de um ajuste da bipolaridade numa base que somente pode ser dita por proposições monopolares. Desde Platão e Aristóteles dizer algo de algo é formalizado segundo a estrutura predicativa que, como tal, apresentava a estrutura do real. Depois do império do cogito houve a necessidade de ligar a representação ao representado, quando o conhecimento deveria operar antes de se enquadrar na estrutura formada por proposições ligadas em silogismos. Os sistemas metafísicos

passam então a ser precedidos por estudos sobre o método ou da natureza do entendimento. E aos poucos a predicação passa a ser pensada como determinação, conformação restrigente do estado de coisa. O idealismo alemão para ir além da predicação necessita tomá-la como ponto de partida. Por isso não escapa da reflexão, seja do cogito, seja do espírito. Daí ter sempre no horizonte a pergunta pelo que a predicação põe. Essa questão desaparece para a fenomenologia e para Wittgenstein. Por isso me parece um despropósito buscar os fundamentos de uma crítica da modernidade num diálogo entre Kant e Hegel.

O pensamento filosófico contemporâneo de ponta tem que enfrentar o imperialismo da linguagem que impede qualquer pensamento fora dela. Qualquer pensamento, qualquer situação emotiva, qualquer vontade etc. existem na medida em que são *ditos*. Por isso Wittgenstein precisa recorrer a exemplos para *mostrar* como os sentidos das expressões estão ligados ao uso das palavras. Do mesmo modo, o segundo Heidegger precisará recorrer a palavras originárias, aquelas que dizem um modo do ser vir a ser e se distanciar do ente, que os filósofos originários captaram quando uma época histórica estava se gestando. E a palavra de nossa época é “Técnica”. Mas a extraordinária produção de nossa tecno-ciência não é atravessada pelas políticas do Estado e do mercado?

Não é a dialética do trabalho, mas a predicação que foram água abaixo. A fenomenologia descobre o antepredicativo, um universo de práticas significativas operando antes do pensamento predicativo. Heidegger leva ao limite esse isolamento pois, se o pensamento pensa basicamente o ser, não será na cópula “é” que vai ser encontrado. Por ainda estarem ligadas à predicação, as ciências não pensam, conforme esta interpretação.

No entanto, o jogo de linguagem de Wittgenstein quase sempre não é predicativo. É formado de regras de ação agarradas a objetos. Essas regras, para serem seguidas, necessitam de um método de projeção, sendo o método projetivo predicativo muito pobre porque liga toda a riqueza dos estados de coisa à estrutura estreita do “S-P”. A filosofia da lógica amplia seus escopos na medida em que passa a gerir o problema da enunciação da regra e dos modos de ela ser seguida. A lógica formal da predicação passa a ser um dos sistemas formais possível. Não há mais uma única lógica verdadeira. A filosofia se liberou tanto da predicação quando da necessidade de dizer o ser. Importa, como filosofia da linguagem, examinar como funcionam as regras conforme são seguidas e as condições materiais para que isso possa ser feito.

Pergunta: Pelo que se depreende daí, você avalia as filosofias contemporâneas com base na abordagem que elas dispensam aos aspectos lógicos ou gramaticais envolvidos nas práticas de vida, na política, na produção do conhecimento, na arte.

Resposta: De fato, é isso o que explica, por exemplo, minha ojeriza à Teoria Crítica. A dialética negativa de Adorno opera no nível da crítica do conceito, acusando suas funções identitárias. Mas esse conceito ainda é um sujeito oposto ao predicado. Habermas conforma a proposição num momento da ação comunicativa, desde que essa proposição seja formada por conteúdo proposicional, um nome, agarrado por processo de asserção. Um enorme atraso nas reflexões lógicas contemporâneas.

Mas tenho a impressão que digo tudo isso no deserto. Fora os primeiros trabalhos sobre Marx, meus últimos tiveram escassa repercussão, como se eu mesmo estivesse entrado em decadência depois dos bons anos de 1970. Pediram-me que explicitasse minhas atuais relações com o marxismo, o que tentei fazer em *Certa Herança marxista*. Examinei então como as estruturas do capital podiam ser vistas como jogos de linguagem não verbais. Mas pensar Marx além do marxismo apareceu como desbunde. Em contrapartida n' *O jogo do belo e do feio*, procurei mostrar como a arte, em particular certas obras ligadas entre si por um "estilo", constituem jogos de linguagem em que as partes se ligam entre si, como se prenunciasses um discurso. Toda figura artística me parece ambígua: de um lado, aponta para o figurado, de outro, aponta para outras figuras do quadro à procura de um sentido. E a imagem artística precisa ser pensada neste nível em vez de resultar da imbricação de duas "faculdades da alma". Como isto retira da mimesis o critério da beleza, isto é, da distinção entre o bom e o mau "trabalho", a reação foi esquizofrênica. Uns me disseram que minha análise não explicava um quadro abstrato, outros, que generalizava a experiência do abstracionismo para toda a pintura.

Tenho a impressão que todos temem a enfrentar a crise da razão. Era inevitável que esta desmontagem de uma "razão prática" – que deixa de ser razão porque perde um travejamento único – me levasse a repensar meu ponto de partida: a conexão da experiência com o juízo. Retomar a questão do antepredicativo, principalmente levando em conta as reflexões de Heidegger sobre a verdade e a articulação do mundo, foi uma exigência posta por meu próprio caminhar. Mas também não podia deixar de refletir que este fenômeno pode ser pensado de outro ponto de vista, deixando o antepredicativo e se voltando para a linguagem que produz

juízos por meio de juízos, mas sempre à margem das determinações predicativas. Não é à toa que hoje me vejo articulando um contraponto entre Heidegger e Wittgenstein, os dois filósofos do século XX que levaram às últimas consequências a crítica do discurso filosófico, por conseguinte a própria ideia de *logos*.

Pergunta: Gostaria de ouvi-lo um pouco mais sobre sua objeção à ideia de uma razão instrumental, conceito weberiano caro aos autores da teoria crítica. Supor que o agente dispõe com clareza dos meios a ponderar para atingir um fim dado ou, ao contrário, supor que, dispondo claramente dos meios, o agente possa, por referência a eles, determinar fins factíveis a sua ação – parte-se, nos dois casos, da hipótese de que a consciência permanece, em princípio, idêntica a si mesma, ao perseguir fins estabelecidos de antemão. Você assinala que esta hipótese descarta que a *praxis*, embora admita a representação prévia de fins, modifica-se conforme processos efetivos do agir. Ignora, enfim, a existência de processos de identificação e individualização estabelecidos sobre práticas que não podem ser antecipadas de partida. Nesses processos, como você insiste desde *Trabalho e Reflexão*, toda a agência é atravessada pelo recurso a elementos materiais que, uma vez manipulados, ganham densidade simbólica e, nesta medida, incidem sobre a consciência dos indivíduos, cuja conduta deixa de ser linear. O conceito de razão instrumental, entretanto, parece supor que a consciência permaneça idêntica a si mesma durante os processos de socialização, da eleição dos fins ao cálculo dos meios requeridos para realizá-los.

Resposta: Por isso, falo em *logos*, não em razão e muito menos em consciência. A consciência sem linguagem é muda, e a linguagem joga a consciência num universo intersubjetivo onde cada significado está cercado por uma aura de indefinição. Além do mais, não vejo no tecido borbulhante de nossas práticas linguísticas um ponto de vista único capaz de enfeixá-las integralmente. Estou muito ligado à proposta do último Wittgenstein, que as pensa como práticas judicativas a partir de outras práticas judicativas. É o que me resta do conceito de razão. Isto significa que estamos sempre abrindo espaços para regras bipolares que se apoiam em regras de vida, que só podem ser formuladas por proposições monopolares. E esta diferença entre o bi e o mono se forma, por exemplo, quando fazemos rodar uma bola, cujo movimento cria dois polos fixos e inúmeros círculos diferenciados.

Sob esse aspecto, a razão instrumental é uma ilusão, como é ilusão toda forma de razão pensada pela filosofia da representação. Supõe-se que as variações de uma expressão significa-

tiva são alinhavadas por um fio normativo que toma essas variações como modificações de um único paradigma. Atrás de cada juízo deveria haver um nome que aspirasse as variações de cada julgamento. Assim, no juízo “Sócrates é mortal” estaria o nome “a mortalidade de Sócrates”, demarcando o corpo de sua significação. Ora, não há razão alguma para dividir este juízo num nome subjacente e um ato de asserção. Além do mais, ele somente tem sentido num complexo de proposições que quase sempre não estão sob forma predicativa. Uma proposição precisa ser entendida na sua complexidade funcional e, igualmente, procurando descobrir as condições de seu exercício. Um jogo de xadrez possui regras determinadas, mas a partida não está definida e, além disso, essas regras precisam para serem efetivamente seguidas de certas condições reais. Ninguém joga xadrez num deserto com peças de gelo. Não é a política que lida com essas condições de existência? Por isso não é sistema, mas fluxo que lubrifica os sistemas sociais.

Segundo a dita a razão instrumental, você supõe objetivos fixos e passa então a avaliar os meios para chegar a eles. Os mortíferos aviões sem piloto da guerra atual exemplificam esse procedimento. Os objetivos só têm sentido num complexo de possibilidades muito reais. Além disso, o ser humano não é um piloto automático. Um objetivo tem “gosto” diferente conforme estamos mais longe ou mais próximo dele e, muitas vezes, é cozido no próprio processo. E cada ato cinge certezas e cria uma aura indefinida. Por isso sou obrigado a deixar de lado a crítica da razão instrumental – crítica que muito se aproxima do horror que a tecnociência provoca na direita – e me concentrar na crítica do sistema capitalista, que, assim como faz da inovação o seu êmbolo, submete-a ao seus interesses e alienações.

Pergunta: Percebe-se que sua formação, marcada por Granger e pelo marxismo, fez que, em sua trajetória, a crítica estivesse sempre orientada para a análise dos processos sociais considerados como gramáticas dotadas de necessidade interna. E isso, mesmo quando a investigação dos processos sociais exigia o abandono da ideia clássica de razão, em prol de uma noção pouco rígida de racionalidade.

Entretanto, você insiste sobre a necessidade do capitalismo contemporâneo em produzir uma ilusão necessária, sem a qual sua reprodução social estaria comprometida. O caráter absoluto do capital, você afirma, se apresenta como ilusão necessária a seu funcionamento social (cf. 2011, 205). A “ilusão necessária”, como é sabido, é uma noção cara a Kant, que a admite sob o uso regulativo das ideias especulativas. Mas em Kant, esta totalização racional é expressão má-

xima da unidade sistemática; embora a crítica nos previna sobre o erro que seria hipostasiá-la em um ente existente em si e por si mesmo, ignorando tratar-se de *eine blosse Idee*, o fato é que, como ideia, ela assegura a completa inteligibilidade das partes a que se refere a partir de sua remissão integral ao princípio que as unifica.

Ora, a ilusão necessária kantiana, embora operasse no nível da linguagem, não das coisas, nem por isso deixava de ser a expressão da convicção de que a razão possui uma natureza sistemática. Por isso, a totalização racional kantiana não admitia “folga”, “imprecisão”, “emperramento”, “fibrilação”... Em contrapartida, a constelação de metáforas mobilizadas por você aparentemente colide com a ideia de *sistema*, a qual remete a uma totalidade pouco afeita ao tipo de indeterminação que, como você também aponta, estaria no centro do modo de produção capitalista contemporâneo.

Resposta: Tomar como ideia diretora o *logos* não é sucumbir à ideia de razão, em particular tal como foi articulada por Kant e explorada pelo idealismo alemão. A unidade da razão, em Kant, é determinada pelo ideal transcendental que depende do princípio da determinação completa, vale dizer, de um feixe de predicções. *Logos*, para mim, designa práticas significativas alinhavadas por jogos de linguagem que, sendo pensamentos, verbais ou não, se juntam num tecido de juízos baseando-se em juízos. Não há ponto de partida nem ponto de chegada. Mas se as práticas cotidianas estão sempre se apoiando numa imagem de mundo é preciso procurar delinear o que entendemos por imagem e por mundo. Ora, as análises da imagem ambígua como aquela do pato/lebre mostram algo que os clássicos nunca tematizaram: vemos, de acordo com uma gramática, tanto uma figura como a *mudança de aspecto*. E essa mudança de aspecto não pode ser entendida nos termos clássicos como o resultado da prática de uma faculdade da alma que ora se lembra do pato, ora da lebre. Se somos capazes de *ver a mudança* estamos liberados da presença do suporte mimético. E não nessa capacidade regulada de ver essa mudança que se movem os processos de representação, a transformação do sinal em signo? Tentei examinar esta questão no primeiro ensaio de *Notícias no Espelho* (2011), precisamente dedicado à noção de imagem.

Daí por que, quando falo de ilusão necessária estou muito longe do discurso kantiano. Vejo a questão aparecer quando um valor de troca é projetado em qualquer valor de troca que possa aparecer no mercado. Como estes precisam ser alimentados por uma identidade – uma quan-

tidade de trabalho socialmente necessário- ; como essa identidade é *post festum*, pois somente a troca efetiva vai determinar o grau em que a produtividade foi posta em movimento e que a oferta vai cobrir o processo, este pressuposto de igualdade é uma representação que se faz equivalente geral e se encarna no dinheiro, mas configura uma imagem de todo o processo antes de que ele seja efetuado faturalmente. A imagem está no processo de troca e não na imaginação.

Você me cobra precisão nos conceitos. Ora, estou longe desse pressuposto platonizante, pois toda significação se conforma num determinado jogo onde traços se firmam e outros se tornam nebulosos. Nossa tarefa é tanto estudar as zonas claras como as zonas cinzentas de nossas criações. Na política isso resulta em reforçar a análise das práticas coletivas da democracia, que hoje implica uma nova interdependência de nações e mercados. Não se desenha a necessidade de um novo federalismo ?

Pergunta: Uma vez tendo sido relegada a a ideia de revolução, a social democracia encontra no republicanismo sua inspiração para cogitar uma ordem internacional? Isso não soa como um “retorno a Kant”?

Resposta: Não há qualquer retorno à Kant. Um novo federalismo não será a reunião de estados nacionais na base de um novo contrato político, mas tendo como pano de fundo mercados internacionais cuidando de produzir, de *modo contínuo*, o necessário para oferecer bem estar às suas populações. Uma nova *bürgerliche Gesellschaft* [sociedade burguesa], você poderia dizer... Ao explicitar essa problemática, me identifico com as raízes da social-democracia, não com este ou aquele partido, mas com a esperança de um controle democrático do capital, e com esta ou aquela corrente da política brasileira que possa recolocar essa questão. E assim me transformo num escritor maldito, que imagina ser possível se meter nas práticas odiosas da política atual sem se deixar comprometer por ela. Os limites da predação capitalista aparece por todos os lados. Que o digam os ecologistas. O grande passo é transformar essas demandas num jogo político, o que inevitavelmente também passa por partidos.

E não podemos deixar de assinalar as destruições provocadas pela crescente cultura de massa. O ensino de massa é um desastre em qualquer lugar do mundo. Nos países civilizados ele convive com sistema de formação paralelos de bons profissionais. No Brasil, em particular o ensino universitário, se transformou num processo de ascensão social. O que seria muito bom se fosse compensado por um sistema de formação de quadros. Sem isso, numa imaginei que pu-

desse me defrontar com tanta culta ignorância. O Brasil está cheio de advogados que não sabem advogar, médicos que têm licença para matar e uma malta de filósofos que não sabem pensar.

Pergunta: Ao investigar processos sociais heterogêneos que se ajustam entre si através da projeção de uma medida comum, ilusória e necessária, você não deveria levar em conta os sujeitos desta ilusão? E pôr em relevo o fato de que os agentes se tornam sujeitos na medida em que integram um universo mercantilizado, no qual, aliás, eles mesmos se tornam mercadorias? Quando se trata de diagnosticar nossa modernidade, haveria algo mais decisivo em jogo do que o fato de que estamos em um universo saturado de mercadorias?

Resposta: Um sujeito move jogos de linguagem e é movido por ele. Cada jogo determina e é determinado por sujeitos particulares. E na linguagem como um todo sempre aparece a distinção entre eu, tu e ele. Não vejo porque conceder toda essa importância ao sujeito. Não seria mais pertinente verificar melhor como eu, tu, ele, nós e os outros vão se formando, unindo-se e separando-se? Ora, a medida das trocas mercantis não me parece assegurar sua identidade quando os títulos dos mercados são trocados ou ainda quando transcorrem trocas de posições políticas.

Os sociólogos estão cansados de insistir na clivagem de nossa sociedade. Se o deus capital morreu, não é por isso que o diabo correspondente deixa de fazer seus estragos. Primeiramente procuro o diabo no metabolismo que o homem, hoje em dia, mantém com a natureza. E já nesse nível os conceitos perdem seus fundos precisos e passam a ser usados conforme as circunstâncias. Daí a metáfora da fibrilação. Esses conceitos são partes de regras que servem de referência para os agentes agir e assim negociar com a norma. A mesma regra moral é negociada de modo diferente quando atinge minha família ou um personagem público. Dados os sistemas simbólicos, a questão básica é como seguir suas regras. Mesmo quando os pintores estavam sob o domínio da perspectiva, eles a usavam diferentemente. Se ela servia para imitar, era com intenções pictóricas diferentes.

Pergunta: Nesta diferença estilística, surge necessariamente o novo? Em *O jogo do belo e do feio* (São Paulo: Cia. Das Letras, 2005), você defende que cabe à pintura fazer emergir o novo, afastando-se da interpretação heideggeriana da obra de arte como desvelamento do ser. Ao invés de tomá-la como desvelamento, você investiga como, na obra de arte, há todo um sistema de variação de regras que, operando no plano do sensível, torna possível uma deter-

minada leitura do real. Mas vincular a arte com o novo não é interpretá-la unilateralmente, ou seja, privilegiar a noção vanguardista de crise, a qual, embora relevante na produção artística moderna, descarta de pronto o fato de que nem sempre a crise traz em seu empuxo algum tipo de superação?

Resposta: Mas o ser não é o “fundamento” do novo? No caso da pintura, tudo depende de uma teoria da imagem – estudo essa questão no ensaio inicial de *Notícias no espelho*. Vamos pensá-la como a figura ambígua do pato/lebre. Ela mesma é uma mudança de aspecto viva. Ora as figuras de um quadro, além de se remeterem a um afigurado – e um quadro abstrato também o conforma – se remetem umas às outras, mas com isso modificam suas primeiras identidades visuais. Passam a buscar um aspecto que apenas se delinea no horizonte. Um quadro de Vermeer transforma brincos de pérola e reflexos num espelho num modo de evocar a luz. Lembremos das “Meninas”, de Velasquez. Além de configurar o rei ausente, ainda estabelece uma fraternidade entre as roupas das três meninas que contrasta com as vestimentas dos outros personagens. Isto estabelece uma hierarquia pictórica que, se modificando, transpassa todo o quadro. E quando o admiramos estamos sempre procurando essas fraternidades, por conseguinte, suas inimizadas. Por isso podemos mergulhar num quadro e esquecer o mundo cotidiano enquanto percorremos o mundo de Velasquez.

Se a arte é invenções de mundos, não vejo necessariamente que esteja ligada a crises sociais. Às vezes uma crise requer novos pensamentos e propicia novos movimentos artísticos, outras vezes ela os seca. Cada caso é um caso. Se a análise sociológica de uma obra, se inclusive a análise da mimesis tal como foi aplicada pelo artista nos faz ver traços que não veríamos se não atentássemos a ela, não é por isso que se torna o critério que nos leva a *dizer* que este trabalho é bom ou mau. Isto é, se é obra de arte ou não. Mesmo quando isto se realiza num momento em que o próprio trabalho se desfaz ao ser apresentado.

Pergunta: Quais perspectivas você contempla no cenário filosófico atual? O que se põe como tarefa, em especial no caso da reflexão moral, tão atravessada pela exigência de normatividade?

Resposta: Antes de tudo convém fugir da gangorra em que o pensamento contemporâneo se meteu. De Kant para Hegel e de Hegel para Kant, conforme às circunstâncias. A “virada linguística” e o “fim da metafísica” nos colocam problemas filosóficos que vão além dos quadros

clássicos. Não há sociedade sem regras morais e o problema é como segui-las, como elas são negociadas em determinadas circunstâncias. Não vejo necessidade de legitimá-las. Mas o próprio exercício da moralidade não faz com que os agentes se conformem como agentes que vão além da linguagem e das formas tradicionais de sociabilidade e assim se abrem para a experiência de outras experiências morais? Não vejo nesse além nada de místico, mas simplesmente o convite para que rodemos de novo a bola da linguagem e encontremos novos polos e novos círculos e paralelos, ou melhor novas paisagens de nossa humanidade.