



Universidade Federal de Alagoas – UFAL
Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes - ICHCA
Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PPGFIL

Nível de mestrado

Glauber Franco de Oliveira

Sobre a contradição em Arthur Giannotti: lógica e dialética no capitalismo contemporâneo

About contradiction in Arthur Giannotti: logic and dialectic in contemporary capitalism

Maceió-AL
2023

Glauber Franco de Oliveira

Sobre a contradição em Arthur Giannotti: lógica e dialética no capitalismo contemporâneo

Dissertação de mestrado apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Silva

Linha de Pesquisa: Linguagem e Cognição

**Maceió-AL
2023**

**Catálogo na Fonte Universidade
Federal de Alagoas Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico**

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

O48s

Oliveira, Glauber Franco de.

Sobre a contradição em Arthur Giannotti: lógica e dialética no capitalismo contemporâneo / Glauber Franco de Oliveira. – 2023.

202 f.

Orientador: Marcos Silva.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Maceió, 2023.

CDU: 162.6

Se não for para te mostrar, meu mundo perde o valor

Por quem corro, tropeço, amo

Tayná Almeida

AGRADECIMENTOS

À classe trabalhadora alagoana por financiar minha pesquisa a partir da Fundação de Amparo à Pesquisa de Alagoas e por construírem a monumental Universidade Federal de Alagoas, onde estudei, fiz amizades e realizei sonhos.

Ao Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas pela paciência, pelo apoio burocrático e pelo trabalho coletivo na realização da Semana Nacional de Filosofia da UFAL. Em especial, agradeço à professora Juliele Sievers, pela parceria e por toda a sua incrível gentileza, e à assistente em administração Alessandra Silva, pelo auxílio burocrático e por deixar os anos de mestrado mais fáceis.

Ao meu professor e orientador, Marcos Silva, por me apresentar a lógica contemporânea, por enfrentar ao meu lado a pesquisa sobre Arthur Giannotti e por sua horizontalidade na relação interpessoal, dando-me autonomia acadêmica. Entendo que orientadores acadêmicos existem por causa da necessidade da orientação acadêmica, Marcos trabalha para abolir a necessidade da sua orientação, por isso trabalha para a abolição da sua função social.

À banca de avaliação pelas avaliações e sugestões para que a dissertação respondesse ao nosso tempo histórico com o que há de bom na filosofia da lógica e da linguagem. Em especial, agradeço ao professor Marcus Souza, pelo trabalho dedicado e por todas as anotações que me proporcionou e renderam novas discussões.

Ao meu amigo, orientador e companheiro, Leonardo Moreira, pelo grupo de estudos d'O Capital, pela parceria nos projetos de extensão universitária e pela amizade efetiva que suporta a distância geográfica. Com você não existe disputa acadêmica, o trabalho teórico é mais leve, o cansaço é recompensador, a produção tem mais valor e a Universidade é mais divertida.

À minha mãe, Elizabeth Franco, por ter me sustentado com amor; por ter me sustentado com dinheiro, casa e comida; por ter me mostrado o que é escolher, mesmo diante da morte, ser uma Assistente Social corajosa; por ter sido pelo exemplo uma pessoa de fé e mãe; por tudo que as palavras não alcançam e o mistério preenche. Em seus últimos dias de vida aconselhou a mim e aos meus irmãos o seguinte: “Muito estudo e dedicação. Ouviram!”.

Ao meu pai, Assis de Oliveira, por me ensinar a gostar de estudar, ler, escrever e falar; por ser professor e me mostrar o exemplo; por ter me sustentado com seu próprio salário e aposentadoria; por acordar cedo em muitos dos seus dias de sono e cansaço para me acompanhar na vida; por ser engraçado, entusiasmado, dedicado e amoroso; por me ensinar a amar e ser respeitoso com as pessoas diferentes de mim; por acreditar em mim; por ser um grande contador de histórias.

Ao meu irmão, Renato Franco, por termos juntos (des)aprendido a viver, por me lembrar que a vida sempre tem uma alternativa, pela coragem e exemplo de ser um viajante artesão.

À minha irmã, Mariane Franco, por ser exemplo de trabalho, planejamento e honestidade. A Mariane é a memória viva da nossa família.

Ao meu amor e minha companheira de vida, Tayná Almeida, por ser a essência deste trabalho. Por me acalmar nos momentos de estresse e ansiedade, por me levar em viagens, por me acompanhar no cinema, no parque, na Universidade e nas mesas de computador, por me incentivar, por me lembrar que sou especial e de valor, por ser minha inspiração acadêmica e pessoal, por me dar carinho e amor, e por dar sentido ao meu trabalho exaustivo e utópico. Você é Ser único do meu Paraíso: a existência ao seu lado na terra.

Ao meu sogro e sogra, Fernando e Vanda, por construírem uma família junto comigo, pela boa companhia, pelos momentos memoráveis com comidas gostosas, festas, danças e histórias, e por serem gentis, pacientes e compreensíveis. Vocês são um exemplo de família. O mesmo se estende a minha cunhada e ao meu concunhado, Mayara e Tarcísio, pelo companheirismo e pela presença sempre especial nos momentos importantes da minha vida.

Ao professor e amigo, Paulo Wescley, por ter me apresentado Karl Marx e por ser uma referência viva.

À amiga e companheira, Raquel Brito, pelo grupo de estudos d'O Capital, por sua gentileza e por não se esquecer de mim nos projetos acadêmicos.

Por fim, agradeço a todos que de algum modo valorizam a minha vida.

“Dado que a contradição é um fato do discurso, como falar em contradições no nível da realidade social?”
Arthur Giannotti

“Como pensar essas lutas sem ter no horizonte a possibilidade de que desandem numa guerra, quando a contrariedade entre os agentes chega ao limite em que um elimina o outro, contradizendo-o a tal ponto que desaparecem as condições de um discurso aglutinante?”
Arthur Giannotti

“Sem fetichismo não há contradição possível”
Arthur Giannotti

RESUMO

Este trabalho é sobre a natureza da contradição em Arthur Giannotti no contexto da lógica e dialética no capitalismo contemporâneo a partir da sua análise teórico-filosófica sobre Friedrich Hegel, Karl Marx e Ludwig Wittgenstein. Crítico ao princípio absoluto da não-contradição e à predicação apofântica, Giannotti também analisa os limites da contradição na substância conceitual hegeliana. Ao procurar a inversão e superação de Hegel por Marx, ele encontra soluções a partir de uma interpretação da noção de ampliação da expressividade e do conceito de jogos de linguagem do segundo Wittgenstein. Contradições em práticas regradas, específicas e expressivas são na interpretação giannottiana aquelas em que as indeterminações de erros específicos podem alterar o jogo da linguagem inicial em seu próprio exercício quando surge uma contradição. Se for fixada uma regra, para um jogo, e ao segui-la nos contradizermos, então é aí, ao contradizermos na nossa própria regra, que está o problema e a atividade filosófica da contradição. É um problema filosófico porque a contradição está ligada às condições de uma linguagem viva que pode ser verificada nos seus contextos arbitrários. Considera o nível do cotidiano no qual surgem imperfeições, que não são, pois, do mundo, mas dos vínculos que podem transformar sinais, meros traços de linguagem, em signos, isto é, em regras de um exercício de linguagem. A contradição exerce um sentido em um mundo que é indiferente às regras gramaticais nos jogos de linguagem, que pode ou não seguir a regra ao tomar a bipolaridade de um sinal de sentido dos objetos úteis. Suporta uma “mudança de aspecto” da expressão de uma nova percepção acompanhada da expressão da percepção inalterada. Na crítica ao capitalismo, Giannotti distingue as categorias especificamente capitalistas do seu vir-a-ser, considerando o dar-se das situações lógicas ao invés do dado científico — por isso um filósofo, não um cientista. Suas categorias têm no logos prático, como forma de expressão, a própria ação e a possibilidade da sua correção normativa, tanto identitários como contraditórios. Nesses termos, a contradição só se realiza para Giannotti se houver a alienação fetichista, que rouba a produção de sentido a partir de uma ilusão necessária. O fetichismo aparece a partir do dinheiro (monopólio do equivalente geral), que reifica o sentido do trabalho individual como caso concreto de uma norma que aparece como autônoma na produção e troca de mercadorias. É a operação do pressuposto ser reposto como fato concreto, e do suposto ser posto como abstração. Por isso o filósofo descreve a gramática do capital para a contradição, um modo de viver no qual a regra capitalista coloca seu próprio caso e efetiva a sua autovalorização (valorização do capital).

Palavras-chave: Contradição. Arthur Giannotti. Capitalismo contemporâneo. Lógica. Dialética.

ABSTRACT

This work is about the nature of contradiction in Arthur Giannotti in the context of logic and dialectics in contemporary capitalism based on his theoretical-philosophical analysis of Friedrich Hegel, Karl Marx and Ludwig Wittgenstein. Critical of the absolute principle of non-contradiction and apophantic predication, Giannotti also analyzes the limits of contradiction in the Hegelian conceptual substance. When looking for Marx's inversion and overcoming of Hegel, he finds solutions based on an interpretation of the notion of expanding expressiveness and the concept of language games from the second Wittgenstein. Contradictions in regulated, specific and expressive practices are in Giannottian interpretation those in which the indeterminacies of specific errors can alter the initial language game in its own exercise when a contradiction arises. If a rule is set for a game, and by following it we contradict ourselves, then it is there, by contradicting our own rule, that lies the problem and the philosophical activity of contradiction. It is a philosophical problem because the contradiction is linked to the conditions of a living language that can be verified in its arbitrary contexts. It considers the level of everyday life in which imperfections arise, which are not, therefore, from the world, but from the links that can transform signals, mere traces of language, into signs, that is, into rules of a language exercise. Contradiction exerts meaning in a world that is indifferent to the grammatical rules in language games, which may or may not follow the rule by taking bipolarity as a sign of the meaning of useful objects. It supports a “change in aspect” of the expression of a new perception accompanied by the expression of the unchanged perception. In criticizing capitalism, Giannotti distinguishes the specifically capitalist categories of its becoming, considering the becoming of logical situations instead of the vulgar empiricism of the scientific — therefore a philosopher, not a scientist. Its categories are based on practical logos, as a form of expression, which is the action itself and the possibility of its normative correction, both identitarian and contradictory. Its categories have in the practical logos, as a form of expression, the action itself and the possibility of its normative correction, both identitarian and contradictory. In these terms, the contradiction only occurs for Giannotti if there is fetishistic alienation, which steals the production of meaning from a necessary illusion. Fetishism appears from money (monopoly of the general equivalent), which reifies the meaning of individual work as a concrete case of a norm that appears as autonomous in the production and exchange of goods. It is the operation of the presupposition being replaced as a concrete fact, and the supposed being placed as an abstraction. Because of this, the philosopher describes the grammar of capital for contradiction, a way of living in which the capitalist rule sets its own case and effects its self-valorization (capital valorization).

Keywords: Contradiction. Arthur Giannotti. Contemporary capitalism. Logic. Dialectic.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1 PERCURSO FILOSÓFICO DE ARTHUR GIANNOTTI.....	51
1.1 Um breve contexto biográfico, acadêmico e político da produção filosófica giannottiana.....	52
1.2 Obra em Arthur Giannotti.....	67
2 A NATUREZA DA CONTRADIÇÃO EM ARTHUR GIANNOTTI A PARTIR DE HEGEL, MARX E WITTGENSTEIN.....	82
2.1 Uma introdução sobre a natureza da contradição giannottiana.....	82
2.2 Análise de Marx e Hegel por Arthur Giannotti: contradição na Ideia e no Espírito Absoluto.....	105
2.3 Análise de Marx e Wittgenstein por Arthur Giannotti: contradições nos jogos de linguagem.....	121
2.4 A contradição na gramática do capital	144
3 CONSIDERAÇÕES FINAIS E UM BREVE COMENTÁRIO SOBRE A CONTRADIÇÃO GIANNOTTIANA NA POLÍTICA.....	160
REFERÊNCIAS.....	182
Bibliografia principal.....	182
Bibliografia secundária de comentadores de Arthur Giannotti.....	186
Bibliografia secundária geral.....	189

INTRODUÇÃO

Esta dissertação ao nível de mestrado em filosofia é sobre a natureza da contradição em Arthur Giannotti no contexto da lógica e da dialética no capitalismo contemporâneo. É feito um recorte de pesquisa com problemas e argumentos específicos do filósofo selecionando a sua produção teórico-filosófica a partir de Friedrich Hegel, Karl Marx e Ludwig Wittgenstein.

Nesse contexto, a história do desenvolvimento do pensamento filosófico apresenta diferenças entre a Lógica Clássica e as lógicas não-clássicas e entre a dialética e a lógica formal, girando em torno da contradição e suas consequências lógicas e ontológicas. Nessa história, surgem tendências na definição das categorias que giram em torno do debate da contradição. Tradições realistas tendem a conceber as categorias fora e independente da consciência humana, na forma de essências ideais particulares; tradições nominalistas tendem a conceber as categorias como ficções, que não exprimem ou designam nada; algumas tradições kantianas tendem a conceber as categorias como formas da atividade do pensamento, constituindo as propriedades inerentes da consciência; e mesmo, as tradições marxistas, que concebem as categorias como formas de ser, decorrentes da atividade criadora do sujeito, que distingue o geral do singular, correlacionando suas ligações internas (Cheptulin, 2003, p. 18).

A Lógica Clássica, além da teoria do silogismo aristotélico, remete aos cálculos de predicados de primeira ordem com identidade e símbolos funcionais, tal como: a lógica elementar e os princípios lógicos fundamentais (Filho, 2017; Bastos-Filho, 2003; Meirelles, 2020). Já as lógicas não-clássicas, abrigam o grupo das lógicas complementares (de expandir a lógica clássica), por exemplo, as lógicas que acrescentam operadores lógicos, tal como o operador lógico temporal, que apresenta regras e símbolos para representar e operar proposições qualificadas em termos de tempo (Filho, 2017; Bastos-Filho, 2003; Meirelles, 2020). E também abriga as lógicas alternativas (de substituir a Lógica Clássica), por exemplo, as lógicas paraconsistentes, que são resistentes ao princípio da explosão¹, que traz consigo que se algo é verdadeiro e não-verdadeiro ao mesmo tempo, é possível derivar qualquer conclusão. Mas, não só entre a expansão ou a substituição da

¹ “Na sua formulação mais geral, em termos de consequência semântica, o Princípio de Explosão asseire que de um conjunto inconsistente de proposições segue-se qualquer proposição, ou seja, no contexto da Lógica Clássica, ele asseire que qualquer proposição pode ser sustentada com base em um conjunto de proposições que não podem ser simultaneamente verdadeiras. Em termos de argumentos, se a coleção das premissas é inconsistente, o argumento é vacuamente válido, qualquer que seja a sua conclusão” (Sautter, 2020, p. 74).

Lógica Clássica, as lógicas não-clássicas também abrigam as lógicas que se misturam nesses grupos (Filho, 2017; Bastos-Filho, 2003; Meirelles, 2020).

Já nos termos das diferenças entre a lógica formal e a dialética, ambas têm pontos de partida mutuamente excludentes, de modo a ter consequências lógicas e ontológicas igualmente distintas. No materialismo, por exemplo, a dialética tem a força de uma abstração real e pode perder sua validade se for empurrada além dos seus limites lógicos ou históricos. Ela pode também apreender a essência dos fenômenos e revelar concretos universais. A dialética tem a força de estabelecer relações internas entre os fenômenos e a verificação do concreto e sua representação ideal. Essa relação interna pode estabelecer totalidades que determinam suas partes constitutivas, de modo a ter particulares. Podendo partir, por isso, do todo, ao invés das partes. Sua teoria social, seguindo essa direção, costuma satisfazer tanto economia como política juntas, teorizando-as em uma relação interna. Já a lógica formal, em dadas abordagens, é baseada em generalizações mentais, que acontecem muitas vezes de modo arbitrário. É também satisfeita pelos edifícios lógicos e simples. No idealismo, por exemplo, é substancializado o lógico ou logicizado o empírico. Em dadas abordagens metafísicas, a lógica formal toma “o concreto como um aglomerado de elementos ontologicamente independentes ligados apenas externamente e de forma mais ou menos contingente” (Saad-Filho, 2011, p. 21). As generalizações mentais são tidas, em geral, como tautológicas, externas aos objetos e tem níveis de complexidade que não se ligam ao concreto. Sua teoria social, por conta disso, costuma fragmentar a realidade social, ao invés de estabelecer uma relação interna entre as partes.

No estudo das contradições capitalistas pós-revoluções burguesas, Harvey (2016) afirma que a contradição é usada na língua inglesa de duas principais maneiras, sendo a mais conhecida a que deriva da lógica aristotélica, na qual absolutamente nada, tanto lógico como ontologicamente, pode ser e não ser simultaneamente e numa mesma relação. E a outra é a dialética, “quando duas forças aparentemente opostas estão presentes ao mesmo tempo em determinada situação, entidade, processo ou evento” (Harvey, 2016, p. 16-17). Para ele, “as duas definições — aparentemente contraditórias — são autônomas e compatíveis” (Harvey, 2016, p. 16-17).

Em geral, na lógica formal a contradição tende a conservar dois contraditórios um do lado do outro, de modo que é importado uma relação de exclusão. Essa contradição estabelece relações excludentes, ao passo que a tautologia é uma relação inclusiva e vazia. A contradição na lógica formal figura uma contradição em geral e identifica absurdos lógicos. Fixa e mantém as

identidades. A contradição se apresenta no termo lógico como “inerte, insípida, ressecada” (Lenin, 1915). Lefebvre (1983) argumenta que as proposições lógicas desse caráter são tautologias, identidade pura, caracteristicamente vazia, neutra e sem conteúdo². Elas podem transparecer e reaparecer naquilo que se tem como processo e unidade na sua relação com a contradição tida pela dialética. Já a contradição dialética, por outro lado, comporta a inclusão dos contraditórios um no outro e simultaneamente. É uma exclusão ativa que inclui os contraditórios um no outro e ao mesmo tempo. Não basta dizer que existem contradições para um método baseado na dialética, é preciso buscar pelo pensamento ativo e objetivo a ligação interna, de como se chocaram e de como estão se reconciliando. Na dialética é buscado captar uma unidade, seu desenvolvimento e sua ligação. Introduce a oposição no interior da identidade. A contradição dialética é estabelecida no universal concreto e não se satisfaz somente na mera identificação de absurdos lógicos. Cada qual se apresenta com seu conteúdo concreto, com movimento próprio, que deve ser pensado em seu conteúdo.

Filho (2003) vai além na relação das duas noções de contradição, para quem a contradição marxiana, de caráter dialético e de herança hegeliana, é diferente da matriz aristotélica, de tal modo que “qualquer mistura de significados entre as duas acepções é claramente ilegítima e pode apenas significar, tão e simplesmente, um grande mal-entendido” (Filho, 2003, p. 212)³. Já para Cirne-Lima (1993), a contradição da lógica e da dialética, em toda a sua amplitude, possuem linguagens diferentes e criam uma “grande confusão” ao falarem de objetos semelhantes tão diferentemente.

A dialética como método, diferente da dialética como movimento próprio da natureza, é apresentada frequentemente como leis e regras lógicas, de tal modo que seu método é posto como uma maneira de conhecer o mundo. Especialmente depois de Hegel e logo em seguida Marx, a dialética conhece o mundo não como uma acumulação accidental de objetos, mas como objetos que podem ganhar unidade e se condicionarem reciprocamente. Objetos que aliam o movimento interno, vindo deles mesmos, com o movimento externo, que os envolve na unidade do objetivo

² “Sim: de onde provém a capacidade da forma “pura”, que pode separar o que lhe aparece unido e juntar o que se dá separadamente? $A=A$. Tautologia. Transparência e vazio. Redução completa do conteúdo. O impensável: eu escrevo “ $A=A$ ” e já introduzi, com a repetição, a diferença. O menor conteúdo, até mesmo essa diferença, exige uma análise infinita. A partir de sua “negação” efetiva” (Lefebvre, 1983, p.10).

³ Além delas, Filho (2003) amplia dizendo que existem: “Contradição no sentido eminentemente lógico. Contradição no sentido de interesses distintos e antitéticos. Contradição no sentido da junção, da justaposição, da interpretação, ou ainda, da combinação de teorias incongruentes, ou seja, de teorias que contenham um ou mais aspectos díspares entre si. Contradição no sentido da disparidade entre os elementos adotados para a descrição matemática da realidade com os elementos que constituem em propriedades objetivas da própria realidade descrita (Filho, 2003, p. 197).

com o subjetivo, do objeto com o mundo. Existe uma interação universal, da conexão e mediação recíproca do que existe. Não conhece o mundo em um estado de imobilidade, mas de movimento e mudança que se conectam e criam unidades. Conhece o mundo como um desenvolvimento que passa de mudanças quantitativas latentes às mudanças aparentes e radicais, às mudanças qualitativas. Essas mudanças se operam por saltos de um estado a outro. O salto dialético implica em uma descontinuidade no acúmulo da síntese objetiva e quantitativa que muda sua qualidade. Conhece o mundo pela negação da negação (da “superação”, ou do “espiral”). Nesse processo de “espiral”, em geral, primeiro é negado o que é mudado; o resultado, por sua vez, também é negado; mas essa segunda negação conduz a um desenvolvimento e não a um retorno ao que era antes⁴. Esses saltos e retornos não são só necessários, mas relativos; não são só encadeamentos objetivos, mas subjetivos.

Em mais termos, é uma contradição entendida na qual “deve-se partir do seu conteúdo interno, das suas relações com os outros fenômenos” (Tse-Tung, 2009, p. 33), sendo preciso considerar “seu movimento próprio, necessário, interno, encontrando-se aliás cada fenômeno no seu movimento, em ligação e interação com os fenômenos que o rodeiam” (Tse-Tung, 2009, p. 33). Tem a unidade dos contrários como saltos que quebram a continuidade do desenvolvimento, a “mudança em favor do seu contrário” (Lenin, 1915). É o movimento da “destruição do velho e o surgimento do novo” (Lenin, 1915). Tem o cenário no qual a “unidade (coincidência, identidade, equivalência) das contradições é condicional, temporária, transitória, relativa. A luta dos contrários, excluindo-se mutuamente, é absoluta, como são absolutos o desenvolvimento e o movimento” (Lenin, 1915). Para Trotsky (1939), a dialética sem a contradição é como uma campanha sem som, a “negação das contradições como força motriz do desenvolvimento, conduz à negação da dialética como a lógica das contradições no domínio do pensamento teórico” (Trotsky, 1939). Para Engels

⁴ Cheptulin (2004) fórmula esse movimento como lei da negação da negação, uma lei universal necessária do desenvolvimento do ser. Para ele, não é uma negação simples, é uma negação dialética, que ao invés de apenas passar de um conteúdo menos rico para um mais rico, junto a isso tem um “movimento de volta para trás, a repetição do que já foi transposto, sobre uma base nova” (Cheptulin, 2004, p. 328). Essa nova base não é apenas a passagem de um estado para outro, mas a passagem do seu contrário. O fenômeno transforma-se em seu contrário. Depois disso, no curso de outras negações, “transforma-se novamente em seu contrário e dá, assim, a impressão de voltar a seu estado inicial” (Cheptulin, 2004, p. 328). Muito embora, é possível dizer que nem toda passagem de um momento para outro e sua estabilização em uma nova base é dupla negação, pois, primeiro, é possível existir uma negação que não vire um contrário, e é possível existir múltiplas negações no processo que medeiam essa transformação.

(2014), relacionando a lógica formal e a dialética, até mesmo as matemáticas deveriam considerar que em seus exercícios estão equiparando retas e curvas⁵.

A contradição dialética de Karl Marx é aquela a partir do qual as forças produtivas entram em contradição com as relações sociais de produção numa necessidade interna do capitalismo (Marx, 2023; Bottomore, 2012; Netto e Braz, 2012)⁶. Para ele, o capital é uma contradição viva, uma contradição em processo, uma totalidade concreta de contradições (Marx, 2011). Se o capitalismo tem crises é porque ele é contraditório, por isso estudar as contradições do capitalismo é entender a lógica e a dialética da crise capitalista. É entender de como a realidade capitalista está “prenhe do seu contrário” (Marx, 1986). Por isso dialética e história se articulam por Marx, de modo a não poder cair ambas as categorias em teses evolucionistas, lineares, deterministas e proféticas. Por exemplo, ao uni-las, é possível estudar o fenômeno do fascismo do século XXI a partir do século XX, mas esse fenômeno no século XX não evoluiu, determinou e constituiu necessariamente o fascismo do século XXI, ou mesmo o fascismo do século XXI não foi previsto pelo fascismo do século XX. Dialética e história, nesse caso, combatem tendências desse tipo.

Para um exemplo dessa contradição marxiana, o capital possui como pressuposto negado o processo civilizatório humano-genérico⁷, que é implícito ao desenvolvimento da forma sócio-

⁵ Giannotti (2000) entende que “esse exemplo de Engels é falso, pois os matemáticos não dizem que uma curva é uma reta, mas que em certas circunstâncias a última é o limite da primeira, e o conceito de limite é perfeitamente explicado pelo conceito de vizinhança” (Giannotti, 2000, p. 64).

⁶ Netto e Braz (2012) descrevem um grande quadro das contradições da tradição marxista no âmbito do capitalismo. Primeiro, eles descrevem a contradição fundamental do modo de produção capitalista. Se temos de um lado que “a produção torna-se socializada; mais: essa socialização é progressivamente aprofundada, envolvendo o conjunto das atividades econômicas em escala mundial” (Netto e Braz, 2012, p. 176; 177). E se temos do outro lado que para essa socialização “a apropriação, porém, permanece privada: o conjunto dos produtores diretos (os trabalhadores) cria um enorme excedente que é apropriado pelos donos dos meios de produção (os capitalistas)” (Netto e Braz, 2012, p. 176; 177). É obtida a situação de “por mais socializada que esteja a produção (e a produção capitalista tende à socialização infinita), o caráter privado da apropriação do excedente permanece intocado” (Netto e Braz, 2012, p. 176; 177). Assim, estabelece a contradição fundamental no capitalismo, pois “faz colidir as relações sociais de produção com o desenvolvimento das forças produtivas” (Netto e Braz, 2012, p. 176; 177). Para Netto e Braz (2012), é possível descrever também a contradição “[...] entre a necessária ação de cada capitalista para maximizar seus lucros e o resultado objetivo dessa ação, a queda da taxa de lucro” (Netto e Braz, 2012, p. 176; 177). Outra contradição é a do “[...] crescimento da produção de mercadorias sem um correspondente crescimento da capacidade aquisitiva (a “demanda solvável”) das massas trabalhadoras” (Netto e Braz, 2012, p. 176-177). Existe também a contradição da “[...] indústria bélica: valendo-se do que há de mais avançado nas conquistas racionais da humanidade (dos conhecimentos científicos), empregam-se recursos sofisticados (as tecnologias mais refinadas) para a produção de armas, cuja única utilidade é destruir e matar” (Netto e Braz, 2012, p. 176-177).

⁷ Como um pressuposto é negado? É negado pela possibilidade da dialética de tradição hegeliana, que ganha novas vestes em Marx. Marx (2023), nesse sentido, tem a seguinte metáfora: “O capital é trabalho morto que, como um vampiro, se reanima sugando o trabalho vivo e quanto mais o suga, mais forte se torna” (Marx, 2023). O trabalho morto nega o trabalho vivo como pressuposto, mas o efetiva e precisa que ele viva constantemente para o processo de vampirismo. O trabalho vivo não perde sua ontologia, porque é só do trabalho que surge o valor. A seguir, o exemplo do capital com o gênero humano também explica essa ideia. O caráter de pressuposto, pois, seria uma grande característica

histórica do capital. E isso se configura como uma contradição nos termos da dialética. Nessa contradição, um pressuposto negado não perde a sua efetividade ontológica. O pressuposto negado conserva a sua condição de pressuposto sócio-histórico do desenvolvimento do capital. Portanto, o gênero humano aparece como uma realidade potencial, mas efetiva. Forma uma contradição real. Assim, por estabelecer uma relação interna de movimentar contraditoriamente o capital e possuir seu pressuposto negado e efetivo, isto é, por carregar o gênero humano, o capital reproduz e recria o homem como agente de transformação histórica. Esse capital, que nunca se apresenta sozinho entre os capitais, move uma totalidade de capitais e o gênero humano como substância negada, proibindo a reviravolta dessa substância negada como substância total. De um lado, a constante aproximação do gênero humano de si e para si de maneira cada vez mais ampliada, exaltando uma possibilidade concreta de um novo homem; de outro lado, a expansão do capital, que nega o pressuposto do gênero humano e se autovaloriza como sujeito, antagônico a esse novo homem.

Essa contradição explicada na realidade capitalista é importante para Marx porque, segundo Montão (2021), a sociedade capitalista é dividida em classes sociais, e a “classe não pode ser tratada como uma “identidade” que está em oposição ao “diferente” [...]” (Montão, 2021, p. 300). Há uma “contradição estrutural fundada não na diferença ou na desigualdade (de riqueza ou patrimônio, de poder político, ou cultural subjetiva), mas na exploração da mais-valia produzida por um (o trabalhador) e apropriada por outro (o burguês)” (Montão, 2021, p. 301). É central para Marx (2023) a relação de exploração e contradição (que carrega os antagonismos⁸ e as expressões de desigualdade social no capitalismo). A exploração é fundamental para a criação de uma classe que detém a mais-valia de outra que a produziu, onde é configurada a contradição: um produz o valor enquanto o outro a usurpa numa mesma e ao mesmo tempo relação social de exploração e antagonismo.

Para Cheptulin (2004, p. 307-312), na tradição da dialética materialista existem diferentes tipos de contradições. Para o resumo em dois pares delas, existem as contradições internas e externas e as essenciais e não-essenciais. As internas partem das interações das tendências ou dos aspectos opostos de uma única e mesma formação material, já as externas partem de formações

do estudo do ser e do pensar para o materialismo marxiano. Aquilo que poderia ser demonstrado já está tacitamente contido no pressuposto. Não conseguimos conhecer nada além do que está posto como condição já como pressuposto em um determinado tempo histórico, sociedade ou Natureza.

⁸ No debate da dialética, antagonismo e contradição não são a mesma coisa. Por exemplo, no caso da superação do capitalismo pelo socialismo é possível o antagonismo desaparecer e a contradição continuar a subsistir, ao ponto de aparecer novas contradições.

materiais diferentes. Por exemplo, o capitalismo pode se relacionar consigo mesmo ou com outra formação social externa a ele, o socialismo. As contradições internas têm papel decisivo na transformação, porque condicionam o automovimento e a sua solução, provocando mudanças de uma qualidade na outra. Já as contradições externas têm influência direta das contradições internas. As contradições essenciais dizem respeito à essência de uma formação social, tal como quando dizemos que as forças produtivas são essenciais para a formação material capitalista. Já as não-essenciais dizem respeito a ligações e relações contingentes, tal como as formas ingênuas que adquirem as forças produtivas descoladas da sua determinação.

Para Lefebvre (1983) a contradição dialética não é um absurdo lógico, mas “um ponto de partida e a inserção numa inteligibilidade que ele declara concreta” (Lefebvre, 1983, p. 19). Parte-se “do “princípio” de uma re-produção, em e pelo pensamento, do que foi produzido (gerado) no tempo, ou seja, numa história” (Lefebvre, 1983, p. 19). Por exemplo, o movimento que entende: a identificação de um dado concreto da natureza pela abstração do pensamento, alçado às experiências da consciência, é uma parte que explica um pouco do processo. Marx (2008) explica parte desse processo argumentando que “o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, embora seja o verdadeiro ponto de partida e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação” (Marx, 2008, p. 258-259). As “determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento” (Marx, 2008, p. 258-259).

Lefebvre (1983) analisa que haveria, por um lado, a formalização extrema (axiomatização, às lógicas modais e polivalentes, entre outros exemplos), e, de outro lado, as lógicas concretas (teoria da ação, dos jogos, da estratégia, entre outros exemplos), onde leva em conta um eixo que uma não pode dispensar a outra. “A formulação dos conflitos fornece seu conteúdo à identidade tautológica e, portanto, abre-a para o ato prático” (Lefebvre, 1983, p. 20).

Para Konder (2008), a “dialética não se contrapõe à lógica, mas vai além da lógica, desbravando um espaço que a lógica não consegue ocupar” (Konder, 2008, p. 46). Para “desbravar esse novo espaço, a dialética modifica os instrumentos conceituais de que dispõe: passa a trabalhar, frequentemente, com determinações reflexivas e procura promover uma fluidificação dos conceitos” (Konder, 2008, p. 46-47). Essa fluidificação confere fluidez ao movimento expansivo que a dialética adquire. Por exemplo, em um dado processo dialético é possível o conceito

determinar e explicar o real e o real determinar e explicar o conceito⁹. Em outros termos, o homem transforma a natureza, mas ele mesmo é natureza que se transforma no processo, de modo que as suas mãos, seus meios econômicos, também é natureza. O sujeito e o quantificador são procurados, seja qual seja, o pólo semanticamente oposto à tese dada.

Por exemplo, nessa dialética as “figuras do silogismo se movimentam, se modificam e trocam de lugar, atuando também como mediadoras” (Frederico e Teixeira, 2008, p. 159). Os conceitos se fluidificam. No silogismo dialético, no qual Marx surge pela tradição hegeliana, “os termos interpenetram-se, atuam como mediadores, transformam-se em seu contrário, criando-se mutuamente: cada qual é imediatamente seu contrário (Frederico e Teixeira, 2008, p. 159)¹⁰. Assim, nesse silogismo não é o desenvolvimento do puramente lógico-formal também, mas sim investiga um fato real, precisando voltar as condições que tornam o fato possível (Saad-Filho, 2011, p. 27).

A partir de um exemplo da mercadoria, um marceneiro produz uma cadeira para ser vendida, isto é, uma mercadoria. Para isso, essa mesa precisa ter valor de uso e de troca: ser útil para sentar e ser trocável por dinheiro. Nisso, no mesmo conceito de mercadoria, um termo pode ser o contrário do outro: não-valor de uso para o marceneiro e valor de uso para o comprador; valor de troca para o marceneiro e valor de uso para o comprador. Cada qual é imediatamente seu contrário, são interpelados, mediados e reciprocados o duplo valor.

No caso marxiano é um silogismo vivo. Por exemplo e para evidenciar o caráter da dialética da contradição: da natureza, que é totalidade imediata e dada, surge o ser pensante; surge com seu órgão (o cérebro) enquanto produto dessa natureza; que, por sua vez, faz o reflexo da natureza no ser pensante, com a forma desse reflexo. O ser pensando, com o cérebro, é produto da natureza que reflete a própria natureza, isto é, que reflete a si mesma, mas não é mais a natureza da totalidade imediata e dada.

⁹ O projeto da dialética procura “caracterizar e explicar não apenas o modo como a consciência apreende o real, mas como o real mesmo se constitui, se estrutura e se explica racionalmente. O puro formalismo é incapaz de captar tal desdobramento no âmago do pensamento e do real” (Gomes; D’Ottaviano, 2017, p. 281).

¹⁰ Em contraponto, Harvey (2014) caracteriza o “silogismo fraco” (com conexões superficiais) da economia política clássica que é evocado de modo crítico na abordagem marxiana do “O capital”. Harvey (2014) evidencia as distinções entre as: [...] generalidades (produção), que são determinísticas e têm caráter de leis necessárias; particularidades (troca e distribuição), que são acidentais e conjecturais (por exemplo, resultados de lutas sociais, que dependem do equilíbrio das forças em jogo); e singularidades (consumo), que considero imprevisíveis e potencialmente caóticas (Harvey, 2014, p. 25). Para esse silogismo, a produção é enquadrada a partir de leis naturais eternas e independentes da história. A produção é enquadrada pela universalidade da relação sócio-metabólica Homem-Natureza.

Mas essa dialética só é possível a partir do filósofo moderno Friedrich Hegel¹¹, que rompe com o problema de Heráclito-Parmênides e Aristóteles-Platão¹². Seu “projeto teórico não difere apenas da forma contemporânea com que a disciplina é cultivada, que é formal (sintática), simbólica e matemática, mas especialmente por considerar de suma importância o conteúdo do pensamento implicado no processo lógico” (Gomes; D’Ottaviano, 2017, p. 280). Por exemplo, a “consciência representa os objetos; em seguida, ela os conceitua. Surge aí, sob a atuação do espírito pensante, o representar, o conhecer e o conceber pensantes. Todavia, o conceito é o próprio conteúdo concreto do objeto” (Gomes; D’Ottaviano, 2017, p. 279).

O desenvolvimento do espírito acontece em um processo: a) na forma subjetiva, consigo mesmo; b) na forma objetiva, da realidade a ser produzida; e c) na forma do Espírito Absoluto, na unidade de ambos. Por exemplo, nesse processo a contradição e a ontologia são unidas¹³. Para Chauí (1999), em Hegel é reconhecido o movimento interno de posição, negação e supressão de seus predicados do seguinte modo: S é Natureza; S é não-Natureza porque é Cultura. Nisso, o Espírito reconhece-se como sujeito que se produz a si mesmo e que é o movimento de autoprodução de si mesmo do seguinte modo: S é Natureza e Cultura porque é Espírito (Chauí, 1999, p. 204). Em outros termos: existe o abstrato ou intelectual, o dialético ou negativo-racional e o positivo-racional, que constituem momentos do lógico-real, de todo o conceito ou de todo o verdadeiro em geral.

¹¹ “O principal mérito dessa filosofia foi a restauração da dialética como forma suprema do pensamento” (Engels, 2014, s/p).

¹² Para Konder (2008), a dialética em seu sentido moderno surge desde Heráclito e Platão como “o modo de pensarmos as contradições da realidade, o modo de compreendermos a realidade como essencialmente contraditória e em permanente transformação” (Konder, 2008, p. 7-8). O que seria um marco diferente do sentido aristotélico, que é tratado como a arte do diálogo, tendo Zênão de Eleia (aprox. 490-430 a.C.) e Sócrates (469-399 a.C.) seus fundadores (Konder, 2008). É dividido, pois, segundo Chauí (1999), a dialética em Heráclito e Platão como um modo de conhecer, e a dialética em Parmênides e Aristóteles como instrumento para o conhecer (Chauí, 1999, p. 200-203). É por isso que, não tão distante, assim como “Heráclito, contra quem Aristóteles em sua obra *Metafísica* choca-se continuamente” (Lenin, 1915), Lenin (1915) diz que a “essência da dialética está na divisão de um todo e o conhecimento de suas partes contraditórias. Essa é uma das principais, se não a característica principal da dialética. É precisamente como Hegel também formula esta questão” (Lenin, 1915). Em Aristóteles, é possível interpretar que a dialética por si só não é o conhecimento da coisa e do mundo, ela não é “cognoscitiva”, mas é capaz de submeter à prova e ao exame os discursos alheios, não sendo conhecimento efetivo da realidade (Chauí, 1999; Konder, 2008). Diferentemente de Platão, em quem muitas vezes a dialética tomou o caráter da própria realidade, carregando seu conteúdo na forma de maneira efetiva (Chauí, 1999; Konder, 2008). Aristóteles toma a lógica da demonstração e o procedimento formal como alternativas à dialética realmente cognoscitiva (Chauí, 1999; Konder, 2008). Diferem-se, portanto, o próprio movimento da realidade com seu exame formal.

¹³ “Era a época em que, segundo a frase de Hegel, o mundo descobriu que tinha um cérebro. Em primeiro lugar, porque o cérebro humano e as conclusões a que chega com seus raciocínios se outorgam o direito de serem aceitos como base de todas as ações e de todas as relações sociais; em segundo lugar, e no sentido mais amplo, porque a realidade, que não se ajusta a esses princípios, é inteiramente subvertida, dos seus alicerces à cúpula” (Engels, 2014, s/p).

Hegel não é o primeiro dialético, mas é o primeiro "para quem a contradição constitui o princípio ontológico último" (Lukács, 2008, p. 469). Ele espiritualiza na Ideia as determinações do pensamento e as determinações do ser, e, por isso, conseguiu colocar limites a Aristóteles ao propor a contradição como Princípio Motor do Auto-Movimento (Cirne-Lima, 1993; 1996). As razões de conhecer e as razões de ser, o processo lógico e o processo ontológico, adquirem identidade (Cirne-Lima, 1993; Chauí, 1999; Gomes; D'Ottaviano, 2017). Nisso, o pensamento e o ser fazem o Uno (Chauí, 1999). A posição particular de Hegel entre os dois extremos da razão e da ontologia consiste em "provar filosoficamente no próprio presente um reino da razão, com o que a contradição tem de ir crescendo, gnosiológico-logicamente, a categoria ontológica central" (Lukács, 2008, p. 469).

Isso porque Hegel já estaria em outro contexto de contradição, pela concepção de "todo" e de "processo"¹⁴. Hegel afirma como pressuposto do seu "todo" que a razão é histórica e é a unidade necessária do objetivo (a verdade está nos objetos) e subjetivo (a verdade está nos sujeitos) (Chauí, 1999). Esse "todo" só pode acontecer e ser construído produzindo conceitos e categorias que explicitem as suas mediações e os seus movimentos, conformando a sua totalidade. Por exemplo, ao passo que a semente de um girassol desaparece para dar lugar a um lindo girassol amarelo, as suas formas se distinguem e se negam. Porém, para esse lindo girassol, "ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. E essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo" (Hegel, 1992, p. 22, § 2).

Já a contradição lógica formal tratada por Aristóteles longamente no Livro IV (Gamma), *Metafísica*, diz que é "impossível que o mesmo seja atribuído e não seja atribuído ao mesmo tempo a um mesmo subjacente e conforme ao mesmo aspecto" (Aristóteles, *Metafísica*, Livro IV Gamma,

¹⁴ Para Filho (2017), o "todo" se relaciona constantemente com o absoluto, "(i) o absoluto é incompatível com a separação entre sujeito e objeto, e (ii) o absoluto não pode estar separado ou fora do espaço-tempo; pelo contrário, o espaço-tempo deve também estar dentro do absoluto [...] A verdade absoluta é o todo, e o todo é a "totalidade do processo" (Filho, 2017, p. 254). Para Engels (2014), "A filosofia moderna alemã foi completada por Hegel, no qual, pela primeira vez — esse é o seu grande mérito — se concebe o mundo da natureza, da história e do espírito, como um processo, isto é, como um mundo sujeito à constante mudança, transformações e desenvolvimento constante, procurando também destacar a íntima conexão que preside este processo de desenvolvimento e mudança. Encarada sob este aspecto, a história da humanidade já não se apresentava como um caos áspero de violências absurdas, todas igualmente condenáveis perante o julgamento da razão filosófica madura, apenas interessantes para que as deixasse de lado o mais depressa possível, mas, pelo contrário, se apresentava como o processo de desenvolvimento da própria humanidade, que incumbia ao pensamento a tarefa de seguir em suas etapas graduais e através de todos os desvios, até conseguir descobrir as leis internas, que regem tudo o que à primeira vista se pudesse apresentar como obra do acaso" (Engels, 2014, s/p).

1005b 17)¹⁵. Onde as notações “ao mesmo tempo” e “sob o mesmo aspecto” são sempre procurados ao passo que a forma se apresenta. Para ele, esse é o “[...] mais firme de todos os princípios” (Aristóteles, Capítulo IV Gama, Metafísica, Capítulo IV). Nessa tradição, a linguagem deve ter proposições sintaticamente bem formadas, contendo sujeito e predicado, sendo necessário sujeito lógico e predicado, argumento e função, para que a proposição faça sentido (Barros et. al, 2011, p. 6). Segundo Giannotti (2000), Aristóteles se manifesta contra a tese de que uma contradição pode existir no mundo como verdadeira, ao afirmar que ela não passa de um fato do discurso, desenhando uma relação muito peculiar da linguagem com o mundo.

¹⁵ No livro Metafísica, IV (Gamma), Aristóteles propõe o Princípio da Não-Contradição em diversos âmbitos e de maneira absoluta como o mais seguro de todos os princípios. No âmbito ontológico é possível encontrar mais explicitamente em 1005b 17, onde ele diz: “Assim, que um tal princípio é o mais firme de todos, é evidente; mas qual ele é, digamo-lo depois disso: é impossível que o mesmo seja atribuído e não seja atribuído ao mesmo tempo a um mesmo subjacente e conforme ao mesmo aspecto (considere-se delimitado, em acréscimo, tudo aquilo que acrescentaríamos contra as contendas argumentativas); ora, este é o mais firme de todos os princípios, pois ele comporta a definição mencionada. Com efeito, é impossível que quem quer que seja considere que um mesmo fato é e não é – como alguns julgam que Heráclito afirmava. Pois não é necessário que alguém também conceba aquilo que diz. E, dado que não é possível que os contrários ao mesmo tempo pertençam a uma mesma coisa (considerem-se acrescentados por nós, nesta premissa, todos os acréscimos de costume), e dado que são contrárias entre si as opiniões contraditórias, evidentemente é impossível que um mesmo homem, ao mesmo tempo, conceba que o mesmo fato é e não é. Pois aquele que erra a respeito disso teria ao mesmo tempo as opiniões contrárias. Por isso, todos os que demonstram reportam-se a esta opinião última. De fato, por natureza, este é também o princípio de todos os demais axiomas (Aristóteles, Metafísica, Livro IV Gamma, 1005b 17). No âmbito psicológico é possível encontrar mais explicitamente em 1005b 35, em que diz: “Há alguns que, conforme dissemos, afirmam ser possível uma mesma coisa ser e não ser, e afirmam que eles mesmos assim concebem. Utilizam-se deste argumento inclusive muitos que investigam a natureza. Mas, de nossa parte, presentemente acabamos de admitir que é impossível ao mesmo tempo ser e não ser, e, através disso, mostramos que este é o mais firme de todos os princípios” (Aristóteles, Metafísica, Livro IV Gamma, 1005b 35). No âmbito lógico é possível encontrar mais explicitamente em 1011b 13, em que diz: “Assim, neste tanto, considere-se dito que a mais firme de todas as opiniões é “não serem verdadeiras ao mesmo tempo as enunciações opostas”, e o que decorre para os que se pronunciam daquele modo, e por que assim se pronunciam. Dado que é impossível que a contraditória diga a verdade ao mesmo tempo a respeito da mesma coisa, evidentemente tampouco é possível que os contrários ao mesmo tempo estejam presentes na mesma coisa. Pois, entre os contrários, um deles é privação, não menos que contrário, e privação de algo que é o caso; e a privação é negação a partir de um gênero determinado. Portanto, se é impossível ao mesmo tempo afirmar e negar verdadeiramente, também é impossível que os contrários sejam o caso ao mesmo tempo, a não ser ambos de certo modo, ou, então, um, de um modo, o outro, sem mais” (Aristóteles, Metafísica, Livro IV Gamma, 1011b 13). Tem ainda mais uma especial descrição em Aristóteles sobre seu Princípio da Não-Contradição, que encontramos em 1008b 7, onde ele diz: “Se todos, sem exceção, dissessem indiferentemente algo falso e algo verdadeiro, não seria possível a um tal tipo nem se pronunciar nem falar: com efeito, ele diria ao mesmo tempo “isso” e “não isso”. No entanto, se ele nada concebe, mas, indiferentemente, julga e não julga, no que se comportará diferentemente de uma planta? Eis de onde é sobretudo claro que ninguém encontra-se assim disposto, nem entre os que sustentam tal argumento, nem entre os demais. De fato, por que ele caminha para a Megara e não fica parado, quando julga ser preciso caminhar? Tampouco se atira diretamente num poço ou precipício, de manhã, se o encontra, mas se mostra com precauções, como que não julgando que cair seja indiferentemente bom e não-bom. É evidente, portanto, que ele considera que uma coisa é melhor e que a outra não é melhor. Se isso é assim, é também necessário que ele considere que uma coisa é homem, outra não é homem, e que uma coisa é doce, outra não é doce. De fato, ele não procura e considera tudo indiferentemente, quando, após julgar que é melhor beber água, ou ver algum homem, em seguida procura fazê-lo. Mas isso seria necessário, com efeito, se a mesma coisa semelhantemente fosse homem e não fosse homem” (Aristóteles, Metafísica, Livro IV Gamma, 1008b 7).

Diferente do silogismo dialético, na lógica formal clássica o silogismo parte de duas proposições (premissas) e delas tira uma conclusão¹⁶. Isto é, na concatenação lógica de duas proposições que, articuladas entre si, fazem sair de si uma terceira proposição. Os termos não se interpenetram ou transformam-se em seu contrário como no silogismo dialético. Para um exemplo conhecido dessa regra de inferência, é possível partir de um universal (todo homem é mortal), passar para um singular (Sócrates é um homem) para, assim, ser deduzido um particular (Sócrates é mortal). Para essa conclusão, essas figuras são tomadas em sua imediatez, como elementos fixos.

Em Aristóteles (Metafísica, Livro IV Gamma) essa lógica apresenta princípios, que dentre todos é importante e por agora destacar três, que são os seguintes: a i) Lei da Identidade: A é igual a A, uma coisa permanece igual a si mesma; a Lei da Contradição: A é diferente de não-A, A não pode ser igual a não A; e a Lei do Terceiro-Excluído: ou A ou não-A, nada pode ser nem A e nem não-A.

O Princípio da Não-Contradição em articulação com o Princípio da Identidade afirma que algo deve ser igual a si mesmo e que esse algo não pode mudar a tal ponto de se desdizer. Nada pode ser dito de algo que afirma simultaneamente um predicado e sua negação, unindo os dois princípios aristotélicos. Por exemplo, Aristóteles entende que “[...] é evidente que isto, ao menos, é em si mesmo verdadeiro: que uma denominação significa ser (ou não ser) tal e tal é coisa, de modo que não é possível que tudo se comporte assim e não assim” (Aristóteles, Metafísica, Livro IV Gamma, 1006a 28). Para Giannotti (2000), no sistema aristotélico esse princípio “serve para assegurar o pressuposto da inteireza do ente, daquilo que é, enquanto condição da univocidade do sentido que se reporta a esse ser como o que perdura nele, sua essência. O princípio é pois condição de toda e qualquer interlocução racional” (Giannotti, 2000, p. 63). O Princípio do Terceiro-Excluído¹⁷ afirma que não há um terceiro elemento, em que quando dada uma proposição e a sua

¹⁶ “Um silogismo é uma regra de inferência que deduz uma proposição categórica – a conclusão – a partir de duas outras, chamadas premissas. Cada uma das premissas contém um termo comum com a conclusão – o termo maior e o termo menor, respectivamente; e um termo comum com a outra premissa – o termo médio” (D’Ottaviano e Feitosa, 2003, p. 3).

¹⁷ O Princípio do Terceiro-Excluído é diferente do Princípio da Bivalência que afirma que toda sentença declarativa que expressa uma proposição possui um único valor de verdade que é: ou verdadeiro, ou falso (Stanford, 2018). Aristóteles (Da Interpretação, Capítulo IX) descreve esse princípio do seguinte modo em relação ao problema do futuro contingente: “A respeito das coisas que são ou que já foram, é necessário que a afirmação (ou a negação) seja verdadeira ou falsa [...] Se, com efeito, fulano disser que uma certa coisa ocorrerá, e se sicrano disser que essa mesma coisa não ocorrerá, é evidente que um dos dois está com a verdade, necessariamente - afinal, toda afirmação é verdadeira ou falsa. No que concerne a tais coisas, ambas, com efeito, não podem subsistir simultaneamente. Com efeito, se é verdadeiro dizer que o branco ou o não branco é, é necessário que o branco ou o não branco seja, e se é branco ou não branco, era verdadeiro afirmá-lo ou negá-lo. E se o branco não subsiste, há erro na proposição; e se há

negação, pelo menos um dos termos é falso (Stanford, 2018). Em síntese, se algo é algo porque deve ser igual a si mesmo, esse algo não pode dizer e desdiz-se e esse algo tem que ser ou verdade, ou falsidade.

O Princípio da Não-Contradição é indemonstrável ao mesmo tempo que é indispensável (Stanford, 2018), já que uma demonstração de tudo é impossível, porque isso resultaria no problema de uma regressão infinita¹⁸. O que posteriormente seria foco de críticas ao não demonstrar sua prova. Nesse caso, na matriz aristotélica alguns princípios devem ser tomados como axiomas primitivos em vez de derivados de outras proposições.

Segundo a teoria da oposição aristotélica, os opostos contraditórios são mutuamente exaustivos, bem como mutuamente inconsistentes (Stanford, 2018). Por exemplo, uma camisa é “preta” e “não-preta”, ambos preenchem todo o espectro da oposição. Um membro do par deve ser verdadeiro e o outro falso de modo exaustivo. Pois uma camisa não pode ser “preta” e “não-preta” ao mesmo tempo e sob o mesmo tecido. Já os opostos contrários¹⁹ são mutuamente inconsistentes, mas não necessariamente exaustivos. Por exemplo, uma camisa é “preta” e “azul”, é possível que ambos sejam falsos e isso não cobrir todo o espectro da oposição. Os termos podem ser simultaneamente falsos, embora não simultaneamente verdadeiros. Pois não é possível que uma camisa seja “preta” e “azul” ao mesmo tempo e sob o mesmo tecido, mas é possível não ser de nenhuma dessas cores e ser “amarela”, “roxo” e “lilás” (Giannotti, 2000).

Assim como existem diferentes tipos de negações, oposições e antagonismos, diferenciando contradição de contraditoriedade, Silva (2015) explica que “proposições que comportam gradações são claramente mutuamente excludentes, mas elas não são contraditórias porque elas podem ser falsas juntas” (Silva, 2015, p. 72). Por exemplo, no caso do comprimento de uma corda, é possível

erro, o branco não subsiste. Por conseguinte, é necessário que a afirmação (ou a negação) seja verdadeira” (Aristóteles, *Da Interpretação*, Capítulo IX).

¹⁸ “Mas, por falta de formação, alguns exigem que também isso seja demonstrado; de fato, é falta de formação não reconhecer de que coisas é preciso procurar demonstração e de que coisas não é preciso; pois, em geral, é impossível haver demonstração de absolutamente tudo (pois se prosseguiria ao infinito, de modo que nem assim haveria demonstração); e, se não é preciso procurar demonstração de algumas coisas, qual princípio reputam ser sobretudo de tal qualidade eis algo que não conseguem dizer)” (Aristóteles, *Metafísica*, Livro IV Gamma, 1006a 5).

¹⁹ “Denominam-se contrárias as coisas que não podem ao mesmo tempo estar presentes em uma mesma coisa (entre as coisas que se diferenciam por gênero); as que mais se diferenciam em um mesmo gênero; as que mais se diferenciam em um mesmo receptáculo; as que mais se diferenciam sob uma mesma capacidade, bem como as coisas cuja diferença é a maior (ou sem mais, ou por gênero, ou por espécie). As demais coisas se denominam contrárias ou por possuir propriedades desse tipo, ou por serem receptáculo delas, ou por serem capazes de as produzir ou por serem suscetíveis a elas, ou por as produzirem, ou por as sofrerem, ou por serem perdas ou aquisições, privações ou posses delas” (Aristóteles, *Metafísica*, Capítulo X, 1018a25).

ela não ter 1 metro e também não ter 2 metros, mas não é possível ela não ter um 1 metro e 2 metros ao mesmo tempo” (Silva, 2015, p. 72).

Diferente do contraditório, a contradição não funciona ao inverso, pois “se a gente sabe que um dos contrários é falso, não dá para concluir nada sobre o contrário oposto. Este pode ser falso como pode também ser verdadeiro; ambas as hipóteses são possíveis” (Cirne-Lima, 1993, p. 98). Daí a diferença entre contrário e contraditório para essa linha de pensamento que leva sobretudo as posições da lógica formal e tradicional: no contrário, ambos podem ser falsos, já no contraditório não, se um é falso, o outro é verdadeiro (Giannotti, 2000)²⁰.

O Princípio da Não-Contradição se aplica a ambas as formas de oposição enquanto nem contraditórios nem contrários podem pertencer ao mesmo objeto ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto (Stanford, 2018). O que distingue as duas formas de oposição é outro princípio que é indemonstrável, o Princípio do Terceiro-Excluído (Stanford, 2018). Uma afirmação e uma negação correspondentes não podem ser ambas verdadeiras se levado em consideração o Princípio da Não-Contradição, mas também não podem ser ambas falsas se levado em consideração o Princípio do Terceiro-Excluído. Mas enquanto o Princípio da Não-Contradição se aplica tanto a oposições contraditórias quanto contrárias, o Princípio do Terceiro-Excluído vale apenas para oposições contraditórias, onde o contraditório é exaustivo e o contrário não é, mas é inconsistente (Stanford, 2018).

A contradição na dialética e na lógica formal mantém diferenças profundas (Lefebvre, 1983; Cirne-Lima, 1993; 1996; Plekhanov, 1907), mesmo que uma não necessite anular a outra para existir. A contradição dialética ficou historicamente na margem da visão de mundo da lógica formal, que é em muitas das suas tradições crítica ao movimento dialético (Konder, 2008; Tonet, 2013; Tse-Tung, 2019). Por exemplo, o marxismo que se posiciona na dialética na geração da tradição hegeliana ainda recebe muita resistência para colocar suas contradições no cenário teórico da crítica ao capitalismo, especialmente pela imposição do princípio absoluto da não-contradição.

²⁰ Outros exemplos de Silva (2015) vão também nesse sentido, de modo que ele elucida no seguinte “Um meteorologista que dissesse que a temperatura agora em um mesmo ponto é de 30 °C e de 31 °C não será levado a sério. Nestes casos, os membros de uma conjunção são mutuamente exclusivos, mas são diferentes da exclusão envolvendo uma contradição, porque esta tem a propriedade lógica de ser exaustiva. Por exemplo, 30 °C e 31 °C não exaurem a escala de temperatura; há muitos outros graus possíveis. “Ter 30 °C” ou “não ter 30 °C” exaure as alternativas; classicamente: ou bem algo tem uma propriedade ou não tem esta propriedade, sem terceira alternativa. Neste sentido, a exclusão em “chove e não-chove” parece ser mais “radical” que a exclusão em “a temperatura é de 30 °C e de 31 °C agora”. A primeira é uma contradição e envolve duas alternativas exaustivas que não podem ser verdadeiras juntas e não podem ser falsas juntas. “Ou chove ou não chove agora” (sem terceira alternativa), mas a temperatura pode nem ser de 30 °C e nem ser de 31 °C, porque há inúmeras outras alternativas” (Silva, 2015, p. 72).

Oposto a certas noções da dialética, o Princípio da Não-Contradição foi dominante em toda a História da Filosofia nomeada como Ocidental e isso reforçou a lógica formal (Konder, 2008; Tonet, 2013; Tse-Tung, 2019). Protegeu a realidade para que não houvesse ou aparecesse as contradições, ou melhor, protegeu as concepções do ser, do pensar e do comunicar contra a existência de contradições (Konder, 2008; Tonet, 2013; Tse-Tung, 2019).

O Princípio da Não-Contradição afirma, portanto, que as sociedades e seus modos produtivos não podem admitir os contraditórios. O ser, o pensar e a linguagem não admitem contraditórios, já que tem caráter absoluto. É lógico e ontologicamente falso, pois, por exemplo, o ser não age, o pensar não raciocina e a linguagem não expressa ou comunica. Para esse princípio, por exemplo, não é possível ter contradições reais que constituam e formam o escravismo romano, o feudalismo, o escravismo europeu e o capitalismo moderno — modos de produção social históricos²¹. Esse princípio, e sua relação com o Princípio da Explosão (ambos independentes entre si)²², podem concluir juntos que uma coisa ou uma ideia que se nega a si mesma não tem sentido, ou é falso, ou se autodestroem e desaparecem, ou dizem tanto que não dizem nada. Como existir ricos e não-ricos numa mesma sociedade? Para Prado (s/d), não é só o admissível que precisa ser mostrado, deixando seguro todo discurso, mas essa própria proibição contra o aparecimento das contradições precisa ser explicada, “o discurso seguro e estável não viria ele próprio da angústia e do medo de enfrentar a insegurança e a instabilidade do mundo?” (Prado, s/d, s/p).

No começo do século XX, Plekhanov (1907) já chamava a atenção para a relação da lógica formal e a dialética. Para ele, segundo o Princípio da Não-Contradição é possível afirmar que “sim é sim, não é não”, e quando na filosofia materialista e dialética de Marx é possível afirmar que

²¹ Mas, para Cirne-Lima (1993; 1996), a silenciosa unanimidade ocidental em torno do Princípio da Não-Contradição é mera aparência. Para Konder (2008) houve um movimento de expulsar a dialética da filosofia em sociedade de classes, tal como no capitalismo. Não diferentemente, para Tonet (2013) o mundo moderno burguês privilegia a gnosiologia e seu distanciamento da contradição na mesma intensidade que encoberta a ontologia e sua aproximação com a contradição, no esforço de proteger seu próprio mundo de uma crítica radical e ontológica. Para Plekhanov (1907) é “natural que a burguesia, essencialmente reacionária, tenha tomado horror pela dialética materialista. Mas, sinceramente, que as pessoas simpatizem pelo movimento e desaprovem a doutrina materialista é ridículo e deprimente — é o ápice do absurdo” (Plekhanov, 1907). Finalmente, para Coutinho (2010), a dialética denunciaria a contradição entre um mundo aparentemente organizado (com os meios de uma razão burocrática) e a irracionalidade objetiva do conjunto da sociedade, “superando assim os limites de uma “razão” que se concentra nas regras, nos meios, enquanto abandona como incognoscível o conteúdo e a finalidade da vida e da sociedade” (Coutinho, 2010, s/p).

²² Princípio da Explosão vai no sentido de entender que se forem selecionadas duas afirmações contraditórias aleatórias, como, por exemplo, o “Capitalismo é a destruição da humanidade” e o “Capitalismo não é a destruição da humanidade”, e considerar que ambas são verdadeiras, com isso, é possível provar absolutamente qualquer coisa. Isto é, se algo é verdadeiro e não verdadeiro ao mesmo tempo, é possível derivar qualquer conclusão. Esse contexto, onde todas as proposições da linguagem podem ser provadas, é chamada de trivialidade. A trivialidade, no caso, é intolerável.

“sim é não, não é sim”, resta dizer que essa segunda afirmação é errada. Nesse caso, para Lefebvre (1983), a “lógica formal é um dos momentos da razão” (Lefebvre, 1983, p. 169).

Mas, se observado melhor, é possível ver que no movimento das coisas, como um “ônibus que está aqui e está ali” em seu percurso, esse “momento” de “sim é sim, não é não” se torna um problema para explicar sua existência conforme os princípios aristotélicos. Como dizer que o “ônibus está ali”, quando ele “já está lá”? Nesse caso, o movimento é uma ilusão? Ou, em seu outro extremo, a habilidade de fixar elementos da realidade é uma ilusão? Como saber se um ônibus está em movimento sem cair na afirmação de que não é possível fixar seus elementos? Para Plekhanov (1907), esse corpo em movimento se apresenta, portanto, como um argumento a favor da lógica da contradição²³.

Quando se trata de objetos distintos, devemos, em nossos juízos, proceder conforme a regra “sim é sim, e não é não”, já que precisamos identificar na substância indestrutível da matéria (e suas concepções históricas) as suas combinações em seu sentido positivo. Mas, segundo Plekhanov (1907), essa regra é complicada quando o movimento está em processo de mudar suas qualidades, tal como no movimento de um “homem ser careca ou ter cabelo”, isto é, em seu movimento de vir a ser da perda de cabelos. Por exemplo, “é careca ou não é careca”? Quanto a essa pergunta, é possível dizer “ou sim, ou não”, “ou é careca, ou não é careca”.

Mas isso de “ou é ou não é” parece uma direção que enfraquece toda a afirmação, pois para “uma mudança atingir um grau qualitativo, deve atingir um limite quantitativo. Aquele que se esquece disso é incapaz de expressar uma opinião definitiva sobre as qualidades dos objetos” (Plekhanov, 1907)²⁴. Mas, tudo isso pode levar a afirmação de que se é difícil capturar esse “sim é sim, não é não”, então não é possível capturar nada e tudo é uma ilusão. Contra esse pessimismo, Plekhanov (1907) dirá que esse caso extremado é um abuso da dialética, porque é preciso sempre existir algo no processo, seja autofundado ou não, para que possa ser negado²⁵.

²³ Para Prado (s/d), na razão dialética “o móvel passa pelos pontos de sua trajetória de tal modo que, para apreender o seu movimento, é preciso dizer que ele “está-agora/não-está-agora”, “está-agora/não-está-agora”, “está-agora/não-está-agora” e assim sucessivamente” (Prado, s/d, p. 1).

²⁴ Marx (2023) explicita em alguns momentos a noção de “limites quantitativos”. Ao qualificar o mais-valor, Marx (2023) entende em certa medida para além do valor mínimo produzido para subsistir a força de trabalho, como algo que excede o trabalho necessário na distinção entre trabalho excedente e trabalho necessário. Em outro momento determina os limites mínimos e máximos da jornada de trabalho para definir a sua grandeza em relação ao mais-valor. Coloca o seguinte: o limite mínimo é indeterminável, pois a jornada de trabalho jamais poderá ser reduzida ao mínimo, como valor que reproduz apenas a força de trabalho, já que tem que produzir mais-valor e conseguir se repor enquanto sistema social; já o limite máximo é determinado pela limitação física da força de trabalho e pela limitação moral.

²⁵ Lefebvre (1983) apresenta o mesmo argumento do seguinte modo: “Durante um discurso ou uma discussão, o sentido de cada palavra deve conservar-se idêntico; se isso não ocorre, os interlocutores não sabem mais do que estão falando

O que, por fim, Plekhanov (1907) quer dizer, é que a lógica da contradição, esta que diz sobre o movimento, mas não de qualquer movimento, não suprime a lógica formal, mas é uma lógica que amplia a lógica formal e lhe coloca um cerco, não deixa esta lógica formal se tornar absoluta, não deixa somente ela ditar os horizontes do mundo, não deixa só ela ditar a coesão e a comunicação entre os comunicadores.

A relação de termos contraditórios é tida como cada um “é” aquele que nega o outro; e isso faz parte dele mesmo. Por exemplo, “ser” e “nada” não são destruídos um pelo o outro, mas sim um deve se descobrir no outro para encontrar um complemento de determinação. É uma negação dialética, é uma exclusão ativa. Nisso, “o pensamento do nada e o nada do pensamento têm como função “negar” a satisfação do pensamento, sua tentação de fechar-se, de contentar-se com o que tem, com o que é [...] tornam o pensamento vivo; longe de destruí-lo, fazem dele um pensamento real” (Lefebvre, 1984, p. 178).

Por exemplo, ao pensar, é negada a realidade concreta para ela surgir no pensamento como realidade pensada. Houve uma contradição aí, ela é realidade concreta e não é ao mesmo tempo, pois é realidade pensada. Faz sua jornada de ida e sua jornada de volta. Quando penso em um elefante sagrado, penso no elefante que existe na natureza e nos rituais indianos, mas o nego dialeticamente enquanto realidade concreta para ele existir enquanto realidade pensada. O real sagrado existe agora também no pensar sagrado. Ele existe na realidade pensada e não existe também, pois existe na realidade concreta. Existe uma unidade dialética entre os termos.

Para dois exemplos de Lefebvre (1984), que atravessam indiretamente a questão. Um germe, produzido pelo ser vivo, já não é o ser vivo, porque ele quer ser um germe por conta própria. Por isso, ele impele para o seu “fim” o ser vivo que o produz. Outro exemplo é o ideal, que é algo diferente do real, mas que não é nada se não introduz no devir real profundas raízes e se não se realiza, deixando assim de ser real. Isto é, tanto o ideal como o germe nos exemplos se impelem na criação de objetividades, na dialética dos seus termos.

e não falam mais da mesma coisa. É preciso definir e conservar a definição, até o momento em que ela é enriquecida; esse enriquecimento, caso ocorra, deve ser realizado de modo consciente; quem o realiza deve advertir seu interlocutor” (Lefebvre, 1983, p. 134). Já para Prado (s/d), para a dialética da contradição: “[...] a afirmação “está” é verdadeira porque diz a posição do móvel no tempo e no espaço segundo a lógica do entendimento. Por sua vez, a afirmação “não está” também é verdadeira porque declara a pressuposição implícita no movimento do objeto. Já a totalidade “está e não-está” é falsa porque a contradição que enuncia é o princípio real do movimento; eis que o devir é a negação da estase e, ao mesmo, a dissolução e reconstituição da contradição. Logo, a dialética da contradição é incompatível com a ideia de fim da história (Prado, s/d, p. 4).

Apresentando uma alternativa à relação da lógica formal com as contradições, Wittgenstein é um filósofo da lógica e da linguagem que participa do movimento de “virada linguística”²⁶ no século XX da filosofia contemporânea. Esse filósofo apresenta três fases no seu desenvolvimento teórico-filosófico: inicial, transacional e tardia (Gomes; D’Ottaviano, 2017)²⁷. Essas fases são permeadas tanto de explicações da lógica formal clássica e não-clássica como da sua crítica.

Para Gomes; D’Ottaviano, (2017), na “fase inicial” ele é comprometido com uma teoria lógico-clássica muito restrita que exclui inteiramente abordagens que considerem as contradições sem cair em trivialidade ou inconsistência. Nessa fase, tautologias e contradições apresentam caráter similar por não serem enunciados significativos e não apresentarem uma figura da realidade. De um ponto de vista estritamente lógico, “contradições e tautologias apenas compartilham o fato de serem estados lógicos constantes. Enquanto as primeiras identificam-se à constância do valor-verdade falso, às segundas equivale à constância do valor-verdade verdadeiro” (Gomes; D’Ottaviano, 2017, p. 344). Em síntese, enunciados contraditórios aniquilam-se mutuamente quando unidos, e, em consequência, uma contradição é um enunciado impotente e não expressivo, isto é, um não enunciado (Gomes; D’Ottaviano, 2017).

Já na “fase transacional”, Wittgenstein faz, em alguma medida, “concessões à admissão de contradições e reconhece seu papel na edificação das teorias, embora ainda acredite que os paradoxos e as antinomias devam ser resolvidos, removendo ambiguidades e equívocos” (Gomes; D’Ottaviano, 2017, p. 347). As contradições podem surgir no contexto do jogo verdadeiro-falso, quando se fala ou se pensa acerca de questões de fato (Gomes; D’Ottaviano, 2017). Nesse sentido, nessa fase encontra-se no filósofo que “as leis da lógica são arbitrárias e que evitar as contradições é altamente recomendável” (Gomes; D’Ottaviano, 2017, p. 347), de modo que a autonomia da regra vai sendo estabelecida de acordo com o funcionamento do jogo.

Somente na sua “fase tardia” que Wittgenstein adquire tolerância às contradições e a viabilidade de teorias e cálculos lógicos contendo contradições (Gomes; D’Ottaviano, 2017, p.

²⁶ A obra “*Tractatus Logico-philosophicus*” de Wittgenstein é “[...] um marco da chamada virada linguística, que colocou a linguagem natural e formal, o que engloba naturalmente a Lógica Simbólica, no cerne das discussões filosóficas. A partir dela, desloca-se o tema da filosofia, submetendo novo campo a um novo tipo de apreciação organizada: da investigação sistemática da estrutura essencial da realidade ou mesmo da interação das faculdades subjetivas no ato do conhecimento e do tipo de acesso que temos ao mundo que marca o acento do desenvolvimento da filosofia moderna, se passa a investigar as condições para um discurso ter sentido ou mesmo no que faz as sentenças de nossa linguagem terem conteúdo significativo e serem, então, passíveis de verdade ou falsidade” (Silva, 2008, p. 8).

²⁷ Apenas nessa explicação introdutória é explicada a “fase transacional” ou do “Wittgenstein intermediário”, depois será nomeado como “primeiro” e “segundo” Wittgenstein, respectiva a “fase inicial” e a “fase tardia”.

348), mesmo se envolvendo em diversas polêmicas com as matemáticas na sua relação com Bertrand Russell e Alan Turing (Marcos, s/p). Reconhecendo a ineficácia pragmática do Princípio da Não-Contradição e da confiança absoluta na consistência, ele começa a tolerar as contradições no contexto de práticas específicas, muito além do seu resumo apenas no cálculo verdadeiro-falso ou da forma vazia. A fórmula é ligada à sua aplicação, não é apartada da sua prática, por isso a contradição carrega perguntas sobre as suas práticas que devem ser respondidas²⁸.

Nessa altura de Wittgenstein, é preciso considerar o Princípio da Não-Contradição ou de leis genéricas no contexto também da sua aplicação. Existem critérios pragmáticos da construção, da significação, que não se sustentam na noção rígida desses princípios, postos em crítica.

Assim, o debate da contradição é posto e reposto em uma luta tão antiga como nova, passando por Aristóteles, Hegel, Marx e Wittgenstein. De modo que também existem diferenças entre a Lógica Clássica e as lógicas não-clássicas e entre a dialética e a lógica formal girando em torno da contradição e suas consequências lógicas e ontológicas. E, nisso, a “lógica está sofrendo uma revolução comparável àquela que atravessou a Geometria no final do século passado: existem várias lógicas e nenhuma delas prevalece sobre as outras” (Giannotti, 2010, p. 4). Só que basta apenas levantá-las, como se não chocassem constantemente? Ou como se não se relacionassem ou se completassem constantemente.

Arthur Giannotti é um filósofo brasileiro contemporâneo que é crítico ao caráter absoluto do Princípio da Não-Contradição e à predicação apofântica de matriz aristotélica. Ele também evidencia os limites da contradição na substância conceitual hegeliana, em sua tentativa de realizar a contradição nos marcos do pensar como ontologia e naquilo que Giannotti reconhece como escatologia do Absoluto. Questionando sobre o problema da inversão e superação de Hegel por Marx, na produção filosófica de Giannotti não existem duas lógicas, uma que admite a contradição e a outra que não admite, tendo no horizonte apenas a identidade. Por isso, Giannotti encontra

²⁸ Além disso, Marcos (s/d) explora a relação de Wittgenstein frente às matemáticas (dentre os matemáticos, Bertrand Russell e Alan Turing), observando os dois momentos da sua produção filosófica: “Na sua primeira filosofia, as contradições não têm vez: elas hão de ser simplesmente dissolvidas; na sua segunda filosofia, pergunta-se pelo uso possível das contradições nos jogos de linguagem. Wittgenstein altercou longamente com seus alunos, entre eles Turing, e buscou dar conta — sem muito êxito, diga-se de passagem — das contradições “ocultas”, as quais, acreditava-se, poderiam eventualmente explodir, donde decorreria desafortunadamente a trivialização do cálculo subjacente [...] Wittgenstein insiste que a matemática é uma espécie de jogo, e que os problemas surgem quando os matemáticos se esquecem disso — eles se levam a sério demais. Wittgenstein não julgava realmente que o problema da consistência fosse um problema legítimo, daí o seu entendimento de que o problema da contradição estaria menos na sua ação do que na nossa reação a ela” (Marcos, s/d, p. 2).

problemas solucionados apenas pela ampliação da noção de expressividade e por seu uso particular do conceito de jogos de linguagem do segundo Wittgenstein.

Giannotti usa de Marx como “fio condutor” de toda a sua discussão sobre a contradição, fazendo sempre uma crítica ao capitalismo contemporâneo²⁹. No capitalismo, é objetivo para Giannotti, desde os seus primeiros estudos filosóficos, encontrar como a contradição se realiza nesse modo de produção social (Lidiane, 2017). Partindo da lógica, da ontologia e da ilusão necessária, ele se pergunta como a lógica das categorias do capital se insere na realidade da vida dos conformados trabalhadores e os faz movimentar e agir de maneira contraditória e iludidos pelo que se entende a partir de Marx por fetiche capitalista³⁰.

Isso porque na troca dos diferentes trabalhos, a “igualdade *toto coelo* dos diferentes trabalhos só pode consistir numa abstração de sua desigualdade real, na redução desses trabalhos ao seu caráter comum como dispêndio de força humana de trabalho, como trabalho humano abstrato” (Marx, 2023, p. 149). Por exemplo, como os diferentes trabalhos concretos do padeiro, do metalúrgico e do usineiro podem ser igualados como trabalho humano abstrato, de mesmo caráter? E como nesse processo é possível produzir uma desigualdade real, dos seus valores constitutivos?

Nas palavras de Giannotti (2000), “a noção de composição orgânica do capital, que diz que as forças produtivas são expressas em termos de valor, refere-se, a meu ver, a esse processo pelo qual os objetos passam a ser significativos, uns em relação aos outros” (Giannotti, 2000, p. 105). Isto é, no “nível da expressão capitalista: eles são avaliados como momentos do trabalho geral da sociedade para continuar a produzir” (Giannotti, 2000, p. 105). O trabalho abstrato é a substância, a essência e o dado concreto da ontologia do desdobramento das categorias do capital como valor (Saad-Filho, 2011, p. 25; Carcanholo, 2013, p. 181).

²⁹ O modo de produção capitalista (MPC), em geral, é um sistema sócio-econômico que se constitui de classes sociais fundamentais (Montaño; Duriguetto, 2011, p. 86-87) na perspectiva da: [...] produção de mercadorias, orientada para o mercado; propriedade privada dos meios de produção; um grande segmento da população que não pode existir, a não ser que venda sua força de trabalho no mercado; e comportamento individualista, aquisitivo, maximizador, da maioria dos indivíduos dentro do sistema econômico [...] (Lautzenheiser; Hunt, s/d, p. 30).

³⁰ O caráter enigmático da forma-mercadoria surge da sua própria forma, pelo fetiche capitalista. “O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais” (Marx, 2023, p. 147).

É a teoria do valor de Marx, portanto, uma “teoria da natureza na época capitalista, da magnitude da riqueza capitalista produzida e de sua medida imanente” (Carcanholo, 2013, p. 181). O valor, forma histórica da riqueza capitalista, tende a subordinação total do valor de uso, esse é o seu limite desejável, mas nunca alcançável. O valor de uso da mercadoria capitalista é sempre o polo dominado.

Por força de trabalho ou capacidade de trabalho, Marx (2023) entende “o conjunto das capacidades físicas e mentais que existem na corporeidade [Leiblichkeit], na personalidade viva de um homem e que ele põe em movimento sempre que produz valores de uso de qualquer tipo” (Marx, 2023, p. 242). Mas, todo trabalho é, por um lado, “dispêndio de força humana de trabalho em sentido fisiológico, e graças a essa sua propriedade de trabalho igual ou abstrato ele gera o valor das mercadorias” (Marx, 2023, p. 124). E, por outro lado, “todo trabalho é dispêndio de força humana de trabalho numa forma específica, determinada à realização de um fim, e, nessa qualidade de trabalho concreto e útil, ele produz valores de uso” (Marx, 2023, p. 124).

Não se resume, pois, ao trabalho fisiológico e tem a possibilidade de se tornar abstrato e geral.

No “O Capital” de Marx, existem três momentos que as contradições e suas expressões de crise aparecem distintivamente e a partir de uma relação dialética do texto. No primeiro momento “se abrange a exposição das contradições mais genéricas e potenciais contidas no Livro Primeiro, onde se realiza uma primeira totalização abstrata da produção capitalista, desde a sua forma elementar, a mercadoria, até a sua destruição, a negação da negação” (Antunes, 2016, p. 2). No segundo momento “se realiza a exposição das contradições potenciais contidas na circulação, porém, já com as determinações obtidas no Livro Primeiro. Por isso, parte-se não mais da forma simples da mercadoria, mas sim, da sua forma capitalista supondo, portanto, a mais-valia (M’). Todo o processo contraditório é exposto, contudo, ainda com a abstração da concorrência” (Antunes, 2016, p. 3). Já no terceiro momento:

[...] produção (Livro Primeiro) e circulação (Livro Segundo) finalmente são unificadas e se analisa a conversão em realidade de todas as contradições descritas anteriormente, porém, submetidas agora à existência da pluralidade de capitais e da concorrência [...] trata-se ali da síntese dos resultados obtidos nos dois primeiros livros agora transformados pelas determinações da concorrência entre os capitais” (Antunes, 2016, p. 4).

Nesses diferentes momentos, existe uma unidade contraditória de produção e realização tratada distintamente nos Livros I, II e III (Harvey, 2014). Um ponto fundamental dessa unidade

contraditória é que Marx no Livro I se concentra na produção e em esquematizar o capitalismo em seu “estado puro” (Harvey, 2014). Isto é, em esquematizar o capitalismo com equacionamentos que igualam a “zero” as tendências, rupturas e paralisações do movimento do valor como capital, em resumo, com o capital sem nenhum problema em realizar o mais-valor (Harvey, 2014). Já na unidade com os Livros II e III subsequentes, são inseridas as análises dos problemas do capital se realizar, ou dos desequilíbrios entre produção e troca, ou mesmo, no Livro III, a inserção do crédito em retardar a crise, que mudam o cenário do Livro I (Harvey, 2014).

Mais focadamente ao livro I do “O Capital” de Marx (2023), o valor de uso, isto é, as múltiplas formas de uso das coisas como um ato histórico, desde o começo é deixado de lado, como algo da economia política clássica, mesmo que “nenhuma coisa pode ser valor sem ser objeto de uso. Se ela é inútil, também o é o trabalho nela contido, não conta como trabalho e não cria nenhum valor” (Marx, 2023, p. 119). Uma mercadoria no capitalismo não é produzida para ser usada pelo seu produtor de valor de uso, de modo que o padeiro produz um pão a ser vendido, e não para comê-lo. É um não-valor de uso para seu produtor, o padeiro, e um valor de uso para seu comprador.

Na circulação simples de mercadorias, em contraste com a circulação capitalista de mercadorias³¹, as mercadorias são produzidas para trocar por outras mercadorias. Essa troca é mediada pelo dinheiro³². Isto é, a mercadoria é convertida em dinheiro e reconvertida em mercadoria. Os dois extremos têm a mesma forma econômica, M-D-M, isto é, na forma direta, M-M. Mas seu conteúdo é qualitativamente diferente, onde vendo pão para comprar banana, os dois extremos são mercadorias diferentes. Sua finalidade está fora da circulação, no consumo³³.

Mas, diferente dessa circulação simples de mercadorias, na circulação capitalista de mercadorias a relação é invertida para Marx (2023). É convertido dinheiro em mercadoria e reconvertido mercadoria em dinheiro. É D-M-D, e não mais M-D-M. A finalidade muda, agora a

³¹ “O consumo é o processo no qual um bem é utilizado para a satisfação de uma necessidade determinada” (Netto e Braz, 2012, p. 76).

³² “O dinheiro serve, nesse caso, como moeda de conta, para expressar o valor das mercadorias em seus preços, porém não se confronta materialmente com as próprias mercadorias” (Marx, 2023, p. 232).

³³ O processo de circulação simples de mercadorias é simbolizado do seguinte modo: M-D-M (mercadoria-dinheiro-outra mercadoria). E o processo de circulação capitalista de mercadorias é simbolizado do seguinte modo: D-M-D’ (dinheiro-mercadoria-dinheiro acrescido). Das várias diferenças entre os modos de circulação, as duas principais são: o acréscimo de valor gerado na produção que entra na circulação capitalista das mercadorias, o mais-valor; e, por isso, a inversão da finalidade entre a circulação simples e a circulação capitalista, ela não é mais direcionada para trocas de mercadorias mediada pelo dinheiro, agora a finalidade é ter dinheiro para ter mais dinheiro e ter mais dinheiro com valor acrescido da produção.

finalidade é o dinheiro, o processo é encerrado dentro da esfera da circulação, e não mais no consumo. Contudo, a troca de dinheiro por dinheiro ainda não é capital, mesmo que a sua finalidade e a sua manifestação já seja a primeira forma do desenvolvimento do capital, leia-se, D-D.

Nessa circulação capitalista das mercadorias não existe mais a simples troca de mercadoria por dinheiro, mas sim a troca com a finalidade de ter mais dinheiro. O valor de uso da mercadoria é negado a todo instante. Tenho dinheiro principalmente para ter mais dinheiro, e não para comprar outra mercadoria. Compro para vender: dinheiro – mercadoria – mais dinheiro. O circuito já se torna interminável, dinheiro por mais dinheiro, não é mais dinheiro por mercadoria a ser consumida fora da esfera da circulação³⁴.

Nessa relação determinada, a força de trabalho possuída pelo trabalhador, sendo a sua força vital, entra na fórmula como mercadoria desse tipo, destinada para a troca. Mas ela é a mais valiosa das mercadorias, pois é a única que cria valor³⁵, ou mesmo, mais-valor.

Mas, nesse circuito, para Marx (2023) esse mais-dinheiro não surge da simples e conhecida diferença entre o preço que compra e que vende na esfera da troca, isto é, não surge da diferença da compra de um abacaxi por R\$ 2 e a sua venda por R\$ 2,50. Não surge da circulação de mercadorias. Ela apenas se realizará na esfera da circulação, mas não surge nessa esfera. Esse mais-dinheiro é criado já na esfera da produção, no caso, na produção moderna, da indústria desenvolvida — para um marco histórico, surge na Inglaterra do século XIX.

Para Marx (2023), o possuidor de dinheiro, o capitalista, compra mercadorias (incluindo aí a força de trabalho como mercadoria) para conseguir produzir mercadorias com um valor acrescido, para produzir um mais-valor³⁶. Nessa produção, o capitalista paga um salário pela força de trabalho para que ela possa se reproduzir para ser vendida e revendida livremente, um salário que é necessário à sua manutenção. E assim usa da sua qualidade especialíssima: de produzir mais-valor.

Isto é, o capitalista paga o preço que mantém o trabalhador contraindo seus músculos e nervos para continuar criando mais-valor, mas não paga por esse mais-valor produzido. Por exemplo, paga o salário para o operário comer, vestir sua roupa e chegar de ônibus na fábrica, mas

³⁴ Caso contrário, isso seria mera tautologia: para que coloco meu dinheiro em risco para ter o mesmo dinheiro? Isto é, nessa troca não compro pão para ter café, onde não consigo ter uma refeição matutina completa; nem mesmo troco R\$ 1 real para ter R\$ 1 real.

³⁵ De modo introdutório, vale dizer que “[...] o valor de toda a mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho materializado em seu valor de uso, pelo tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção” (Marx, 2023, p. 264). Somente a força de trabalho produz esse valor.

³⁶ O capitalista “[...] quer produzir não só um valor de uso, mas uma mercadoria; não só valor de uso, mas valor, e não só valor, mas também mais-valor” (Marx, 2023, p. 263).

não paga pelos carros que ele montou, ou pelos parafusos que ele rosqueou, ou pelos ferros que ele fundiu³⁷.

Para Marx (2023), o pagamento da força de trabalho é o salário. O salário paga por sua manutenção e esconde o mais-valor que essa mercadoria especial chamada força de trabalho produz³⁸. O salário dado pelo capitalista paga apenas o valor de troca da sua força de trabalho e se utiliza do seu valor de uso. Utiliza da especialíssima natureza da força de trabalho humano: a criação de valor, seu valor de uso — no caso, mais-valor.

Nessa lógica é produzida a pobreza de uma classe de trabalhadores, possuidores da sua força de trabalho, e a desigualdade real com os capitalistas. A primeira produz, a segunda expropria; este enriquece na pobreza daquele; é produzindo a riqueza que o trabalhador produz a sua pobreza. O capitalista organiza a miséria do trabalhador e se enriquece; o trabalhador produz a riqueza e se empobrece. As figuras econômicas participam da mesma regra. Configurando, assim, a produção capitalista e todo um leque de contradições, sendo uma das mais fundamentais a contradição burguesia e proletariado. O valor se conserva em dinheiro e ainda acresce de um mais-valor, no objetivo da valorização do valor³⁹.

Marx (2023) distingue o valor da força de trabalho, definido pelos meios necessários à sua subsistência e à sua reprodução diária, do processo da sua valorização, isto é, do processo da criação de valor, e caracteriza esse processo do seguinte modo:

O valor da força de trabalho e sua valorização no processo de trabalho são, portanto, duas grandezas distintas. E é essa diferença de valor que o capitalista tem em vista quando compra a força de trabalho. Sua qualidade útil, sua capacidade de produzir fio ou botas, é apenas uma *conditio sine qua non* [condição indispensável], já que o trabalho, para criar valor, tem necessariamente de ser despendido de modo útil. Mas o que é decisivo é o valor de uso específico dessa mercadoria, o fato de ela ser fonte de valor, e de mais valor do que

³⁷ Em contraste e por exemplo, diferente da força de trabalho do trabalhador, o maquinário não produz mais-valor, o maquinário apenas transfere seu valor, tal como quando uma faca perde seu corte ao usar, ou uma máquina que vai aos poucos depreciando suas engrenagens ao rolar esteiras metálicas.

³⁸ “[...] o produto é propriedade do capitalista, não do produtor direto, do trabalhador. O capitalista paga, por exemplo, o valor da força de trabalho por um dia. Portanto, sua utilização, como a de qualquer outra mercadoria — por exemplo, um cavalo — que ele aluga por um dia, pertence-lhe por esse dia. Ao comprador da mercadoria pertence o uso da mercadoria, e o possuidor da força de trabalho, ao ceder seu trabalho cede, na verdade, apenas o valor de uso por ele vendido. A partir do momento em que ele entra na oficina do capitalista, o valor de uso de sua força de trabalho, portanto, seu uso, o trabalho, pertence ao capitalista. Mediante a compra da força de trabalho, o capitalista incorpora o próprio trabalho, como fermento vivo, aos elementos mortos que constituem o produto e lhe pertencem igualmente [...]” (Marx, 2023, 262).

³⁹ “A circulação simples de mercadoria — a venda para a compra — serve de meio para uma finalidade que se encontra fora da circulação, a apropriação de valores de uso, a satisfação de necessidades. A circulação do dinheiro como capital é, ao contrário, um fim em si mesmo, pois a valorização do valor existe apenas no interior desse movimento sempre renovado. O movimento do capital é, por isso, desmedido” (Marx, 2023, p. 228).

aquele que ela mesma possui. Esse é o serviço específico que o capitalista espera receber dessa mercadoria e, desse modo, ele age de acordo com as leis eternas da troca de mercadorias. Na verdade, o vendedor da força de trabalho, como o vendedor de qualquer outra mercadoria, realiza seu valor de troca e aliena seu valor de uso. Ele não pode obter um sem abrir mão do outro. O valor de uso da força de trabalho, o próprio trabalho, pertence tão pouco a seu vendedor quanto o valor de uso do óleo pertence ao comerciante que o vendeu (Marx, 2023, p. 270).

Por exemplo, o capitalista compra a força de trabalho do ferreiro e compra uma porção de ferro no objetivo de forjar um machado com seu dinheiro adiantado. Mas, nessa compra, o capitalista paga apenas o preço da manutenção da força de trabalho, ou seja, paga apenas o salário do ferreiro, e não paga seu valor de uso, ou seja, não paga o que o ferreiro produziu de mais-valor. Ao ser utilizada a força de trabalho, o ferreiro cria mais-valor⁴⁰, tal como ao forjar um machado, mas esse mais-valor é ocultado na compra de mercadorias (força de trabalho do ferreiro e ferro) para a produção do machado⁴¹. “No final das contas, o truque deu certo. O dinheiro converteu em capital” (Marx, 2023, p. 270-271)

Um exemplo sob outro ponto de vista. Em 10 dias de trabalho um trabalhador da indústria têxtil produz o valor equivalente a 50 peças de roupa que se expressam no preço de R\$ 1.000. Em um mês de trabalho, em torno de 20 dias úteis, ele teria produzido um valor de R\$ 2.000. No entanto, o salário que ele recebe é de apenas R\$ 1.000. O cálculo não evidencia na esfera da circulação das mercadorias quanto o trabalhador produz, isto é, não evidencia a sua produção de mais-valor, que acontece na esfera da produção⁴². O cálculo apenas evidencia seu salário, que é o valor pago a ele para a reprodução da sua força de trabalho continuar produzindo um mais-valor no dia seguinte. O mais-valor é produzido na esfera da produção, é tido como pressuposto da esfera da circulação e se realiza na esfera da circulação no momento que é vendida a mercadoria embutida

⁴⁰ “Ao transformar o dinheiro em mercadorias, que servem de matérias para a criação de novos produtos ou como fatores do processo de trabalho, ao incorporar força viva de trabalho à sua objetividade morta, o capitalista transforma o valor — o trabalho passado, objetivado, morto — em capital, em valor que se autovaloriza, um monstro vivo que se põe a “trabalhar” como se seu corpo estivesse possuído de amor” (Marx, 2023, p. 271).

⁴¹ Netto e Braz (2012) contribuem nesse exemplo enquanto evidenciam a diferença entre preço de produção e preço de mercado: “um capitalista inovador introduz um método produtivo que reduz seus custos e, ao vender sua mercadoria ao preço de mercado, reduz-lhe o valor, mas os capitalistas que não dispõem desse método mantêm o preço de mercado acima daquele valor” (Netto e Braz, 2012, p. 165). Aqui também se instala a lei tendencial da queda da taxa de lucro e as condições de crise, onde o capitalista que inova tem um lucro maior e obriga o capitalista que não inovou a inovar ou ser relegado a quebrar. Desse modo, nessa lei, o capitalista que teve um lucro maior por inovar imediatamente cria o seu contrário, a inovação dos outros capitalistas e a queda do seu lucro.

⁴² Outro exemplo de Marx é resumido por Engels (2023) do seguinte modo: “[...] o trabalhador trabalha 12 horas, fia 20 libras de algodão = 20 xelins, mais 4 xelins de fuso e seu trabalho custa 3 xelins = 27 xelins. Porém, no produto foram objetivadas 4 jornadas de trabalho de fusos e algodão e 1 jornada de trabalho do fiandeiro = 5 dias e 6 xelins = 30 xelins como valor do produto. Surge um mais-valor de 3 xelins: dinheiro foi transformado em capital” (Engels, 2023, p. 36).

com mais-valor⁴³. Assim, como um golpe final, quem compra essa mercadoria com mais-valor? Os próprios trabalhadores.

Esses trabalhadores são identificados pelas categorias do capital, tal como são produtores de mercadorias, e se vêm em comportamentos contraditórios por esse mesmo sistema, o sistema do capital, que não os faz possuidores dessas mercadorias. Diante disso, em sua produção teórica Giannotti se pergunta como são postas e repostas as categorias capitalistas a partir dos juízos desses mesmos trabalhadores, partícipes desse sistema contraditório, que é necessariamente fetichista em seu processo. A dialética da sociabilidade capitalista é posta e repostada por uma ilusão necessária de totalidade, que abrangeria os comportamentos mais elementares. Como os trabalhadores agem contraditoriamente no capitalismo na medida em que são esses mesmos trabalhadores que produzem e reproduzem o capital e põem identitários contraditórios? Por exemplo, como pode o trabalhador produzir toda a riqueza social na forma de mercadorias no capitalismo e ao mesmo tempo produzir a sua pobreza e expulsão e de toda uma classe de trabalhadores não possuidores dessa mercadoria?

Figueiredo (2021) resume o questionamento e traz Giannotti do seguinte modo:

No capitalismo, o trabalho vale como tempo de trabalho dispendido para produzir a mercadoria; torna-se trabalho homogêneo, que só se realiza socialmente quando as mercadorias que o embutem são trocadas no mercado. Apenas desse modo, o trabalho posto como necessário à troca realiza-se socialmente, tornando-se dependente de uma determinada demanda efetiva. Mas isso significa que “a abstração do trabalho social somente se perfaz, nas relações sociais de produção mercantil, se estas tiverem como pressuposto, repostado pelo próprio processo, um ideal de totalização”, isto é, “se os parâmetros iniciais de mensuração forem confirmados no final do ciclo produtivo” (Giannotti, 2000a, 71). Assim, o “como se” [...] produz aquela ilusão necessária de totalidade, sem a qual o sistema simplesmente não se repõe (Figueiredo, 2021, p. 24).

Ou seja, para Figueiredo (2021) a projeção do pensamento no real por intermédio de esquemas expressivos só se efetua graças à ilusão necessária do fechamento, que repõe o sistema através da configuração objetiva das suas determinações. Posta a finalidade técnica representada pelo trabalho e presente na aparência de totalidade articulada no valor, é mediado a um só tempo o sentido do processo social e a sua objetividade ancorada numa ilusão socialmente necessária.

⁴³ Outro exemplo de Marx (2023) é a partir da metáfora religiosa, na qual ele define o valor que se valoriza pelo mais-valor e que edifica toda uma noção de contradição a ser analisada, sendo a seguinte: “Como valor original, ele se diferencia de si mesmo como mais-valor, tal como Deus Pai se diferencia de si mesmo como Deus Filho, sendo ambos da mesma idade e constituindo, na verdade, uma única pessoa, pois é apenas por meio do mais-valor de 10 que as 100 adiantadas se tornam capital, e, assim que isso ocorre, assim que é gerado o filho e, por meio do filho, o pai, desaparece sua diferença e eles são apenas um, 110 [...]” (Marx, 2023, p. 230).

O conflito entre Arthur Giannotti (1999; 2000) e Jorge Grespan (2000; 2010) caracteriza duas posições diferentes a respeito da contradição no interior do debate marxista e da crítica anticapitalista.

Para Giannotti (1999; 2000), a proposta da contradição real apresentada por Grespan afirma que o capital em Marx, cumprindo a função de vir-a-ser um sujeito automático, é tido como força totalizadora das relações sociais e de produção, a fim de comandar toda a produção de riqueza. Essa força totalizadora se define e se constitui computando para si as demais relações sociais e condições exteriores à sua sujeição. Isto é, o capital dessubstancializa por essa força as outras relações sociais e de produção postas, tal como as relações mercantis simples, entre outras. Essa força totalizadora, que é o capital, toma o trabalho vivo como fonte geradora do seu conteúdo ao passo que o exclui desse processo. Exclui o trabalho vivo para que ele não se torne igualmente totalidade enquanto substância criadora. O capital nega o trabalho vivo como totalidade e substância criadora, o trabalho aparece somente como produtor de capital⁴⁴.

Assim, Giannotti (1999; 2000) explica que na proposta de Grespan o trabalho é apropriado como capital variável e negado e excluído enquanto totalidade potencial, negado de se tornar sujeito. Isto é, o capital “inclui em si o trabalho como momento — capital variável — e o exclui como totalidade potencial, como possibilidade da própria “substância” do valor tornar-se “sujeito” por si mesma” (Giannotti, 1999). O capital variável é a conformação do trabalho humano na parte variável do valor no processo produtivo⁴⁵, de modo que não é trabalho total. A sua potencialidade se torna capital o tempo todo, negado o tempo todo ao passo que subsumi nas categorias capitalistas. A contradição é real para Grespan enquanto a substância do trabalho vivo é subsumida pelo capital e se realiza contraditoriamente, não deixando a substância totalizadora sobrepor-se ao capital. A relação social de produção capitalista proíbe os agentes de se rebelarem.

Contudo, para Giannotti (1999; 2000), essa concepção de contradição não é uma contradição real. Primeiro, “a afirmação dos contrários se dá sob aspectos diferentes” (Giannotti,

⁴⁴ Segundo Giannotti (1999; 2000), para a proposta de Grespan o capital deve excluir o trabalho enquanto possibilidade de compor um todo, uma totalidade social, pelo lado substancial da criação do valor. Isso porque essa tomada da totalidade substancial do valor pelo trabalho vivo significaria possivelmente a superação do capital por outra sociabilidade, isto é, a abertura para outro sistema normativo. Por exemplo, a abertura para uma sociabilidade que tenha o trabalho como centralidade, ao invés do mais-valor.

⁴⁵ “[...] a parte do capital constituída de força de trabalho modifica o seu valor no processo de produção. Ela não só reproduz o equivalente de seu próprio valor, como produz um excedente, um mais-valor, que pode variar, sendo maior ou menor de acordo com as circunstâncias. Essa parte do capital transforma-se continuamente de uma grandeza constante numa grandeza variável. Denomina-o, por isso, parte variável do capital, ou mais sucintamente: capital variável” (Marx, 2023, p. 286).

2000, p. 68), isto é, “o trabalho é posto como morto pelo capital quando é remunerado pelo salário calculado como uma mercadoria qualquer, mas posto como vivo quando opera no interior da fábrica” (Giannotti, 2000, p. 68). E quando Grespan avança na ideia de que o capital retira do trabalho sua capacidade de tornar-se sujeito, ainda assim Giannotti (2000) é crítico e não aceita a proposta, ao ter que “não há contradição no movimento de afirmar o trabalho como ato objetivado e, ao mesmo tempo, impedir o movimento que o torna sujeito, isto é, classe controladora do processo de produção” (Giannotti, 2000, p. 68-69). A oposição entre atualidade e potência não arma uma contradição.

Giannotti (1999) desenvolve o seguinte questionamento contra a natureza da contradição em Grespan:

Senhores filósofos, a oposição entre trabalho, tomado objetivamente como morto enquanto calculado para vir a ser capital variável, e o trabalho vivo, enquanto totalidade potencial, cuja identidade de sujeito lhe é roubada pelo próprio capital, não constitui uma contradição "real" (Giannotti, 1999, s/p).

Giannotti (1999) explicaria isso perguntando acerca do exemplo clássico de Sócrates: como pode Sócrates estar vivo e estar morto quando estivesse tomando cicuta, estabelecendo assim uma contradição real? “Ora, nenhum morto é capaz de tomar esse veneno e o "processo" de tomá-lo não pode constituir uma contradição em processo, a não ser que esse processo se integre no movimento do Absoluto” (Giannotti, 1999, s/p). Para Giannotti (1999), falta a Grespan “uma análise, logicamente fundada, da gramática do capital” (Giannotti, 1999, s/p). Isso porque, para ele, Grespan confunde, usando os termos de Aristóteles, potência com ato, ao não definir as relações entre a história contemporânea e história do vir-a-ser do capital.

Para Giannotti (2009), falta uma análise logicamente fundada, porque é preciso ressaltar a distinção entre a história contemporânea e história do vir-a-ser do capital. É tão somente “dada a história contemporânea, é que surgem os problemas da história do vir a ser” (Giannotti, 2009, p. 96). Falta uma análise, a partir de uma lógica devidamente fundada da gramática do capital, que leve em conta a relação entre os problemas da história contemporânea, que é a do desdobramento formal das categorias capitalistas, e os problemas do vir-a-ser do capital, que é de onde surge o sistema do capital.

De um lado, a partir do processo de trabalho, as categorias capitalistas são postas e adaptadas no sistema a partir dos comportamentos dos trabalhadores, de modo que uma mercadoria não vai ao mercado sozinha; de outro lado, a história vai sendo determinada e tendo um novo

sentido no sistema. Essa determinação, isto é, essa passagem de um lado a outro, não é linear, mas sim suporta identitários e contraditórios, atravessa a partir de uma invenção. Mas, para isso acontecer, sempre existe uma abertura entre as categorias capitalistas e a intenção de segui-las ou não. Só assim, quando o capital rouba o processo de trabalho para se repor, ele deixa rastros, deixa a possibilidade de não seguir a sua regra, o não absoluto do capital sobre o ser, a possibilidade de derrubar o capital e inventar outro sistema normativo.

Para Arantes (1995, p. 166), desde a década de 1970 Giannotti já interpretava a constituição do valor em Marx de maneira alternativa — propondo, inclusive, outras traduções no processo —, propondo o paralelismo de posição e expressão. Entende desde essa década um duplo sentido da noção de expressão, tendo, por um lado, como um modo de apresentação, que propõe objetividade a cada passo do desenvolvimento, e, por outro lado, um discurso da práxis capitalista, que ganha a sua objetividade no processo.

Mas, nessa direção, que vinha se construindo desde a década de 1970, como é possível examinar no Giannotti maduro a contradição em processo entre capital e trabalho? Para ele, essa contradição que se dá pela luta de classes e é expressa na superfície dos fenômenos sociais acontece tanto “logicamente, graças ao aprofundamento do perfil gramatical dos termos opostos, como material e politicamente o movimento das forças produtivas” (Giannotti, 2010, p. 102). Há um desdobramento formal efetivo desse processo. Por exemplo, temos hoje o trabalhador “livre” para vender sua força de trabalho no mercado de modo efetivo, sem essa reposição não existe o capitalismo tratado por Marx e depois Giannotti (2010). Contudo, havendo esse desdobramento, quais são seus limites? Esse desdobramento poderia, por exemplo, chegar a uma substância conceitual como em Hegel?

Se Hegel “pode reduzir todas as ligações formais ao movimento do Conceito” (Giannotti, 2010, p. 102-103), em Marx é diferente, a categoria central é o trabalho. Marx tem que lidar, por um lado, “com categorias que demarcam o campo de atuação dos agentes como *a priori* materiais historicamente determinados e postos como condições intransponíveis das ações individuais” (Giannotti, 2010, p. 102-103). Para Marx, segundo Giannotti (2010), é preciso mostrar objetivamente como a história apresenta os limites aos seus sujeitos, tal como o capital apresenta aos trabalhadores dotados de força de trabalho o limite do assalariamento e do trabalho abstrato. E, por outro lado, Marx “deve frisar o lado efetivo da transformação das forças produtivas, inclusive aquela importantíssima provocada pelo mero fato dos indivíduos se associarem de determinada

maneira” (Giannotti, 2010, p. 102-103). Deve mostrar como os trabalhadores estão constantemente se associando a determinadas condições, tal como a do assalariamento, para a produção da satisfação das suas necessidades.

Para Giannotti (2010) é preciso considerar “como indivíduos se socializam por meio de determinadas regras graças aos signos em que elas se inscrevem” (Giannotti, 2010, p. 102). O preço do dinheiro, pois, permite eu comprar uma banana após ter vendido uma laranja no capitalismo. O preço do dinheiro é um signo numa relação regrada. Os agentes estão se relacionando a partir de signos para Giannotti (2010). Por exemplo, logo nos primeiros argumentos sobre a mercadoria tratada por Marx (2023), o valor de uso da coisa já é expulso da própria coisa, a ponto da mercadoria se expressar pelo seu valor de troca.

No segundo Wittgenstein, o caráter do signo, da sua significação e de como os agentes dissimulam na comunicação um com o outro é um debate que atravessa seu problema da linguagem pública e social. Atravessa mais especificamente sobre o seu problema acerca da linguagem privada. Isso se encaixa no problema de como são acessadas outras mentes na aparente contradição da: concepção de uma linguagem privada do indivíduo com a sua utilidade na comunicação pública entre os indivíduos (Souza, 2019, p. 159).

O segundo Wittgenstein ataca o modelo mentalista de significado. Se partirmos do panorama de que “existe o mundo da própria mente e o mundo exterior à mente dos objetos materiais e da mente das outras pessoas” (Souza, 2019, p. 159), o segundo Wittgenstein ataca a concepção de que o “mundo da própria mente é privado, inicialmente, encapsulado em si e acessível privadamente de modo direto ao sujeito mental e, de modo indireto, por outros sujeitos mentais (outras mentes)” (Souza, 2019, p. 159).

Nessa filosofia, as práticas em certos contextos indubitáveis podem ser para um agente, de modo que na sua relação com outro falante deriva o problema da dissimulação. Um falante não pode conhecer de modo direto o que o outro expressa, já que o externo nem sempre está articulado com o interno. A dissimulação é logicamente possível e é incerto dizer que uma pessoa esteja realmente tendo a experiência que seu comportamento parece estar expressando para o segundo Wittgenstein. São estabelecidos signos de modo público para a comunicação dos falantes.

A proposição para o segundo Wittgenstein é uma família de estruturas mais ou menos semelhantes que ganha significado em seus contextos práticos. Por exemplo, no contexto de um bar, é mais seguro que ao pedir uma bebida o *barman* sirva uma bebida alcoólica do que um suco

de frutas à base de água ou de leite de vaca. Contudo, nesse exemplo, o significado de bebida não se esgota ou não é necessariamente designado por alguma essência conceitual atrelada ao bar, ao *barman* ou à bebida à base de álcool, embora esteja correlacionando seus sentidos e o significado nunca apareça apartado de uma gramática profunda. Uma bebida pode significar um café em uma cafeteria. Tanto o nome como a proposição têm sentidos e significados que se alteram em seus contextos práticos e lógicos. O mesmo uso de uma expressão pode ter diferentes sentidos e os usos diferentes podem ter o mesmo sentido.

Os signos devem manter uma relação indefinida para não travar o movimento dos múltiplos jogos de linguagem que podem ser criados e funcionarem em uma linguagem natural. O significado de um signo é delimitado, ao invés de ser definido de uma vez por todas, pelas regras estabelecidas em um jogo de linguagem. Ao estabelecer que o uso é o chão, o cotidiano natural, de onde brota a significação da linguagem, as fronteiras entre o sentido e o significado linguísticos parecem ter sido diluídas. Sua descrição é sempre monopolar. São regras constitutivas. Não tem a ver com o objeto, mas com as regras do seu funcionamento. As regras são gerais e são padrões de correções. Só existe nome quando há uma técnica para usá-lo e esta técnica não pode ser privada. Para que as nomeações sejam significativas devem ser públicas e são construídas publicamente (Souza, 2019, p. 169).

Assim, de novo e em outros termos, Giannotti (2010) distingue em Marx “o desdobramento categorial, a história contemporânea do capital, dos requisitos necessários para que essa história perdure como objetividade social” (Giannotti, 2010, p. 103). Ele está colocando, de um lado, “a forma pressuposta e reposta, determinando necessariamente os comportamentos e a passagem de uma categoria a outra” (Giannotti, 2010, p. 103), tal como a reposição da mercadoria para que o dinheiro ou o mercado exista. E colocando, de outro lado, “os incidentes históricos que instalam essa reflexão como formação existente num tempo e num espaço determinados” (Giannotti, 2010, p. 103), tal como a expropriação das terras e dos meios de produção dos trabalhadores do campo que os condenaram a serem livres nas cidades e nos polos industriais.

Nessa distinção, os requisitos inesperados ou reiterados que escapam de uma dada prática regrada podem fazer a ligação entre o desdobramento das categorias contemporâneas do capital e o mundo cotidiano. Isso diz respeito, pois, a um modo de encontrar o sistema levando em conta a

sua extrapolação. Pegando um aspecto do exemplo do jogo de xadrez⁴⁶ usado por Wittgenstein (1995)⁴⁷, Giannotti (2010) explica que assim “como o exercício do jogo de xadrez requer que se opere com peças ou sinais perduráveis, objetos do mundo cotidiano que estão ali, indiferentes ao jogo, o exercício do capital demanda um conjunto de atividades que escapam à linguagem do sistema” (Giannotti, 2010, p. 103).

Essa noção será importante para a dialética que se ancora na identidade da identidade e da diferença entre relações de produção e forças produtivas. Isto é, além do capital, que conforma os trabalhadores, tal como a regra do jogo de xadrez conforma a peça do peão e do rei, o capital está jogando com forças que não estão conformadas por ele, com bases que sustentam a regra e que não necessariamente são da regra. O que importa, pois, é seu signo e as reciprocidades nesse jogo.

Refletindo sobre as regras que são pressupostas e repostas ao mesmo tempo que são extrapoladas por um movimento que o impede de ser virtuoso, Giannotti (2010) constrói a partir desse contexto uma das suas principais propostas, a de que a contradição no capital está travada por contraditoriedades que não realizam uma contradição real e/ou final — a não ser que seja bem delimitada a concepção de real. Por exemplo, ele chama a atenção que:

[...] o sistema simbólico e as práticas que o sustentam estão travadas por formas *a priori* que vão muito além das meras determinações proposicionais ou representativas. O funcionamento do modo de produção capitalista está travejado por regras reflexionantes que, ao se confirmarem por seus resultados, de um lado, requerem outras atividades necessárias ao seu desempenho, de outro, depositam na natureza um saber que inviabiliza seu movimento circular contínuo (Giannotti, 2010, p. 102-103).

Por exemplo, o capital está travejado pela força de trabalho viva, que ao constituir-se como capital morto, não deixa de ser um resultado ativado somente pela força de trabalho viva. O trabalho vivo, que se conforma como trabalho abstrato ou capital variável, vai muito além do capital. O circuito do capital tende ao infinito, pois transforma dinheiro, o valor real da figura, em mais-valor, dado pelo tempo socialmente necessário de trabalho aplicado. Contudo, nesse processo, o

⁴⁶ Wittgenstein (1995) se refere a fenômenos que tem espacialidade e temporalidade, de modo que “[...] falamos deles como falamos de figuras do jogo de xadrez, indicando suas regras, e não descrevendo suas propriedades físicas” (Wittgenstein, 1995, § 108).

⁴⁷ Arthur Giannotti não traz orientações metodológicas sobre as traduções e edições que usou para a sua longa e extensa produção teórico-filosófica, muito embora ele defendeu em diversos momentos a sua tradução e apresentação do “Tractatus...” (1968) de Wittgenstein. Além de ser o primeiro tradutor da obra de Wittgenstein para o português-brasileiro, ele percorreu diferentes traduções e edições em sua trajetória. Nesse sentido, aqui serão usadas as traduções e edições de acordo com que aparece nesta pesquisa ou de modo a se aproximar melhor dele e não das questões particulares à tradução das obras de Wittgenstein. Não é foco desse trabalho as preocupações com a melhor escolha de tradução.

sociometabolismo do homem com a natureza traz finitudes a esse circuito, especialmente em seus momentos de exterioridade, tal como a esgotabilidade da natureza ou da vida humana.

Nisso, Giannotti (1992) privilegia o estudo da história conceitual, das estruturas do capital, no sentido de tê-las como presentificando o passado. Para ele, essas estruturas “enervam suas peculiaridades a fim de interpretá-lo a partir de seu próprio ponto de vista” (Giannotti, 1992, p. 44). Isto é, desde cedo, Giannotti (1992) privilegia as estruturas do capital que presentificam o vir-a-ser. Para Marx (2023), o capital se torna um sujeito desse processo:

Observando-se o processo de produção do ponto de vista do processo de trabalho, o trabalhador se relaciona com os meios de produção não como capital, mas como mero meio e material de sua atividade produtiva orientada para um fim. Num curtume, por exemplo, ele trata as peles como seu mero objeto de trabalho. Não é para o capitalista que ele curte a pele. Diferentemente de quando observamos o processo de produção do ponto de vista do processo de valorização. Os meios de produção convertem-se imediatamente em meios para a sucção de trabalho alheio. Não é mais o trabalhador que emprega os meios de produção, mais os meios de produção que empregam o trabalhador. Em vez de serem consumidos por ele como elementos materiais de sua atividade produtiva, são eles que o consomem como fermento de seu próprio processo vital, e o processo vital do capital não é mais do que seu movimento como valor que valoriza a si mesmo (Marx, 2023, p. 382).

Isto é, nas categorias capitalistas não é o trabalhador que emprega os meios de produção, mas são os meios de produção que se convertem em meios para a vampiria do trabalho vivo humano. A vida humana se torna fermento para ser feito o pão, óleo para ser movida a engrenagem e carvão para ser queimado o fogo⁴⁸. O capital se converte em um sujeito que consome a vida do trabalhador no seu movimento de valor que valoriza a si mesmo. É assim que o resultado vai invertendo o caso.

E se os trabalhadores “reagem, introduzindo em seus poros antigas formas de produção, é porque de agora em diante suas autonomias relativas se vinculam, em última instância, ao movimento geral do capital” (Giannotti, 1992, p. 44). Isto é, nas categorias capitalistas, ao passo que as outras relações produtivas vão sendo postas pelos trabalhadores em toda a sua habilidade inventiva, elas em última instância vão participando do movimento geral do capital⁴⁹. Para

⁴⁸ Em diferentes passagens de Marx (2023) ele mostra como os capitalistas priorizaram o lucro no controle com seus custos nas matérias-primas em detrimento da vida do trabalhador na produção. Ao invés da economia com os trabalhadores e seu bem-estar, os capitalistas escolhem segundo a sua natureza a economia com o pó de ferro, as engrenagens, o carvão e os materiais de produção.

⁴⁹ “O capital desenvolveu-se, ademais, numa relação coercitiva, que obriga a classe trabalhadora a executar mais trabalho do que o exigido pelo círculo estreito de suas próprias necessidades vitais. E como produtor da laboriosidade alheia, executor de mais-trabalho e explorador de força de trabalho, o capital excede em energia, exorbitância e eficiência todos os sistemas de produção anteriores, baseados no trabalho direto compulsório” (Marx, 2023, p. 381).

Giannotti (2010) o modo de produção capitalista encontra seu fundamento, sua razão de ser, “[...] na possibilidade socialmente efetiva de medir, por uma abstração, o trabalho vivo como produto. Essa forma de homogeneizar os processos de trabalho dá a este seu caráter histórico e datado, empresta determinações formais ao contínuo metabolismo entre o homem e a natureza (Giannotti, 2010, p. 95).

O modo de produção capitalista encontra seu fundamento a partir do momento em que conforma sua base, o trabalho vivo, como trabalho abstrato, proporcionando seu produto histórico, o trabalho abstrato disponível para a valorização do capital. Esse produto será refletido tanto como peça lógica como também peça sociológica, entre as categorias presentes do capital e as suas condições acidentais de vir-a-ser.

Giannotti (1998) relata que desde a sua participação no grupo de estudos de Marx na USP já divergia de Bento Prado Junior, “que procurava, na tradição sartriana, interpretar a teoria do valor-trabalho a partir de uma antropologia fundante” (Giannotti, 1998, p. 117). Diante disso, Giannotti procurava sempre retroceder da estrutura para as práticas gestantes. Giannotti (1998), diferentemente de Bento Prado Junior, defendia a “tese de que se tratava da gênese categorial de uma estrutura a partir das práticas do trabalho e da troca” (Giannotti, 1998, p. 117). Mas, para essas práticas, Giannotti (1998) entende que “o mundo cotidiano só se torna praticamente inteligível na medida em que é repostado pela forma que lhe dão as relações sociais de produção” (Giannotti, 1998, p. 117). Isto é, é na dialética da sociabilidade entre história contemporânea e história do vir-a-ser do capital que as relações sociais produtivas se tornam inteligíveis junto às formas.

Desde muito cedo em sua produção teórico-filosófica, muito do esforço de Giannotti (1998) se dirige “no sentido de entender como certas entidades sociais — o valor-trabalho, por exemplo — estão sempre se constituindo na base de práticas que as sustentam neste seu processo de individuação e identificação” (Giannotti, 1998, p. 118). Por exemplo, o trabalho vivo é identificado nas categorias capitalistas como trabalho abstrato e capital variável. Ele diz que um objeto, seja ele da lógica formal, ou seja ele material da teoria social, sempre aparece dotado de uma estrutura e de uma historicidade, de sorte que objetividade e sociabilidade parecem faces diferentes da mesma moeda.

Nessa dialética da sociabilidade entre a sua estrutura e a sua historicidade, entre a sua objetividade e a sua sociabilidade, Giannotti (2000) busca encontrar a “ideia de como é possível encontrar parâmetros de conduta que sejam ao mesmo tempo identitários e contraditórios”

(Giannotti, 2000, p. 103). Nessa distinção entre a história contemporânea das categorias, seu desdobramento formal, e a história do vir-a-ser, de um sistema, relacionando Marx e Wittgenstein, Giannotti (2000) toma como ponto de partida a transformação de um objeto de uso em expressão de valor, isto é, em signo para descobrir como se podem articular as forças produtivas num sistema de expressão. Ou seja, entre a história contemporânea das categorias, seu desdobramento formal, e a história do vir-a-ser, de um sistema, como partir da mercadoria e continuar produzindo mercadoria; como partir do capital e continuar produzindo capital?

Giannotti (2011) investiga de como a contradição se expressa em um sistema de expressão que leva em consideração sua relação com as forças produtivas, ou mesmo, com seu desenvolvimento tecnológico. A contradição para Giannotti (2011) é analisada em um sistema de expressão relacionando forças produtivas, desenvolvimento tecnológico e logos prático. Mas, sobretudo, contendo questionamentos sobre a mácula primeira, sobre o fetiche capitalista, sobre a sua ilusão socialmente necessária. Essa é uma das principais peças analíticas em Giannotti. É uma completude de equidade, que promete o equilíbrio entre o processo de trabalho e o processo de troca, aprofundado pelo fetiche próprio da gramática do capital. Por exemplo e mais primitivamente no capitalismo, que promete um processo de medida, uma medida entre a pão produzido pelo padeiro como mercadoria em troca do dinheiro que circula no mercado. Todos esses agentes, que figuram categorias capitalistas, o pão como mercadoria, o padeiro como vendedor e o dinheiro como equivalente geral da troca, são figuras reificadas no capitalismo.

Giannotti (2011) afirma que “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” (Giannotti, 2011, p. 278). Isto é, só depois que existe a oposição interna entre valor de uso e valor contida na mercadoria e representada, assim, por meio de uma oposição externa, isto é, pela relação entre duas mercadorias que o trabalho penetra e se reitera no capitalismo moderno. Foi um pressuposto histórico importante e que existiu e pode existir anterior e independentemente de um sistema como o capital.

Por causa disso, evidenciando a distinção entre contradição e contrariedade, ele propõe na linha hegeliana que Marx não confunde as duas ordens, a do pensamento e a do mundo objetivado. Giannotti (1999) entende que como essas duas ordens são ontologicamente distintas em Marx, é impossível ao pensamento agarrar a raiz das próprias coisas. E, nesse sentido, Giannotti (1999) se

posiciona no campo do pensamento, abrindo aí possibilidades para a sua produção filosófica com ou sem Marx, leia-se em suas palavras, com Marx, além de Marx.

Para Giannotti (1999), Marx a “todo momento cita o exemplo de duas forças lineares que se chocam para resultarem numa curva. Mas uma força se torna positiva e outra negativa na medida em que alguém de fora, numa reflexão exterior, atribui-lhe arbitrariamente um sinal” (Giannotti, 1999, s/p)⁵⁰. Para um exemplo dessa elipse e dos vetores contrapostos na circulação simples de mercadorias (M-D-M), os momentos da metamorfose das mercadorias são simultaneamente transações dos possuidores de mercadorias: venda, que é a troca da mercadoria por dinheiro; compra, que é a troca do dinheiro por mercadoria. É a unidade dos dois atos, vender para comprar. Existe o ato onde a compra é atraída pela venda e nesse movimento é resolvida uma elipse na qual compradores e vendedores se satisfazem. Ou seja, uma noção de elipse e vetores contrapostos.

Giannotti (1999) atribui a Marx a separação radical do pensamento com o mundo objetivado, a não identidade entre sujeito e mundo, e atribui nisso a contraditoriedade ao invés da contradição. Assim, uma das chaves explicativas de Giannotti estaria aí, nas distinções desses termos, para dar continuidade a uma “certa herança marxista” na contemporaneidade.

Em Giannotti, segundo Melo (2002), é “a dialética específica do modo de produção capitalista — em que se definem processos de produção, distribuição e troca de mercadorias — que permite uma reconstrução genética de categorias abstratas essenciais que constituem as atividades produtivas concretas” (Melo, 2002, p. 27). É a partir dessa articulação que Giannotti separa a análise que arrasta o gênero humano total do que é especificamente o modo de produção capitalista, produtor de “categorias que definem em seu todo as atividades inerentes do próprio sistema e estruturam seu modo de produção” (Melo, 2002, p. 27).

Giannotti coloca a centralidade no “como” se constroem as categorias abstratas do capital e tira a centralidade do gênero humano total. Ele não trata da contradição como se fosse uma contradição final que eliminaria o gênero humano do planeta terra ao colidir as necessidades do capital e as necessidades da vida orgânica e do ser social. Coloca as categorias do gênero humano total como “fibriladas” em diversas identidades que não se unem em uma totalidade que se arrasta

⁵⁰ Na verdade, ao tratar do meio de circulação das mercadorias Marx (2023) é explícito quanto à sua noção de elipse e os vetores contrapostos, onde diz que: “[...] o processo de troca das mercadorias inclui relações contraditórias e mutuamente excludentes. O desenvolvimento da mercadoria não elimina essas contradições, porém cria a forma em que elas podem se mover. Esse é, em geral, o método com que se solucionam contradições reais. Por exemplo, há uma contradição no fato de que um corpo seja atraído por outro e, ao mesmo tempo, afasta-se dele constantemente. A elipse é uma das formas de movimento em que essa contradição tanto se realiza como se resolve” (Marx, 2023, p. 178).

como gênero humano, a não ser por uma ilusão necessária que não é capaz de levar a uma contradição final, tal como uma contradição planetária⁵¹. Nessa tarefa, Giannotti leva sempre em consideração o “como” germinam os pressupostos dados destas categorias abstratas do capital em seus contextos específicos e ele retoma sempre a intenção constante de responder de como são estabelecidas as atividades produtivas concretas.

Tendo em vista essas noções e procedimentos, há uma impossibilidade para Giannotti (2008) de o pensamento reproduzir um mundo concreto em seu movimento, criticando os princípios que regem a filosofia ontológica. Relega a um mito toda relação com as ciências naturais. Giannotti (2008) critica o marxismo que diante da lógica formal “cometeu a tolice de contrapor a ela uma lógica dialética, como se a diferença pudesse ser localizada na recusa ou admissão da contradição” (Giannotti, 2008, p. 43). Frente a isso propõe que “existe uma correspondência ligando, de um lado, as estruturas de uma lógica e a ontologia que as pensa, de outro, a maneira pela qual o conhecimento é repartido entre analítica e dialética. É somente nesse contexto que “dialética” e “analítica” ganham sentido filosófico” (Giannotti, 2008, p. 35).

Diante de toda essa discussão da contradição no capitalismo contemporâneo entre lógica e dialética, recortar em Arthur Giannotti duas linhas de questionamentos específicas das suas respectivas leituras, uma linha giannottiana de Hegel e outra linha giannottiana de Wittgenstein, resgata e dá condições de pensar nele toda uma ampla discussão em torno da contradição levando especialmente os questionamentos de uma certa herança marxista na contemporaneidade.

Para a linha de questionamento giannottiana nos marcos hegelianos, é possível perguntar o seguinte: a contradição marxiana é especulativa, num trabalho espiritual, resumida no Espírito Absoluto? Isto é, faz sentido uma contradição marxiana fora do arcabouço hegeliano? Já para a linha de questionamento giannottiana nos marcos wittgensteinianos, é possível perguntar o seguinte: a contradição no capitalismo é estabelecida num sistema expressivo e prático ampliado? Como é situada a contradição quando gramaticalizamos as categorias do ser na gramática do capital, colocando como ponto de partida linguagem e mundo? Argumentando sobre essas linhas

⁵¹ Por exemplo, no capitalismo a indústria bélica se apropria do que de há de mais avançado nas conquistas racionais da humanidade (dos conhecimentos científicos), empregam-se recursos sofisticados (as tecnologias mais refinadas) para a produção de armas, cuja única utilidade é destruir e matar. Isso é uma contradição nos termos marxistas, pois toda sofisticação da riqueza inventiva e criativa da razão e da força viva de trabalho estão produzindo objetos que podem acabar com o planeta inteiro, tal como a bomba atômica, ou que já estão acabando com o planeta inteiro, como as toneladas de ferro e fogo despejados em guerras internacionais entre os países capitalistas.

de questionamentos giannottianas, são selecionados alguns argumentos centrais da produção filosófica giannottiana para cada uma das linhas.

Esta dissertação é apenas uma primeira aproximação em Arthur Giannotti em sua tamanha complexidade e amplitude, portanto um trabalho com muitos limites. De igual modo que, a produção teórico-filosófica de Giannotti é de difícil assimilação, dialogando com muitas tradições filosóficas, apresentando toda uma história e estados da arte da filosofia e tornando ambígua a relação de exegese do texto com a sua interpretação filosófica pessoal. E nisso é somada especialmente às minhas limitações como um estudante ao nível de mestrado em filosofia.

Em geral, é possível dizer que a dissertação percorre duas grandes frentes. A primeira frente é a biográfica, cujo objetivo é entender Arthur Giannotti em sua relação com o contexto filosófico brasileiro e sua relação franco-brasileira, com as instituições de desenvolvimento nacional, econômico e político, tal como o CEBRAP; e sua relação com a USP e a construção da filosofia no Brasil. A frente biográfica se justifica, para citar uma das justificativas, em mostrar de onde Giannotti veio, evitando problemas, por exemplo, de imputações apenas lógicas quando ele traz debates também ontológicos e dialéticos, ou evitar imputações apenas filosóficas quando ele traz debates da economia e da política. A segunda frente é a das linhas de questionamentos giannottianas que rondam a contradição no capitalismo atual e sua análise com Hegel, Marx e Wittgenstein, sem perder de vista o debate aristotélico.

1 PERCURSO FILOSÓFICO DE ARTHUR GIANNOTTI

Por qual percurso teórico-filosófico e como um filósofo e sua filosofia chega a tratar de um problema comum a Hegel, Marx e Wittgenstein?

Marx (2010) ironizou seus opositores por estarem atentos demais na contradição da lógica formal clássica de matriz aristotélica e não conseguirem entender a contradição que vinha da lógica moderna de matriz contradição hegeliana. Já em Wittgenstein, existem alguns relatos da sua ida à União Soviética marxista (Rossi-Landi, 1985, p. 53)⁵² e nenhum texto relevante da relação de Wittgenstein com a filosofia de Hegel e Marx. E Hegel, já estava morto em 1831, antes de qualquer escrito importante de Marx.

O Brasil, a partir de 1960, no tempo de Vida e Obra de Giannotti, estava influenciado pelo marxismo-leninismo na construção do movimento operário, por um lado, e importando filosofias francesas na modernização da instrução pública para os interesses da elite paulista, por outro. Giannotti e sua geração uspiana criariam uma nova resistência regional que iria traduzir e em muitos momentos negar as importações teóricas para a compreensão da formação social e do pensamento brasileiro. Filosofia e marxismo, nisso, mesmo que transplantados por caminhos opostos, cruzavam suas histórias chegando da sua viagem transatlântica (Arantes, 1995, p. 125-18).

Giannotti tenta encontrar no “jovem Marx” a dialética no tão almejado materialismo, no objetivo de desatrelar de vez Marx de Hegel, mas não consegue. Nesse projeto, é possível dizer que existe nele um primeiro e segundo momento antes e depois das suas incorporações do segundo Wittgenstein. Contudo, os problemas de Marx não deixam em nenhuma obra de ser um horizonte para sua produção teórico-filosófica, tendo o conceito de capital de Marx um dos grandes problemas para se resolver no capitalismo contemporâneo.

Dissertar sobre algumas regularidades da produção filosófica de Arthur Giannotti e analisar a sua Obra em geral é importante para compreender como um filósofo chega a tratar desse debate tão particular, recortado aqui como relevante para entender a natureza da sua contradição. Além disso, esse capítulo disserta sobre algumas das mudanças no decorrer da sua produção filosófica a ponto de ter Giannotti(s) bem distintos em seus períodos.

⁵² Rossi-Landi (1985) apresenta muitas divergências e convergências da produção teórica de Marx e Wittgenstein.

1.1 Um breve contexto biográfico, acadêmico e político da produção filosófica giannottiana

Arthur Giannotti provoca uma inflexão no amplo debate sobre a contradição no contexto da sociabilidade capitalista burguesa. Desde a década de 1960 esteve no centro da chegada transoceânica da filosofia e do marxismo no Brasil de um modo muito particular. Propõe uma interpretação nos dias atuais de um Marx exterior à discussão da realidade interna e por isso é crítico ao estatuto ontológico marxista, especialmente de matriz lukácsiana, que propõe a emancipação humana pela atividade interna do trabalho. Giannotti, sobretudo pela filosofia e pela lógica, pensa a continuidade atual de Marx.

Giannotti reúne algumas características especiais, que juntas o taxam com certa regularidade a sua produção teórico-filosófica. Em meio às diferentes correntes particulares do marxismo, ele entende “Marx além de Marx” (Giannotti, 2009), que é uma máxima de Antonio Negri. É possível identificar também em sua filosofia e sua relação com a USP uma crítica uspiana, que é especialmente construída na sua relação diplomática, acadêmica e filosófica com a França. A crítica uspiana pode ser também aquela surgida na Faculdade de Filosofia da USP e que apresenta uma filosofia analítica paulista bem peculiar. Diante dessas características, alguns dos seus críticos também o definiriam como detentor de um “marxismo adstringido” (Filho, 2005), cheio de amarras, torções e inversões.

Caracterizando essas suas qualidades distintivas, Giannotti apresenta um marxismo que reforça a ideia de que “o próprio Marx se recusava a ser identificado como marxista” (Giannotti, 2009, p. 5). Participa de uma corrente teórica que se dedica a estudar o capitalismo atual e a contradição “com e além de Marx”. Isso acontece de tal modo que Giannotti envia um Marx que não é suficiente, devendo ser continuado, criticado e ampliado por outras tradições teóricas, mesmo que isso só consiga ser visto depois e por um panorama geral.

No ano de 1995, Giannotti (1995) diria que foram dois motivos que o fizeram estudar Marx. Um primeiro motivo foi o de “compreender a sociedade brasileira do ponto de vista do conflito de classes e de nosso esforço de alcançar um desenvolvimento capaz de oferecer uma vida digna, igualdade de condições econômicas, sociais e culturais, romper com o ciclo de opressão política de classes dominantes particularmente selvagens” (Giannotti, 1995, p. 11). E um segundo motivo é “a curiosidade propriamente filosófica de entender o modo de se apresentar dos fenômenos sociais em geral” (Giannotti, 1995, p. 11).

Apresenta, nesse sentido, uma “leitura incoerentista”, que entende a abertura de Marx a várias interpretações sem necessariamente ter uma estrutura objetiva imanente, o que inclusive faz parte das suas noções filosóficas contra o próprio Marx. O que não se confunde com o Giannotti que chegava da sua formação na França e respeitava o texto e a leitura técnica de Marx para depois fazer de Marx disciplina necessária para entender a realidade social brasileira.

Com a metodologia herdada da epistemologia francesa, Giannotti (2011) entendia que os textos deviam ser lidos em suas próprias estruturas, onde “cada sistema filosófico configura seu próprio conceito de verdade. É como se cada um descobrisse o seu, embora todos eles pareçam estar visando um mesmo conteúdo” (Giannotti, 2012, p. 13).

No que diz respeito a “leitura incoerentista”, Filho (2005) parte de que é polêmica a “posição daqueles que intentam estabelecer uma diferença entre pensamento de um autor e de seus discípulos” (Filho, 2005, p. 5) e da ideia de “que uma interpretação abre para múltiplas interrogações de sentido” (Filho, 2005, p. 5). Filho (2005) critica Giannotti por optar a construção subjetiva que articula uma “leitura incoerente”, para ele, com esse procedimento Giannotti “deita e rola, o que objetivamente significa o desrespeito pelas próprias formulações de uma obra ou autor” (Filho, 2005, p. 5).

Nessa “leitura incoerentista”, Giannotti, ao inverter as prioridades de Marx de diferentes maneiras desde a década de 1960 não dá conta, em um segundo momento, de que esta leitura “já está vacinada e amoldada à toda uma produção ligada à teoria dos “jogos de linguagem” de Wittgenstein, e que continua a recorrer a empréstimos do estruturalismo de Lévi-Strauss, do sociologismo reificado de Durkheim, reificado, porém, de quem acaba se apadrinhando” (Filho, 2005, p. 5-6). Para seu crítico Filho (2005), Giannotti cai no problema da raiz do idealismo ativo, que se define no erro de logo no início da carreira já definir para sempre os elementos que serão desenvolvidos mais tarde em toda a sua filosofia.

Não é à toa, por exemplo, que Vergílio (1995), ao comentar a obra de Giannotti intitulada “Apresentação do Mundo...” (1995), reconhece um estatuto ambíguo no exercício filosófico de Giannotti de pretender ser, a um só tempo, “exercício de reflexão pessoal e de interpretação da filosofia de Wittgenstein” (Vergílio, 1995, p. 219), desobrigando ele de uma exegese mais minuciosa de textos e pressupondo que toda a obra de Wittgenstein estivesse sustentando suas teses. E, Vergílio termina ainda dizendo que a interpretação de Giannotti apresenta concepções

marginais à Wittgenstein, a saber, a noção de "visão do aspecto" e a de "meio de apresentação" (Vergílio, 1995, p. 220).

Já a sua taxação de detentor de uma crítica uspiana, que o relaciona às suas experiências na USP, é um arcabouço complexo de muitas tradições teóricas e filosóficas que traz não só Ludwig Wittgenstein, resgatando um paradigma específico desde a virada linguística das tendências da linguística e da lógica formal a partir da primeira metade do século XX. Traz também a insuperabilidade das inovações filosóficas de Hegel, dentre tantos outros diálogos, tal como Kant, Weber, Granger, Piaget e Heidegger.

Para exemplificar essa crítica uspiana no estilo de Giannotti a partir da sua relação com Giller Gaston Granger, para Arantes (1994) encontra-se em Granger, grande mentor de Giannotti, o “pressuposto de uma descontinuidade radical entre o “concreto” e o trabalho de conceptualização da ciência” (Arantes, 1994, p. 301) que afetaria Giannotti. Em Granger, uma ciência é tida pela linguagem sintática estruturada e separada das percepções das coisas e substituídas por um sistema de correlações. Nesse caso, uma ciência é tida em um sistema linguístico menos universal. Na década de 1970, segundo Arantes (1994), Giannotti na sua relação com Granger especulava sobre “uma epistemologia estrita, isto é, transcendental, deveria por definição descrever os modos de determinação dos objetos reais. Isto no que diz respeito ao programa filosófico; a coisa mudaria quando abordado o repertório dos objetos” (Arantes, 1994, p. 304).

Giannotti caminhava para retornar, pois, ao problema da significação e em uma base mais sólida para enfrentar a leitura do “O Capital”. Encontrava, sobretudo contra Althusser, um caráter fetichista na tendência de “substancializar o discurso científico” (Arantes, 1995, p. 165) que naturaliza o fato científico e que deve ser criticado para encontrar a constituição do valor. Na contramão, Giannotti também procurava a dialética do real e da ciência positiva a partir de Hegel, já que não renunciava à tese de Feuerbach e Marx de encontrar a dialética para o materialismo. O que era polêmico em Giannotti, porque era difícil ele fazer isso sem cair na especulação hegeliana.

A produção filosófica de Giannotti articulou diversas tradições teóricas e construiu a sua filosofia a partir desse movimento metodológico. Ele seleciona um amplo leque sem se comprometer radicalmente com nenhuma filosofia ou filósofo. Isso foi uma tarefa muito difícil que acatou uma exigência que existia na década de 1970: a divisão do conhecimento em disciplinas devido a sua tendência por hiperespecialização e a partir disso a sua progressiva e virtuosa

interdisciplinariedade. A USP estaria no epicentro disso, vetor do desenvolvimento científico do capitalismo da metrópole do Brasil.

Na USP, e mais especialmente na Faculdade de Filosofia, a partir da segunda metade do século XX começava a ser interiorizado um marxismo como disciplina, profissão e ciência. Essa interiorização já estava com suas possibilidades abertas por causa do avanço da autonomia da epistemologia, ou mesmo da gnosiologia no século XX em todo o mundo ocidental. Já tinham sido também abertos alguns precedentes por Florestan Fernandes na Sociologia e na Ciências Sociais⁵³.

É interiorizado nesse processo e conjuntamente a construção do que Arantes (1994) nomearia de “departamento municipal no ultramar francês”, tendo as influências de Martial Guérout e Gilles-Gaston Granger e as propostas de intelectuais influentes para reformas universitárias curriculares necessárias e em voga para a conjuntura específica. Tudo isso acontecia em meio ao período ditatorial e também aconteceu em período pós-redemocratização de 1989, onde a França recebia a intelectualidade brasileira exilada.

Souza (2023) diz que em 1969 o primeiro contato que ele teve com a filosofia foi quando Giannotti e Porchat aportaram na UFBA “trazendo a boa-nova da formação em filosofia como “leitura interna”, “técnica”, da obra do grande filósofo histórico-canônico [Marx]” (Souza, 2023, s/p). Ainda diz da visita de Giannotti à UFBA que:

[...] guardei sua metáfora, quase mística, pro novo método: “Fundir-se com o filósofo estudado, a ponto de vesti-lo como sua pele”, o que envolveria, depois, o desafio de “arrancá-la”, para finalmente fazer filosofia. Uma verdadeira ascese, da qual fazia parte não perguntar pela verdade material do filósofo, não “achar” nada por si mesmo, antes do passo seguinte. Uma metáfora que para mim antecipa o dilema com que se depararia depois nossa comunidade filosófica (Souza, 2023, s/p).

⁵³ “José Arthur Giannotti, como Florestan Fernandes, não tinham tempo a perder. Não desperdiçaria suas energias em um trabalho que já estivesse feito. Com efeito, as leituras ligadas a empreendimentos institucionais idênticos, resultaram opostas: a institucionalização da sociologia pressupunha visita dos clássicos, e, indagando o que há de especificamente sociológico em Karl Marx, Florestan Fernandes criou seu “Marx-sociológico”, tentando regionalizá-lo nos termos da disciplina. Com o mesmo propósito animando o filósofo, “Marx-filosófico” tinha sinal contrário, não havendo o especificamente “filosófico”, ele redundava na negativa da regionalização formulada pelo sociólogo. Giannotti não buscava sociologia em Marx, e a ela não estava indiferente, posto que estivesse preocupado com o “caráter formalista ao extremo e pragmático das ciências em geral”. Se ele é afim ao propósito do sociólogo (Marx/Ciências Modernas; Marx/Sociologia, como uma delas), uma peculiaridade do marxismo universitário nascente do Seminário, em relação aos leitores de Marx que vieram antes, consiste em que o trabalho dessa questão ficará com o filósofo, pensando-a em termos epistemológicos e não disciplinares/particulares. Se Florestan retira do conjunto da obra, um “Marx-sociológico”; Giannotti faz o mesmo, porém seu “Marx filósofo” toma por objeto a própria ciência” (Rodrigues, 2011, pp. 78).

Segundo Rodrigues (2017), Giannotti antes de 1956 não havia publicado nada de relevante, e ao receber a bolsa mista a partir do seu professor e mentor João Cruz Costa (chefe do departamento de filosofia da USP na época) pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e junto à embaixada francesa, ele partiu para França e teve a sua vida universitária. Contudo, como Giannotti mesmo diria, ele não seria mais um estudante jogado na Sorbonne. Rodrigues (2017) resume esse intercâmbio de Giannotti no seguinte, a fim de caracterizar as suas vivências e experiências institucionais, teóricas e transoceânicas:

Durante o ano de 1957, Giannotti se instalou em Rennes, conheceu Victor Goldschmidt, seguiu os cursos dele e os de Granger, e, só por “delicadeza”, o de Arbousse-Bastide sobre Comte, no qual fez uma exposição. Ouviu aulas de Martial Guérault sobre Kant – de passagem, em Rennes. Leu Edmund Husserl, autor cujo interesse lhe havia sido suscitado por Granger, discutiu-o com ele e Goldschmidt, viajou para Portugal e Espanha. Nas férias, foi a Paris, onde visitou exposições de arte e constatou que sua bolsa seria suficiente para viver em Rennes, mas não na cidade Luz. Pediu o auxílio de Cruz Costa junto à embaixada francesa para conseguir a prorrogação do suplemento dela. Assim, não se estranha o cumprimento do “noblesse oblige” no curso de Arbousse-Bastide, tampouco que se mantivesse alerta ao risco de decepcionar seu patrão, de ser mal avaliado por ele enquanto investimento de longo prazo. A todo tempo prestava contas do que fazia e do que pensava, movido pela expectativa que imagina Cruz Costa ter a seu respeito, como se negociasse sua agenda de estudos e suas escolhas (Rodrigues, 2017, p.70).

Todo esse intercâmbio seria futuramente uma importante e frutífera bagagem de Giannotti para o Brasil. Diz ele, “parto para a França, onde continuo a estudar com Granger, descubro o estruturalismo de Goldschmidt e a fenomenologia de Merleau-Ponty” (Giannotti, 2011, p. 18). É por vivências como essas que seus críticos sempre chamariam a atenção para as influências presentes em Giannotti da fenomenologia e do estruturalismo francês.

A Universidade de São Paulo foi fundada em 1934 e teve seus primeiros professores recrutados da Europa, especialmente da Itália, da França e da Alemanha. Em meio a isso, Gilles-Gaston Granger passou a ser orientador dos futuros passos do Departamento de Filosofia em formação. Para Nobre (1999), da França e a partir de 1954, Granger “passa a ser o mais importante elo dos jovens estudantes de filosofia da USP (que se tornam professores assistentes em fins da década de 50 e no início da de 60) com a cultura universitária da França, que para lá se dirigem a fim de completar sua formação acadêmica” (Nobre, 1999, p. 140-141). Um dos orientandos dele seria Arthur Giannotti, que se torna posteriormente professor assistente em 1958, e que participa de uma geração uspiana fortemente específica com Oswaldo Porchat, Bento Prado Junior e Ruy Fausto. Em 1998, Arthur Giannotti é intitulado o 21º professor emérito da FFLCH-USP.

Nesse cenário, Giannotti intercambiava e promovia mudanças no eixo Brasil-França com traduções, resenhas, brigas nas cadeiras universitárias e articulava parte de uma reforma institucional e curricular significativa para a sua formação e a da filosofia na USP. Essa reforma não resultaria de um mero capricho intelectual ou institucional vindo de Giannotti. Isso porque é preciso ter em vista todo o contexto brasileiro de redemocratização e da USP conseguir minimamente resistir à toda burocratização e normatização ditatorial e à toda ideologização neoliberal que emergia no contexto. Rodrigues (2017) disserta sobre esse contexto do seguinte modo:

Retornando ao Brasil, em 1959, ele [Arthur Giannotti] é nomeado assistente da Cadeira de Filosofia (em Lógica), traduz Wittgenstein, polemiza com um filósofo cuja língua nativa é o alemão, em torno desta tradução. O novo governador de São Paulo, Carvalho Pinto, estabelece relações amistosas com a comunidade universitária, e Giannotti escreve, com sua colega, Amélia Domingues de Castro, “Sugestões para a melhoria do ensino da Filosofia no curso secundário”, atendendo à solicitação da Secretaria da Educação do Estado. Ele participa do IV Congresso Inter-Americano de Filosofia, em Buenos Aires, apresentando “Husserl: lógica e história”; e do III Congresso Nacional de Filosofia em São Paulo, com “Stuart Mill e a crítica da evidência cartesiana”. Elabora uma resenha para os livros não traduzidos de Gilles-Gaston Granger e Claude Lévi-Strauss (*Pensée formelle et sciences de l’homme*; *La pensée sauvage*, respectivamente). Em seguida, defende o doutorado, “John Stuart Mill, o psicologismo e a fundamentação da lógica”, que receberá o prêmio Fábio Prado (Rodrigues, 2017, pp. 75).

Em meio a isso, Giannotti (2012) relatava que filósofos como ele, “formados na escola da epistemologia francesa, perguntávamos pelo sentido de uma contradição real” (Giannotti, 2012, p. 135). Em meio a toda a multiplicidade de atividades, ele e seus colegas de trabalho já se perguntavam sobre a contradição pela Economia, Filosofia, Sociologia, entre outras grandes áreas do conhecimento. A questão é que não era posto o estudo de uma contradição *in abstracto*, mas sim uma contradição real, que levasse em conta os problemas concretos que o Brasil passava ao modo como viam.

Esse “departamento municipal no ultramar francês” que configurava de muitos modos a natureza da Faculdade de Filosofia da USP não era uma criação apenas regional de São Paulo, mesmo que fosse seu lugar-comum, fazia parte de expressões de uma política mais geral e internacional de diplomacia e “acultramento” de França-Brasil. A partir de uma linha que se firmava do lado francês, foram práticas de “estratégia de difusão da língua e da cultura francesa e, paralelamente, suas instituições universitárias intensificavam os intercâmbios de professores com outros países” (Rodrigues, 2017, pp. 62). E do lado brasileiro, foram práticas de parcelas das elites

políticas e culturais, elegendo a França como “modelo de seu estilo de vida grã-fino e como matriz da cultura legítima; importando sistematicamente repertórios e práticas “modernas” e “afrancesadas”” (Rodrigues, 2017, pp. 62).

Para Souza (2023), Giannotti protagonizou o surgimento da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (Anpof) e a expansão nacional dos programas de pós-graduação em filosofia no Brasil. Acontecia uma expansão:

[...] que se opunha 1) à direita, ao conservador Instituto Brasileiro de Filosofia, de Miguel Reale, ligado em Kant e pensamento brasileiro, e 2) à esquerda, à filosofia do ISEB, fechado pela Ditadura, mais politicamente relevante, supostamente menos “científica” e “classista”, embora igualmente envolvida com Marx, Hegel, fenomenologia etc. Nesse quadro, o uspiano “Seminário do Capital”, Giannotti e FHC à frente, impressionaria nossos colegas das humanas por sua superior “tecnicidade” e contribuiria intelectualmente para a constituição, no País, da nova esquerda “social-democrata”, PT/PSDB (Souza, 2023, s/p).

Souza (2023) relata que teve contato com a “missão francesa que implantou a “filosofia da USP”, Giannotti e Porchat como pais fundadores nacionais que estudaram na França com Guérout e Goldschmidt [...] que pode ser tomado com epítome da nova receita, de filosofia como história da filosofia, filosofia sempiterna, exemplarmente filosofia do sistema” (Souza, 2023, s/p).

Arthur Giannotti volta com os acúmulos da sua formação na França, propõe diversas mudanças e provoca muitos conflitos de diferentes ordens. Tinha influência e era antecedido por todo um projeto que o baseava, mesmo não fazendo parte nem das frações burguesas poderosas de São Paulo e da USP e nem das famílias tradicionais da “alta cultura” na Universidade.

Ele se apropriou da ontologia na perspectiva neo-transcendental de Gilles-Gaston Granger e de um marxismo crítico aos soviéticos, sobretudo quando frequentou e deixou ser levado pelo grupo “Socialismo ou Barbárie” do filósofo Claude Lefort enquanto esteve na França. Teria, nesse contexto, uma crítica longamente definida a Louis Althusser, este que distingue “na equação de troca a relação de forma da relação de expressão” (Giannotti, 2010, p. 23)⁵⁴. Do mesmo modo, Giannotti teria uma crítica consolidada à Escola de Frankfurt, que “se voltaram para o estudo da

⁵⁴ “Althusser aqui vê a denúncia da confusão empirista que faz do universal parte do real; dado isto, seria necessário distinguir o processo real, o desenvolvimento objetivo da realidade, do processo de conhecer que resulta na produção de objetos diferentes dos objetos concretos. De um lado teríamos, pois, a realidade, cuja existência é independente do conhecimento, de outro, a produção do conhecimento que, como tal, se move num universo autônomo, partindo de fatos teóricos e chegando a outras teorias mais gerais, adequadas e percutientes. Cabe antes de tudo mostrar a compatibilidade do texto com a categoria do universal concreto” (Giannotti, 1977, p. 87).

indústria cultural porque se desobrigaram de analisar as relações sociais de produção capitalistas” (Giannotti, 1998, p. 120).

Em suas palavras, Giannotti (2011) volta da França e narra o seguinte:

Na volta trouxe “a alma na mala”, como dizia Rodolpho Azzi, tal era minha obsessão por uma filosofia da consciência. Meu projeto de escrever um estudo sobre a lógica de Husserl logo se reduz ao trabalho modesto sobre Stuart Mill, dada a urgência em assegurar um lugar independente na Universidade. Também o segundo livro, *As Origens da Dialética do Trabalho*, responde às premências da vida acadêmica: contém, entretanto, uma intenção polêmica precisa. Dada minha formação lógica, não podia senão recusar a leitura antropologizante de Marx, que estava em voga, de um lado, por causa do peso da esquerda cristã, por outro, graças a influência do psicologismo retomado pela *Crítica da Razão Dialética*, de Sartre. Esse se tornara o livro de cabeceira de Bento Prado Jr., que sustentava, no grupo interdisciplinar que havíamos formado para ler *O Capital*, a tese de que a teoria do valor se fundava numa antropologia previa. Meu livro foi escrito contra essa tendência moralizante do marxismo. Aliás, escrever, para mim, significa fazer polêmica (Giannotti, 2011, p. 18).

Ou seja, foram unidos na sua jornada de volta para o Brasil muitos elementos-chave que comporiam a sua vida teórico-filosófica e acadêmica, sempre unidas Vida e Obra. É presente sua passagem pela filosofia da consciência, que resultaria em um trabalho sobre o filósofo e economista britânico John Stuart Mill, mas que posteriormente seria deixado de lado tanto seus estudos da consciência como daquilo que ele entenderia como metafísica.

Nessa direção, estudando Marx, entre a lógica e a ontologia Giannotti, crítica aquilo denominado por ele de esquerda vulgar. Giannotti crítica toda a antropologia e a psicologia presentes em Marx e no marxismo. Ele passa a ler “*O Capital*” a partir do seu projeto filosófico e das suas experiências filosóficas.

O marxismo sob a taxação da crítica uspiana foi sendo incorporado às instituições científicas e culturais. Foi sendo intelectualizado e profissionalizado com muito menos diálogo com os partidos, os sindicatos, a militância e a rua que tanto formava e organizava o marxismo. Giannotti fazia por essas vias a sua resistência contra a ditadura. É estabelecido por ele e seus colegas da USP um novo *front* da luta social. Defenderia ele, “Meus críticos irão dizer que tento confinar o marxismo aos muros das universidades, que apenas sublinho o lado filosófico da obra de Marx, quando a tarefa, antes de compreender, é transformar o mundo combatendo o capital” (Giannotti, 2009, p. 6). Afinal, questionaria ele, o conhecimento também não se integra numa práxis?

Para Nobre (1999), ao invés de Arthur Giannotti se exilar, ele continuou na USP promovendo uma resistência crítica nos marcos institucionais contra a Ditadura. Isso o levou a ser aposentado compulsoriamente — assim como muitos outros pesquisadores/professores de semelhante envergadura. Nessa resistência, ele realizou seminários de leituras e aderiu à frente ampla de luta contra a Ditadura. Foi nesse contexto que ele contribuiu com a fundação do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap), que além da reflexão filosófica, foi um “centro de referência do pensamento de oposição institucional, constituindo-se em elemento decisivo na formulação de diretrizes para o único partido de oposição consentido, o MDB, e transformou-se em importante pólo aglutinador nacional do pensamento de oposição” (Nobre, 1999, p. 144).

Inicialmente, o centro de estudos interdisciplinares foi apoiado pela Fundação Ford, dando alternativa à continuidade das produções intelectuais dos acadêmicos da USP cassados durante a Ditadura Militar. Depois, Fernando Henrique se elegeu senador e a instituição se fortaleceu ainda mais e não se restringiu apenas a essa Fundação, já que Fernando Henrique foi um participante efetivo e um dos fundadores do Cebap. Segundo Nobre (1999), ao invés de Giannotti aproveitar as diversas oportunidades que lhe surgiu e entrar para os quadros do governo no período de redemocratização pós-ditadura militar, ele se tornou um intelectual da USP e um interlocutor nacional como pesquisador do Cebap.

A participação de Giannotti dentro do Cebap e não em outros espaços ou vias de resistência, tal como nos partidos políticos e nos movimentos sociais, seria um dos motivos que seus críticos se valeram contra o que a sua postura acadêmica e profissional representava. Enquanto estava acontecendo a luta pelos movimentos sociais na rua, protagonizados pela UNE, pelos sindicatos e por diversos setores sociais, a luta do Cebap, de Giannotti e do seu grupo era particularmente outra. A luta de Giannotti seria parte da sua vida que depois se nomearia de “ala universitária do PT”. Giannotti contribuiu tanto na formação do PT quanto do PSDB (Partido da Social Democracia Brasileira).

Como uma ação inicial inovadora, na Rua Maria Antônia, Arthur Giannotti organizou um grupo de estudos na Faculdade de Filosofia da USP⁵⁵ para leituras do “O Capital” em Marx. Esse

⁵⁵ Rodrigues (2016) descreve a Faculdade em sua fundação e desenvolvimento da seguinte maneira: “Fundada em 1934 e idealizada como alternativa às escolas tradicionais na formação das elites políticas, a FFCL-USP, seguiu rumos distintos dos que lhe foram atribuídos inicialmente. Sua consolidação institucional se processou numa “faixa crescente de desencontro entre os objetivos” do desiderato original, “tal como fora definido pelos setores de elite que eram seus mentores”, e a direção profissionalizante que correspondia à atividade da clientela que efetivamente garantiria seu funcionamento. Nos primeiros anos da instituição, era marcante a presença de camadas sociais em descenso. Porém,

grupo resultou posteriormente no “Seminários Marx”⁵⁶, formador de muitos intelectuais na USP. Estes intelectuais seriam depois comentaristas, críticos e ao mesmo tempo quadros formados por Giannotti. Mas, para ele, o grupo “se tornou um mito e, em função disso, foram esquecidos suas limitações e suas imprecisões” (Giannotti, 2000, p. 95). Muitos dos seus participantes produziram posteriormente obras, artigos e comentários sobre o grupo e teriam posições distintas umas das outras.

Para Nobre (1999), o “Grupo Seminários Marx” escolhia três grandes adversários teóricos. Definia como adversário Florestan Fernandes⁵⁷, “que introduziu no país novas técnicas de investigação empírica em sociologia a partir de uma teoria que buscava compatibilizar e integrar os diversos métodos sociológicos de interpretação, tais como os que teriam sido propostos por Durkheim, Weber e Marx” (Nobre, 1999, p. 141). E, também, é importante de notar que Florestan Fernandes utilizou longamente do marxismo-leninismo em seus projetos e teoria. O Grupo também definia como seu adversário Louis Althusser, com sua interpretação de Marx na França, especialmente contra a sua tendência estruturalista. E, como terceiro grande adversário, o grupo se opunha à doutrina econômica e social produzida pela “Comissão Econômica para a América Latina da ONU (Cepal), cuja teoria do desenvolvimento econômico autônomo para os países da região parecia por demais ingênua frente aos processos reais de dependência dos países periféricos” (Nobre, 1999, p. 141). Como alguns dos seus resultados, os “objetivos desse grupo, assim como a integração de outros componentes foram tornados públicos em “Notas para uma análise metodológica d’O Capital”” (Rodrigues, 2017, p. 75).

crescentemente o estilo de trabalho ensaístico, associado à cultura letrada adquirida no berço familiar por esses grupos, destinados ao exercício do poder político, não mais se reproduz na escola. O recrutamento dela passa a se realizar entre extratos para as quais a novidade dos cursos é um atrativo e a incerteza do valor dos diplomas é, ainda assim, uma chance de ter uma profissão – notadamente, mulheres e filhos de imigrantes. Gradativamente, entra em vigência um estilo de trabalho intelectual menos diletante, associado à disposição para o trabalho ascético e que mobiliza competências adquiridas por via escolar” (Rodrigues, 2016, p. 4).

⁵⁶ “Em 2013, a Boitempo promoveu o seminário internacional “Marx: A Criação Destruidora”, que, em três etapas, incorporou o aprofundamento da obra de Slavoj Žižek, com a presença do autor; o IV Seminário Margem Esquerda; e o IV Curso Livre Marx-Engels, sob a curadoria do professor José Paulo Netto, que o diferenciou das três últimas edições pela consolidação da retomada de Marx (e Engels), com a publicação do Livro I de O Capital em tradução inédita [...] Entre 1958 e 1964, um grupo de jovens professores da Universidade de São Paulo (USP) e estudantes, impulsionados por José Arthur Giannotti, deu início à leitura da obra de Marx, no que ficou conhecido como Seminários Marx” (Giannotti et al, 2017, p. 7-8).

⁵⁷ Em um debate público com Marilena Chauí, Giannotti (s/p) sintetiza o seguinte: “Se constato a falência dos dois paradigmas que nortearam o pensamento sobre o Brasil, nas últimas décadas, a Economia Política e a Sociologia, percebendo então um espaço inédito para a reflexão filosófica, logo ela conclui, para se pôr contra, que tomo incorretamente a Filosofia como farol destinado a coordenar comportamentos. Não seria mais fácil, concluir que estamos passando por uma fase de muitas incertezas que traz uma filosofia reflexionante para o cotidiano?” (Giannotti, s/d, s/p).

Já segundo Arantes (1994), para os veteranos do “Seminários Marx” a filosofia foi explicação de texto, particularmente uma questão de método, preferencialmente quando se trata de métodos vindo da França por seus mentores. São profissionais da filosofia, em um tempo de “renovação universitária do marxismo” — chegando a filosofia e o marxismo por caminhos diferentes. Os veteranos se atentavam na História da Filosofia, pelo princípio da “compreensão interna” do texto, e na Epistemologia, pelo magistério de Gilles-Gaston Granger.

Para Arantes (1994), na época do Seminários Marx “Giannotti era fenomenólogo de vocação, confirmada em recente viagem à Europa, porém epistemólogo preparado pelo ensino de Granger, que por sua vez era inimigo de morte dos adeptos da *Erlebnis*” (Arantes, 1994, p. 285). O que mais para frente mudaria com suas apropriações do segundo Wittgenstein. Ele também chamava “os “profissionais da reflexão”, como nomeava os filósofos, para o campo da reflexão objetiva que constitui o cerne dos fenômenos sociais” (Arantes, 1994, p. 289). Era consenso que Giannotti era o filósofo mais produtivo e influente do grupo (Arantes, 1994; Junior, 1995; Schwarz, 2017).

Segundo Arantes (1994), o “Seminários Marx” lia e propunha tradução da mercadoria do “O Capital” como uma verdadeira transposição conceitual, do mesmo modo que inseria “a linguagem da negatividade num ambiente impregnado pelo neo-kantismo da filosofia universitária francesa” (Arantes, 1994, p. 295). E isso é polêmico, porque Giannotti não considera sua filosofia a partir dos pressupostos da tradição kantiana, tal como é possível ver que a sua trajetória o levou como última obra a investigar o confronto entre Heidegger e Wittgenstein, tradições de certo modo opostas a essa linha. Ao mesmo tempo que é sempre preciso delimitar a relação de Marx com Hegel ao fazer a leitura da mercadoria do “O Capital” pela transposição do conceito.

É por esse caminho que Filho (2005) ressalta as características da filosofia analítica paulista em Giannotti, onde Giannotti perfila o marxismo a uma versão circunscrita “à condição de lógica ou método analítico e de ciência do capitalismo” (Filho, 2005, p. 2). Para Filho (2005), dentre as suas qualidades de filosofia analítica paulista, Giannotti é movido pela interpretação que carrega consigo a distinção de raiz kantiana entre “contradição” e “contrariedade”. É definido também nessa filosofia a postura de não pensar a realidade por meio de uma teoria das abstrações razoáveis em Marx, sendo impossível descender ao pensamento concreto. Nesse caso, as ordens das razões e dos seres reais são distintas e descentradas, onde o pensamento jamais poderá apreender a raiz das próprias coisas. Uma das suas principais qualidades é o seu pôr no campo da linguagem e em

reflexões que pensam formas de pensamento. Para Filho (2005), Giannotti parte da verdade no âmbito da lógica.

Arthur Giannotti foi polêmico no Brasil em sua crítica a “vulgarização do marxismo por parte do PCB, o trunfo da revolução cubana como via heterodoxa ao socialismo, e seu impulso ao pensamento crítico dentro do marxismo, ao que se acrescentaria a guerra no Vietnã e a ausência do estudo de Marx dentro da própria USP” (Sader, 2005, p. 172). Apostava na superioridade intelectual de Karl Marx para uma agenda local “de superação do atraso por meio da industrialização, o que não deixava de ser abstrato e acanhado em relação ao curso efetivo do mundo” (Schwarz, 1998, p. 101). Entre seus esforços, Giannotti (2009) seria contra “o marxismo cristalizado numa profissão de fé ou numa corrente de pensamento que não se deixa correr” (Giannotti, 2009, p. 6).

Assim, por definição, estudar a contradição a partir de Giannotti não é só ter um Marx lido na relação teórico-filosófica com Wittgenstein e Hegel, mas sim tê-lo na intenção de torná-lo um clássico também, indo além de Marx e o disciplinarizando para a conjuntura. Segundo Nobre (2021), Arthur Giannotti se identificaria com um camaleão, colorindo e descolorindo e não afirmando uma ou outra tradição filosófica. Ele teria especialmente um Marx entendido como quem “atira em várias direções” (Giannotti, 2009, p. 5).

É possível dizer que Giannotti naquilo que o taxa como detentor de uma crítica uspiana reproduz parte da crítica comum que existe na mão de muitos confrontadores de Marx. A saber, ele apresenta a crítica de que Marx se tornou “bíblico” em muitas das correntes do marxismo que pretendem regenerar certo tipo essencial do pensamento marxiano contra as suas possíveis falsificações. De igual modo, Giannotti (2009) é adepto à ideia de que a missão proletária fracassou, não vingando “todo poder aos soviets” (Giannotti, 2009, p. 8). No pós-1990, pois, o socialismo real não deu certo, acumulando as derrotas da URSS (União das Repúblicas Socialistas Soviéticas) e de outros “Estados marxistas”.

Arthur Giannotti é socialdemocrata⁵⁸ e entende o capitalismo como de complexidade tecnológica avançada. Não aceita facilmente a contradição final encaminhada a um nível superior

⁵⁸ Suas concepções socialdemocratas podem ser vistas da seguinte maneira: “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

comunista. Em outras palavras, para ele o eu e o tu (o nosso diálogo) sem o ele (democracia representativa) dos meandros da representação é o mesmo que se preparar para o autoritarismo. Não acata o momento predominante superior da dialética marxiana ou hegeliana, mas sim propõe diferentes redutos apassivadores de uma contradição final. Pois, perguntaria se “não é o momento de recomençar a pensar no Estado do Bem-Estar Social, como forma de encontrar um padrão permitindo distinguir o fazer e o fazer de conta, precisamente na medida em que o fazer tem como pressuposto o bem-estar de todos” (Giannotti, 1992, p. 48).

Para ele, nos jogos políticos o indivíduo é um signo num contexto de atividade específica. No signo, figuram-se e se identificam os eleitores e, por causa disso, o indivíduo que é um signo se torna um representante, que passa a abarcar possibilidades a estes eleitores. Os representados se figuram e se articulam nos representantes seguindo as regras da mesma maneira que podem não seguir, aberto aos seus múltiplos sentidos e significados.

Nesse cenário, os políticos compõem partidos, que só podem existir se existe uma instituição, isto é, a instituição é o pressuposto dos políticos que se organizam em partidos. Assim, é nesse caso que a noção de democracia em Giannotti é formada. Pois, para ele, nesse quadro político é preciso preservar um jogo político forte. A sua preocupação se resume em um jogo político que estabilize “as atividades reconhecidas dos políticos, suas constantes negociações e o funcionamento contínuo dos parâmetros para o comportamento dos eleitores” (Giannotti, 1990, p. 29).

Nesse caso, por exemplo, diferentemente da ortodoxia marxista, não é previsto para Giannotti (1990) um antagonismo radical que trave uma contradição entre classes sociais na sociedade, ou mesmo um antagonismo radical que eleve e forme uma nova política. Para ele, é preciso estabilizar os jogos políticos, pois na crítica política “convém distinguir erro com fundamento de erro contra o fundamento” (Giannotti, 1990, p. 29). Em outras palavras, não se mata o contraditor, mas o apassiva, mantendo o funcionamento da disputa política.

Contudo, para Giannotti (2010), examinar a política burguesa e como ela enfrenta a irracionalidade do capital, quer para reafirmá-la, quer para negá-la, é objetivo de muita importância. Ele ressalta que resta a essa racionalidade burguesa apenas:

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” (Giannotti, 2011, p. 280).

[...] sublinhar que ela não deve impor de fora formas de racionalidade que escapam daqueles processos de racionalização pelos quais a própria sociedade capitalista se articula. De outro modo, qualquer ponto de vista reivindicaria o estatuto de racional, perdendo esse processo sua adequação histórica (Giannotti, 2010, p. 189).

Por causa das suas características de socialdemocrata, Giannotti renderá debates públicos com a Marilena Chauí (2005)⁵⁹ sobre a política e, em outro momento, com Luís Moutinho (2017) em torno do estatuto da política no livro “Os limites da política – Uma divergência” (2017). Como figura pública, Giannotti seria entrevistado sempre acerca de assuntos da política conjuntural, tal como no programa “Diálogos com Mário Sergio Conti” (2016) e outros mais.

Seus críticos, especialmente a ortodoxia marxista, taxariam Giannotti como um filósofo detentor de um “marxismo adstringido”. É possível observar que Giannotti limita, inverte e continua Marx por outras teorias ao analisá-lo. Filho (2005), referenciando sobretudo o filósofo José Chasin, marxista de tradição em oposição a Giannotti, entende que as:

[...] posições giannottianas são caracterizadas por um forte viés gnosiológico, entrelaçado pelo politicismo, que questionam as possibilidades históricas do próprio ser social do proletariado, com o banimento da revolução do trabalho, a recusa da emancipação humana geral, consagrando, desse modo, um marxismo adstringido, que vai se tornando outra coisa, radicalmente distinta do filósofo alemão, na medida em que nega o estatuto ontológico em sua imanência histórica no pensamento de Marx (Filho, 2005, p. 2).

Isto é, para Filho (2005), José Chasin e Arthur Giannotti se enfrentam na medida em que Giannotti restringe Marx às armadilhas metafísicas da dialética hegeliana e deixa de lado os horizontes da revolução do trabalho para a emancipação humana em Marx. A partir de José Chasin, Filho (2005) entende o marxismo adstringido de Giannotti como aquele que faz “imputações hermenêuticas” exteriores ao objeto considerado, que no caso é a obra de Marx. Para Filho (2005), Giannotti esta substituindo a teoria da abstração pela teoria da expressão⁶⁰.

⁵⁹ Marilena Chauí e Arthur Giannotti travam um longo debate sobre a moralidade pública que permeia duas distintas tradições teóricas. É possível vê-lo na íntegra no seguinte site: <https://www.migalhas.com.br/quentes/18523/jose-arthur-giannotti-x-marilena-chau-i--confira-o-debate>.

⁶⁰ Segundo seu crítico, essa “teoria” novamente acoplada à sua interpretação hermenêutica da obra marxiana, está delineada na filosofia do segundo Wittgenstein, desenvolvida na doutrina dos “jogos de linguagem”. Trata-se, dessa maneira, de posse de outro modo de ver a “Ciência”, de identificar os furos em Marx por meio desta lógica. Nem que para isso, as concepções de Marx sofram nas mãos de sua “leitura incoerente”. A nova reflexão dessa Lógica se apoia nos jogos de linguagem. O que vem a ser isto? “Um jogo de linguagem é um modo de apresentar um paradigma, um critério, uma mesmidade a ser contraposta à diversidade e multiplicidade dos vários empregos e funcionamentos das palavras” (Filho, 2005, p. 12).

Giannotti (2000) entende o livro “Pensando com Marx” (1995), que tem o posfácio de José Chasin intitulado “Marx — estatuto ontológico e resolução metodológica”, “uma apresentação cuidadosa dos problemas atuais do marxismo, mas que continua cega diante da dificuldade maior de emprestar sentido à contradição real” (Giannotti, 2000, p. 66). Mesmo com todos os elogios ao posfácio, para Giannotti (2000) a obra trata de “um hiper-realismo, uma tentativa desesperada de saltar a dualidade do ser e do pensar” (Giannotti, 2000, p. 66), em que em Chasin se “pretende expurgar qualquer viés gnosiológico, qualquer separação entre o ser e o pensar” (Giannotti, 2000, p. 66). Passando a tratar de “uma “intensificação ontológica” da categoria simples a fim de que ela possa transformar-se em complexa e mais rente aos fenômenos socioeconômicos” (Giannotti, 2000, p. 66).

Nisso, é possível entender que Giannotti faz muitas amarras na sua leitura de Marx contra Marx, ao passo que o expande e descontinua por outras tradições. É socialdemocrata e isso é objeto e expressão das suas concepções filosóficas. Foi pesquisador do Cebrap em um importante contexto brasileiro, que demandava produção intelectual ao pensamento nacional e que necessitava de transformações na realidade brasileira. Isso o colocou como resistência à Ditadura Militar. Fez uma importante ponte franco-uspiana. Por fim, é possível caracterizar que ele é detentor e reproduzidor de um “Marx além de Marx” e de uma crítica uspiana, que guarda particularmente uma filosofia analítica paulista.

1.2 Obra em Arthur Giannotti

Arthur Giannotti teve um amplo percurso teórico e um desenvolvimento filosófico que se modificou constantemente. Muitas grandes e também pontuais mudanças foram feitas no decorrer da sua produção filosófica. É aparente em sua produção filosófica a apresentação de muitos estados da arte de filosofias, conceitos e debates, dialogando alto grau de interdisciplinaridade. Na mesma intensidade, ele apresentou também muitas regularidades. Mais do que preocupações, ele apresentou “obsessões lógicas” (Giannotti, 2011; Silva, 1995), peças que apareceram nele desde suas primeiras obras e o acompanharam em toda a sua produção filosófica.

Nesse sentido, como tratar da natureza da sua contradição que relaciona de modo autônomo as teorias de Hegel, Marx e Wittgenstein sem o prejuízo do anacronismo? E isso, ainda, levando em conta as mudanças e regularidades da sua produção teórico-filosófica. Como levar em conta seu exercício filosófico e político no século XX sem deixar de considerar as suas produções e avanços no século XXI, de modo a tê-lo como um filósofo em movimento, com Vida e Obra?

Desde a juventude Giannotti já tinha contato com a vida intelectual brasileira por intermédio de Oswald de Andrade. Ele disse, “frequentar a casa de Oswald foi para mim uma abertura, a possibilidade de conhecer novas ideias, o modernismo, além de abalar meu moralismo pequeno-burguês (Giannotti, 2011, p. 16). Frequentou também o Seminário Vicente Ferreira da Silva, depois que Oswald de Andrade lhe encaminhou para a instituição. Foi nesse seminário que ele começou a ler Platão e conheceu o livro a “Paidéia: a formação do homem grego”, de Werner Jaeger.

Após ter passado no vestibular para cursar filosofia na USP, começou a ter aulas com Gilles Granger e se dedicou à Lógica e Filosofia das Ciências (Giannotti, 2011). No mesmo ano, conheceu também Martial Guerroult, que era professor visitante na USP e ensinava Gottfried Leibniz (Giannotti, 2011).

Para Nobre (2011) é apenas a partir do livro “Lições de uma Filosofia Primeira” (2011) que é possível entender o percurso intelectual de Giannotti e tomá-lo como um conjunto. Nesse livro é encontrado muito do seu percurso em acompanhar o enfraquecimento da metafísica e o escamoteamento da filosofia transcendental de Immanuel Kant (Giannotti, 2011). Giannotti (2020) deixa de lado os sucessores kantianos que continuariam pelo idealismo alemão, tal como deixa de lado Fichte, Schelling, Hegel, Marx e a teoria crítica, para produzir uma obra final de Heidegger x

Wittgenstein. A filosofia alemã foi constantemente presente e predominante em Giannotti, de uma forma ou de outra, até mesmo em contraste com a filosofia francesa, na qual ele teve um grande percurso e acúmulo.

Giannotti (2011) constrói em “Lições...” (2011) o distanciamento com o “relacionamento do logo com o ser, do ser e do ente, além de uma lógica formal incapaz de compreender o novo estatuto lógico das estruturas matemáticas” (Giannotti, 2011, p. 11). Que o faz depois chegar na fenomenologia moderna de Heidegger e na filosofia analítica de Wittgenstein. Nesse livro ele introduz os problemas que Heidegger e Wittgenstein apresentaram à sua maneira giannottiana, mas na baliza das “relações entre lógica e ontologia, isto é, uma teoria da linguagem e do ser” (Giannotti, 2011, p. 9). Na verdade, nas duas primeiras linhas do seu último livro, “Heidegger x Wittgenstein: Confrontos” (2020), Giannotti (2020) se refere a “Lições...” (2011) e diz “Se este volume complementa “Lições de filosofia primeira”, não é por isso que não pode ser lido por si mesmo” (Giannotti, 2020, p. 7).

Contudo, em “Lições...” (2011), Marx só aparece no último capítulo, em “Considerações transitórias”, onde Giannotti (2011) se esforça em trazer a atualidade do problema da alienação e a necessidade de pensar a gramática do capital a partir de Marx e Wittgenstein a um nível da sociabilidade.

É em “Lições...” (2011) que é possível entender as peças dos seus projetos e as conclusões são tomadas por Giannotti quanto à filosofia de Edmund Husserl, que deveria ter sido o tema do seu doutorado de 1953, e que é dedicado à lógica de John Stuart Mill. Na década de 1960, Giannotti (1961) conclui seu doutoramento, uma tese contra a fundamentação psicológica da lógica em crítica a John Stuart Mill, intitulada “John Stuart Mill: o psicologismo e a fundamentação lógica” (1961). Desde essa tese Giannotti (1963) marca a “intervenção sistemática do signo” (Giannotti, 1963, p. 227) como uma cadência regular. No caso da tese “a razão empirista subordina-se a uma semântica onde as determinações e as propriedades dos signos são necessárias e constitutivas, tanto em relação ao pensamento como em relação a qualquer entidade dele se forme” (Giannotti, 1963, p. 228).

Em sua tese de doutoramento sobre Stuart Mill, Giannotti (1963) introduziria que é seu propósito estudar:

[...] como sua psicologia o leva a uma certa concepção do conceito e do raciocínio e como essa psicologia, ao explicar tanto a realidade exterior como a mente e a ciência, na qualidade de explicação totalizante que instaura uma ontologia, se arvora em razão

universal que no entanto não deixa de ser apenas a razão empirista (Giannotti, 1963, p. 14).

Na época que ele escrevia a tese, Giannotti estava em um momento de “criticar o empirismo e sua ideia fixa a respeito do universal, do conceito cuja constituição não se liga exclusivamente a semelhança” (Giannotti, 1974, p. 15). Na tese, para Santos (1995), é evidente e inteligente que Giannotti entre em conflito com duas tradições 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 (Santos, 1995, p. 213).

Segundo Arantes (1994), desde 1959 Giannotti se ocupou do curso de “Lógica e Filosofia da Ciência” por causa das influências de Gilles-Gaston Granger, e, no ano seguinte, publicaria uma súmula sobre “Epistemologia das Ciências Humanas” (1960). Giannotti (2011) diz que até mesmo antes, em 1953, no quarto ano da sua faculdade, já se encarregava de um seminário sobre Lógica, “para “tapar o buraco” deixado pela partida de Granger” (Giannotti, 2011, p. 17). Seu curso se atentou nas “origens da lógica contemporânea, notadamente nas figuras de Frege, Russell e Wittgenstein, aos quais serviam de contraponto clássico a Aristóteles, Leibniz e Husserl” (Arantes, 1994, p. 291). Para Arantes (1994), na época, a tônica de Giannotti “recaía sobre o problema semântico da denotação” (Arantes, 1994, p. 291), em que suas variantes “sustentarão boa parte dos escritos em que nosso Autor preparava a aclimatação filosófico-uspiana do marxismo” (Arantes, 1994, p. 291).

No começo dos seus estudos com Marx, Giannotti (2011) criticou a herança althusseriana e leu Marx com o método estrutural de interpretação de texto. Isso trouxe a denominação de “filósofo municipal” (Giannotti, 2011). Ele foi taxado desse modo pelo esforço de filtrar filosofias que chegavam na USP irrefletidamente. A partir dessas acumulações, nos anos de 1960 e 1970 ele ergue um tipo de barreira local à expansão do althusserianismo dentro dos espaços que ocupava (Rodrigues, 2017).

Giannotti foi crítico à ideia de que a cientificidade do materialismo de Marx propunha um “corte epistemológico”, uma separação radical do objeto de conhecimento e o objeto real. “Contra Althusser e seus companheiros, Giannotti propôs uma linha de argumentação original em que o rigor do discurso marxiano só poderia ser garantido na medida em que pudesse reproduzir a “ordem

da constituição ontológica” da sociedade capitalista” (Repa, 2021, s/p). O que o levou, diga-se de passagem, a outra interpretação igualmente polêmica criticando Althusser. Para Giannotti (1980), Althusser aproxima a filosofia marxista e a tradição epistemológica do positivismo francês e Althusser deve ser criticado por isso.

Nesse sentido, diferente do livro “Origens da dialética do trabalho: Estudo sobre a lógica do jovem Marx” (1985), onde é exposto o percurso que levou Marx em sua teoria madura a desvendar as formas mais elementares da sociedade capitalista, o livro “Trabalho e Reflexão” (1983) é um estudo de ontologia social que cumpre parte central da investigação sobre o sentido objetivo da ação social, mas foi iniciado indiretamente em seu livro anterior. “O peculiar da “dialética da sociabilidade” de Giannotti até “Trabalho e reflexão” está em ter reelaborado o conceito de trabalho de Marx segundo uma lógica mais geral, segundo a lógica da medida, cuja matriz está na medida própria do valor, padrão que se espraia pelo conjunto das relações sociais” (Nobre, 2011, p. 41). Alguns dos seus comentaristas verão a ontologia como uma grande preocupação que percorre a Obra de Giannotti (Nobre, 2011; Repa, 2011; Figueiredo, 2021).

Contudo, é em “Marx, vida e obra” (2000), que ele apresenta um “subtítulo inevitável” e republica em uma segunda edição com o título “Marx: além do marxismo” (2009). Giannotti (2009) chamou atenção na obra para a impossibilidade de reproduzir o real pelas abstrações razoáveis à efetividade concreta enquanto pensamento concreto, invertendo as prioridades de Marx. Na obra, o movimento do objeto não pode ser transposto ao movimento da ideia. Partindo de uma separação radical entre ideia e real, existe o descentramento entre objetividade e idealidade. Em resumo, quando a verdade do objeto chega nas ideias ela segue outras regras.

Ele critica em “Trabalho e Reflexão” (1983) o behaviorismo de Burrhus Skinner, a sociologia compreensiva de Max Weber, o cognitivismo de Jean Piaget, a teoria dos atos de fala de John Austin e de John Searle e a dialética da natureza de Friedrich Engels. Esboça também uma crítica ao neokantismo de John Rawls. É evidente em todo o percurso o problema da “medida” (Giannotti, 1983)⁶¹. Na obra interessa a ele o próprio processo de presentificação do capital

⁶¹ Em um canal do Youtube chamado “HH Filosófico do Costa Mattos”, onde costumeiramente se encontram filósofos uspianos e o grupo em volta de Giannotti, Figueiredo (2020) expõe sobre o conceito de “reflexão” presente na obra “Trabalho e Reflexão” (1983). Ele entende como um conceito importante para a década de 1960 e que foi em grande parte inaugurado por Giannotti no Brasil, do qual também participa fortemente a filosofia de Gérard Lebrun. A discussão no canal foi materializada em um artigo mais amplo por Figueiredo (2021) chamado “Reflexão no último livro de Giannotti”.

contemporâneo que havia começado com uma certa história da filosofia em “Origens da dialética do trabalho...” (1985).

Logo no prefácio da segunda edição do livro “Origens da dialética do trabalho...” (1985), Giannotti diz que ronda fundamentalmente em compreender a viabilidade da dialética em seu caráter lógico; seu ponto de partida na categoria do homem como ser genérico; e no rompimento de Marx com Hegel. É desse modo que em “Trabalho e Reflexão” (1983) tem a distinção de contradição e contraditoriedade e sustenta a ideia presente em muitas outras obras posteriores de “que o monopólio da capacidade de inovação tecnológica estoura tanto a unicidade da taxa de lucro quanto a taxa de mais-valia, lançando o sistema num desequilíbrio permanente” (Giannotti, 2010, p. 9). Ele tenta “dar sentido prático à contradição. E sob a influência de Kant explorava a posição (*Setzung*) que o juízo sempre instala no discurso representativo, sobretudo aquela que o juízo reflexionante” (Giannotti, 2017, p. 115).

Em “Trabalho e Reflexão” (1983), Giannotti só 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” (Giannotti, 2007, s/p). Ele diz que nessa obra ele podia conhecer apenas o primeiro passo da constituição da mercadoria em Marx, e seu desenvolvimento parava aí. Ele estava nesse momento inicial sob forte influência de como Willard Quine concebia a identidade, não podendo avançar em Marx. É sintomático, nesse sentido, ele ter estudado e publicado extensamente sobre Marx sem expressar as palavras de ordens marxianas, mergulhado em diferentes tradições filosóficas que eram difíceis de se enquadrar em uma chave analítica.

Assim, em “Trabalho e Reflexão” (1983) ele elabora a noção de esquemas operatórios. Mas posteriormente à leitura e estudo do segundo Wittgenstein, foi permitido a Giannotti colocar essa noção no plano da linguagem e da expressão, e entender a relação de troca como uma forma de pensamento, um juízo prático que se exprime no intermediário dinheiro. Já aí, pois, é possível observar os termos juízo prático e dinheiro em Giannotti. De igual modo, aqui também junta o vocabulário de Marx, Wittgenstein e Piaget. Tudo isso asfaltou o caminho para ele chegar no logos prático, que reaparecia diferentemente e a todo momento em Giannotti, a depender do seu movimento “camaleônico” e “reativo”. Não fez ele chegar na consciência e nem razão, no logos; também não fez ele chegar no logos clássico, com L maiúsculo. Mas sim, o fez chegar no logos prático. Giannotti (2020) diria sobre isso:

Por certo, quando filosofamos, gostaríamos de projetar tudo no interior, pois assim escaparíamos da dificuldade de descrever o campo da frase. Não é o que fizeram os filósofos que tomaram o eu ou a consciência como ponto inicial? Em contrapartida, se todos os atos de fala fossem dependurados em estruturas meramente objetivas, como postula a lógica formal, não entenderíamos como as frases germinam e criam seus campos de inteligibilidade (Giannotti, 2020, p. 390-391).

Em um primeiro momento, em suas produções de preponderâncias mais fenomenológicas na década de 1970, Giannotti buscava formular um logos prático que equacionava o paralelismo entre “posição” e “expressão”. Interpretava “O Capital”, por um lado, com a presença de um universal na realidade social; e, por outro lado, pela sensação de que o real pensa, articulado por formas lógicas objetivas, resgatando todo o vocabulário da teleologia, do trabalho e das operações de sínteses (abstrações, posições, entre outros) (Arantes, 1995, p. 167).

No Giannotti maduro, o logos prático relaciona depois e mais especialmente o conceito de jogos de linguagem do segundo Wittgenstein. Nesse momento ele começa a se dedicar mais na tradição da linguagem pós-virada linguística, lendo a obra do “Investigações filosóficas” (1999) e o “Sobre a Certeza” (1969). A partir dessas obras ele tenta superar o debate da predicação, que era do seu interesse desde seus encontros com os franceses na sua formação acadêmica.

A partir do segundo Wittgenstein, Giannotti (2017) entende para seu logos prático 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” (Giannotti, 2017, s/p). É o “Logos no seu sentido máximo” (Giannotti, 2017, s/p). É aí também que articula a regra e o seu sentido vindo de uma incerteza do mundo. É desse modo que Giannotti confronta Heidegger e Wittgenstein, porque em Heidegger é possível encontrar como um pensamento funciona antes da predicação, e em Wittgenstein é possível encontrar como a bipolaridade proposicional quando descrita na gramática se apresenta como monopolaridade da vida⁶² (Giannotti, 2021).

Acerca da monopolaridade e bipolaridade em Wittgenstein, Giannotti explica que quanto mais ele lia o “Sobre a certeza” (1969), tanto mais ele se debruçava sobre o jogo da bipolaridade das proposições, “cujo seguimento depende de uma forma de vida, ao mesmo tempo em que a

⁶² “O funcionamento das proposições bipolares depende de certas certezas; uma das mais elementares, por exemplo, é a certeza de que os sinais utilizados se mantenham os mesmos durante o processo. Existe, pois, uma dinâmica entre as proposições bipolares e tudo aquilo que está sendo usado tacitamente para que elas funcionem, uma base segura que, ao ser formulada, se dá mediante proposições monopolares. Qualquer dúvida formulada não duvida, enfim, da fórmula que a exprime” (Giannotti, 2012, p. 39).

recorta. Forma de vida que só pode ser expressa por proposições monopolares” (Giannotti, 2017, s/p). É nessa obra de Wittgenstein que ele vai encontrando o sentido dos jogos de linguagem da maneira mais restrita possível. Para Giannotti (2006) toda “regra possui dois lados: em primeiro lugar, o intencional, empírico; em segundo, aquele que descreve sua gramática, onde seu funcionamento está pressuposto. Sob o primeiro aspecto, ela funciona bipolarmente, sob o segundo, os enunciados descritivos são monopolares” (Giannotti, 2006, p. 55). Para Giannotti (2006), quando Wittgenstein mostra que a mesma proposição pode ser empírica ao se referir ao mundo e lógica quando descreve o jogo de linguagem onde se edifica, ele está articulando as duas lógicas.

Isto é, a sofisticação desse conceito wittgensteiniano além de proporcionar o logos prático que Giannotti tanto procurava em seus problemas, também não caia nas amarras dos problemas do positivismo, do psicologismo, ou da metafísica que ele encontrava, de modo a sempre articular o monopolar e o bipolar para as suas soluções. Giannotti (2017) resume sua maneira de relacionar o bipolar com o monopolar do seguinte modo:

As palavras ganham, pois, sentido no entremear de jogos de linguagem, cada jogo sendo regulado por regras que, por sua vez, se exprimem mediante a suposição da existência de termos, coisas e situações indubitáveis. Não é tão só a bipolaridade do correto ou do incorreto, do adequado ou do inadequado, em suma, do verdadeiro e do falso, que define a proposição. Na medida que essas regras de uso vêm a ser formuladas, elas precisam ser ditas de modo a não comportar, na situação do jogo, nenhuma dúvida. As proposições ganham sentido conforme se tornam bipolares em vistas de certas situações discursivas sobre as quais não cabe duvidar — estas são ditas por sentenças monopolares. O falar uma língua pode ser comparado ao ato de girar uma bola (Giannotti, 2017, p. 158).

Giannotti (2006) diria quanto a essa articulação que em um “jogo de linguagem não há fronteiras nítidas entre o nome, que teria sempre na sua raiz um modo de mostrar apontando, e a frase e a proposição, formadas por signos a que correspondem reações adequadas ou não” (Giannotti, 2006, p. 55). Ele traz para a sua explicação que “se jogo de linguagem é desde logo pensamento, isso se dá porque seus elementos significantes relativamente simples, verbais ou não, estão ligados a práticas de identificação” (Giannotti, 2006, p. 55). E isso é a tal ponto que uma “regra a que não se ajusta nenhum caso não é uma regra [...] Não há regra sem casos, entre eles a relação é interna” (Giannotti, 2006, p. 55-56).

Contudo, é em “Apresentação do mundo: considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein” (1995) que Giannotti imerge na filosofia de Wittgenstein onde, bem menos do que uma exegética, ele faz as suas próprias investigações. Segundo Santos (2011), Giannotti faz um ajuste de contas com a fenomenologia que é legado de “Trabalho e Reflexão” (1983). No

“Apresentação do mundo...” (1995), Giannotti considera como nuclear em Wittgenstein a presença do argumento do “princípio da duplicação”. A fim apenas de explicar brevemente esse argumento, Giannotti vai na direção de conceber a “ideia de que o pensamento é uma ação que relaciona pedaços do mundo, instalando-os em dois planos, o dos significantes e o dos significados, e opera sobre o primeiro para instituir o segundo como alvo de atos intencionais de significação” (Santos, 2011, p. 8). Santos (2011) explica o princípio da duplicação do seguinte modo:

[...] o princípio da duplicação faz dos significantes alvos oblíquos, porém necessários, dos atos intencionais significativos. Esses atos operam com os significantes no sentido em que fazem uso seletivo das potencialidades inscritas na natureza própria desses significantes, tomados como coisas entre outras, e, nos limites fixados por essas potencialidades, conferem-lhes valor de significação. Assim, esses atos apenas se apropriam das significações que eles visam na medida em que antes visam também os significantes e os convertem de coisas em símbolos, de modo que os atos apenas se completam como significativos por meio da articulação bem-sucedida dessa bifurcação intencional (Santos, 2011, p. 9).

Assim, por exemplo, é preciso, por um lado, distinguir os planos, e, de outro lado, não deixar que essa distinção seja absoluta, a ponto de propor em um ou outra a fundação da linguagem. A distinção é relativa e funcional e os meios de apresentação são pressupostos já dados na linguagem, que em seu funcionamento é arbitrária, de acordo com os contextos inseridos.

Para Santos (2011), em toda a trajetória da produção filosófica de Giannotti o conceito de jogos de linguagem foi usado para resolver muitos impasses. Esse conceito o permite “pavimentar, com esmero lógico, a sonhada terceira via entre o naturalismo e a filosofia da consciência” (Santos, 2011, p. 11). É oferecido à Giannotti uma noção prática, não representativa e não essencialista da significação e do pensamento frente os problemas clássicos da metafísica moderna, de tal maneira a ele conseguir enfrentar a cisão do ser e pensar e do pensar sobre o ser.

Por um lado, o símbolo é seu valor de uso em um jogo de linguagem e em uma situação específica, que são determinados por regras desses jogos. Essa regra não tem seu limite absoluto a nada *a priori*. Por outro lado, existe a recusa da oposição absoluta entre o naturalismo e a filosofia da consciência, mesmo não abrindo mão dessas oposições. De igual modo, segundo Santos (2011), o jogo de linguagem para Giannotti “impede que se tracem limites rígidos entre atividades significativas verbais e não verbais, permitindo o livre trânsito entre elas” (Santos, 2011, p. 13).

Para Santos (2011), o conceito de jogos de linguagem permite a lapidação do conceito de esquema operatório que vinha sendo usado por Giannotti desde seu período mais fenomenológico. Na verdade, Giannotti (1995) declara mais abertamente isso depois de um debate que tem com

Balthazar (1995). Balthazar (1995) levanta dois pontos em especial sobre isso: a respeito da afirmação de Giannotti de que toda lógica formal já é transcendental⁶³, a qual é a centralidade da obra “Apresentação do Mundo...” (1995); e da possível vinculação de Giannotti ao “Tractatus...” (1968) por conta dessa afirmação. A principal pergunta de Balthazar (1995) à Giannotti é: partindo que a lógica transcendental pressupõe o que ou o como de um mundo, a que essa lógica pressupõe? Transcendental a quê? Balthazar (1995) vai na direção desses questionamentos porque está aproximando suas afirmações ao aforisma 5.552⁶⁴ tractariano de Wittgenstein.

Junto a esse questionamento, é possível também colocar a seguinte pergunta de Wittgenstein (1968), do aforisma 5.5521: “E se não fôsse assim como poderíamos aplicar a lógica? Poder-se-ia dizer: se houvesse uma lógica ainda que não houvesse um mundo, como poderia haver uma lógica já que há um mundo?” (Wittgenstein, 1968, § 5.5521). Ou seja, Balthazar (1995) pergunta: o que a lógica tanto pressupõe? Ao que, afinal, a lógica não é anterior? A lógica é anterior ao “como”, ela é indiferente ao mundo e aos fatos? É um mundo em geral ou um caso lógico?

Todo esse debate foi provocativo para Giannotti poder declarar mais firmemente que utilizará dos jogos de linguagem em sua produção filosófica. Isso porque em resposta à Balthazar (1995), desde logo Giannotti ressalta a importância do Wittgenstein do “Investigações...” (1999) e ressalta a importância de pensar a transcendentalidade pelo aforismo § 50⁶⁵, “§ 50. [...] em que

⁶³ “Em suma, toda lógica formal já é transcendental” (Giannotti, 1995, p. 15).

⁶⁴ “5.552 A “experiência” que precisamos para compreender a lógica, não é a de que algo está do seguinte modo, mas a de que algo é; esta, porém, não é uma experiência. A lógica está antes de qualquer experiência — de que algo é assim. Desse modo está antes do Como mas não antes do Que” (Wittgenstein, 1968, p. 109).

⁶⁵ “50. O que significa pois dizer que não podemos acrescentar aos elementos nem ser nem não-ser? – Poder-se-ia dizer: se tudo aquilo que chamamos de “ser” ou “não-ser” deve-se ao existir ou não-existir de ligações entre os elementos, então não há nenhum sentido em falar do ser (não-ser) de um elemento; tampouco, se tudo o que chamamos de “destruir” é devido à separação dos elementos, não tem sentido falar da destruição de um elemento.

Mas poder-se-ia dizer: não se pode anexar ser ao elemento, pois se ele não fosse, não se poderia chamá-lo nem nada enunciar sobre ele. – Consideremos então um caso análogo! Não se pode anunciar de uma coisa que ela tenha um metro de comprimento e ainda que não tenha um metro de comprimento, e isto se dá com o metro-padrão de Paris. – Com isso ainda não atribuímos a ele nenhuma qualidade notável, mas apenas caracterizamos seu papel especial no jogo do medir com a medida do metro. – Imaginemos, de modo semelhante ao do metro-padrão, um modelo das cores conservado em Paris. Assim, declaramos: “Sépie” chamar-se-ia a cor do sépie-padrão lá conservado no vácuo. Então não haverá sentido algum em dizer que esse modelo tem essa cor, nem que ele não a tem.

Podemos expressar isto da seguinte maneira: este modelo é um instrumento da linguagem, pelo qual enunciamos cores. Neste jogo esse modelo não é algo apresentado, mas meio de apresentação (Mittel der Darstellung). – E isto justamente vale para um elemento no jogo de linguagem (48), quando, denominando-o, pronunciamos a palavra “V”: com isso demos a essa coisa um papel no nosso jogo de linguagem; é então meio da apresentação. E dizer “Se essa coisa não fosse, não poderia ter nenhum nome”, diz nem mais nem menos que: se não houvesse essa coisa, não poderíamos emprega-la no nosso jogo. – Aquilo que, aparentemente, deve haver pertence à linguagem. É um paradigma no nosso jogo: algo com o qual é comparado. E constatar isso pode significar fazer uma constatação importante; mas é com efeito uma constatação concernente ao nosso jogo de linguagem – nosso modo de apresentação” (Wittgenstein, 1999, p. 46-47).

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” (Giannotti, 1995, p. 211). Mais tarde, no seu último livro, Giannotti (2020) assumirá mais abertamente que deu atenção demais a essa distinção, de modo a produzir um debate que poderia trazer confusões.

Depois dessa conversa com Balthazar (1995), Giannotti repensa a partir dos jogos de linguagem a mistura de dois procedimentos de análise. Ele repensa “uma doutrina da expressão, em que algo se exprime noutro projetando-se integralmente nele, e uma análise da linguagem que insiste em seus compromissos pragmáticos” (Giannotti, 1998, p. 13). Entende que esses dois procedimentos tornam obscuras as “relações entre os esquemas operatórios e as estruturas lógico-linguísticas propriamente ditas” (Giannotti, 1998, p. 13). Mas não só, segundo Santos (2011), Giannotti promove uma abertura ao transcendental prático. Santos (2011), explica isso da seguinte maneira:

Dito curto e grosso: ao conceber o pensamento e a significação como práticas regradas de uso de símbolos, o segundo Wittgenstein abre uma via lógica para Giannotti alcançar algo com que também sempre sonhou, o transcendental prático. Com efeito, a concepção prática do pensamento e da significação conduz Wittgenstein — e Giannotti, em sua esteira — a uma concepção prática do conceito. As condições de aplicação, seja verdadeira ou falsa, de um conceito em uma situação dada — que, na terminologia do primeiro Wittgenstein, seriam chamadas de condições de sentido de um termo conceitual — são definidas, pelo segundo Wittgenstein, como condições práticas de aplicação das regras de uso do termo conceitual correspondente. Isso significa dizer que a forma e o conteúdo de um conceito se definem na base das condições de possibilidade de uma certa prática, precisamente a prática de usar o termo conceitual correspondente segundo as regras particulares que lhe concernem (Santos, 2011, p. 13).

Aquilo estava em falta para muitos problemas filosóficos em Giannotti, é satisfeito a partir dos jogos de linguagem de Wittgenstein. O capital em Marx, por exemplo, estaria sendo pensado a partir de uma regra com condições práticas de aplicação do seu uso conceitual correspondente. O esquema operatório não satisfazia todo esse problema. Era um esquema que reflexivamente colocava o caso a partir da regra e nessa relação demarcava os planos verbal e não verbal. Segundo Coutinho (2017), Giannotti se coloca como crítico ao esquema operatório contra a distinção entre verbal e não verbal para reforçar que nenhum dos planos se estrutura no predicativo. Por seguinte, isso abre muitas portas analíticas para que em “Apresentação do Mundo...” (1995) ele revisse e explicasse o logos prático a partir das suas apropriações de Wittgenstein.

Giannotti (2011) propõe o logos prático. Para ele, é uma ilusão toda forma de razão pensada pela filosofia da mera representação que vem, por exemplo, da designação do objeto, do mundo ou do sujeito. Ele pensa práticas judicativas a partir de outras práticas judicativas. Para Giannotti (2011), sempre há a abertura de regras bipolares que se apoiam em regras de vida, que só podem ser formuladas por proposições monopulares. Do mesmo modo, Giannotti se afasta da ideia da ilusão necessária de Kant. Diferente do que seus críticos lhe imputariam, para Giannotti (2020) não há qualquer retorno ao kantismo. Giannotti (2014) não vê também o porquê privilegiar o sujeito, já que sempre aparece o eu, tu, nós e eles, questionando o eixo no sujeito. Assim, para a contemporaneidade, Giannotti entende que é preciso fugir do pêndulo de Hegel e Kant e é preciso olhar como a “virada linguística” e o “fim da metafísica” trazem problemas atuais.

Nesse sentido, Giannotti (2010) abandona a crítica baseada na coisa quiditativa, que diz respeito ao “o que” ou “no que” a predicação põe. Isso porque desde Platão e Aristóteles está posto a estrutura predicativa que apresenta a estrutura do real. Para Giannotti (2010), a predicação é enfraquecida na modernidade e a dialética do trabalho continua vigente, a ser pensado sua continuidade. É preciso que a predicação seja só mais uma possibilidade, tanto quando anunciar o ser. A predicação e a enunciação do ser são muito estreitos para um jogo tão rico de possibilidades e seus modos de conhecimento.

Giannotti (2010) se volta contra Aristóteles e a teoria clássica da representação, onde entende que “não existe uma substância valor, algo fixo e residual, que pudesse receber determinações contraditórias; o valor se constitui como substância fantástica na travessia de suas aparências, no curso de seus valores de troca, pondo-se numa presença que retira, do tempo sucessivo, os produtos do trabalho concreto” (Giannotti, 2010, p. 7). Ele é crítico da ontologia da substância. Tudo isso na proposta de “um esquema de comportamento, a um jogo de linguagem, onde cada representação antecipa apenas seu outro” (Giannotti, 2010, p. 7).

Assim, para Nobre (2011), “Balthazar Barbosa já tinha lhe colocado a pulga atrás da orelha ao aproximar uma das noções centrais do livro, a noção de “esquema operatório”, do “jogo de linguagem não verbal” de Ludwig Wittgenstein” (Nobre, 2011, p. 38). Já estava sendo construída a intenção de relacionar ou superar o esquema operatório de Piaget com o jogo de linguagem de Wittgenstein. Para Nobre (2011), “Trabalho e reflexão estava aquém do que já tinha sido desenvolvido antes por Wittgenstein” (Nobre, 2011, p. 38). Nesse sentido, parece que tinha que ser abandonada a lógica da medida tão discutida em “Trabalho e Reflexão” (1983). Por conta disso,

Giannotti entende que essa obra cai nos limites da fenomenologia ao arrastar toda uma essência para as suas conclusões sem deixar casos indefinidos. Ele buscava, desse jeito, um tipo de teoria do juízo para substituir a unidade reflexionante da medida, já que esta última estava aquém de Wittgenstein.

Sobre seus avanços a partir de Wittgenstein, o problema da medida foi ampliado nos seus estudos sobre o conceito de critério e sobre os meios de apresentação, isto é, sobre o critério e os objetos necessários à sua aplicação. Sobre isso, Giannotti (1995) entendeu que um “metro não se aplica sem um suporte qualquer, de sorte que seu uso requer uma prática ancorada em meios de apresentação, objetos do mundo cotidiano postos em função da linguagem, que, num sentido estrito, não têm um metro” (Giannotti, 1995, p. 14).

Conforme ele articulava o esquema operatório e os jogos de linguagem em sua produção filosófica, ia desaparecendo a “diferença entre uma camada expressiva incrustada na própria ação e a linguagem propriamente dita” (Giannotti, 1995, p. 14). Ele afirma de diversas maneiras que a herança dupla da fenomenologia, ou mesmo a herança dupla presente em muitas filosofias, e a herança da teoria da linguagem predicativa, some ao usar o conceito de jogos de linguagens. Assim, o sentido só existe considerando a noção ampla da linguagem.

Fazendo essa transição, Giannotti poderia passar de um período mais fenomenológico e do idealismo alemão com obra “Trabalho e Reflexão” (1983) para Wittgenstein e Heidegger, fora da âncora de Kant e Hegel. Para Nobre (2011), essa “é a escolha que prevalece até hoje nos escritos de Giannotti” (Nobre, 2011, p. 39), no caso, a escolha resulta na obra “Heidegger/Wittgenstein...” (2021). Para Nobre (2011), é nesta última obra que acontece o abandono do universo conceitual da *Setzung*, que está intimamente ligado à aproximação de Giannotti com Heidegger.

Entre Marx e Hegel, em seu livro “Certa herança marxista” (2000) é notado o movimento que leva as análises categoriais de Marx a confluírem agora para a ideia de uma contradição travada. Os termos continuam sendo aqueles de uma crítica imanente da gramática das relações de trabalho que compõe o modo de produção capitalista. Em meio a isso, ao invés de “Origens da dialética do trabalho...” (1985), é nas obras “Trabalho e reflexão” (1983) e “Certa herança marxista” (2000) que a reflexão sobre a racionalidade do capitalismo contemporâneo avança em relação às categorias oferecidas por Marx. A obra “Origens da dialética do trabalho...” (1985) é o primeiro grande passo de Giannotti em seu longo acerto de contas com a dialética. A história apresentada na obra é a da evolução das próprias ideias de Marx.

Em “Certa herança marxista” (2000) Giannotti coloca em evidência as inflexões da passagem da contrariedade para a contradição e cria a metáfora das fibrilações que acontecem no desenvolvimento das formas efetivas da gramática do capital. Nesse livro, Giannotti “conseguiu a duras penas mapear (não mais que isso) os problemas a serem enfrentados com vistas a recompor o que poderia vir a ser posteriormente uma teoria da ilusão necessária” (Nobre, 2011, p. 43). Para Nobre (2011), foi com Heidegger e “Lições de filosofia primeira” (2011) que Giannotti esboçou uma certa “crítica da inautenticidade”, a partir da qual se refere a “essa nova gramática da autenticidade à ontologia de matriz wittgensteiniana que já havia desenvolvido em Apresentação do mundo” (Nobre, 2011, p. 43). No livro “Heidegger/Wittgenstein...” (2021), por fim, Giannotti (2021) resolve esses seus arranques.

Sua última obra foi “Heidegger/Wittgenstein...” (2021). Ele coloca, de um lado, com Heidegger, uma corrente fundacionista e do ser; e, de outro lado, com Wittgenstein, uma corrente que se pergunta pelas condições que são dadas o ser. Trata de lógica e ontologia, de modo que ambos os filósofos são “altamente ontológicos” (Giannotti, 2021). É importante para ele mostrar que a distinção no “Heidegger entre hermenêutica e lógica tinha desaparecido. A lógica é, ao mesmo tempo, uma construção de sentido, como uma construção do caráter de ser dos objetos. Isso eu vou encontrar no segundo Wittgenstein” (Giannotti, 2020,). Nessa direção, a linguagem tem uma dimensão ontológica sem a qual é impossível de pensá-la devido a sua relação com um objeto, sempre pensando a discussão do ser em uma situação lógica que depende da utilização da linguagem. No geral, o livro pode ser aceito como um complemento do “Lições...” (2011) e pode ser aceito como uma continuação do livro “Trabalho e Reflexão” (1983).

Giannotti (2021) ressalta nesse livro que, no “primeiro momento” de ambos os filósofos, do “Tractatus” (1968) e do “Ser e Tempo” (2005), a intersecção mais conhecida entre eles é quando Heidegger comenta o aforismo “1. O mundo é tudo o que ocorre” (Wittgenstein, 1968, p. 55) de Wittgenstein como se fosse “uma frase fantasmagórica”. Giannotti (2020) promove divergências e convergências de um diálogo contemporâneo onde os dois tratam de linguagem, prestam papel ao silêncio e abandonam a mera relação representativa sujeito e objeto como temáticas privilegiadas para seus problemas filosóficos.

Para poder ter nesse caso uma ideia das regularidades de Giannotti, desde “Lições...” (2011) ele já estava escrevendo um capítulo nomeado de “Considerações transitórias”, onde diz:

O caminho percorrido desemboca numa radical oposição entre dois traçados filosóficos: de um lado, Heidegger encaixa todos os sistemas na longa duração do esquecimento do Ser; de outro, Wittgenstein os considera simplesmente como sistematizações apoiadas em erros gramaticais, cuja a história, se houver, não diz respeito ao núcleo da filosofia como terapia da linguagem (Giannotti, 2011, p. 370).

Seria em “Apresentação do mundo” (1995) que, aos poucos, Giannotti vai deixando de lado a crítica de Hegel a Kant, de Kant a Hegel e a sua sùmula em Marx a partir de uma ilusão socialmente necessária. Isso se expressa, por exemplo, na escolha de Heidegger e Wittgenstein como uma obra final da sua vida. Ele expõe e debate a obra em um encontro que terá no canal de Youtube chamado “HH Filosófico do Costa Mattos” (2020).

No encontro “HH Filosófico do Costa Mattos” (2020), Giannotti (2020) pontua a relação que fez do “Investigações...” (1999) com o “Sobre a Certeza” (1969) de Wittgenstein no objeto da indeterminação e seus limites nos jogos de linguagem. Leria para a sua última obra sempre os dois em conjunto. Giannotti (2020) expõe o seguinte, dizendo e problematizando:

Toda regra gramatical é um jogo de linguagem. O que significa um jogo de linguagem? Ela tem na regra, na própria regra, uma indeterminação, porque não existe a regra sem a sua sequência, e como a sequência é sempre finita, a regra não tem mais aquele sentido estrelar. Isto é, um sistema de regra por ser um sistema de jogos de linguagem é exatamente como um jogo de futebol, que no diálogo ninguém sabe quem vai ganhar e como as coisas vão se determinar em relação a aquilo que está sendo dito (Giannotti, 2020, s/p).

Giannotti (2020) debate nesse canal do Youtube colocando os limites dos jogos de linguagem, entendendo-os como uma noção que não cai necessariamente na linguagem geral e contrapõe a teoria da predicação em Aristóteles. Onde está a indeterminação dessa regra? Como juntar uma regra que determina o seu lado de indeterminado e que é necessariamente ligado a própria determinação, dando a ideia de que a linguagem é sempre um jogo? Para Giannotti, em “Investigações...” (1999) e “Sobre a Certeza” (1969) as indeterminações dos jogos de linguagem fecham o máximo possível, há situações lógicas e jogos de linguagens diversos. Mas claro, as indeterminações não se fecham completamente.

E, assim, já concluindo esse pequeno percurso da Obra de Arthur Giannotti, seu caráter de debatedor público rendeu o livro “Os limites da política: uma divergência” (2017). Esse livro “nasceu de um raro encontro” (Giannotti; Moutinho, 2017, p. 7) que unia o debate acumulado de Giannotti com Moutinho (2017) em volta do livro “A política no limite do pensar” (2014).

Moutinho (2017) instigado pelas bases filosóficas que Giannotti partiu em sua trajetória, escreveu ensaios refletindo e também criticando o livro:

Como a democracia deve se haver com uma economia que provoca riqueza gerando desigualdades insalubres? E outras questões se desdobram: há ainda uma “herança marxista” a ser preservada, mesmo depois do esgotamento das economias que tentavam dispensar o mercado? Pode o pensamento propriamente científico enfrentar um desafio que está diretamente ligado ao nosso destino? No horizonte, a difícil questão de saber qual o lugar da política em nossas modernas sociedades capitalistas e de que política se trata (Giannotti; Moutinho, 2017, p. 7).

No livro, Giannotti critica os Antigos e os Iluministas. Critica o sistema político de Rousseau, Hobbes, Marx e Heidegger, até chegar em Wittgenstein. Na verdade, em “Os limites da política...” (2017), Giannotti dá um grande salto na sua concepção sobre a contradição na política, ou, na politização da contradição. É uma obra ampla sobre contradição e política que reúne a ética, a política, a filosofia, a lógica, a ontologia e demais temas-força da sua filosofia. Nela, Giannotti (2017) expõe o sentido da contradição na política, antes relegada ao signo proposicional e a sua negação.

Por fim, é importante notar um texto especial de Arthur Giannotti. Em seus últimos dias de vida ele escreve “Cartão de visita: da regra formal ao jogo regulado” (2021), onde ele “reconstitui os passos principais de sua trajetória filosófica em pouco mais de quatro páginas” e traduz para o português em “seu último dia de vida”. O título e a brevidade do texto explicam-se por sua destinação, em maio do mesmo ano Giannotti (2021) foi indicado ao prêmio da Fundação Berggruen para filosofia e cultura.

2 A NATUREZA DA CONTRADIÇÃO EM ARTHUR GIANNOTTI A PARTIR DE HEGEL, MARX E WITTGENSTEIN

2.1 Uma introdução sobre a natureza da contradição giannottiana

É recortado para o debate da contradição em Arthur Giannotti a sua análise de Hegel com Marx e de Hegel-Marx com Wittgenstein, selecionando alguns problemas centrais dessas suas leituras e seus respectivos argumentos principais.

Para o problema da contradição, como já foi introduzido, Giannotti (2010) analisa o contexto no qual os trabalhadores, ao mesmo tempo que se inserem no capitalismo enquanto agentes produtores de toda a riqueza social, são negados como trabalhadores expropriados nessa mesma atividade e a partir do fetiche capitalista. É um contexto que serve “de parâmetro para uma forma de sociabilidade que afirma a socialização de todos os trabalhos conforme nega suas particularidades concretas, constituindo assim um produtor universal como agente de uma identidade, o equivalente geral, cuja completude também é ilusória” (Giannotti, 2010, p. 53). Por exemplo, já no modo de ser da mercadoria o dinheiro é monopólio do equivalente geral de todas as mercadorias, que nega os diferentes trabalhos e apresenta um equivalente geral. Não é mais um ferro moldado por um ferreiro, o ferro se torna um valor de troca geral expresso no dinheiro.

Para a sua análise, como já postas as suas duas peças lógicas principais, Giannotti (2009) articula nesse contexto “duas histórias”, a história das categorias e a história do vir a ser dessa história das categorias, “necessárias à sua implantação, que contudo não são reproduzidas por ele” (Giannotti, 2009, p. 96). É a partir dessas histórias que Giannotti, diferentemente daquilo que se têm do dado científico como algo quase naturalmente colocado como norma, investiga como são articulados o dado e o dar-se da expressão nas categorias capitalistas para se referir a um modo de constituição existente da história das categorias do capital que não deixa de considerar a sua história do seu vir-a-ser.

Para um exemplo de Figueiredo (2021, p. 23) sobre esse dado e dar-se a um modo de constituição, é possível usar do exemplo do abraço. Não é preciso conceber o abraço como a realização de um significado ideal que já foi pressuposto, que se especificaria como instância de uma determinada classe de atitudes predefinidas, tal como o ato de abraçar. O abraço individualiza duas pessoas se abraçando conforme o significado que os abraçadores conferem a seus comportamentos. Passa por sua inscrição numa expectativa pressuposta sem, contudo, esgotar-se

nela, de modo que é possível mudá-la: dar um cheiro ao invés de um abraço. O abraço não apenas realiza um conjunto de expectativas pressupostas, como também confirmam os indivíduos que participam dele como parceiros de um processo atravessado pela indefinição, de modo que, até nas situações mais elementares, a alteridade modifica os comportamentos reiterados pela prática e redefine os critérios de individualização dos agentes. Isso permite abrir um terreno para que a regra vá descobrindo sua própria medida, explicando o modo pelo qual o ato especifica a representação pressuposta e determina os agentes como parceiros de um processo.

Em Giannotti (2010) essas duas histórias são articuladas por seus identitários e contraditórios que só podem se realizar nas suas posições formais necessárias e reciprocadas pelo fetiche capitalista. O fetiche capitalista realiza a identidade da contradição da história das categorias do capital e a história do seu vir-a-ser. Define como essas duas histórias se penetram e se relacionam levando em consideração suas identidades e contradições; levando em conta seu desenvolvimento tanto lógico como ontológico. Dizem respeito a histórias distintas, articuladas e efetivadas no contexto de uma questão do capitalismo contemporâneo.

Giannotti (2010) considera essas duas histórias e a sua ilusão necessária no contexto da formação de contradições entre as categorias do capital e seus criadores, estes que são seu vir-a-ser, as então conformadas classes de trabalhadores no capitalismo. E ele percorreu por esses termos no esforço de descobrir as mediações esquecidas que desenham o sentido contraditório de “relações sociais de produção, que se efetivam graças à projeção, numa identidade, na estase de um valor autoponente, do conflito irreduzível que, em última instância, tende a conformar a base técnica do sistema produtivo” (Giannotti, 2010, p. 166).

Por exemplo, a contradição entre capital e trabalho já caracterizada aparece cercada na identidade do capital e trabalho, “já que o segundo somente se põe como parte do primeiro, vale dizer, como capital variável” (Giannotti, 2010, p. 8). Isto é, o trabalho é cercado pela identidade das categorias capitalistas, conformado pela natureza desse sistema. Não é o trabalho escravo, feudal ou mesmo comunal, que é de outro tipo, mas sim é o trabalho capitalista, é o capital variável⁶⁶. Como a finalidade do capital é a expansão quantitativa do valor, são as determinações

⁶⁶ Marx (2023) diferencia e conceitua o capital constante, que é “a parte do capital que se converte em meios de produção, isto é, em matérias-primas, matérias auxiliares e meios de trabalho, não altera sua grandeza de valor no processo de produção” (Marx, 2023, p. 286), de capital variável. O capital variável é a parte do capital constituída de força de trabalho que modifica seu valor no processo de produção. “Ela não só reproduz o equivalente de seu próprio valor, como produz um excedente, um mais-valor, que pode variar, sendo maior ou menor de acordo com as

da valorização do capital que passarão a regular e a subordinar as transformações materiais do processo produtivo. Nestas determinações, o movimento autocentrado de valorização do valor rebate sobre o desenvolvimento das forças produtivas, adequando a base técnica ao conteúdo capitalista da produção.

Nesse processo, quando as forças produtivas se conformam como especificamente capitalistas, subsumindo realmente o trabalho ao capital, é assegurada a base para a autodeterminação da acumulação do capital. Nisso, a força de trabalho, que tem a potência de se sobrepor ao capital, é negada constantemente e impedida de ser uma exterioridade que implodirá o capital de fora para dentro como totalidade. O capital passa a se relacionar consigo mesmo e a expulsar constantemente o trabalho da sua regra na mesma intensidade que tem uma grande demanda de trabalho vivo para as suas necessidades infinitas e desmedidas.

Isto é, Giannotti (2010) traz em toda a sua problemática da contradição as mediações do fetiche capitalista, uma medida desajustada que ajusta o desenvolvimento técnico da produção. Considerando, pois, uma medida desmedida necessária ocultada atrás do valor desdobrado pelas categorias do capital, que se torna autoponente. Ela é tão oculta como de evidente manifestação nas parcelas de trabalhadores, que ao trabalharem grande parte do seu dia de vida útil, recebem seu salário mensal e apenas conseguem comprar de modo precário no mercado capitalista as mercadorias necessárias à sua existência.

Giannotti se dedica a indagar como a contradição se insere na vida dos agentes e os faz agir, falar e pensar de tal modo que é possível as categorias capitalistas englobarem a realidade das forças produtivas e das relações de produção em uma contradição antes de se fragmentar em múltiplos casos. Por exemplo, o capital total, a soma dos capitais numa determinada sociedade capitalista, é particularizada em capitais específicos, tal como o capital industrial, o capital bancário, o capital agrário, entre outros. Nisso, está em questão por Giannotti (2010) se é possível esse capital total engendrar todos os capitais em uma crise que colapsaria todo o funcionamento do capitalismo antes de apresentar exterioridades que resolvam essa crise.

Giannotti (2010) se dedicou a investigar como as duas histórias em suas identidades e contradições não dispersam em identidades, não conformando as categorias do capital total. Ele entende o problema “no plano de uma identidade que ilusoriamente põe seu caso, mas haure sua

circunstâncias. Essa parte do capital transforma-se continuamente de uma grandeza constante numa grandeza variável” (Marx, 2023, p. 286).

força de uma forma particular de produção e de exploração do trabalho, do modo particular do homem se relacionar com uma natureza mediada por um fetiche coletivo” (Giannotti, 2010, p. 159-160).

Giannotti (2010) considera para a sua análise da contradição a ilusão necessária, pelo fetiche coletivo. Que, do modo como Marx (2023) estaria definindo, reflete aos produtores “caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores” (Marx, 2023, p. 147).

O fetiche é descrito por Giannotti (2010) como a universalidade completa das categorias do capital, que apresenta o valor contraditório porque “reúne juízos práticos, processo social efetivo de mensuração, de criar proporcionalidade entre os produtos graças à constituição de um trabalho simples congelado numa coisa, que é pressuposto e repostado sem que se possa tomá-lo fora dessa reflexão” (Giannotti, 2010, p. 53). Por exemplo, o fetiche garante a completude da troca de um pão por uma banana, mas não deixa de ter como esse pão e essa banana foram produzidas.

É o “quiproquó que transforma uma atividade concreta na resultante duma abstração, que determina o estatuto ontológico do valor” (Giannotti, 1990, p. 56). É o estatuto ontológico como uma ideia reguladora do fetichismo que tem no cotidiano as pessoas que reclamam as imperfeições, que tem uma tendência entre certos ideais e os fatos que se contrapõem. E é tão necessária que não há sociedade mercantil e capitalista sem “a ilusão necessária de que as relações intersubjetivas dos agentes apareçam como relações entre as coisas” (Giannotti, 1990, p. 56). Para Giannotti (2010), não há a contradição sem fetichismo, “sem que se constitua aquela ilusão necessária que induz os agentes a agirem coordenadamente no seio de sua diferenciação” (Giannotti, 2010, p. 51).

Por exemplo, quando o valor de uso de uma sandália, que é calçar, é destinado à troca, ela adquire uma objetividade de valor socialmente igual, separada da sua objetividade de uso, que é sensivelmente distinta. Essa objetividade se apresenta a seu produtor em uma relação fantasmagórica, entre coisas que se coisificam no processo. A criatura não se vê mais no criador, é dada como natural, é estranha ao seu criador. Esse processo foi historicamente construído como necessário para que as mercadorias fossem trocadas.

Esse fetichismo capitalista acontece para Giannotti (1990) nas categorias do capital como determinações reflexivas. Essas determinações reflexivas são escalonadas desde as primeiras

medidas, ou posições formais necessárias, e equivalem os processos concretos e de toda uma rica diversidade das categorias capitalista. É como se “os produtores independentes estivessem continuamente transformando uma análise empírica numa análise conceitual, convertendo o resultado da medida no pressuposto do processo de mensuração” (Giannotti, 1990, p. 56). Responde aos processos de ter as formas do pensar tanto como regras de pensamentos concretos quanto formas que, através dos objetos pensados, são determinados por uma relação específica de alteridade. E que vai desdobrando contraditoriamente todo o sistema das categorias do capital, vai insinuando e persuadindo suas determinações reflexivas. Responde ao processo de desdobramento dos produtos em valores de uso, desdobrando valores de uso em valores de troca, e, por seguinte, desdobrando valores de troca em mercadoria, ao passo que nesse processo se formam as categorias do capital.

Como em Wittgenstein, para Giannotti (2021) o pensar seria um conceito longo, que se liga a muitas exteriorizações da vida, em busca de se ajustar a uma situação para aplicar nela uma regra, decidindo nesse percurso criar um caso — mesmo que essa regra também possa ser criada de modo impensado. Contra a teleologia, o diálogo entre os falantes não está pressupondo nada, ou mesmo não está definindo nada como dado, mas sim estão ajustando a situação da vivência para tomarem algo como certo.

Todo esse processo fetichista se desenvolve de tal maneira a efetivar a retirada de uma mais-valia que iguala a desigualdade nesse movimento. No final do processo, o fetiche capitalista efetiva o roubo de uma parte da riqueza produzida pelos trabalhadores, constituído a partir de diversos processos de violência e conformação. Todo o desenvolvimento da ilusão necessária desenvolve a identidade de um processo contraditório que iguala a retirada de um valor dos trabalhadores a partir de um fetiche, que se torna social em todo seu sistema capitalista.

A mais-valia em evidência é o da indústria moderna e é o valor excedente produzido na esfera da produção. É realizada e efetivada na esfera da circulação e na troca de mercadorias, no mercado. Na esfera da produção, o trabalhador produz uma mercadoria sempre com uma jornada de trabalho a mais do que lhe é pago pelo salário. O salário paga apenas um valor que seja suficiente para o trabalhador voltar à produção, mas não paga por todo o mais-valor que ele produziu. Por exemplo, se um trabalhador produz 5 camisas, no final das contas ele recebe o valor apenas de uma, para ter o que vestir no trabalho. O fetiche capitalista possibilita essa relação, mistificando a

esfera da produção do valor e do mais-valor. Reifica as relações entre coisas, como se as mercadorias fossem produzidas por si mesmas.

Nobre (2011) analisa que Giannotti tomou para si “a tarefa de pensar uma dobradiça lógico-ontológica que funciona em falso não por boniteza, mas por precisão” (Nobre, 2011, p. 36). Para esse comentador, Giannotti traz o conceito de Marx “de crítica enraizada na prática cotidiana das ilusões necessárias que estruturam a complexa cadeia de valorização do capital. Uma precisão de imprecisão necessária, aquela própria do capital” (Nobre, 2011, p. 36). Uma medida de igualdade que, no fundo, é desigual. É a articulação do fetiche, pela medida desmedida; e da alienação, para a retirada de uma mais-valia.

Por exemplo, Giannotti (2000) acompanha a afirmação de Marx de que os elementos identitários das classes sociais e do Estado são ilusões que mascaram a sua multiplicidade. Para Giannotti (2000), isso é uma lógica que mascara toda uma ontologia de fundo. Ele quer evidenciar a ideia de como a realidade é perdida ao tomar como idêntica pelas categorias do capital toda uma multiplicidade existente. Isso é a enervação de uma ilusão abstrata. Segundo Nobre (2011), “essa lógica da identidade é a lógica mesma da ilusão socialmente necessária” (Nobre, 2011, p. 37).

Para chegar nisso, Giannotti sempre justifica a importância da ontologia social na ideia de que, segundo Nobre (2011), “identidades a um tempo conceituais e práticas apagam as marcas de sua produção a uma lógica mais geral de formação de identidades sociais que opera segundo ilusões socialmente necessárias” (Nobre, 2011, p. 37). É uma ideia que explica como se opera a imprecisão de maneira precisa. Por exemplo, de como todos os trabalhadores em seus trabalhos concretos, tal como o padeiro, o usineiro e o ferreiro, agora são tidos como trabalho abstrato. Agora são tempo de trabalho, estão computados pela lógica capitalista, em 1, 2, 3, 4 e n jornadas de trabalho que produzem valor, tempo de trabalho socialmente médio que abriga tanto os conformados como os rebeldes.

Assim, de modo a caracterizar o cenário de Marx, que “monta notável maquinaria conceitual exprimindo como as relações do homem com a natureza ficam subordinadas à autonomia do processo de produção, valorização e distribuição do capital” (Giannotti, 2010, p. 60). E caracterizando de como a estrutura capitalista e seu desdobramento formal capturam os trabalhadores, agentes da ação e do pensar, e travam “a determinação recíproca dessas relações sociais de produção com o desenvolvimento das forças produtivas, num jogo de identidades e diferenças que terminaria numa contradição explosiva” (Giannotti, 2010, p. 60). Diante disso,

Giannotti (2010) se atenta aos “pressupostos de estruturas existentes em formação, em vez de situá-las a partir de uma trama pressuposta de relações sociais em geral ou de outras formas universais de sociabilidade” (Giannotti, 2010, p. 60).

Ele não parte do sistema em geral, ou mesmo não parte de uma ontologia do ser social em geral, mas parte do esforço de “sublinhar o caráter expressivo muito peculiar dessas estruturas, para somente em seguida indagar os pressupostos históricos e presentes requeridos para seu funcionamento” (Giannotti, 2010, p. 60). Pois, antes da generalização dos procedimentos, ele indaga se “os conceitos de ação com sentido e de racionalidade podem ser generalizados de tal maneira que se apliquem indiferentemente a qualquer esfera do real” (Giannotti, 2010, p. 61).

Ele se pergunta até que ponto são identificadas, separadas e articuladas em um todo essencial as categorias do capital e do seu vir-a-ser de maneira equivocada, ao invés de se restringir a uma gramática peculiar do capital. Contrapondo a esse equívoco, o caminho proposto por ele é o caráter expressivo, peculiar e que se amplia em abrangência e profundidade. O desafio é mostrar como o específico e o geral se desdobram no interior do movimento estabelecido pelas relações capitalistas de produção com o desenvolvimento das forças produtivas sem que isso recorra ao pressuposto de uma razão em geral, universal ou total.

Por exemplo, em crítica a Ruy Fausto, especialmente no que diz respeito à sua obra “Marx, Lógica e Política” (1987), Giannotti (2010) critica que:

[...] se a essência do homem é o conjunto das relações sociais, está se iguala a esse conjunto cujo padrão é um modo de produção determinado. Já que existem múltiplos modos de produção, a essência humana deixa de designar uma entidade qualquer para se converter numa família de modos de produção. Com isso vai por água abaixo a ideia duma antropologia fundante, inclusive a própria ideia de fundação (Giannotti, 2010, p. 5).

Giannotti (2010) critica a antropologia fundante contida em Ruy Fausto, tão como a ideia de fundação, que representa grande parte do marxismo. Isso porque a essência humana é mais um objeto reflexionante do que um juízo de reflexão onde somente o predicado é posto. Ruy Fausto coloca o conjunto das relações sociais como predicado, mas para Giannotti (2010) a lógica contemporânea já superou essa ideia desde o século XX. Para Giannotti (2010) nem todo “é” indica predicação e a predicação sustenta múltiplos aspectos e contextos. No caso da contradição, para Giannotti (2000), Ruy Fausto “[...] pretende examinar a questão da identidade no plano da lógica funcional de primeiro grau” (Giannotti, 2000, p. 100), já ele pretende “colocar a questão no segundo grau” (Giannotti, 2000, p. 100). Isto é, para Giannotti (2000), Ruy Fausto “toma a contradição

como algo existente, porque isso é admissível para a lógica dialética, enquanto não vejo como podem existir duas lógicas, a dialética e aquela da identidade” (Giannotti, 2000, p. 100).

Para Giannotti (2010), o desdobramento das categorias do capital explicita para a contradição marxiana como o polo das relações sociais de produção total e o polo das forças produtivas totais expressos sob a forma-valor conseguem romper seu invólucro e dar entrada a um caminho virtuoso. Dá entrada a um caminho ao qual se interpelam virtuosamente até se chocarem. Ao chegar a este ponto de possivelmente se chocarem, Giannotti (2010) explica que para Marx é chegada a incapacidade de exprimir o novo. A “negatividade em si do sistema capitalista destruiria o tipo de dominação em que se baseia” (Giannotti, 2010, p. 98).

Mas, segundo Grespan (2000), existe em Giannotti uma “insistência na distinção radical de contrariedade e contradição: a primeira ocorreria na realidade, entre atributos diferentes das coisas, e a segunda, apenas no plano discursivo, em que opostos se contradizem” (Grespan, 2000). Nessa contradição giannottiana explicada por Grespan (2000), Giannotti insistiria na necessária diferença teórica entre os elementos lógicos da contradição e contraditoriedade para definir a contradição real. Ele se alia, assim, a uma antiga defesa da lógica formal de sempre taxar os dialéticos como aqueles que fizeram uso equivocado das distinções entre contradição e contraditoriedade. Há muito tempo Marx (2023) já ironizaria seus opositores por isso.

Para que a contradição nas categorias capitalistas aconteça na própria realidade, para Giannotti (2009) ela tem que ser concebida como um tipo de estrutura linguística, articulada pelas práticas fundamentais da produção capitalista. Giannotti (2011) propõe uma expressividade ampliada, determinada por regras que orientam o comportamento dos agentes sociais na troca e na produção. Não são duas lógicas, mas a expressividade de modo ampliado. A partir das palavras de Grespan (2000), é possível dizer que Giannotti analisa se “a reiteração destas práticas leva à cristalização de seus resultados, que daí se autonomizam e passam a ser considerados pressupostos para a ação, “regras” orientadoras que se sistematizam numa “gramática”” (Grespan, 2000) para existir a contradição na realidade.

Na complexidade do capital tratado como uma gramática, o valor de uma mercadoria se exprime pelo valor de uso de outra mercadoria, sendo não-valor de uso para seu produtor. A objetividade do fundamento dessa relação, que é o próprio valor, é coisa, mas coisa social realizada, traduzida na própria troca. A troca é a forma de socialização dos produtos dos e pelos indivíduos, que tem o valor como norma a normatizar os comportamentos. Desse modo, para Giannotti (2010)

se é objetividade, o valor, por outro lado não é entendido como existente na mercadoria, como uma determinação de si, mas sim enquanto medida e meio do intercâmbio, isto é, enquanto uma expressão que sustenta uma mudança de aspecto⁶⁷.

Por exemplo, no capitalismo a pizza é produzida especialmente como um não-valor de uso para o pizzaiolo, pois ele produz no objetivo de trocar por dinheiro, e não para comê-la. A pizza se torna uma coisa alienada do pizzaiolo e ganha objetividade no mercado. Sua produção ganha objetividade. O pizzaiolo coloca para a venda ao invés de comer a sua pizza porque ele já incorporou em suas práticas a norma do mercado, isto é, foi treinado e instruído a vendê-la. Mas a pizza, na esfera da troca, não tem valor em si mesma, quem produziu seu valor foi o pizzaiolo antes da troca, batendo a massa, rodando ela e a defumando com suas qualidades de *chef* de cozinha. De modo que, também, o pizzaiolo transferiu os valores de uso da faca que a cortou ou da lenha que a assou para outra mercadoria, a pizza. Marx (2023) chama esse processo de metempsicose⁶⁸.

A troca se baseia no fetichismo capitalista. As categorias do capital já são tidas apenas como formas do pensamento, mas objetivas, enquanto pressupostos do comportamento coletivo dos indivíduos, fazendo dois trabalhadores produzirem e intercambiarem sem mesmo se conhecerem, pouco importando quem é essa ou aquela pessoa pela qual a mercadoria será vendida. Assim sendo, cada “passo da história surge como um dado, terreno sobre o qual se constrói a existência dos indivíduos, por conseguinte implicando constrangimentos a serem avaliados conforme se procura examinar como este ou aquele fato social se efetivou” (Giannotti, 2010, p. 8).

⁶⁷ Marx (2023), tratando sobre os meios de produção, disserta sobre parte desse processo sob outro ponto de vista do seguinte modo: “Ao ingressar como meios de produção em novos processos de trabalho, os produtos perdem seu caráter de produtos. Agora eles funcionam simplesmente como fatores objetivos do trabalho vivo. O fiandeiro trata o fuso apenas como meio da fição e o linho apenas como objeto dessa atividade. É verdade que não se pode fiar sem fusos e sem a matéria-prima da fição. A existência desses produtos é, portanto, pressuposta ao se começar a fiar. Mas nesse processo é indiferente se o linho e os fusos são produtos de trabalhos anteriores, do mesmo modo como, no ato da alimentação, é indiferente que o pão seja o produto dos trabalhos anteriores do agricultor, do moleiro, do padeiro etc. Ao contrário, é geralmente por suas imperfeições que os meios de produção deixam entrever, no processo de trabalho, seu caráter de produtos de trabalhos anteriores. Uma faca que não corta, um fio que constantemente arrebenta etc. fazem-nos lembrar do ferreiro A e do fiandeiro E. Ao passo que, no produto bem elaborado, apaga-se o fato de que suas propriedades úteis nos chegam mediadas por trabalhos anteriores” (Marx, 2023, p. 260).

⁶⁸ “Quando o trabalho produtivo transforma os meios de produção em elementos constituintes de um novo produto, o valor desses meios de produção sofre uma metempsicose [*Seelenwanderung*]. Ele transmigra do corpo consumido ao novo corpo criado. Mas essa metempsicose se dá como que pelas costas do trabalho efetivo. O trabalhador não pode adicionar novo trabalho, criar novo valor, sem conservar valores antigos, pois ele tem sempre de adicionar trabalho numa forma útil determinada, e não tem como adicioná-lo numa forma útil sem transformar os produtos em meios de produção de um novo produto e, desse modo, transferir ao novo produto o valor desses meios de produção. A capacidade de conservar valor ao mesmo tempo que adiciona valor é um dom natural da força de trabalho em ação, do trabalho vivo, um dom que não custa nada ao trabalhador, mas é muito rentável para o capitalista, na medida em que conserva o valor existente do capital” (Marx, 2023, p. 283-284).

Os comportamentos dos indivíduos teriam por parâmetro certas regras que podem se contradizerem. Por exemplo, o valor de uso (por exemplo, a satisfação da fome pela pizza) e o valor (a valorização da mercadoria pelo trabalhador) não seriam ambos atributos da mercadoria, como aspectos da coisa, como forma social de ser objetiva do produto, mas antes seriam expressões que dão a norma no mundo do capital de maneira contraditória ao comportamento recíproco de socializar os produtos enquanto mercadorias. Portanto, não são reais na coisa, e sim na expressão da coisa realizada. É, pois, a “passagem da relação de equivalência (um valor de uso é equivalente a outro valor de uso tomado como valor de troca) para a relação de igualdade (este é igual àquele porque possui o mesmo atributo)”⁶⁹ é comparada por Marx ao processo de pesar um objeto” (Giannotti, 2010, p. 32).

Para explicar o exemplo da balança em Marx (2023), entende-se que um pão de açúcar tem peso, mas não podemos ver claramente seu peso. Por isso, pegamos pedaços de ferro que podem ser usados como pesos predeterminados. Assim, é estabelecida a relação de peso do ferro e do pão de açúcar. Nessa relação, o ferro é só peso, não importa mais seu corpo. As quantidades de ferro continuam precisando existir como meios de apresentação material do peso, mas existem enquanto simples figura de peso para o pão de açúcar. E como toda balança, sua precisão precisa ignorar imprecisões para a medida, tal como alguns zeros à esquerda nas casas decimais.

Outro exemplo disso é o do linho na tecelagem e do casaco na alfaiataria tratado longamente em Marx (2023) ao descrever a mercadoria de modo crítico. A expressão de valor do linho encontra no trabalho concreto da alfaiataria do casaco sua forma palpável de efetivação do trabalho humano abstrato. Nisso, o linho não expressa sua forma concreta de tecelagem, mas expressa o trabalho humano abstrato a partir da forma concreta do casaco. Semelhante ao pão de açúcar, que se manifesta nos pedaços de ferro. Por isso o trabalho concreto do linho se manifesta no seu contrário, no trabalho abstrato do casaco.

Quando a expressão de valor do linho encontra no trabalho concreto de alfaiataria do casaco sua forma palpável de efetivação do trabalho humano abstrato, casaco e linho ganham igualdade, se tornam imediatamente sociais. Por isso, a “terceira peculiaridade da forma de equivalente é que

⁶⁹ “Como nenhuma mercadoria se relaciona consigo mesma como equivalente e, portanto, tampouco pode transformar sua própria pele natural em expressão de seu próprio valor, ela tem de se reportar a outra mercadoria como equivalente ou fazer da pele natural de outra mercadoria a sua própria forma de valor” (Marx, 2023, p. 133). Por exemplo, o linho manifesta seu valor em um casaco de linho.

o trabalho privado converte-se na forma do seu contrário, trabalho humano em forma imediatamente social” (Marx, p. 135).

É por isso que para Giannotti é importante descrever uma gramática do capital, no sentido de tomar a expressividade como ampla a partir de Wittgenstein. Até porque, “se as linguagens possuem suas histórias, estas estão cristalizadas nas formas gramaticais” (Giannotti, 2020, p. 443). Do mesmo modo que, segundo Nobre (2011), muitas vezes “a descrição das regras de um jogo constitui proposições de essência determinando os tipos de objeto com que lida esse sistema linguístico, o problema duma ontologia se resolve numa investigação gramatical, no amplo sentido” (Nobre, 2011, p. 44).

Giannotti (2010) toma como ponto de partida “a transformação de um objeto de uso em expressão de valor, isto é, em signo” (Giannotti, 2010, p. 23). Símbolos em movimento que adquirem significações em um determinado contexto, que sempre incorrem a uma incerteza que mantenha o funcionamento dos seus múltiplos sentidos e significados. Por exemplo, é possível analisar os objetos de uso e seus preços, que surgem desde a troca mercantil simples (mercadoria por dinheiro/dinheiro por mercadoria: M-D-M), mesmo que possam não corresponder ao seu valor de uma realidade designatória e de mera representação do fato. É preciso notar sua dimensão lógica no dinheiro como equivalente geral, “pois na moeda reside o pressuposto de que ela seja capaz de corresponder aos objetos mais diversos, não apenas como bens desejáveis, mas ainda como bens reprodutíveis no metabolismo social entre o homem e a natureza” (Giannotti, 2010, p. 24).

Ele analisa na direção de responder como o preço se constitui na sua qualidade de signo, se o objetivo for caracterizar uma base para tratar da contradição nas categorias do capital. Giannotti (2011) tem o objetivo de descrever Marx como se tivesse mostrado como a linguagem da mercadoria se transforma, no modo de produção e reprodução capitalista, numa gramática do capital que estrutura as categorias com que usufruem os trabalhadores em uma dimensão da expressividade. Nisso, por mais que o problema da alienação fosse do interesse de Marx, para Giannotti carecia de uma análise lógica que fosse ser explicado como “a contradição, uma estrutura do discurso, poderia operar no nível do real” (Giannotti, 2011, p. 278).

Desse modo, é importante descrever a gramática do capital para a contradição em Giannotti porque com a sua complexidade crescente o capital vai perdendo a sua capacidade de medir os valores de uso. Por isso, o capital vai alterando suas operações mais fundamentais. O capital vai alterando sua história do vir-a-ser desmedidamente e ainda em um contexto de fetiche capitalista.

E, assim, perde sua identidade de base. Se o capital se torna desmedido, ele começa a travar e perder sua efetividade de medida, de armar a contradição entre capital total e força de trabalho total. Nesse sentido, segundo Grespan (2010), o problema em Giannotti consiste muito em “pensar que os novos desdobramentos técnicos “esgotam” a capacidade de medida dos valores pelo capital, isto é, que eles tendem não a agudizar sua contradição constitutiva, mas a anular a eficácia da própria contradição” (Grespan, 2010).

Giannotti (1990) crítica, como já caracterizado, como a ortodoxia marxista nessa reciprocidade se limitou em conviver com duas exigências distintas e contraditórias, tendo, de um lado, “a irrevocabilidade do progresso histórico em direção ao socialismo” (Giannotti, 1990, p. 51), e, de outro lado, a oportunidade da rebelião, sem que tais experiências fossem pensadas e, até mesmo, postas em xeque (Giannotti, 1990, p. 51). Para ele, a ortodoxia marxista se limitou muitas vezes a ver Marx no dilema de cunho pessimista de “socialismo ou barbárie” na atualidade capitalista.

Giannotti (1990) entende que para que o novo pudesse ser radical é preciso que “a necessidade chegasse a seu limite, que uma forma de sociabilidade fosse explorada em todos os seus recantos, esgotadas as suas possibilidades, a fim de um novo ator social interviesse no momento exato para romper a inércia do processo (Giannotti, 1990, p. 51). Seria difícil a realidade corresponder a esse limite para surgir o novo dentro do dilema “socialismo ou barbárie”. Ele se opõe a ortodoxia marxista e impõe a barreira da dificuldade de a sociabilidade chegar a esse ponto de esgotamento.

Hegel e Marx são intelectuais que têm a reciprocidade do contingente e do necessário em um mesmo todo, sendo este todo para Hegel a Ideia e para Marx a produção material. Na produção em Marx, ao passo que o novo vem com a exaustão de uma forma de sociabilidade total isso se caracterizaria em uma contradição no capitalismo. Nessa contradição a inércia se romperia pelo desenvolvimento da necessidade interna do próprio capitalismo. Seria instalada uma História Universal que cobriria a totalidade do globo e abrigaria todos os heterogêneos modos de produção. A “revolução encontraria assim sua necessidade histórica na maneira pela qual a riqueza capitalista se acumula” (Giannotti, 1990, p. 51-52).

Essa ideia é expressa na lei tendencial da queda da taxa de lucro desenvolvida por Marx (2023). Giannotti (1990) pensa que o movimento de expansão do capital em Marx descreve em seu bojo uma contradição. Por exemplo, o aumento da produtividade do trabalho depende do aumento

do capital constante na composição orgânica do capital que cresce mais rápido do que o capital variável. Nisso, como a mais-valia depende do capital variável, único capital que contém o trabalho vivo criador de valor, surgem pressões contra a taxa de lucro, descontroles do capital variável e do capital constante. O “capitalismo é, pois, um modo de produção à espera duma crise total (Giannotti, 1990, p. 53).

Nesse caso, Giannotti (1990) está tratando da crise que é gerada a partir da tendência da queda da taxa de lucro, e por isso, de uma contradição. Nessa tendência, se um capitalista inova e consegue diminuir seus custos de produção, ele lucra com uma mais-valia adicional em vantagem a outros capitalistas. Esse capitalista lucra porque ele vende uma mercadoria com menor tempo de trabalho socialmente necessário incorporado na mercadoria. Isso significa que ele vende um produto com menor valor agregado, já que é o trabalho humano que cria valor. Esse diferencial de quem pode inovar ou não inovar dá um lucro maior ao capitalista que inova, mas obriga os outros a também inovarem, tendendo a taxa de lucro a cair na medida que os capitalistas em geral inovam. Isto é, na medida em que um capitalista aumenta seu lucro pela inovação, imediatamente ele cria sua contradição e começa a cair seu lucro com a inovação de todos os capitalistas. Em outros termos, no capitalismo a realização da vontade dos sujeitos singulares acaba por produzir processos totais contraditórios aos fins objetivados pelos sujeitos.

Mas, quanto a essa concepção marxiana de contradição e crise, Giannotti (1990) é crítico e propõe um modo de ver virtuoso. Afinal, seria mesmo essa tendência contraditória e apontada para a superação do capitalismo? Para Mazzucchelli (2004), essa é uma lei de tendência, a “natureza contraditória da produção capitalista encontra sua expressão teórica mais acabada, em Marx, na formulação da lei da tendência decrescente da taxa de lucro” (Mazzucchelli, 2004, p. 28). Isso porque “cada parte alíquota do capital coloca em movimento uma massa de trabalho vivo cada vez menor, que redunde, mesmo com a progressiva elevação da taxa de mais-valia, numa contração da taxa de lucro. Taxa de mais-valia crescente e taxa de lucro decrescente são, pois, dois resultados de um mesmo processo” (Mazzucchelli, 2004, p. 28)⁷⁰.

⁷⁰ Mazzucchelli (2004) traz uma descrição complexa do seguinte modo: “A lei de tendência confirma, portanto, todos os resultados relativos à tendência progressiva da acumulação capitalista: a elevação da produtividade do trabalho; o incremento do capital total posto em movimento, quer como massa de valor-capital, quer, em proporção maior ainda, como massa de valores de uso em que se materializa o capital; a ampliação das escalas; a tendência à concentração e à centralização dos capitais; o crescimento da massa total de lucros; a expansão quantitativa do total do capital constante e do total do capital variável; a elevação da taxa de mais-valia; o incremento da acumulação; o acréscimo da população trabalhadora empregada e a ampliação concomitante da população trabalhadora “sobrante” são resultados que se combinam, através do crescimento da composição técnica e orgânica do capital com a queda da taxa de lucro

Mas, Giannotti (1990) entende que a leitura do capítulo sobre a tendência da queda da taxa de lucro, que seria uma das ideias que conseguiriam fechar o sistema teórico marxiano, não “permite tomar esta tendência como uma força a ser realidade empiricamente” (Giannotti, 1990, p. 53). Existem muitas forças que contrapõem seu pleno desenvolvimento e, sendo expressão tão somente do desenvolvimento da produção do trabalho pelas formas das categorias capitalistas, “cria bolsões de extra-valores, que muito lentamente seriam absorvidos pelo movimento do capital social total” (Giannotti, 1990, p. 53)⁷¹.

Para Mazzucchelli (2004), “[...] as contradições imanentes da produção capitalista sempre se exteriorizam e se “resolvem” nas crises, para serem repostas mais adiante [...]” (Mazzucchelli, 2004, p. 16). Para ele, se o capital tem uma tendência contraditória de se abstrair das suas determinações de valorização do valor, ultrapassando limites de conformação pelo desdobramento dialético das suas formas, desenvolvendo suas formas imanentes; por outro lado, as crises impõem suas determinações, isto é, as crises impõem a desvalorização do valor. A valorização do valor tem momentos de exterioridade que deixam vestígios e barram o desenvolvimento infinito da autovalorização do capital. São condicionadas internamente e fechadas em uma unidade exteriormente. Para Mazzucchelli (2004) a “crise é, assim, o momento de explicitação da independência e de recomposição violenta da unidade de elementos que, unidos interiormente, assumem uma dinâmica independente em seu movimento exterior” (Mazzucchelli, 2004, p. 17). Mas, para ele, as crises se exteriorizam e resolvem de modo momentâneo as contradições imanentes da produção capitalista. Não as suprimem. “E é exatamente por não serem suprimíveis que tais contradições indicam a natureza limitada deste regime de produção” (Mazzucchelli, 2004, p. 17).

Nesse debate, Giannotti (2010; 2011) se dedica na análise das contraditoriedades diversificadoras das formas do capital. Giannotti não aceita em Marx que a lei tendencial da queda da taxa de lucro pode acabar se efetivando em meio a todo um conjunto de contraditoriedades que fibrilam e impedem sua realização no meio do caminho. “Fibrilar” será uma importante metáfora

para o conjunto do capital; a queda da taxa e da massa de lucros relativos a cada parte alíquota do capital; o barateamento das mercadorias (redução da quantidade total de trabalho contido em cada mercadoria); a redução do trabalho vivo implícito na produção de cada mercadoria em relação ao trabalho já materializado; a redução do trabalho pago vis-à-vis o trabalho não-pago e a redução da massa de trabalho não-pago contida em cada mercadoria” (Mazzucchelli, 2004, p. 29-30).

⁷¹ Netto e Braz (2012) elencam uma série de estratégias da burguesia de adiar a tendência da queda da taxa de lucro, mas eles as entendem como “adiamento” e “tendência”, eles não vêm como um movimento virtuoso. Algumas das estratégias são a de barateamento do capital constante, a elevação da intensidade da exploração, a depressão dos salários abaixo do seu valor, o exército industrial de reserva e do comércio exterior (Netto e Braz, 2012).

no vocabulário de Giannotti que acompanha suas afirmações sobre a contradição e sua crítica à Marx. Esses bolsões de extra-valores circulam em uma estratosfera sem aterrissar em lugar algum e, por isso, sem serem absorvidos pelo movimento do capital social total na direção de uma oposição total.

Giannotti analisa a contradição no logos prático como a própria ação que não esconde nada, propondo uma alternativa aos problemas que encontra em Marx. Para Giannotti (2020), o logos prático é a práxis, que dita segundo a gramática de jogos de linguagem. Essa gramática propõe uma bipolaridade que se cumpre ou não, decide a verdade ou a falsidade das expressões conformadas às práticas associadas. Mas, quando essas práticas são ditas, são por proposições monopulares, que trazem uma ontologia. Isto é, a “convicção de que o logos é prático impõe reconhecer que as condições lógico-categoriais do pensamento só ganham sentido, na medida em que vão se constituindo nas tramas intersubjetivas performadas pelos atores inscritos na sociedade mercantil capitalista” (Figueiredo, 2021, p. 22).

Um jogo de linguagem implica dizer que a palavra, seu significado e a proposição mudam conforme o sentido prático inscrito nos jogos de ação dos agentes, que nem sempre são expressos verbalmente. Esses jogos não-verbais acontecem como uma seta no sistema de trânsito, “ela vale como uma palavra, mas está sendo usada como critério de ações determinadas” (Giannotti, 2017, p. 121). Seu sentido está ligado a ações determinadas que vêm a ser reguladas pelo critério da seta, que só chega a ser critério num uso determinado da seta. Indica, pois, uma forma de sociabilidade, uma forma de vida, ou uma relação gramatical no uso teórico de Wittgenstein por Giannotti (2017). Isto é, considerar a linguagem como um tecido de jogos de linguagem “obriga a refletir sobre posições e papéis que cada um de nós, ao falar, ocupa e cumpre numa forma de vida (*Lebensform*); em particular considerar o viés que nos confere uma posição diversificada quando empregamos verbos expressivos” (Giannotti, 2020, p. 386).

Giannotti (2020) entende o ser a partir do segundo Wittgenstein como “linguagem — cujos intentos são os mais variáveis — faz parte do mundo, mas de um modo muito peculiar; assim, para que ela possa ser dita por alguém, os interlocutores devem manter laços muito especiais, participando desse mundo, estando nele jogados e com ele jogando” (Giannotti, 2020, p. 8). Na reiteração do processo entre agentes e coisas, o “jogador é um ator que atua tendo como pressuposto o fato de outros humanos já terem aprendido a jogar o jogo em questão” (Giannotti, 2020, p. 9). Contudo, “ele e os outros não possuem em conjunto uma base comum fixa, pois o outro sempre

pode dissimular” (Giannotti, 2020, p. 9). Os agentes podem mudar as regras por seus juízos práticos. Isso porque a questão do ser obriga “a pensar o falante diante de uma distância insuperável em relação ao outro” (Giannotti, 2020, p. 9), em que “se vivemos no mundo, também aprendemos a lidar com a indeterminação do outro” (Giannotti, 2020, p. 390).

Para explicar essa distância insuperável e a indeterminação do outro, esse falante, que é um jogador, atua no pressuposto de que o outro jogador já tenha aprendido a jogar o jogo em questão. É um jogo que deriva do problema de nunca sabermos diretamente o que o outro está pensando ou sentindo. Esse outro, entre o eu e o outro e mediado pela linguagem, é uma presença que conta com a possibilidade que se derivou do problema do conhecimento privado de dissimular e que limita a experiência do eu. Numa relação problemática da ciência de si e da alteridade, não é seguro a certeza se existe ou não a dissimulação (Giannotti, 1990; 2014; 2020). Nesse caso, como ninguém pode afirmar que o outro está mentindo, não importa a intenção do ator: importa “estar seguro” (*sicher sein*), mais dizendo respeito a um estado psicológico, em distinção ao “estar certo” (*gewiss*), mais dizendo respeito a um estado de conhecimento⁷². Importa o que a linguagem está expressando e como está se ajustando nos jogos. Todos estariam em uma cena de teatro. Uma das questões importantes é como a indeterminação das intenções do ator são determinadas. Os jogos de linguagem de uma situação lógica. Nesse movimento, cada falante passa “por um processo de interiorização/exteriorização, e com a noção de alma se transformando numa categoria gramatical cuja força unificante/desunificante provém apenas da gramática da língua” (Giannotti, 2020, p. 9).

Para explicar esse contexto melhor, é possível questionar o seguinte: como falar de algo sem poder representá-lo? Para responder isso, no primeiro Wittgenstein existe uma noção de totalidade, e ela é a “totalidade dos fatos” (Wittgenstein, 1968, § 1.1 e § 1.12). Um fato que parte do mundo, representa-o na análise proposicional, mas já não pertence ao mundo. “Cada sinal composto passa a ser um símbolo, em especial uma proposição, na medida em que determina apenas um lugar numa totalidade que abraça os possíveis lugares de todas as proposições possíveis, isto é, de proposições que venham a funcionar” (Giannotti, 2020, p. 294). Enquanto os nomes vão

⁷² Sobre as noções de “estar seguro” e “saber” em Wittgenstein, Giannotti (2020) diz o seguinte: “Em que sentido “estar seguro” (*sicher*) e saber (*wissen*) se entrelaçam? Logo no início de seu livro sobre “A certeza”, o próprio autor esclarece: “A diferença entre o conceito de “saber” e o conceito de “estar seguro” não é de grande importância, a não ser quando “Eu sei” (*Weiss*) deve dizer: não posso errar. Num tribunal, por exemplo, em cada testemunho poderia ser dito, em vez de “Eu sei”, “Eu estou seguro”. A diferença não só está inscrita nos sentidos dos dois verbos, como em certas situações em que são usados. Ora, essa impossibilidade de errar não é um estado mental, uma convicção que se fortalece, mas uma situação objetiva em que o discurso se desenvolve” (Giannotti, 2020, p. 388).

indicar as coisas em um contexto proposicional, as proposições são de uma ordem diferente, elas são bipolares, podendo ser verdadeiras e/ou falsas. Diferente do nome que indica as coisas em um contexto proposicional, a “proposição é um símbolo que se indica um polo como real, o outro polo indica a negação, o inexistente. De modo que todo o fato do mundo está expresso já na proposição” (Giannotti, 2020, p. 292). Formando, assim, uma totalidade expressa, que deixa de fora o inexistente. Para o primeiro Wittgenstein, “7. Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (Wittgenstein, 1968, p.129, § 7). Ele articula o inefável e o paralelismo entre objeto e signo. Há o isomorfismo entre a estrutura do pensamento e a estrutura do real.

Para o primeiro Wittgenstein, a contradição forma uma proposição legítima, contingente (não de conteúdo descritivo), mas ela não tem sentido, pois não forma uma imagem da realidade e não representa nenhuma situação possível. É formado com a tautologia dois casos extremos dos grupos possíveis de condições de verdade, “4.46 [...] a proposição é falsa para todas as possibilidades de verdade: as condições de verdade são contraditórias” (Wittgenstein, 1968, p. 87, § 4.46). A contradição não diz nada sob nenhuma condição. O primeiro Wittgenstein usa de dois exemplos que é possível destacar ao se referir a essa contradição, diz que a contradição é “4.461 [...] Como o ponto de que partem duas flechas em direções opostas” (Wittgenstein, 1968, p. 86-87, § 4.461), e diz que “4.461 [...] Nada sei, por exemplo, a respeito do tempo, quando sei que chove ou não chove” (Wittgenstein, 1968, p. 86-87, 4.461). Assim, com a tautologia, a contradição pertence “4.4611 [...] ao simbolismo, analogamente à maneira, na verdade, como o “0” pertence ao simbolismo da aritmética” (Wittgenstein, 1968, p. 87, § 4.4611).

O contexto e a concepção acerca da contradição aparecem de modo diferente no segundo Wittgenstein. Nele há uma crítica à totalidade pela fragmentação dos jogos de linguagem. A totalidade se desfaz em jogos de linguagem. As objetualidades se dissipam entre o dizer e o dito, que não guardam uma distinção muito forte. Se para Marx o Homem se faz no decurso da própria História, para o segundo Wittgenstein, o homem se faz nos jogos de linguagem. Por exemplo, quando as palavras dos dicionários nos dão suas definições parciais, seu uso, em jogos, em ações, vai criando sua integridade, difere de propor o dicionário inteiro como totalidade a todo momento. Agora, “a teoria da verdade não é adequação” (Giannotti, 2020, p. 292). Acerca da relação do Logos e a Natureza a crítica do segundo Wittgenstein vai na direção de afirmar que o Homem não exerce uma atividade análoga a um espelho que reflete e representa a Natureza no Logos, em que

quanto mais perfeito seu reflexo, mais real e aproximada é a representação da Natureza no Logos, e, por isso, mais verdade tem. Vai no sentido, pois, de localizar no logos, que é prático.

Assim, não sendo uma determinação ou um reflexo da exterioridade da natureza na interioridade da consciência, é possível argumentar que para Wittgenstein, em um primeiro momento, a lógica clássica foi construída com base no “[...] medo supersticioso e uma veneração diante da contradição” (Wittgenstein, 1978, p. 17). Já o segundo Wittgenstein vai ser um dos filósofos da filosofia analítica que separará o problema lógico do problema filosófico da contradição.

No segundo Wittgenstein não cabe a filosofia resolver uma contradição formal, mas sim importa, segundo Giannotti (1995), “obter uma visão panorâmica do “estado anterior à resolução” dela” (Giannotti, 1995, p. 181)⁷³. Isso porque Wittgenstein já vinha separando as posturas quanto ao tratamento da contradição no “Investigações...” (1999), obra na qual ele separa o “problema lógico” do “problema filosófico” da contradição. Segundo Wittgenstein (1999), “125. A posição cotidiana (bürgerlich) da contradição ou a sua posição no mundo cotidiano (bürgerlichen): este é o problema filosófico” (Wittgenstein, 1999, p. 67, § 125.), se distanciando da postura do problema somente lógico⁷⁴.

Isso porque, ao mesmo tempo que “querer dizer” e “significar” consiste num processo de determinação de regras para o entendimento, abre ao mesmo tempo espaço para indeterminações de erros específicos que o margeiam, podendo alterar o jogo da linguagem inicial. Contra a mera predicação e proposição, estudada pela lógica clássica em geral, é possível ter no segundo Wittgenstein a afirmação de que, segundo Giannotti (2020), “cada frase, e até mesmo cada palavra, terá seu sentido determinado conforme participe de diferentes jogos de linguagem ou mesmo

⁷³ Toda essa interpretação Giannotti retira do seguinte aforisma de Wittgenstein (1999), em que diz “122. Uma fonte principal de nossa incompreensão é que não temos uma visão panorâmica do uso de nossas palavras. – Falta caráter panorâmico à nossa gramática. – A representação panorâmica permite a compreensão, que consiste justamente em “ver as conexões”. Daí a importância de encontrar e inventar articulações intermediárias.

O conceito de representação panorâmica é para nós de importância fundamental. Designa nossa forma de representação, o modo pelo qual vemos as coisas. (É isto uma ‘visão do mundo?’)” (Wittgenstein, 1999, p. 67, § 122).

⁷⁴ Essa “visão panorâmica” tem a ver com o método dos jogos de linguagem. Giannotti (1995) afirma que é daí que “[...] a importância do conceito de *Übersichtlichkeit*, aquela vista panorâmica das conexões entre as frases e as atividades pertinentes, a que se chega por meio de exemplos existentes na fala cotidiana ou inventados pelo filósofo. Este varia os casos de regras para que se enxergue como as conexões entre os elementos simples e as atividades relevantes se entabulam. Não interessa se os agentes estão seguindo aquelas regras estipuladas por um determinado jogo de linguagem, mas unicamente que para nós, estudioso de Filosofia, essas construções, enquanto exemplos, apresentem critérios, regras, mais simples e precisos do que aqueles critérios usados tacitamente quando usamos palavras aparentadas àquelas do jogo. Com isso ganhamos maior clareza daquelas conexões que as frases de fato mantêm entre si” (Giannotti, 1995, p. 63).

funcione entre jogos” (Giannotti, 2020, p. 37). Mesmo que esses jogos de linguagem sempre sejam diversos e sugiram rupturas. Diferente da proposta da totalidade, o todo aqui não pode ser coberto por uma análise comparativa, ou englobados por um jogo maior.

Assim, se fixarmos uma regra, para um jogo, e ao segui-la nos contradizermos, então é aí, ao contradizermos na nossa própria regra, que está o tratamento pela postura de um problema filosófico⁷⁵. Nesse segundo momento da sua produção filosófica, Wittgenstein segue a linha de que as contradições podem aparecer, quando Wittgenstein já previa que os sistemas formais não precisariam temer as contradições em seus processos de funcionamento. Por que devemos evitar as contradições? Na verdade, haverá interpretações críticas a Wittgenstein, que entendem que ele chegará até “a declarar fúteis as contradições de modo geral” (Silva, 2018, s/p), quando em “Observações sobre os fundamentos da matemática” (1987) ele propõe simplesmente criar uma nova regra quando duas regras se contradizerem em um jogo⁷⁶. A ética, nesse sentido e por exemplo, já aparecia nele para além do se calar.

A produção filosófica de Arthur Giannotti com Hegel, Marx e Wittgenstein foi extensa, mas mais, foi autônoma, tendo que ser vista por si mesma. Giannotti (1968) foi o primeiro tradutor do “Tractatus Logico-Philosophicus” (1968) de Wittgenstein para o português-brasileiro, em 1968. Relaciona o filósofo austríaco de modo polêmico com diversas tradições teórico-filosóficas.

⁷⁵ Na questão do pictório, sobre o jogo do belo e do feio, Tassinari (s/d, p. 202) evidencia partes importantes desse processo do seguinte modo: “Se um rosto deve ser visto como alegre ou triste numa determinada pintura, essa é uma escolha do pintor. Mas se acontece de um rosto se mostrar alegre quando o restante da pintura, e em geral também a escolha do pintor, pediam um rosto triste, então há algo inadequado na pintura. Inadequação, porém, que não está nos sinais e nos meios de apresentação do método de projeção. Estes cumpriram sua parte, embora o resultado tenha sido contraditório. Nunca há nada de inadequado nos sinais que resultam em representados desse ou daquele modo. A inadequação está em deixar ver um imageado alegre quando deveria ser triste. É no jogo entre a imagem e o imageado, desse modo, que a inadequação se mostra, ou, ainda, no jogo entre sinais e os significados dos signos, entre meios de apresentação e os representados das representações. Mas sinais, repetindo, antes de poderem ser vistos como signos, não são adequados ou inadequados. Já signos que são passíveis de representar tanto uma situação quanto a negação dessa situação se encaixam em representações que Wittgenstein chama bipolares. E com isso se quer dizer que o signo de um rosto numa pintura pode ser alegre ou pode ser triste e, mais ainda, pode ser adequado se mostra-se alegre quando espera-se que se mostre alegre ou triste quando espera-se que se mostre triste, mas será inadequado se a tristeza esperada for alegre ou a alegria que se espera, triste. Há, desse modo, uma lógica do signo visual, pois a transformação do sinal em signo pode ser correta ou incorreta. Mais ainda, surgem elos de necessidade entre os signos, pois o que deve ser mostrado alegre ou triste depende do restante do quadro. Uma pintura como um todo pode ser dita, assim, correta ou incorreta, adequada ou inadequada. Não seria o caso de chamá-la verdadeira ou falsa? Aqui é preciso distinguir, porém, entre o tipo de necessidade a que uma imagem pictórica atende e aquele pretendido pelo conhecimento. A tristeza ou a alegria de um rosto numa pintura não corresponde, em geral, a uma correção ou incorreção em relação a um fato. Sua adequação ou inadequação diz respeito à expressão que deve ter em relação ao restante da pintura. Essa não é uma cópia do mundo, mas transformação expressiva do mundo” (Tassinari, s/d, p. 202).

⁷⁶ Para Marcos (s/d), nos “Foundations Remarks on the Foundations of Mathematics”, Wittgenstein “caracterizava o seu próprio objetivo como o de alterar a atitude em face da contradição e das provas de consistência. (Não mostrar que esta prova mostra algo desimportante. Como é que poderia ser assim?)” (Foundations II-82)” (Marcos, s/d, p. 8).

Quanto a Marx, Giannotti propõe uma “renovação acadêmica do marxismo” no Brasil com caráter franco-uspiano, profissional e que privilegia a lógica. E, no que diz respeito a Marx e a sua relação com Hegel, levará a tese da âncora Marx-Hegel para frente, tão como a difícil ideia de que Hegel e Marx não sustentaram a distinção dos termos contradição e contraditoriedade em seu desenvolvimento em suas filosofias. Na época e parece que até hoje, ninguém arriscou a contrapor a abertura que ele promovia do marxismo, “houve um silêncio quase absoluto em torno daquele trabalho” (Giannotti, 2003, s/p).

Uma das novidades em Giannotti é a de que ele não perde de vista o movimento de constituição das categorias do capital, ao invés de relegar esse processo somente ao lógico-formal da filosofia clássica, ou ao invés de relegar à mera relação externa da oposição entre lógica formal e lógica concreta que se encontra em algumas tradições marxistas. A história das categorias do capital tem uma história do seu vir-a-ser que o filósofo não deixa de considerar. Considera como a lógica das categorias do capital conforma a história do vir-a-ser por parâmetros de identidade e contradição. A história das categorias do capital cria identidades e contradições que constituem a história do seu vir-a-ser, e não somente a sua história lógica ou somente a sua história do ser vir-a-ser radicalmente separadas por realidades distintas.

Esse é um dos importantes movimentos que distinguem os esforços de Giannotti em meio a outras produções filosóficas que tratam da contradição e do contexto do capitalismo contemporâneo. É possível dizer que essas preocupações específicas surgiram de maneira bem original em Giannotti a partir de Hegel, Marx e Wittgenstein, quando os três tratam da constituição do predicado, críticos à tradição ocidental clássica da predicação.

Para Giannotti (2010) é preciso abandonar algumas ideias da dialética para a análise da contradição. É preciso criticar o movimento dialético inserido entre os polos Sujeito e Predicado que desconhece o esforço das lógicas atuais de separar o problema da predicação e da substância. Para Giannotti (2010), se a “partição da proposição em frase nominal e frase verbal não equivale a dizer que o atributo denotado por essa última se debruça sobre o objeto denotado pela primeira” (Giannotti, 2010, p. 4), não há necessidade de se dedicar ao sujeito e seu predicado, que inclusive cai numa ontologia da substância de matriz aristotélica também criticada por ele.

É preciso questionar por que continuar aristotélico. Para Giannotti (2020), diferente de Aristóteles, “Hegel não entende a forma “S é P” como o abraço de um predicado a uma substância, mas como junção e disjunção de uma igualdade entre S e P que acaba destruindo a unidade de S,

levando-a a seu fundo” (Giannotti, 2020, p. 33). Assim, em Hegel, segundo Giannotti, a “natureza do juízo e da proposição em geral, que inclui em si a diferença entre o sujeito e o predicado, se destrói na proposição especulativa, determinado seu nível espiritual superior” (Giannotti, 2020, p. 33).

Já Marx (2011) afirma que seu “método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto” (Marx, 2011, p. 78). Isto é, os pontos de partida são opostos em relação à síntese hegeliana, em Marx “na investigação, o pesquisador parte de perguntas, questões; na exposição, ele já parte dos resultados que obteve na investigação” (Netto, 2009, p. 11)⁷⁷. Marx denuncia a mistificação da especulação hegeliana que ontologiza a Ideia e desontologiza a realidade empírica.

Devido a essa natureza da produção social, suas formas lógicas geram contradições, que são simples oposições, mas guardam seu conteúdo que gera contradições, que engrena o motor do movimento de uma dada realidade. A contradição não é uma mera oposição entre dois elementos externos, entre dois polos de uma relação, mas são determinações opostas que se negam reciprocamente no interior de uma mesma unidade, de um mesmo objeto. É quando uma mesma coisa — gerada histórico e necessariamente — guarda dentro de si duas determinações opostas, que se negam uma a outra.

A atividade produtiva, o trabalho, é “criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana” (Marx, 2023, p. 120). A produção e o consumo constituem a produção: quando produzo, consumo algo; quando consumo, produzo algo. Por exemplo, ao comer eu produzo meus nervos; ao preparar a uma berinjela, consumo meus nervos na atividade da produção, e produzo minha comida na atividade do consumo. Em Hegel (1992) existem características semelhantes com o clássico caso do desabrochar da flor descrito no prefácio do “Fenomenologia do Espírito” (1992).

⁷⁷ O processo está em ter a seguinte noção: “O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, seguiu-me de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas da consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (Marx, 2008, p. 47).

No exemplo, ao mesmo tempo que o botão desaparece no desabrochar da flor, ela guarda sua unidade orgânica — esse exemplo será comentado melhor no tópico sobre Hegel.

E, por último, no século XX, Wittgenstein ressalta a contradição pela linguagem e pela lógica. Não há fronteiras muito bem definidas entre o nome e a proposição para as contradições, do mesmo modo que a significatividade sempre carrega incertezas. A bipolaridade do falso e do verdadeiro se diversifica conforme se arma a oposição entre seguir a regra de modo adequado ou inadequado. As condições de aplicação, seja verdadeira ou falsa, de um conceito em uma situação é dada em relação às condições práticas de aplicação das regras de uso do termo conceitual correspondente, ao passo que seu uso é respiração, é a sua vida, e não é o exterior de um oculto interior.

O segundo Wittgenstein, para Giannotti (1995; 2017), considera a possibilidade de como a contradição em um jogo de linguagem cria negação, a partir de regras justificáveis apenas pelas intenções e propósitos nos diferentes jogos de linguagem que contingentemente nos dispomos a jogar. A contradição exterioriza o bloqueio de determinadas atividades expressivas, as quais motivam decisões que, como tais, abrem novas formas de exprimir, proporcionando novos jogos de linguagem e novos processos de juízos.

A contradição no segundo Wittgenstein é dada pelos diferentes contextos. Não carregam um objeto e a sua objetividade, ou uma substância em geral e sua essência, ou a luta de dois entes existentes e fixos. Elas partem da transformação do real num logos prático, numa forma de expressão, que é sempre a própria ação, é a práxis, formando uma ontologia — esse caráter ontológico será desenvolvido no decorrer do trabalho. No segundo Wittgenstein, as contradições têm sentido, não é possível neutralizar de uma vez por todas como falsidade o aparecimento das contradições. Dada “uma fórmula, contendo variáveis proposicionais, ela demanda que se esclareça seu sentido, o ponto de vista a partir do qual é pensada e empregada” (Giannotti, 2008, p. 45). Esse sentido sempre leva em consideração a sua atividade prática.

Assim, é indagado sobre as contradições em Wittgenstein, já expulsas e margeando a coisa ou o sujeito interno, em um plano expressivo; em jogos de linguagem, que tem regras próprias que sempre guardam indeterminações, que podem ou não formarem um signo, a ser visto como verdadeiro ou falso no jogo de verdades. Em Hegel, em uma dimensão lógico-ontológica; da filosofia do idealismo objetivo e especulativo; em uma ontologia reflexionante, que fundi no contexto da lógica e do conceitual as determinações de pensamento e as determinações de ser no

Espírito Absoluto. E em Marx, que coloca no lugar do desenvolvimento do Absoluto a História, reconhecendo o caráter racional da natureza, reconciliando o universal com o singular, daquele do gênero com os indivíduos da sua espécie; que traz a noção de ser-genérico, da realidade natural como espécie, refletindo-se sobre si mesma.

Nesse sentido, a Obra em Giannotti apresenta muitas ideias polêmicas e originais que atravessam a natureza da sua produção filosófica sobre a contradição. Algumas delas são: a análise relacionando Hegel, Marx e Wittgenstein; os cortes, torções e até inversões que faz de Marx; a ancoragem de Marx no marxismo-hegelianismo pela impossibilidade da contradição no gênero humano ou a um Absoluto; a imposição da distinção entre contradição e contraditoriedade em Hegel e Marx; a gramaticalização das estruturas capitalistas e a leitura pelo arcabouço conceitual dos jogos de linguagem e a partir da lógica e do pragmatismo do segundo Wittgenstein para resolver problemas não superados em Marx e Hegel; o reconhecimento de caráter ontológico em Wittgenstein e a leitura a partir dele da contradição; a descontinuidade entre economia e política e a substituição da contradição de classes pela oposição entre amigos e inimigos a partir da noção conceitual de Carl Schmidt; e o desuso da teoria valor-trabalho de Marx para compreender a desmedida do capital financeiro mesmo traçando uma “certa herança marxista” na atualidade.

2.2 Análise de Marx e Hegel por Arthur Giannotti: contradição na Ideia e no Espírito Absoluto

A lógica especulativa hegeliana se converte de imediato numa ontologia do lógos, porque a identidade dos elementos do discurso deve ser a mesma das unidades da realidade em movimento racional. Mas, essa identidade não pode ser aceita ou preservada por Marx, porque Marx nega que tudo, em última instância, seja revelado como momento do Espírito, do seu logos. Desse modo, o que é uma dialética da contradição que não tem o Absoluto⁷⁸ como termo de partida e termo de chegada? A contradição marxiana é especulativa, dentro de um trabalho espiritual, resumida no Espírito Absoluto? Faz sentido uma contradição marxiana fora do arcabouço hegeliano?

Para a sua análise de Marx e Hegel, Giannotti só poderia avançar quando Hegel, frente à universal afirmação lógico-semântica do Princípio da Não-Contradição propõe a afirmação lógico-ontológica da contradição como Princípio do Movimento. É esta a lógica em Hegel, é lógico-ontológica, que para conseguir separar o Princípio da Identidade e o Princípio da Não-Contradição, contextualiza no devir⁷⁹ as determinações do pensar e as determinações do ser. A filosofia de Hegel, ou mesmo Heráclito-Hegel, é conhecida pelas contradições verdadeiras e reais. Hegel foge e inova em muitos aspectos contra o mote daquilo que Giannotti (2008) afirma dever “a Aristóteles a oposição entre dialética e analítica” (Giannotti, 2008, p. 36).

Hegel (2019) teve como determinação fundamental o devir, rico em extensão e pobre em compreensão, na sua mais pura abstração. Esse devir é um nada, e como nada, para ser nada, já é algo, é um ser. Ele elege o ser abstrato, puro e indeterminado como princípio primeiro e equivalente ao nada (Cheptulin, 2004, p. 317). Existe a unidade do ser e do nada⁸⁰. “O “nada” e o “ser puro”

⁷⁸ Para Antunes (2016), em Hegel o termo absoluto “significa, ainda, o momento do espírito, da síntese e da unidade mediada, da unidade que contém em si o momento do negativo e da diferença, do negativo e da diferença suprasumidos e elevados ao modo da identidade. Em Hegel, o absoluto significa a verdade como totalidade, como contradição resolvida, como unidade da identidade com a diferença, como resultado positivo do movimento dialético das categorias” (Antunes, 2016, p. 6).

⁷⁹ Para Hegel (2019, Cap. I, letra C., tópico 1.), o “devir é a inseparabilidade do ser e do nada, não a unidade que abstrai do ser e do nada; como a unidade do ser e o nada, esta determinada unidade, ou seja, àquela em que está igualmente o ser e o nada. No entanto, enquanto o ser e o nada estão inseparados de cada seu outro [cada um deles], cada um não existe. Eles existem, pois nesta unidade, portanto, eles são, mas como desaparecidos, apenas como superados. Eles decaem de sua auto-subsistência inicialmente representada em momentos que ainda são distintos, mas ao mesmo tempo superados” (Hegel, 2019, Cap. I, letra C., tópico 1.). E isso acontece “[...] de tal forma que o ser determinado é a relação entre estas duas categorias, uma relação em que “se desvanece sua contradição”. Assim, com o ser determinado, onde o ser e o nada se unem apenas como momentos, a contradição é superada e ele encontra a simples unidade consigo mesmo. Este ser determinado é o próprio devir que desvanece a imediatividade das determinações de ambas” (Robaima, 2013, p. 25).

⁸⁰ “Ser puro e nada puro são, portanto, a mesma coisa. O que constitui a verdade não é nem o ser nem o ser nada, mas aquilo que não supera, mas superou, isto é, o ser [superado] no nada e o nada [superado] em ser. Mas ao mesmo tempo

constituem a unidade, o que engendra a vida, o movimento, graças ao que o “ser puro” entre em seu vir-a-ser ou desempenha o papel de vir-a-ser” (Cheptulin, 2004, p. 317).

Hegel (2019) selecionou o ser como sua primeira categoria, que, enquanto categoria solitária, não tem nenhuma determinação, sendo, assim, um nada. Só que, quando dizemos sobre o nada, ele já é algo, portanto, o nada é um ser. “A categoria de vir-a-ser já possui um certo conteúdo, um certo concreto [...] A o vir-a-ser leva ao aparecimento do “ser-aqui” que, ao contrário do ser puro, já é um ser determinado, isto é, já possui uma qualidade” (Cheptulin, 2004, p. 317). Sendo assim, o ser e o nada começam como falsos, de modo que Hegel (2019) foge de um princípio absoluto, pois já começa uma categoria para assim negá-la: o ser e o nada. Seu processo seria visto apenas no final⁸¹, do indeterminado ao determinado, não em axiomas que se deduzem verdades.

Nesse contexto, a identidade⁸² é a unidade das contradições, sem a contradição a identidade estagna. Estagna de modo que o A geraria o B sem seu movimento com o C; ou mesmo o A seria apenas igual ao A, gerando uma identidade morta. Para vir a ser a identidade deve negar-se do interior e se reestabelecer em outro, repousando em uma contradição resolvida. Por exemplo, a árvore seria uma não-árvore para ser uma mesa de jantar, sem que a mesa precise ser desmontada para conseguir ser uma cadeira. As contradições podem ser concretamente idênticas, de modo que a identidade da mesa de jantar é árvore e não-árvore. A identidade em si mesma é contraditória e expressa a verdade do concreto. Para Hegel (2019), enquanto a identidade formal é a determinação de um ser morto, a contradição é a determinação de todo o movimento e de toda a vida. A identidade se move e ganha vida quando sai de si mesma de modo contraditório, quando é uma força que

a verdade não é a sua indistinção, mas sim que eles não são o que mesmo, mas são absolutamente diferentes, mas são inseparados e inseparáveis e imediatamente cada um desaparece no seu oposto. Sua verdade, então, consiste neste movimento do imediato desaparecer de um para o outro: o devir; um movimento onde os dois são diferentes, mas por meio de uma diferença que ao mesmo tempo foi resolvida imediatamente” (Hegel, 2019, Cap. I, letra C., tópico 1.).

⁸¹ “Com efeito, a Coisa mesma não se esgota em seu fim, mas em sua atualização; nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser. O fim para si é o universal sem vida, como a tendência é o mero impulso ainda carente de sua efetividade; o resultado nu é o cadáver que deixou atrás de si a tendência. Igualmente, a diversidade é, antes, o limite da Coisa: está ali onde a Coisa deixa de ser; ou é o que a mesma não é” (Hegel, 1992, p. 23, § 3).

⁸² A identidade expressa para Hegel, segundo Luft (2015), “a essência voltada sobre si mesma, tendo negado todas as determinações do ser; aquele momento (que costuma ser chamado de imediatividade) em que a essência se constitui é o mesmo momento em que ela nega toda a relação externa com a alteridade, reflete sobre si mesma, e se encontra consigo. Na medida em que nega a relação externa, ela nega a Doutrina do Ser, enquanto esta incorporou em si o tecido de seres relacionados externamente de modo meramente quantitativo. A identidade, portanto, é a expressão máxima do assumir a negação. E é importante percebermos que, exatamente por isso, a reflexão expressa esse reencontro do ser consigo; aqui se estabelece o ponto da constituição da relação interna, ou seja, do assumir-se da reflexão como responsável por dar a si as suas próprias determinações (Luft, 1995, p. 86).

apreende e conserva a contradição em si. Diferente de ver a contradição apenas na diversidade do movimento.

Desse modo, chega na modernidade em Hegel Natureza e Cultura, sujeito e mundo, Espírito e Realidade como um debate de opostos que também são possíveis de analisar na configuração da oposição da lógica e dialética. Para Chauí (1999), Hegel responde à tarefa de reconciliar racionalmente os opostos afirmando que “só existe o Espírito, que a Natureza é uma manifestação do próprio Espírito, uma exteriorização do Espírito, que a Cultura também é uma exteriorização do Espírito, manifestação espiritual” (Chauí, 1999, p. 202). Ambos, Natureza e Cultura, serão reunidos e reconciliados na “interiorização do próprio Espírito, quando este se reconhecer como a interioridade que se manifestou externamente como Natureza e Cultura” (Chauí, 1999, p. 202).

E o que é o Espírito em Hegel? Chauí (1999) explica que é o verbo divino, o logos. A vida do logos é a lógica. Essa lógica como vida do Espírito é “o movimento pelo qual o Espírito produz o mundo (Natureza e Cultura), conhece sua produção e se reconhece como produtor — é, portanto, o movimento da atividade de criação e de autoconhecimento do Espírito” (Chauí, 1999, p. 203). É a atividade da ciência da lógica, a dialética, que se define no movimento pelo qual “o Espírito se conhece a si mesmo ao criar-se a si mesmo, manifestando-se ou exteriorizando-se como Natureza e Cultura” (Chauí, 1999, p. 202). Em “Hegel, os predicados são o Ser, o Nada e o Devir, e o sujeito lógico seria o Absoluto” (Barros et. al., 2011, p. 6).

Em Hegel, é a partir da dialética que existe o método de alcançar a realidade e a verdade como movimento interno da contradição⁸³. Na dialética hegeliana os dois termos se negam um ao outro, tal como riqueza-não riqueza e burguesia-não burguesia. Mas, diferente de “quente-frio”, “saudável-doente”, entre outras oposições que compõem uma mera negação externa, onde o quente e o frio são positivos que se opõem e a contradição aparece apenas na diversidade da mudança múltipla, o verdadeiro negativo é uma negação interna.

Por exemplo, se digo a “árvore não é um machado”, tanto a árvore como o machado existem positivamente e a negação é uma negação externa. Posso dizer isso de vários outros termos, como

⁸³ Contudo, é preciso se atentar ao que Luft (1995, p. 82) traz como um conjunto de tipos específicos de contradições em Hegel. Para Luft (1995), existem as contradições mais conhecidas, que são a implosiva e a sintética. A contradição implosiva é aquela não resolvida, que leva a dissolução do existente, a cisão da unidade racional, é a dos opostos. A indefinição que o espírito chegou no caminho do saber. Já a contradição sintética é aquela que existe na síntese, uma oposição que permanece. É a unidade viva, que tem certa estabilidade, é a síntese. O da autodeterminação constante do ser. Seu momento máximo é o absoluto. E, por último, um terceiro tipo não muito debatido, é a contradição por insuficiência, que demonstra a falta fundamental que toma conta dos opostos, enquanto não sintetizados. Ela pode ser resolvida, levada a síntese e ao absoluto, ou não resolvida, levando a dissolução do existente sem ser implosiva.

a árvore não é uma “foice”, não é um “martelo”, não é uma “faca” e assim por diante. Agora, se digo, “o machado é uma não-árvore”, é estabelecida uma relação interna da dialética hegeliana onde o ser do machado existe porque o ser da árvore foi negado, isto é, o ser da árvore foi cortado, transformado e trabalhado para não-ser árvore. “A negação interna é aquela na qual um ser é a supressão de seu outro, de seu negativo” (Chauí, 1999, p. 203).

Um caso exemplar da contradição em Hegel (1992, § 2) é o do botão-flor-fruto, a qual ele descreve do seguinte modo:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. E essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo. Mas a contradição de um sistema filosófico não costuma conceber-se desse modo; além disso, a consciência que apreende essa contradição não sabe geralmente libertá-la — ou mantê-la livre — de sua unilateralidade; nem sabe reconhecer no que aparece sob a forma de luta e contradição contra si mesmo, momentos mutuamente necessários (Hegel, 1992, p. 22, § 2)

A lógica, nesse sentido, não é apenas um instrumento formal para o uso coerente e eficiente do pensamento, mas é uma ontologia. É a vida do Espírito, sujeito vivo, que tem um movimento dialético pelo qual o Espírito começa como um sujeito que se exterioriza no predicado Natureza. A “Natureza é o derivado que, em geral, só existe por condescendência da Ideia” (Engels, 1982, s/p). O primeiro e último princípio não são a respeito do não-movido, mas a respeito do auto-movido, o Espírito, no caso, como Natureza. A passagem do negativo, o não-movido, para a reflexão do auto-movente que se move a si mesmo se opõem a inércia da identidade que é igual a si mesmo. É um movimento de negar-se a si mesmo e afirmar-se como outro. Por exemplo, o Espírito se nega como Natureza e afirma-se como Cultura. Acontece a negação de seu sentido imediato superado por um novo sentido, posto pelo próprio Espírito que se nega, se transforma, se conserva e surge como novo.

Nessas noções, é possível ter a partir de Chauí (1999) que a natureza da contradição hegeliana vai sendo construída do seguinte modo:

A contradição dialética nos revela um sujeito que surge, se manifesta e se transforma graças à contradição de seus predicados, tornando-se outro do que ele era pela negação interna de seus predicados. Em lugar de a contradição ser o que destrói o sujeito (como julgavam todos os filósofos), ela é o que o movimenta e transforma o sujeito, fazendo-o síntese ativa de todos os predicados postos e negados por ele (Chauí, 1999, p. 203).

Segundo Giannotti (2008), para Hegel o Princípio da Identidade na matriz aristotélica é encerrado no entendimento, aquele poder em geral de isolar elementos ou aspectos do real, de eliminar uma parte mais ou menos importante do conteúdo. Em que, embora “continue a considerar a lógica formal como a ciência do entendimento, Hegel a transforma numa rede subjetiva da razão” (Giannotti, 2008, p. 40). Pois, a “reflexão absoluta, ou melhor, o Absoluto, num momento de dispersão, passa pela lógica formal, que apenas apresenta a história do pensar, sua descrição sem pensamento” (Giannotti, 2008, p. 41). Hegel transforma a lógica formal em lógica especulativa⁸⁴, traduzindo o conceito como realidade lógica. Agora existe a possibilidade do conhecimento da realidade na identidade entre lógica e ontologia, que confere objetividade ao pensar que não é meramente formal. Giannotti (2008) entende que em Hegel a lógica formal e seus conceitos existem sempre em contraposição frente ao real, o logicamente real é algo puramente pensado.

Para Giannotti (2008), Hegel incorpora a analítica pela ontologia reflexionante. A lógica especulativa hegeliana é concebida como ontologia dos lógos. Podemos selecionar um exemplo em Robaina (2013), se for considerada a relação das experiências distintas da consciência, é possível ter o seguinte caso sobre a filosofia especulativa hegeliana:

Primeiro, a consciência acredita que a verdade está no objeto. Em seguida, percebe, ao mostrar que o aqui e agora está sempre mudando, que o que era um objeto singular e concreto na verdade é um aqui e agora universal e abstrato. A partir de então começa a achar que verdade está no sujeito. Mas logo percebe também que o eu são muitos, que não há eu, mas nós, e o eu necessita ser superado [...] é um processo de superação das contradições da consciência e que o progresso está na superação destes momentos, o que quer dizer negação e conservação dos momentos anteriores (Robaina, 2013, p. 44).

O Princípio da Não-Contradição de Aristóteles diz respeito ao conhecimento sobre o objeto, pressupondo o algo existente. Daí a diferença entre conhecer algo e ser algo. É sobre esse algo existente que não vale o Princípio da Não-Contradição, e que Hegel se debruçaria propondo sua lógica especulativa. Pois, para Giannotti (2000), Hegel não pretende se contrapor a Aristóteles,

⁸⁴ A lógica é filosofia especulativa e a filosofia especulativa é lógica em Hegel (1992): “A natureza do que é está em ser, no seu próprio ser, seu conceito: nisso consiste a necessidade lógica em geral. Só ela é o racional ou o ritmo do todo orgânico: é tanto o saber do conteúdo quanto o conteúdo é conceito e essência; ou seja, só a necessidade lógica é o especulativo. A figura concreta, movendo-se a si mesma, faz de si uma determinidade simples; com isso se eleva à forma lógica e é, em sua essencialidade. Seu ser-aí concreto é apenas esse movimento, e é ser-aí lógico, imediatamente. É, pois, inútil aplicar de fora o formalismo ao conteúdo concreto; [pois] esse conteúdo é nele mesmo o passar ao formalismo. Mas [então] o formalismo deixa de ser formalismo, porque a forma é o vir-a-ser inato do próprio conteúdo concreto” (Hegel, 1992, p. 52-53, § 56).

mas entender o que levou este filósofo a declarar tão depressa a supremacia absoluta e universal do Princípio da Não-Contradição. Restringe o Princípio da Não-Contradição aristotélico às operações do entendimento (Giannotti, 2000, p. 62).

Mas, se para Hegel é possível existir o Princípio da Não-Contradição aristotélico no conhecimento de algo e não no algo existente e seu processo espiritualizante, como Marx e Engels se limitariam a isso? Isto é, sabendo da proposta da inversão e superação de Hegel por ambos, como pode Marx e Engels enfrentarem a análise da identidade e da contradição nessa dimensão da ontologia conceitual? Como é possível seu materialismo aceitar a dualidade entre pensamento e ser, sendo impossível o ser se transformar inteiramente em lógos?

Giannotti (2010) entende que existem limites em Marx e Engels de aceitarem a dualidade do ser e pensar, onde se colocam a encarar duas lógicas que devem por alguma mediação se relacionarem, tal como a lógica formal de relacionar com a lógica concreta pela dialética ou por uma lógica que pensa a dialética. Giannotti (2010) mostra que ao usarem de Hegel para essa mediação, caem no hegelianismo ao invés de o inverterem ao materialismo histórico-dialético. Marx e Engels para serem e continuarem sendo materialistas caem nessa armadilha, sendo para Giannotti (2014) uma armadilha intransponível, já que jamais poderiam transitar inteiramente ao lógos.

Desde o Seminários Marx, a produção filosófica de Giannotti vem sugerindo Hegel para seus problemas com Marx e para as suas preocupações lógicas e ontológicas. Giannotti precisava encontrar um lógos prático que resolvesse o problema de Marx limitado à Hegel. Substituindo a explicação metódica do texto, desde o Seminários Marx ele teria o fundamento de a um só tempo ter fundação e esclarecimento conceitual último, ao invés da tentativa de encontrar na “Crítica à Economia Política a chave explicativa dos teoremas filosóficos mais enfáticos, não um achatamento positivista, mas uma identificação do seu verdadeiro assunto” (Arantes, 1994, p. 297). Isto é, diante do caso da especulação hegeliana, parece que Giannotti não procuraria o “fenômeno histórico do fetichismo da mercadoria a solução da enigmática desenvoltura ontológica do Conceito” (Arantes, 1994, p. 297).

Segundo Arantes (1994), Giannotti se junta ao que se pode chamar de marxismo filosófico uspiano, “incorporando sem crítica o que Marx descartara por vício congênito de falsa consciência” (Arantes, 1994, p. 298). Ao invés do movimento exótico executado pelas categorias filosóficas ser “a formalização (no limite um acerto involuntário) de um processo fantasmagórico real de

autonomização dos objetos sociais gerados por essa usina de abstrações que é o modo de produção de mercadorias” (Arantes, 1994, p. 298), Giannotti segue o movimento inverso. Ele segue um “esquema hegeliano de projeção e objetivação do ‘igual’, que transforma os termos relacionados em fenômenos do fundamento” (Giannotti apud Arantes, 1994, p. 112).

Para Giannotti (2000), Hegel “parte do pressuposto de que a expressividade se dá no nível do conceito, da relação silogística da regra com seu caso. Desse modo, é a atividade inscrita no silogismo, como expressão do Absoluto” (Giannotti, 2000, p. 105). O Absoluto é a “congregação de passado e presente” (Giannotti, 2009, p. 20), que “converte o Estado numa espécie de silogismo, unificando a eternidade do pensamento com a ordem do tempo decorrido” (Giannotti, 2009, p. 20). É a unidade que contém a verdade absoluta e toda a verdade, a Ideia se pensando a si mesma, e se pensando como Ideia pensante, como Ideia lógica.

Giannotti (2000) argumenta que Marx propõe a inversão desse movimento de constituição em Hegel, especialmente a partir de Ludwig Feuerbach⁸⁵ em sua crítica irreligiosa. Para Engels (1982), Feuerbach, em “A Essência do Cristianismo”:

Com um só golpe, pulverizou a contradição, ao pôr de novo no trono, sem rodeios, o materialismo. A Natureza existe independentemente de toda a filosofia; ela é a base sobre a qual nós, homens, nós mesmos produtos da Natureza, crescemos; fora da Natureza e dos homens não existe nada, e os seres superiores que a nossa fantasia religiosa criou são apenas o reflexo [*Ruckspiegelung*] fantástico do nosso próprio ser. O encantamento foi quebrado; o «sistema» foi feito explodir e atirado para o lado, a contradição, porque existente apenas na imaginação, foi resolvida. — Uma pessoa tem, ela própria, que ter vivido o efeito libertador deste livro, para fazer uma ideia disso. O entusiasmo foi geral: momentaneamente fomos todos feuerbachianos. Quão entusiasticamente Marx saudou a nova concepção e quanto ele — apesar de todas as reservas críticas — foi por ela influenciado, pode ler-se na Heilige Familie (Engels, 1982, s/p).

Na verdade, segundo Frederico (2009), Marx rejeitará o antropologismo empirista de Feuerbach quanto o logicismo abstrato de Hegel, especialmente em um acerto de contas com a dialética e sua noção de contradição. Para isso, Marx partiria do processo de examinar “como a proporção tecnológica se expressa em termos de valor, desde que cada fator de produção seja pensado como momento da produção em geral” (Giannotti, 2000, p. 105-106). Contudo, para Giannotti (2009), essa ideia marxiana se movimenta no engano teórico de acreditar estar escapando

⁸⁵ Para Giannotti (2010), “Segundo Marx, Feuerbach teria o mérito de: 1) ter demonstrado que a Filosofia nada mais é do que a transposição, para o plano do pensamento, da religião pensada e explicitada, por conseguinte mera alienação da essência humana; 2) ter fundado o verdadeiro materialismo no relacionamento social do homem para com o homem; 3) ter anteposto à negação da negação o positivo que se afirma absolutamente em si mesmo” (Giannotti, 2010, p. 3-4). No “Manuscritos Econômico-Filosóficos” (2004) é possível ver pormenorizados todos esses pontos.

do esquema conceitual montado por Hegel ao dar relevo ao processo da Natureza de transformação do Espírito.

Para Giannotti (2009), Marx encontra em Epicuro o reconhecimento do caráter racional da natureza, que “liberta o homem do medo do desconhecido e faculta a reconciliação universal com o singular, cujo movimento ocorre num plano meramente objetivo, aquele do gênero com os indivíduos da sua espécie” (Giannotti, 2009, p. 26). É daí, por exemplo, que é evidenciado a importância que a noção de ser-genérico tem, sendo a realidade natural como espécie que reflete sobre si mesma. Em outras palavras, Marx tenta colocar Hegel do céu para a terra, virando-o de ponta-cabeça, no lugar do desenvolvimento do Absoluto, Marx pretende colocar a História⁸⁶.

Para Frederico (2009), Marx entende no “Fenomenologia do Espírito” de Hegel a verdadeira matriz e segredo da filosofia hegeliana. Encontra nessa matriz a “descoberta e a descrição da expressão abstrata, lógica, especulativa do processo da história” (Frederico, 2009, p. 172-173). E, nisso, “a primeira vez na história da filosofia, ter concebido “a produção do homem por si mesmo, como um processo”, de ter visto o homem como sujeito pressuposto, “como resultado de seu próprio trabalho”” (Frederico, 2009, p. 172-173). E a atividade, o trabalho, meio pelo qual se realiza a autoprodução do homem.

Marx (2008) é dialético e materialista por ter isolado o “cerne racional” da dialética hegeliana e tê-lo aplicado ao estudo da história no âmbito das relações materiais de produção. Já em Hegel, pelo trabalho o homem se faz e se produz a si mesmo, mas é mistificado por seu invólucro idealista, o trabalho espiritualista (Marx, 2008). De todo modo, é bem situado a relação de ambos quanto ao problema do real é racional ou do racional é real para a contradição. O problema permeia a polêmica que aparece em Hegel (1997) no comentário acerca da República de Platão, em “Princípios da Filosofia do Direito”. Hegel afirma que o “real é racional e o racional é real” (Hegel, 1997, p. 35-36). Isso seria continuado criticamente por Marx. Isto é, não basta para Hegel e depois Marx pensar somente sobre o modo como a consciência apreende o real, mas sim

⁸⁶ Giannotti (2010), demonstrando toda a sua crítica ao positivismo, lembra de uma passagem marxiana bem específica sobre a denúncia do caráter místico de Hegel e sua crítica a isso, em que Marx diz que: “A efetividade empírica é tomada como ela é, e expressa como racional; não é, todavia racional por causa de sua própria razão, mas porque o fato empírico, em sua existência empírica, possui outro significado além dele mesmo. O fato de que se parte não é concebido como tal, mas como resultado místico. O efetivo vem a ser fenômeno, mas a Ideia não tem outro conteúdo do que esse fenômeno. Além do mais, a Ideia não tem fim diferente daquele, lógico, “vir a ser o espírito efetivo infinito e para si”. Neste parágrafo se assenta todo o mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral” (Marx apud Giannotti, 2010, p. 2).

como o real se constitui, se estrutura e se explica racionalmente, levando em conta a apreensão desse real.

Uma das maneiras de Giannotti interpretar a crítica de Marx a Hegel é a partir da teoria do valor ricardiano. Giannotti lembra que para Marx (2023), David Ricardo não entenderá uma ideia importante que o enviesa, de que o valor é uma substância que não pode ser vista simplesmente como uma relação, as relações entre as coisas e os sujeitos tem fundamento, encontra uma espécie.

Por isso Giannotti (2000; 2009), não distante, questiona esse movimento de Marx. Questiona Marx no sentido de indagar se ele teria de fato conseguido realizar seu projeto de revirar e superar a lógica especulativa hegeliana sem ceder ao logicismo místico. Tal o motivo, basicamente, que Giannotti (2009; 2010) afirma que por mais anti-hegeliano que Marx seja, será sempre preciso a ele conservar ao menos o movimento trinitário do Conceito e a teoria da contradição, se limitando, por conta disso, ao Espírito Absoluto. Por exemplo, o movimento de uma primeira totalidade universal e abstrata, ainda não determinada, a Natureza (a massa universal); que para se reconhecer recorre à universalidade concreta, vivendo até as últimas consequências temporais, a Não-Natureza; reaparecendo na reconciliação do infinito no finito, no autorreconhecimento espiritualizante de si mesmo, o Espírito. Pois só assim a contradição marxiana se sustenta tanto de tradição, no caso, a hegeliana, como diante do absurdo, no caso, espiritualizando-se no pensar.

Giannotti (2009), não estacionando em Marx, ainda estenderia a sua crítica ao Espírito Absoluto hegeliano, indagando se não estariam as teorias de ambos caindo em uma “escatologia leiga” (Giannotti, 2009, p. 21). Isto é, Hegel e Marx não caminham a um infinito bem colocado ou em um fim do mundo profético? Para Giannotti (2010), Marx cairia completamente em desuso no debate filosófico se ao tentar introduzir a contradição no seio da própria finitude não tivesse articulado essa proposta com a tese da infinidade ilusória e aparente do capital, entendendo essa operação o caráter histórico e formal que o capital assume no pensamento marxista. É por isso que, em termos de localização na obra de Marx, Manzano (2017) entende que Giannotti se refere ao primeiro capítulo da mercadoria marxiana como de “influência hegeliana na construção do conceito de valor como substância” (Manzano, 2017, p. 16). Tornando-se um específico problema filosófico, pois Giannotti sempre coloca em suspeita se esse caráter da mercadoria não afetaria todo “O Capital” (2011) de Marx.

Giannotti (2014) entende que Hegel concebe a contradição como “o núcleo de qualquer devir, mas para isso pensa o ser e o nada se determinando mutuamente vindo a ser a partir dessa tensão” (Giannotti, 2014, p. 4). E o mesmo aconteceria com Marx para Giannotti (2014), pegando esse núcleo ele se ajusta a esse entendimento e o transpõe para a luta de classes. Para Giannotti (2014), ao pensar a luta de classes como uma contradição, Marx se ajusta a esse modelo hegeliano. Somente “assim pode ver nos conflitos do capital e do trabalho um vetor que os supere e conserve suas potencialidades, criando outra figura que abriria uma nova época da história” (Giannotti, 2014, p. 4).

Mas aí, Giannotti (2014) se pergunta, “se a contradição é uma figura do discurso, como ela pode penetrar todo o real?” (Giannotti, 2014, p. 4). Essa será umas das suas mais recorrentes perguntas, de modo a percorrer grande parte da sua produção filosófica. Aqui nesse caso, a contradição só se ajusta “se ambos, o discurso e o real, tiverem a mesma estrutura” (Giannotti, 2014, p. 4), sendo essa estrutura, a estrutura conceitual. Mas, o problema aí é que Marx nunca poderia aceitar essa estrutura conceitual, essa extrapolação ao idealismo. Mediante esse impasse, Giannotti (2014) chega a concluir que ao recusar o idealismo o pensamento político marxiano deixa uma sobra: o avanço do terror.

Giannotti (2014) entende que se assumida a contradição para os assuntos da política sem a sua devida localização, por exemplo, no contexto espiritualizado do idealismo hegeliano, a decisão encaminha-se para o lado do terror, da contradição mortal de tudo poder tentando se encontrar uma nova época social, ao invés da “solução bem ajustada do comportamento racional em vista dos fins dados ou nos equilíbrios do contrato social” (Giannotti, 2014, p. 4).

Nesse caso, para propor nos termos hegelianos, a contradição não deve estar contida na Ideia, como unidade da Ideia subjetiva e da Ideia objetiva, no conceito da Ideia pela qual a Ideia como tal é o objeto, pelo qual o objeto é ela mesma, um objeto no qual todas as determinações estão concentradas?

Para evitar a solução fatalista do terror, Giannotti (2008) parte da ideia de que uma contradição real em Marx deve estar profundamente vinculada à lógica especulativa hegeliana, da espiritualização absoluta do objeto e conceito em um mesmo devir. Se existe a contradição real, esta realidade só pode estar no nível de análise hegeliano. Diferente disso, ela se torna um absurdo, a solução pelo terror, ou mesmo uma escatologia.

Marx em relação a Hegel almeja a substituição do “paradigma do Conceito e da Ideia pelo paradigma da produção material” (Giannotti, 2010, p. 19). Mas, tendo isso em vista, Giannotti (2010) argumenta que se Marx parte de uma afirmação sobre um processo produtivo qualquer e a sua multiplicação, ela deve ser reconhecida e unificada pelo pensamento, permanecendo inteiramente fora da reflexão o fundamento material onde incide o processo de produção e do trabalho. Nisso, só seria possível tal unificação se o “próprio objeto do trabalho seja constituído, como momento expulso dela, pela reflexão do próprio trabalho, assim como, para Hegel, a natureza advém da exteriorização do Espírito” (Giannotti, 2010, p. 19).

A partir desse argumento, Giannotti (2010) explica que Marx e Engels caem no hegelianismo, em que a dialética como método, mesmo se baseando em pressupostos ontológicos, “retoma a oposição entre o representar e o representado, abre uma cesura entre o pensar e o pensado, recusa ver neste último mero sujeito, de sorte que uma coisa em si está sempre escapando da reflexão da produção material e do trabalho” (Giannotti, 2010, p. 19).

Para Giannotti (2010), Marx apresenta aspectos que o enquadram na matriz especulativa, a “ênfase na positividade ativa, a crítica ao logicismo hegeliano e o valor dado ao papel constitutivo do trabalho configuram, no final das contas, apenas torções de um processo que mantém, a despeito de todo esforço contrário, sua matriz especulativa” (Giannotti, 2010, p. 21). Assim, tendo em vistas essas características, Giannotti (2010, p. 21) tem condições de indagar de “como seria possível lidar com a ideia de alienação sem que a fonte da universalidade humana fosse um gênero, precisamente o Conceito que faz a passagem, na Ciência da Lógica, da lógica subjetiva do silogismo para a categoria de objeto”.

Para responder essa pergunta, Giannotti (2010) estabelece um Marx duplo, um darwiniano e outro profeta, que facilita a sua crítica. Para Filho (2005), Giannotti separa o “Marx darwiniano” que “fala na centralidade da atividade prática sensível, da práxis” (Filho, 2005, p. 5), do “Marx profeta”, do “Marx hegeliano”, que “pensa de modo especulativo e místico a lógica do capital e sua superação pela revolução da “classe universal”” (Filho, 2005, p. 5). Tão como faz um radical corte epistemológico entre os textos de juventude (em especial os “Manuscritos Econômicos-Filosóficos de 1844”) e os da maturidade (em especial “O Capital”) de Marx. Na maturidade, “a dialética, estruturada no valor e no trabalho, passou a constituir uma substância social [...] Dialética com densidade ontológica, a crítica madura da economia política opera com “universais concretos” em que as categorias se exprimem na própria realidade, ou seja, no sistema produtivo capitalista”

(Melo, 2011, p. 23). Já antes, na juventude, “a articulação entre trabalho, propriedade, sociedade civil e alienação, central para sua primeira crítica da economia política, ainda não é constituída pelas relações econômicas que se objetivam no sistema capitalista” (Melo, 2011, p. 23).

Nesse corte epistemológico, no “Marx da juventude” a objetividade atribuída “à realidade econômica nos permite compreendê-la apenas em sua expressão “negativa”, ou seja, uma objetividade que nega uma sociabilidade primitiva” (Melo, 2011, p. 25). A realidade econômica não possui valor em si mesma, mas somente “na emanção viciada da sociabilidade primitiva, de uma substância social que se situa muito além do mundo do comércio e da indústria” (Giannotti apud Melo, 2011, p. 25). Esse corte é uma escolha de grande importância para o que Giannotti desenvolve sobre o lugar da substância em sua filosofia e, nisto, de como a contradição aparece.

Para Schwarz (s/d), em um primeiro momento, Giannotti em sua crítica às teorias positivistas, que entendem a contradição apenas no discurso positivo ou fenomenológico e sem contraparte no mundo, se posiciona a favor de Hegel e Marx. Giannotti concordaria que sempre atrás desse dado, puramente discursivo, tem contradições em processo, “que cabe à crítica desvendar e que abrem novas possibilidades lógicas e práticas (ou seja, o socialismo)” (Schwarz, s/d, p. 7). Isto é, “Marx tem razão contra Hegel quando acompanha a contradição em seus labirintos e desencontros, desvencilhando-a do esquema de superações inelutáveis da lógica especulativa” (Schwarz, s/d, p. 7), definindo as diferenças entre a dialética materialista e a idealista. Contudo, Marx vai longe demais e Giannotti deixa de acompanhá-lo, Marx “aposta na possibilidade ou certeza da superação e impregna todo o seu projeto político daquele misticismo lógico que denunciara na teoria hegeliana do Estado” (Schwarz, s/d, p. 7).

De toda maneira, para Giannotti (2000; 2011), Marx ou é hegeliano, ou ele e a sua produção não fazem sentido e se perdem de tradição e consistência, mantendo Marx uma relação ambígua com a filosofia especulativa de Hegel. Pois Hegel, propondo o Espírito Absoluto no Conceito, atingiria sua classe universal em seu tempo histórico, no Estado prussiano e no elogio à Napoleão. Já Marx, faria o mesmo, só que no âmbito da História, atingindo o momento predominante das contradições do capitalismo no Comunismo com o desaparecimento do Estado.

Analisando essa relação ambígua, Giannotti (2011) critica a utopia da emancipação humana, constringendo o termo ao tratar da alienação. Referindo-se à propriedade privada como primeiro “pecado” (acerca da metáfora da crítica irreligiosa) em Marx para a alienação, para

Giannotti (2011) “a alienação não é um conceito empírico e quando aplicada independentemente de sua base começa a cheirar a pecado” (Giannotti, 2011, p. 280).

Para Giannotti (2011) a alienação só acontece se ela está ligada à estrutura da mercadoria e a um mercado que só funciona se gerar excedente, configurando-se basicamente como alienação do capital. A alienação do trabalho só opera num certo modo de produção, nunca na alienação do gênero humano para Giannotti (2011). Isto é, a alienação é a alienação do capital, ligada e conformada já na estrutura do capital, não do gênero humano enquanto tal. Assim, para Giannotti (2011), as contradições são especificamente capitalistas, não de todo o gênero humano no seu sociometabolismo com a natureza, que encontra sua barreira na oposição sujeito e objeto.

Afunilando as possibilidades marxianas de realizar sua contradição, Giannotti (2002) continua relacionando Marx a Hegel na questão da contradição. Giannotti (2002) argumenta que se para Hegel o antagonismo é uma contradição quando cada termo da oposição é autônomo, um positivo em si mesmo se opondo a um negativo em si mesmo, isso corresponde a Marx quando o proletariado se torna “sem qualidades, um nada social que não tem nada a perder com a Revolução” (Giannotti, 2002, p. 109). Nesse caso, a contradição se resolveria sem deixar nenhum vestígio entre seus polos universais e em si mesmos. Contudo, Giannotti (2002) argumenta que essa transparência é impossível de se ter se a contradição está atrelada a um objeto ou sujeito, ou mesmo de ser algo consistente no processo carregando esse polo universal.

Nessa impossibilidade, Giannotti (2002) analisa que quando Marx reconstrói a contradição fora do idealismo hegeliano, ela é submetida a “um processo de socialização do trabalho que deve terminar em uma totalização do capital, o capital social total, que tem como contrapartida o trabalhador total” (Giannotti, 2002, p. 109). Mas, no fenômeno da monopolização da invenção tecnológica entre a “contradição entre o capital e o trabalho não desaparece, mas se trava, vem a ser incapaz de uma resolução no nível social e lógico em que se move” (Giannotti, 2002, p. 109). Isso porque se em um primeiro momento da explicação do argumento a contradição é impossível ao ser ancorada em um objeto por causa da transparência de uma eliminação total de resíduos da contradição entre um positivo em si mesmo e um negativo em si mesmo (burguesia em si mesma e proletariado em si mesmo). Em um segundo momento da explicação do argumento, o trabalhador total é travado pelo monopólio da invenção tecnológica e não consegue se desenvolver a uma contradição final, que não deixa vestígios.

Assim, tendo em vista essa contradição travada, para Giannotti (2002) o “projeto marxista de fundar uma política que seguiria os caminhos já estabelecidos pelos movimentos da sociedade civil burguesa perde seu sentido” (Giannotti, 2002, p. 109). Isto é, “uma política contemporânea só tem sentido se tomar posição em relação à fissura que se encontra no nível da própria sociedade capitalista, quer para alimentá-la, quer para negá-la” (Giannotti, 2002, p. 109). Ou seja, então, a contradição real só acontece dentro das categorias do capital, que impedem uma contradição que arraste todo o sistema, pois antes disso é emperrada. Sendo esse um dos argumentos principais que Giannotti usa sobre a contradição em Marx em sua relação a Hegel.

O que é possível abstrair de Giannotti é que ele se pergunta até que ponto seria possível aplicar a lógica hegeliana sem virar hegeliano. Até que ponto é possível Marx avançar sem pensar que a realidade seja discurso do próprio Espírito Absoluto. Para Giannotti (2009) importa “o conceito hegeliano de alienação, mas torcido de tal forma que escape dos perigos do idealismo absoluto” (Giannotti, 2009, p. 9). E, desse modo, Giannotti (2021) disserta na direção de que para “que uma contradição se resolva em algo superior e lance novo movimento, isso só pode se dar do ponto de vista do Espírito Absoluto, ou seja, quando do próprio discurso se faz a totalidade do ser — do logos” (Giannotti, 2021, s/p).

Assim, se Giannotti divide um Marx, que tem, de um lado, uma história categorial, a construção da estrutura formal de um modo de produção, e, de outro, sua história do vir a ser, a implantação desse modo, reforça o Marx duplo em darwiniano e profeta já desenvolvido. Neste Marx separado em dois, a contradição pode surgir no nível categorial. E, nesse hegelianismo, se Marx esperava o término da contradição entre capital total e trabalho total, como um fim da história, e não aconteceu, logo Marx precisa ser esterilizado do seu hegelianismo.

Para Giannotti (2000), ao menos que Marx ancorado a Hegel deixe de lado a reposição da dualidade de pensamento e ser e assuma o ser inteiramente como logos, em Marx, por exemplo, um lírio não poderia ser um lírio e uma planta ao mesmo tempo⁸⁷. Em outras palavras, o lírio em relação à planta não poderia ser idêntico e diferente ao mesmo tempo, pois o lírio só é lírio e planta por força da conversão do entendimento em razão. Esse movimento de identificação da contradição

⁸⁷ “Desse ponto de vista que nega os parâmetros pelos quais Hegel converte o entendimento em razão não se pode descrever a proposição “O lírio é uma planta” — correta porque o lírio é de fato uma planta — como se possuísse o conteúdo de verdade pelo qual o conceito de lírio se diferencia naquilo em que se identifica: o lírio e a planta são idênticos do ponto de vista da planta, mas diferentes porque, segundo o próprio Engels, “planta” é uma abreviação para designar vários objetos. Lírio e rosa são casos do conceito “planta”, e se entre o conceito e seus casos há uma diferença, esta não pode provir da força da planta se diversificar” (Giannotti, 2000, p. 65).

requer a intervenção de uma aparência necessária, pois sem isso a mera oposição não pode, sem mais, ser dita contraditória, pois muitas vezes entraria em uma lógica do sensível e escaparia do âmbito tradicional do marxismo⁸⁸. Sendo este, o problema da aglutinação pelo pensamento, outro dos principais argumentos de Giannotti ao criticar Hegel e Marx.

Assim, Arthur Giannotti entende que Hegel não se resume ao caráter absoluto do Princípio da Não-Contradição, tendo a contradição como Princípio do Movimento no idealismo objetivo e especulativo. Nisso, Giannotti acompanha como a proposta da contradição em Marx pretende colocar Hegel “virado de ponta-cabeça” e o superar além do invólucro místico, em que ao invés da contradição acontecer no desenvolvimento do Absoluto, acontece na História e na produção material. Mas, para Giannotti, se Marx pretende essa inversão e superação, ele acaba aceitando a escatologia do Absoluto, do terror total, podendo acontecer apenas no movimento inteiramente do lógos hegeliano, sempre escapando algo da sua “aglutinação” na identificação dos contraditórios. Por isso, para Giannotti, nesse caso a contradição acontece dentro das categorias do capital tidas como conceituais na relação Hegel-Marx. A contradição não carrega o gênero humano total, fibrilando em uma contradição travada. O desdobramento do capital impede dentro de si uma contradição que não deixa vestígios, sendo exemplo disso o monopólio tecnológico.

Ele enfraquece a contradição real em Marx colocando nele diferentes armadilhas e limitações, é possível concluir que a contradição sem o idealismo objetivo e especulativo hegeliano só é possível por outras tradições filosóficas, pois ele critica a lógica hegeliana da expressividade no nível do conceito. Frente a isso, Giannotti aos poucos vai recorrendo aos supostos da filosofia do segundo Wittgenstein.

Giannotti (1995) comenta que do pouco contato que Wittgenstein pode ter tido com o pensamento de Hegel, Wittgenstein chamou a atenção para o caminho muito apropriado que o método dialético poderia ter para ele. Contudo, segundo Giannotti (1995), Wittgenstein sabia que não cabia encontrar em duas proposições uma mais complexa, mas sim cabia encontrar onde residem suas ambiguidades na linguagem. Isto é, para Giannotti (1995), “enquanto Wittgenstein está preocupado com as ambiguidades oriundas do amálgama de duas proposições, Hegel sempre

⁸⁸ Para um dos seus críticos, Giannotti não compreende “o processo da individuação social no interior da interatividade humano-societária, evoluir da autoconstituição humana no bojo de contradições reais” (Filho, 2008, p. 121). Falta para Giannotti compreender “a lógica onímota do trabalho, já que tudo se arma pelo construtivismo produzido pelos juízos extraídos de regras gramaticais, regras da lógica imputativa, já que não extraída por meio das abstrações reais” (Filho, 2008, p. 121).

procura a identidade que brota da fusão da identidade e da diferença” (Giannotti, 1995, p. 182). Em Wittgenstein, a contradição estaria em um choque nos limites de certa linguagem que obriga a ir em outro sentido qualquer. A contradição “traz o vírus da renovação, da necessidade de nos liberarmos das travações que certos jogos de linguagem habituais estavam nos impondo” (Giannotti, 1995, p. 182). E para isso é preciso se atentar ao seu estatuto civil, que recoloca a trama dos sentidos e dos significados para os próprios comunicadores construírem em sua praxe. Mesmo ambos, Hegel e Wittgenstein, guardando semelhanças.

2.3 Análise de Marx e Wittgenstein por Arthur Giannotti: contradições nos jogos de linguagem

“Se a fórmula é boa para o cálculo proposicional, não é por isso que esgota o sentido da
contradição”

Arthur Giannotti

No início da década de 1930, Ludwig Wittgenstein em “Observações sobre os fundamentos da matemática” já antecipava (e, parece que se orgulhava) para o futuro da matemática o surgimento do debate da contradição, que seria emancipada do seu medo da inconsistência, em que diz:

How strange! This comes out here – and that there! Who would have thought it? Then how interesting if it were a contradiction which came out! Indeed, even at this stage I predict a time when there will be mathematical investigations of calculi containing contradictions, and people will actually be proud of having emancipated themselves even from consistency (Wittgenstein, 1978, p. 332)⁸⁹.

Se uma pessoa diz que “Isto é belo e isto não é belo” e aponta para objetos diferentes, há aí uma contradição? É possível não ser estabelecida uma contradição, entendendo que as duas palavras “isto” estão se referindo a dois objetos diferentes? Tendo em vista o esforço de Giannotti (1995) a partir da sua leitura de Wittgenstein de ressaltar os “bastidores práticos para assegurar o movimento das significações” (Giannotti, 1995, p. 177), “Isto é belo e isto não é belo” é uma contradição para Wittgenstein (Giannotti, 2000).

É possível de algum modo dissolver essa contradição dizendo que os dois “isto” têm diferenças devidos aos seus gestos de apontar e também devido às próprias coisas, ressaltando os múltiplos tipos de jogar e os diferentes aspectos das coisas. Mas, para Giannotti (1995), esse modo de dissolução não passa de jogos de palavras muito simples que não dissolvem a contradição. Não dissolvem porque, por um lado, afirmam que a sentença do caso não é completa, ao precisar ser acompanhada por gestos e situações complexas; e, por outro lado, porque têm apenas um pressuposto duvidoso que falsamente tem que se adequar a uma forma geral.

⁸⁹ “Que estranho! Isso sai aqui – e aquilo ali! Quem teria pensado nisso? Então, que interessante se fosse uma contradição que surgisse! De fato, mesmo neste estágio, prevejo um tempo em que haverá investigações matemáticas de cálculos contendo contradições, e as pessoas realmente se orgulharão de terem se emancipado até mesmo da consistência” (Wittgenstein, 1978, p. 332, nossa tradução).

O gesto ostensivo da linguagem estaria ligado a uma noção primitiva do significado e à sua explicitação pública e em comunidade, o qual, se por um lado se move em várias direções, podendo captar seus múltiplos aspectos, por outro lado, não se liga a uma determinação ou a um objeto.

Essa resposta ao exemplo da contradição por Giannotti atravessa parte da questão sobre a ostensão da linguagem em Wittgenstein, uma questão na qual, mesmo aparecendo em toda a sua filosofia, Giannotti se utiliza especialmente pelo segundo Wittgenstein. Essa ostensão pode ser vista pela explicação do significado de uma palavra por meio de enunciados como “isto é um livro”, ou “esta é uma caneta”, entre outros exemplos, sendo descrito por expressões de demonstração, leia-se, “isto é...”; por gestos de apontar, como o direcionar de um dedo para uma placa; e gestos de amostragem, exibindo um objeto qualquer.

Em um primeiro momento, é possível entender que a ostensão evoca a denominação, por meio do jogo de linguagem, de um nome ao objeto que se materializa mediante o uso do gesto ostensivo, que nesse caso é utilizado como uma técnica de associação entre o nome e o objeto denominado. Mas, se pararmos por aí, a ostensão possui muitas limitações. Apesar de denominarmos as coisas parecendo haver uma relação unilateral de enquadramento entre a coisa e o nome, é possível, extrapolando isso, os mais variados empregos com nomes, frases e coisas.

Em um segundo momento, é possível perceber que é pressuposto o conhecimento da situação lógica no gesto ostensivo, definida pelas regras de um determinado jogo de linguagem, que indique, por exemplo, a ostensão do “apontar” ou o “amostrar”. Mas, mesmo assim, o gesto ostensivo seria insuficiente. Para ultrapassar seus limites biunívocos ou que muitas vezes naturalizam pré-existências, é preciso distinguir a explicação ostensiva ou definição e o ensino ostensivo das palavras. O ensino ostensivo faz parte dos jogos preparatórios, onde o falante não sabe perguntar pelo nome das coisas, sendo nesse momento passado treino por treino em um processo de adestramento. Nessa fase, a técnica usada pelo interlocutor pode ser o gesto ostensivo, que consistiria em um determinado jogo em apontar para um objeto, para dirigir a atenção para ele enquanto profere uma palavra, continuando abertos os diferentes treinamentos da linguagem materna.

Mesmo a explicação e a definição sendo noções distintas no segundo Wittgenstein, pois definir a palavra pressupõe minimamente a aplicação de sons ou o apontar a objetos e seu movimento lógico, ambos suportam ostensões da linguagem. Mesmo podendo estabelecer diferentes tipos de jogos, aprender uma prática trata-se de passar por treinos até que seja capaz de

dominar uma técnica. Então, a aprendizagem é um processo linguístico, pois se trata de dominar uma técnica, de modo que a dominação de técnicas é uma condição lógica, entendendo-a como uma linguagem viva.

Semelhantemente, outro exemplo sobre a contradição é a sentença “O conceito branco não é branco”. É um absurdo dizer que o branco é branco e não-branco na mesma sentença? Em resposta, parece que isso depende de como seus comunicadores querem usar essa sentença (Giannotti, 1995). Na leitura de Wittgenstein por Giannotti (1995), não adianta tentar encontrar sentido em um contexto que geralmente não tem meios para a sua apresentação que não se sustentam, tal como seria a tarefa de tentar encontrar a contradição dentro da concepção de absurdo lógico.

Nessa direção, é possível partir da afirmação de que a contradição não está somente na fala e na sentença proferida, podendo ser extrapolada além dos termos estabelecidos. O sentido não aparece só quando designa uma coisa ou quando tem uma virada na consciência, mas ela “ganha sentido na explicitação dos limites do que é possível dizer por meio de sua gramática” (Giannotti, 1995, p. 180), em seus critérios, normas e convenções gramaticais, que regulam a multiplicidade das possibilidades de empregos em diferentes contextos, configurando um modo de viver indubitável.

Giannotti (1995) concordará com Wittgenstein (1999) quando ele diz que “125. Não é tarefa da filosofia resolver a contradição por meio de uma descoberta lógica ou lógico-matemática. Mas tornar visível o estado da matemática que nos inquieta, o estado anterior à resolução da contradição (E com isto não se elimina uma dificuldade.)” (Wittgenstein, 1999, p. 67, § 125). Na mesma obra e de igual modo, no aforisma 115, a contradição já foi reconduzida do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano, que não nega os exercícios práticos das significações, distanciando de teses meramente representacionais ou referencialistas.

Mas sobre esse “estado anterior”, esse “emprego cotidiano”, para onde, ou como, vamos a esse “anterior”? É o indeterminado, é o civil, é o mundo? É o linguístico?

Nessa afirmação wittgensteiniana, Giannotti (1995) está preocupado com o estatuto civil da contradição, ou em outras palavras, está preocupado com o seu estatuto no mundo civil. Ao serem estabelecidas as regras, as circunstâncias das regras também estão em jogo, de modo que tanto os comunicadores como a norma estão sendo articuladas. A partir disso, Wittgenstein (1999) está desenvolvendo que:

125. [...] O fato fundamental aqui é que fixamos regras, uma técnica, para um jogo e que, quando seguimos as regras, as coisas não se passam como havíamos suposto. Que portanto, nos aprisionamos, por assim dizer, em nossas próprias regras.

Este aprisionamento em nossas regras é o que queremos compreender, isto é, aquilo de que queremos ter uma visão panorâmica.

Isto esclarece nosso conceito de querer dizer. Pois, naqueles casos, as coisas se passam de modo diferente do que havíamos querido dizer e previsto. É exatamente o que dizemos quando, por exemplo, surge a contradição: “Não foi o que eu quis dizer”.

A posição cotidiana (*bürgerliche*) da contradição ou sua posição no mundo cotidiano (*bürgerlichen*): este é o problema filosófico (Wittgenstein, 1999, p. 65, § 125).

Alguns pontos desse aforisma 125 são importantes para descrever a contradição e que se articula a outras noções, sendo eles: o conceito de “querer dizer” em relação a uma regra; a “visão panorâmica” que dá mais clareza sobre “ver articulações”, “encontrar e inventar as articulações intermediárias” (Wittgenstein, 1999, p. 67, § 122); a “posição cotidiana”, da relação entre linguagem e vida e as suas indeterminações; e a “postura filosófica”, ao invés da postura adotada pela lógica formal clássica de matriz aristotélica, para resolver a contradição. Pontos estes a serem desenvolvidos em todo esse tópico.

Determinar regras geralmente abre espaços para indeterminações que alteram os jogos. Para o exemplo, de novo, “Isto é belo e isto não é belo”, se a proposição encontra uma contradição que impede a atualização de um jogo de linguagem, Giannotti (1995) reconhece a indicação da necessidade de remodelar o sistema ou seus meios de apresentação, voltando aos seus bastidores, que não são de modo algum “essências ocultas”. Na medida que a proposição “isto” impede de atualizar a regra diante da contradição de dois sentidos, força-se a “modificar o jogo a fim de que, ao invés de modificar esse sentido gramatical, altere sua relação com os objetos mencionados, vale dizer, seu enraizamento no mundo mediante seus meios de apresentação” (Giannotti, 1995, p. 181).

Essa possibilidade de modificar o jogo de linguagem é cercada pelo limite conceitual que Wittgenstein impõe ao perguntar “89. [...] Em que medida a lógica é algo sublime?” (Wittgenstein, 1999, p. 61, § 89), a fim de refletir sobre o uso cotidiano da linguagem. Segundo Stern (2012), o objetivo de Wittgenstein entre o § 89 e o § 133 é “redirecionar nossa atenção para nosso uso cotidiano das palavras, para fora do “gelo escorregadio” da teorização filosófica sobre o pensamento, o mundo e a linguagem, e “de volta para o solo áspero” (§107)” (Stern, 2012, p. 207-208). Esse objetivo pode partir dos problemas filosóficos, mas não se resume a eles. No caso, segundo Stern (2012), é sempre preciso insistir que no final nada está oculto ou escondido.

No caso do debate sobre como as palavras têm sucesso em transmitir um significado, como elas executam a façanha extraordinária de atingir seus objetos, a resposta do narrador [o Stern] é que nada mais, além de seu uso ordinário, é necessário — tanto o ouvinte quanto o falante compreendem uma ordem por meio das palavras que são ditas (Stern, 2012, p. 207).

O cotidiano permite a relação das formas da vida nos jogos de linguagem, ir à dinâmica da vida onde o sentido é encontrado e edificado como lugar importante de onde gesta a significatividade — diferente de uma fundação ou de uma essência primeira. Na distinção entre filosofia e lógica, é colocado o filosofar na ação efetiva da linguagem cotidiana, do mesmo modo que também é o lugar da lógica. Os praticantes são inseridos num contexto de significado e de linguagem antes do filosofar.

Para Giannotti (2020), o cotidiano pode ser caracterizado como práticas mundanas limitadas, que:

[...] decidem ou suspendem decisões dos tipos mais variados e complicados, mas que se ligam, apesar de tudo, a processos de julgar cotidianos, depurando o que vem a ser seguro para um grupo de atores, enfrentando uma oposição entre verdadeiro e falso mas tendo no horizonte situações lógicas indubitáveis, formas de vida que, quando ditas, o são de modo monopolar (Giannotti, 2020, p. 442).

Nesse sentido, parece que Giannotti está se posicionando indiretamente acerca do debate sobre as “proposições-dobradiças” (*hinge propositions*) em Wittgenstein ao usar essa noção não só no conceito de proposições monopulares, como em todo seu percurso ao trazer o papel da linguagem não verbal para a sua filosofia. Além disso, as discussões em torno das distinções entre certeza e conhecimento foram um dos pontos que poderiam ter motivado a discussão wittgensteiniana das proposições-dobradiças (Xavier e Silva, 2023, p. 106) e que estão presentes na filosofia giannottiana, especialmente nos problemas derivados da indeterminação do outro na comunicação entre os comunicadores.

O debate das proposições-dobradiças muitas vezes gira em torno do problema de tratá-las como não epistêmicas, inefáveis e indubitáveis, com o risco de travar o funcionamento dos jogos de linguagem, tal como defende Moyal-Sharrock (2015), ou como proposições expostas à correção e desacordos profundos, tal como Xavier e Silva (2023) contrapõem Moyal-Sharrock (2015). Para contrapor a indubitabilidade e a inefabilidade das proposições-dobradiças proposta por Moyal-Sharrock (2015), Xavier e Silva (2023) ressaltam e defendem o caráter de proposição sujeitas a conhecimentos, treinamentos e correções nos jogos de linguagem. Xavier e Silva (2023) direcionam a questão para um problema normativo.

Essa discussão é especialmente importante porque a posição sobre essa noção influencia o debate de aprender novos significados e sentidos com os grupos em ação e já treinados nas práticas sempre regradas. Influencia também o debate sobre como as proposições se relacionam com seus meios de apresentação no funcionamento de jogos de linguagem, a ponto de não sermos surpreendidos, por exemplo, com o sumiço das mesas e cadeiras — seus meios de apresentação — diante de um almoço de família.

Parece que Giannotti se posiciona indiretamente nesse debate por dar a entender que se as proposições, nos jogos de linguagem, enfrentam a oposição entre verdadeiro e falso, mesmo assim não perdem do horizonte situações lógicas indubitáveis, isto é, formas de vida que, quando ditas, o são de modo monopolar. Essas proposições monopolares, que podem aparecer em certos problemas teóricos pelas linguagens não verbais, levantam a questão sobre o caráter dessas proposições-dobradiças, dessas situações lógicas indubitáveis em Giannotti.

Para Xavier e Silva (2023), no decorrer de “Da Certeza” (1969), Wittgenstein (1969) apresenta algumas analogias para elucidar o que são essas proposições-dobradiças. No aforisma 341, Wittgenstein (1969) diz:

As perguntas que formulamos e as nossas dúvidas dependem do fato de certas proposições estarem isentas de dúvida serem como que dobradiças em volta das quais as dúvidas giram (Wittgenstein, 1969, §341).

A analogia consiste em trazer a dobradiça de uma porta, que possibilita o movimento de abrir e fechar uma porta a partir de uma coisa fixa, para o movimento de duvidar, pelo qual é necessário que haja certezas fixas. Dessa forma, nas palavras do filósofo, “§ 115. [...] o próprio jogo da dúvida pressupõe certeza” (Wittgenstein, 1969, §115).

Nesse sentido, para Xavier e Silva (2023), o que torna uma proposição uma dobradiça “não é exatamente o material de que ela é feita e nem somente o seu formato, mas é a função que a coisa exerce neste sistema de abrir e fechar a porta” (Xavier e Silva, 2023, p. 106). Essas proposições-dobradiças em nossos “sistemas de crenças executam, pois, um papel normativo; elas possuem a função de regra, isto é, elas servem como critérios a partir dos quais avaliamos, orientamos e corrigimos nossas práticas” (Xavier e Silva, 2023, p. 106). Este papel é o que garante a “funcionalidade das nossas práticas, das certezas, do aprendizado, da correção e da revisão” (Xavier e Silva, 2023, p. 106).

Giannotti em muitos momentos do seu desenvolvimento filosófico distinguiu os meios de apresentação e os modos de representação, analisando os meios de apresentação como termos seguros que devem ser sustentados minimamente para a proposição ser articulada nos jogos de linguagem. Contudo, esses termos giannottianos que devem ser sustentados minimamente não deixam de considerar os múltiplos aspectos e a liberdade que é possível ter do objeto, nem mesmo chega a atrelar o significado ao objeto ou ao seu material e formato como em teses representacionais designatórias.

Contudo, é preciso ressaltar que, em sua última obra, Giannotti (2020) já alertava seus leitores quanto a relação dos meios de apresentação e os modos de representação, que em seus textos anteriores chegou a dar “muita ênfase a essa separação, na medida em que ainda considerava o jogo de linguagem e a própria linguagem como um sistema se enraizando no exterior” (Giannotti, 2020, p. 326)

Para Giannotti (2020), ser indubitável é estar seguro em um jogo de linguagem e com seus meios de apresentação. Mas, essa indubitabilidade se move a várias direções e não se liga a uma determinação, mesmo em seu horizonte sendo indubitável. Essa variação de aspecto não distânciava Giannotti (2020) de dar a entender que existem “situações que não podem ser postas em dúvida e que servem de apoio para que o jogo do verdadeiro e do falso possa funcionar” (Giannotti, 2020, p. 396). A relação com os meios de apresentação é dada, assim como em Wittgenstein, pela figura da bola por Giannotti (2020), que ao girar elege dois pontos fixos que possibilitam múltiplos meridianos.

Por exemplo, o “dizer” do ato “ver” engloba experiências distintas, entre as quais estão a mudança de aspecto (Giannotti, 2020, p. 400). Nesse exemplo, ao ver a figura ambígua do pato/lebre, Giannotti (2020, p. 400) entende que estamos tendo uma “visão permanente de um aspecto” ao mesmo tempo que o “despontar e o raiar do próprio aspecto”. Contudo, mesmo com a possibilidade das distintas experiências em seus distintos aspectos, ao figurar tenho a tendência de ver na figuração ou um pato, ou uma lebre, independentemente de eu poder ver qualquer um dos seus aspectos. Não é como se eu estivesse sentado em uma cadeira e estivesse duvidando o tempo todo que a cadeira é uma cadeira ao estar cumprindo uma ação indubitável.

Em outros pontos desse debate, Giannotti (2020) também distinguiu certeza de conhecimento ao tratar sobre a indeterminação do outro. Ele afirma dizendo que tendo “aprendido certos jogos de linguagem, não só estamos seguros (*sicher*) como certos (*gweiss*) quanto ao modo

de exercê-los e ao que é necessário para o seu exercício, ainda que não saibamos seu nome” (Giannotti, 2020, p. 385). Para ele, é como se aprendêssemos a escrever para depois variar a escrita. Não tem a ver com o objeto ou com saber o que é a coisa, mas do tipo de jogo de linguagem e seus meios de apresentação no sentido mais amplo.

Tendo em vista essas afirmações, segundo Benoit (2001), quando se trata da leitura que relaciona Marx e Wittgenstein, Giannotti tem as categorias do capital como determinações do pensamento, que, por ser uma sintaxe gramatical do capital, parte de uma descrição da linguagem das mercadorias, transformando os objetos de uso em expressão de valor e, depois, em signo. Desde muito cedo Giannotti (1995) parte de um ponto de vista privilegiado de Wittgenstein, nos “problemas levantados pela transformação dos sinais em signos, atribuindo especial importância à relação entre a materialidade de tais sinais, seus meios de apresentação, e os próprios signos enquanto regras de representação” (Giannotti, 1995, p. 19-20). Segundo Arantes (1995, p. 141), as categorias marxistas em Giannotti eram “esquemas de significação”, “sistemas de sentido”.

Os sinais nesse Wittgenstein significam algo diferente deles mesmos e que simultaneamente os representa. Tem, “de um lado, meios de apresentação transformados em representações e sinais transfigurados em signos e, de outro, os representados das representações e os significados dos signos” (Tassinari, s/d, p. 201).

A partir de Wittgenstein e em confronto com a ideia do resumo da filosofia nos sistemas formais de matriz aristotélica, Giannotti (2014) é inclinado ao sentido das palavras articuladas nos seus usos práticos e em comunidades específicas, passando a “estudar a contradição no nível das linguagens cotidianas” (Giannotti, 2014, p. 4). Ele percebe que definida formalmente a linguagem, ela se restringe nos sistemas formais, “deixando na sombra seu funcionamento nos vários níveis do contradizer” (Giannotti, 2014, p. 4). Nesse novo universo oposto a esse ambiente escorregadio, “a contradição assume um significado, o que não acontecia na lógica formal enquanto ela manteve a matriz aristotélica” (Giannotti, 2014, p. 4). Giannotti está atento a quando Wittgenstein (2014) diz o seguinte no aforisma 525:

A lógica aristotélica marca a contradição como uma não proposição, que deve ser excluída da linguagem. Essa lógica, porém, trata apenas de uma pequena região da lógica de nossa linguagem. (É como se o primeiro sistema da geometria tivesse sido uma trigonometria; e como se acreditássemos agora que a trigonometria é a base fundamental, e até mesmo talvez toda a geometria.) (Wittgenstein, 2014, p. 156, §525).

Se na tradição aristotélica “a investigação lógica livra-se das indeterminações entendendo as frases da língua cotidiana a partir de parâmetros formais que possam dar lugar a uma combinatória, como a do silogismo, por exemplo” (Giannotti, 2013, p. 141), a partir dos seus estudos sobre o segundo Wittgenstein, para Giannotti (2013) a significação da palavra é devolvida a seu uso prático e vertida ao como ela é exercida ou não. A indeterminação é desestabilizada, “de sorte que o jogo de linguagem, que exemplifica em ponto menor cada uma das direções do sentido das palavras e das variações dos conceitos, passa a assinalar o balanço entre o determinável e o indeterminável correspondente” (Giannotti, 2013, p. 141).

Fazendo um trocadilho com o termo “dicção” da fala, a contradição para Giannotti é uma “contra-dicção”. Isso “implica simplesmente considerar que os lados, embora levando em conta a possibilidade efetiva de se afastarem, necessitam para sobreviver encontrar formas instáveis de convivência” (Giannotti, 2017, p. 136). Giannotti (2017) reserva a uma pequena região da linguagem cotidiana a lógica aristotélica, não mais preenchendo toda a realidade com um sistema formal impenetrável. Sobre isso, Giannotti (2014) expõe o seguinte:

Até agora não tinha me dado conta do alcance do potencial explicativo que ganha a contradição quando assume um sentido. Em vez de se reduzir à conjunção de um signo proposicional e sua negação, ela passa a articular um ato de negação que se nega num determinado jogo de linguagem. Consiste numa “atividade” de contradizer que, se não exprime algo, não deixa de exteriorizar o bloqueio de duas atividades expressivas, as quais incitam uma decisão que, como tal, abre novas formas de exprimir, propiciando um novo jogo de linguagem e novos procedimentos de juízos (Giannotti, 2014, p. 4).

Isto é, a contradição tem um sentido no desenvolvimento filosófico de Giannotti (2014), acontece em uma atividade de contradizer. Agora são possíveis práticas contraditórias. Ao invés de não exprimir algo, tal como a contradição no primeiro Wittgenstein, que diante da contradição bloqueia a expressão, agora ela exprime a negação de duas atividades expressivas nos jogos de linguagem. Essas duas atividades incitam uma decisão que pode abrir novas formas de exprimir, propiciando um movimento, um novo jogo de linguagem e novos procedimentos. Não é como se a contradição bloqueasse todo o processo proposicional, tão como o falseasse e para sempre. Essa contradição, do mesmo modo, não fecha o jogo de linguagem anterior, ao ponto de travar o movimento de jogar. Giannotti (2014), a partir do segundo Wittgenstein, intenta enfraquecer a rigidez da relação da regra com seu caso. A contradição nega em um jogo de linguagem, portanto nega em um determinado contexto, que guarda indeterminações correspondentes.

Assim, a contradição volta aos seus usos, modificando de algum modo outros jogos de linguagem, que não guardam relação alguma entre si, a não ser por semelhanças de família⁹⁰. A contradição se volta às práticas cotidianas e movimenta os jogos, sendo formas da vida. A contradição nos jogos “sempre é *Bild* do mundo ou *Form* da vida, conforme a ação primeva e criadora se configure pelo exercício da própria linguagem” (Giannotti, 2013, p. 139). A *Bild* do mundo ou *Form* de vida “constituem um conceito lógico necessário para que se compreenda como as regras de uma linguagem são seguidas, panorama projetado pelo uso das palavras. A forma de vida transita nesse falar como um fio vermelho ligando as decisões” (Giannotti, 2013, p. 139).

Dentro dos termos de Wittgenstein, Giannotti (2013) diz que é possível que a contradição nos jogos de linguagem desautorize uma ação, de agir em um específico jogo de linguagem. Mas diante disso é que o segundo Wittgenstein e a lógica formal (especialmente a de matriz aristotélica) se opõem. Opõem-se porque do ponto de vista de Wittgenstein a contradição pode ser um chamado a não refletir e, a partir disso, agir sem refletir. É um tipo de linguagem como ação sem necessariamente refletir, de modo a ressaltar seus diferentes tipos. Não é o caso de cair em um interregno final que a lógica formal acaba por encerrar em muitos casos na análise infinita. É buscado a sua significatividade no fluxo da vida, encontrando-se em um pensamento cotidiano. A partir dessa contradição, ainda é possível uma comunicação com o outro. São reforçadas essa possibilidade de comunicação e seu panorama civil, antediluviano.

No aforisma 122, Wittgenstein (1999) descreve que um dos motivos das incompreensões é a falta de “visão panorâmica”⁹¹ do uso das nossas palavras. Essa visão consiste em “ver as conexões”. E, a partir dessa habilidade de ver as conexões explicitadas, a possibilidade de “encontrar e inventar articulações intermediárias”. Essa é a forma de representação, é a noção de “visão de mundo” dessa tradição filosófica.

⁹⁰ A noção de semelhança de família é uma estratégia usada por Wittgenstein para criticar o dogma da noção conceitual compreender o mundo com base em alguma propriedade comum que estaria presente e implícita a tudo que a noção conceitual é associada ou taxada. Segundo Wittgenstein (1999), no aforismo 66 e 67 do “Investigações...”, “[...] vemos uma rede complicada de semelhanças, que se envolvem e se cruzam mutuamente. Semelhanças de conjunto e de pormenor [...] “semelhanças de família”; pois assim se envolvem e se cruzam as diferentes semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, o andar, o temperamento etc., etc. — E digo: os “jogos” formam uma família” (Wittgenstein, p. 52, 1999, § 66 e § 67).

⁹¹ Segundo a tradução de José Carlos Bruni, publicada pela Editora Nova Cultural, em 1999, o termo “visão panorâmica” pode ser traduzido do seguinte modo: “Caráter panorâmico: *Uebersichtlichkeit*. Esta palavra significa também “clareza”, assim como *uebersichtlich*, “claro”. Se nos fixarmos a essa acepção, teremos uma leitura diferente de todo o parágrafo 122” (Wittgenstein, 1999, p. 67 apud Bruni, 1999).

Giannotti (2013) analisa o seguinte sobre essa possibilidade da contradição no segundo Wittgenstein:

A lógica formal clássica trata de evitar uma contradição, mas, se estivermos no plano dos jogos de linguagem, cabe perguntar: “o que devemos fazer se chegarmos a uma contradição?” (*Zettel*, §688). Cuidar para sair dela. Não cabe tratá-la como um fantasma amedrontador. Pelo contrário, ela pode nos servir de alerta para prosseguirmos adiante: “A contradição poderia ser apreendida como um sinal dos deuses para que eu devesse agir e não refletir (*überlegen*)” (*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, p. 254). A contra-dicção, em determinadas circunstâncias de desajuste, barra o diálogo, mas também pode nos incentivar a passar adiante e, sem mesmo refletir, tentar uma abertura para a comunicação com os outros (Giannotti, 2013, p. 146).

Ou seja, não é que seja a abertura para um diálogo sem reflexão, ao ser naturalizado esse tipo de diálogo irrefletido, pois é possível a contradição também barrar o diálogo. É possível entender que, de acordo com Giannotti (2013), para o segundo Wittgenstein não é preciso neutralizar ou ter medo do aparecimento das contradições, esse bloqueio não é nem mesmo possível diante da liberdade dos múltiplos tipos e aspectos que são direcionadas e instaladas as linguagens nas diferentes comunidades.

Para o Wittgenstein do “*Tractatus...*” (1968) a contradição é “desprovida de sentido, já que não pode logicamente ser falsa” (Giannotti, 2013, p. 139). A contradição, se seguirmos essa obra, é falsa e se apresenta no cálculo proposicional, sendo armadas pelas proposições elementares. Por isso, a contradição também pode ser um erro de linguagem, um erro da identidade entre a realidade e a sua figuração analisada a partir das proposições, faltando reformular-se a fim de colocar a verdade proposicional e mundo em paralelo. “Mas, sendo proposições corretamente formuladas, desenham os limites do real” (Giannotti, 2011, p. 346).

Santos (2011), nesse sentido, analisa a representação proposicional e de como ela liga proposição e mundo no “*Tractatus...*” (1968). Está dizendo que no primeiro Wittgenstein é considerada a possibilidade da representação do mundo por signos, que se ligam a fatos e formam uma totalidade de fatos na correlação dos fatos. Esses signos não são mais os objetos em si, agora existem nomes a serem combinados reciprocamente. Existe o fato significante e os elementos do fato possível a ser representado. Esses signos são uma representação do mundo vista a partir de fatos. Estes fatos podem ser analisados pela significação proposicional como verdadeira ou falsa⁹².

⁹² [...] o núcleo essencial do pensamento é identificado à proposição declarativa, aquela que representa o mundo de maneira verdadeira ou falsa. A representação proposicional é concebida como uma operação de projeção figurativa de um fato possível do mundo, a ser representado, em um outro fato do mundo, feito um símbolo pela aplicação, a seus elementos, de regras sintáticas que convertem objetos em nomes e instituem para eles possibilidades de combinação

Para Santos (2011), a proposição significa na mesma medida que combina os elementos sintáticos do fato significativo em um fato realmente existente no mundo. E isso acontece de tal modo que é possível o fato projetado não existir no mundo devido às suas possibilidades combinatórias lógico-sintáticas⁹³.

Assim, a partir de Santos (2011), a representação é tida como função essencial entre o isomorfismo da representação proposicional do mundo em linguagem e o mundo em relação à forma da proposição de declaração, constituindo a estrutura de todas as modalidades do pensar. Em que, por sua vez, é possível concluir que todo esse processo se forma por objetos simples, possivelmente combinatórios e que pressupõem a transcendentalidade absoluta.

Contudo, se no primeiro Wittgenstein é considerada, para Giannotti (2013), “a proposição como figuração (*Bild*), essencialmente bipolar, de um estado de coisas (a contradição estando impedida de afigurar)” (Giannotti, 2013, p. 139). Em que, para Giannotti (2011), “na medida em que sujeito e predicado funcionam no mesmo plano, a predicação pode ser entendida como imagem (*Bild*)” (Giannotti, 2011, p. 124). Para o segundo Wittgenstein a concepção muda, ele passa a conceber a contradição de outro modo. É a partir do segundo Wittgenstein que Giannotti dedica seus maiores esforços para a sua concepção de contradição no que diz respeito à sua análise Wittgenstein-Marx.

Para Santos (2011), existe uma importante distinção em Wittgenstein e que se apresenta na produção filosófica de Giannotti. Essa distinção se apresenta no que Santos (2011) chama de “princípio da duplicação”. Segundo Santos (2011), no que diz respeito a esse princípio, no “*Tractatus...*” (1968) o sentido nasce da projeção de um fato noutro e, no “*Investigações...*” (1999), os pedaços do mundo precisam ser empregados como meios de apresentação para que um jogo de linguagem possa ser exercido. Isto é, enquanto no primeiro há uma projeção, no segundo há meios de apresentação. Mesmo que Giannotti, em obras posteriores, fosse se autocriticar quando deu

recíproca, para os fins específicos da significação proposicional. Essa operação torna-se possível por meio da correlação um-a-um entre os elementos sintáticos do fato significativo e os elementos do fato possível a ser representado, de maneira que as possibilidades da combinação sintática em fatos simbólicos dos elementos significantes entre si reproduzam as possibilidades de combinação, em fatos possíveis do mundo, dos elementos a eles correlacionados (Santos, 2011, p. 9).

⁹³ “A proposição significa na exata medida em que diz que os elementos sintáticos do fato significativo estão nele sintaticamente combinados da mesma forma como estão combinados, em um fato realmente existente no mundo, os elementos a eles correlacionados. Mas a operação projetiva, que visa figurativamente um fato, possivelmente inexistente no mundo, só é possível porque também opera sobre outro fato do mundo, convertendo-o sintaticamente em símbolo proposicional, mediante a conversão seletiva de possibilidades combinatórias mundanas de seus elementos em possibilidades combinatórias lógico-sintáticas” (Santos, 2011, p. 9).

atenção desmedida ao traçar a relação dos meios de apresentação com os modos de representação ao passo de apresentar características das noções do referencialismo representacionista ou designatório que naturalmente criticava.

A noção de meios de apresentação não vem substituir a noção de projeção, até porque a projeção ainda pode existir em uma determinada comunidade. O segundo Wittgenstein “traz a noção de pensamento de volta ao mundo cotidiano, à esfera das coisas, fatos e comportamentos que constituem nosso entorno corriqueiro” (Santos, 2011, p. 10). Traz a noção de jogos, que “diversificam o pensamento em uma pluralidade de atividades simbólicas mutuamente imbricadas” (Santos, 2011, p. 12). É uma pluralidade de jogos de linguagem, cujas “regras concernem aos diferentes usos que fazemos dos símbolos nos diferentes contextos de nossas práticas, simbólicas e também não simbólicas, para as quais esses usos são relevantes” (Santos, 2011, p. 12). Esse segundo Wittgenstein libera o “pensamento de qualquer compromisso com essências, vinculando-o apenas a regras instituídas e arbitrárias, no sentido absoluto dessa palavra, regras justificáveis apenas pelas intenções e propósitos constitutivos dos diferentes jogos de linguagem que contingentemente nos dispomos a jogar” (Santos, 2011, p. 12). Pensar, portanto, é semelhante a jogar, não mais projetar.

Como explica Santos (2011), os jogos são para “[...] exercitar técnicas de agir com símbolos e reagir a símbolos segundo regras, em vista de intenções cuja definição não prescinde de referência às próprias regras do jogo que se joga” (Santos, 2011, p. 10-11). Essas ações e reações não têm mais nada de etéreo ou misterioso, são explicitadas e acontecem publicamente quando são exprimidas significações, sua significatividade. São, de igual modo:

[...] tudo o que manifestamente fazemos quando, no curso dessas atividades, mobilizamos, ao menos tacitamente, nossas crenças, percepções e lembranças sobre certos fatos do mundo e certos comportamentos, nossos e de outros; quando formamos expectativas sobre fatos e comportamentos, nossos e de outros; quando exercitamos disposições para agir, simbolicamente ou não, em relação a certos objetos, fatos e comportamentos (Santos, 2011, p. 10-11).

Isto é, para explicar essas características do segundo Wittgenstein, é preciso ressaltar que uma proposição somente tem sentido no contexto de um jogo de linguagem, caso contrário é possível que o movimento dos jogos seja emperrado, tão como o fluxo da vida. Isto é, como ficaria se um jogo invadissem, extrapolassem ou pressupôs-se a regra de outro jogo e ainda mais de maneira

reiterada, sobrepondo-o e reproduzindo-se? A pluralidade e o caráter de semelhança dos jogos de linguagem devem evitar a sobreposição de um jogo a outro.

É desse modo que Giannotti (2011) entende que se no “*Tractatus* a proposição elementar colocava problemas fenomenológicos, a partir dos anos 30, a evidência se ramifica em dois caminhos: de um lado, a regra é evidente enquanto seguida, o que sempre implica erro; de outro, esse seguir a regra depende de uma *Weltbild* [visão de mundo] pressuposta como certeza invisível” (Giannotti, 2011, p. 128). Giannotti (2013) diz o seguinte ao explicar os jogos de linguagem para o novo papel da contradição, agora com um sentido, nas palavras que se trituram nas ações:

Se várias palavras, e até mesmo signos não verbais, se juntam para, de forma regulada, apresentarem certos estados de coisas, certos casos, de maneira correta ou incorreta, isso somente se efetua porque esses signos estão sendo usados em obediência a determinadas regras, com vistas a se obter certos resultados. Desse modo, a bipolaridade do falso e do verdadeiro se diversifica conforme se arma a oposição entre seguir a regra de modo adequado ou inadequado (Giannotti, 2013, p. 139).

Isto é, as bipolaridades de falso e verdadeiro vão se arranjando em certos casos em obediência a regras seguidas de modo adequado ou inadequado e isso é um dos principais argumentos de Giannotti para a contradição que considera especialmente Wittgenstein. É um dos principais argumentos porque a contradição aparece somente em meio ao sentido de seguir ou não a regra, e esse seguir a regra sustenta uma mudança de aspecto, tal como a figura na qual podemos ver uma lebre ou um coelho. Já não é possível neutralizar o aparecimento da contradição. Agora, o sentido sempre leva em consideração a sua atividade ampla. Os signos possuem sentido segundo a forma pela qual se articulam entre si e se ligam a certas atividades, determinando padrões de comportamentos e construindo modos de discurso.

Segundo Giannotti (2020), “Wittgenstein considera que um acordo de juízos travado pelos homens há de decidir o que vem a ser verdadeiro ou falso, quebrando assim a bipolaridade formal da proposição” (Giannotti, 2020, p. 388). E isso acontece em um “processo complexo de julgar e decidir, dependendo de usos particulares da linguagem e do aprendizado de técnicas coletivas, reafirmando por conseguinte uma determinada coletividade humana” (Giannotti, 2020, p. 388). Mesmo que existam fracas indeterminações entre o sentido de uma frase e o significado de suas palavras, o resultado disso é grande para o exercício de linguagem. A palavra na procura de um jogo de linguagem precisa de vivências, precisa de modos de vida, para deixá-la “segura”.

Nessa direção, Giannotti (1995; 2020) apresenta uma peculiar interpretação das palavras que procuram uma “segurança” nos jogos. O significado, que move o sentido de outras palavras e

que não é ligado necessariamente a um ente ou a uma determinação de objeto, pode "se mover em diversas direções para o exterior e, sendo vivenciada, para o interior" (Giannotti, 2020, p. 389). E, aí é que está a peculiar interpretação, "dar sentido e representar estão ligados por semelhanças de família" (Giannotti, 2020, p. 390). A linguagem pode ter diversos modos e somente tem significado no fluxo da vida.

Carregado da sua leitura do segundo Wittgenstein, segundo Benoit (2001), Giannotti "liquida a contradição como real" (Benoit, 2001, p. 153). Leva a concluir que "a contradição, sem a metafísica hegeliana, só é possível no discurso e pelo discurso" (Benoit, 2001, p. 153). Isso porque, para Giannotti, é impossível alcançar plenamente a objetividade no plano da idealidade sem ser por estes termos. Pois, não querendo apenas estacionar na lógica hegeliana, da expressividade no nível do conceito, e refutando a assertiva marxista de antepor à lógica formal uma lógica de contradição, o autor recorre aos supostos de Wittgenstein. Segundo Filho (2008), Giannotti recorre à afirmação de que "sem uma ampliação do conceito de expressão, acabaria caindo na besteira de imaginar que existe, de um lado, uma lógica formal e, de outro, uma lógica da contradição, e de achar que esta última consiste em ver os objetos como ao mesmo tempo iguais e contraditórios" (Filho, 2008, p. 112).

Na direção do segundo Wittgenstein, Giannotti não entende um lóbulo do cérebro funcionando para um lado e o outro lóbulo do cérebro olhando para o outro, conforme irá criticar tradições marxistas que propõe duas lógicas radicalmente diferentes e a sua possível correlação para a operação do juízo. Antes disso, considerando seu uso do conceito de esquema prático, a mediação de um critério é inserida no mundo e esse mesmo critério ao mediar pode ser reformulado num jogo de linguagem.

Isso acontece para a contradição, podendo aniquilar ou fazer viver formas de vida. Mas, aí, Giannotti (2013; 2017) se pergunta se não é o caso de agir mediante uma contradição simplesmente matando o contra-dictor. E pergunta se nesse caso essa seria sempre a ação mais adequada. Em resposta, ele entende que no contexto dos jogos de linguagem, ao surgir a pergunta "se é adequado?", já estão sendo operadas ações, já estão sendo jogadas decisões. Já são operados jogos de linguagem com ações na "medida em que ela já se move em um plano simbólico, articulando movimentos ditos bipolares ou monopolares, coloca a questão de como lidar adequadamente, na situação dada, com o contra-dictor" (Giannotti, 2013, p. 146).

Para Giannotti (2013; 2018), toda ação é regrada. Mas, para esse jogo surgir, o inimigo precisa ser ouvido e conservado. A política só pode começar quando algum acordo passa a acontecer⁹⁴. A partir de um certo momento, para se ter política é necessária uma tolerância com o inimigo e exigir desse inimigo uma certa cooptação. É uma relação de adversário e associados. Mas sempre à beira da ruptura. Isso é a política, ela tem que a todo momento estar se fazendo. O inimigo não é um contraditor a ser morto no horizonte, mas um contra-dizer que se renova em uma comum-idade. Por isso, Giannotti concebe uma “contradição renovadora”. Ao invés de existir uma contradição que carregaria toda uma multiplicidade dos agentes organizados em uma classe, a ponto de reviravoltar a sociabilidade como um todo na revolução do proletariado, ele tende a ver a política como um dos tipos de jogar que não é universal e que precisa sempre se renovar em não trazer toda a “substância” de um povo qualquer como vida e morte.

Desse modo, para Giannotti (2013), a partir do segundo Wittgenstein é preciso entender a linguagem “como uma caixa de ferramentas⁹⁵ que servem a vários propósitos” (Giannotti, 2013, p. 140), que lida com símbolos não simplesmente formais, ligados e separados entre si em seus fins últimos. Passa “a ser uma forma de ação ligada a um modo de dizer. Varia, pois, segundo a diversidade dessas ações sendo ditas, isto é, segundo práticas que se tramam discursivamente” (Giannotti, 2013, p. 140). Ou seja, é ligada a uma ação como um modo de dizer diverso, de vários propósitos e que não se resumem “para a” ou “na” formalidade do signo. É um sentido conforme funcione em um jogo, ligado por jogos de linguagens diversos, tais como as ações que analogamente as transformam em partidas.

Para Giannotti (2011) até mesmo quando uma pessoa volta sobre ela mesma para reconhecer a imediação do *cogito*, ela está usando da linguagem que se apresenta em uma situação do eu, o tu e o ele — a pessoa, ela mesma e a linguagem. Para ele, é na linguagem que se firma e se estrutura a oposição entre sujeito e objeto, não é possível descartar essa mediação da linguagem. É preciso “pensar as estruturas sociais como estruturas significantes, isto é, de um lado, marcando

⁹⁴ Ao filosofar, você lança mão do acontecido, para “estar fazendo”, explicitando sempre um caráter normativo.

⁹⁵ Nos aforismas 11 e 23 é possível ver em Wittgenstein (1999) a caracterização acerca da noção de caixa de ferramentas do seguinte modo: “11. Pense nas ferramentas em sua caixa apropriada: lá estão um martelo, uma tenaz, uma serra, uma chave de fenda, um metro, um vidro de cola, cola, pregos e parafusos. – Assim como são diferentes as funções destes objetos, assim são diferentes as funções das palavras (e há semelhanças aqui e ali) (Wittgenstein, 1999, p. 31, § 11). E, quando ele diz: “23. Quantas espécies de frases existem? Afirmação, pergunta e comando, talvez? Há inúmeras de tais espécies: inúmeras espécies de emprego daquilo que chamamos de ‘signo’, ‘palavras’, ‘frases’. E essa pluralidade não é nada fixa, um dado para sempre; mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer nascem e outros envelhecem e são esquecidos [...] (Wittgenstein, 1999, p. 35, § 23).

diferenças entre seus termos, de outro, reportando-se a estados de coisa ligados a um mundo a ser transformado e trabalhado” (Giannotti, 2011, p. 279).

É nesse ponto que Giannotti (2000) entende a sua concepção de contradição no contexto do capitalismo e relacionando Marx e Wittgenstein. Nessa concepção, a contradição acontece em mundo em que “a construção dos signos pelos quais pautamos nossa sociabilidade rouba os sentidos elementares pelos quais começamos a agir” (Giannotti, 2000, p. 108). Esses sentidos estão sendo completamente subvertidos por um capitalismo que “além de estabelecer as regras, aprendeu a guarda-las, e guarda-las *ad hoc* conforme seus próprios interesses” (Giannotti, 2000, p. 109). São casos exercendo atividades que regem suas próprias regras. E o que quer dizer isso? Quer dizer que “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” (Giannotti, 2011, p. 281-282).

Giannotti (2011) entende que os produtos se tornam signos que, por sua vez, se tornam modos coletivos de ações intencionais. Estes já nas suas intenções elementares de se tornarem signo podem ser negados pelo modo coletivo que é o resultado final do capitalismo. O pressuposto passa a ser posto como um dado concreto nas categorias imanentes ao capitalismo. Os modos coletivos começam a ser regidos pelas suas próprias regras criadas sem serem desligados das suas intenções elementares. Mas que, contraditoriamente, já vêm negando essas intenções elementares, colocando o seu próprio caso.

Assim, o capitalismo vai estabelecendo e guardando as regras conforme suas leis e finalidades. E isso acontece de modo cada vez mais difuso e ampliado, preenchendo as sociedades e civilizações. O capitalismo não sobrevive sem se reproduzir de maneira ampliada, adquirindo mercados, criando seus esquemas de significação. Cada vez mais o capitalismo descola a produção não capitalista. As formas de trabalho não capitalistas tendem a ser marginalizadas, excluídas ou incorporadas às regras capitalistas de modo socialmente subalterno.

Assim, Giannotti (2011) propõe ver a contradição no capitalismo desde a estrutura do discurso nas ações, em que se a “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” (Giannotti, 2011, p. 281-282).

Em que consiste a contradição tendo em vista essa direção, a do capital como regra que nega o sentido já na intenção elementar do produto em se tornar signo e as recoloca segundo os seus interesses? Como a contradição pode ser caracterizada no capitalismo ao passo que relaciona Marx e os jogos de linguagem de Wittgenstein? Giannotti (2011) sabe que não pode perder de vista a contradição e propõe antes que seja preciso priorizar as negações específicas e de como elas “fibrilam” continuando ligadas à vida cotidiana. Não é preferível suas contradições específicas antes de apostar na perda do sistema como um todo?

Para o caso do conceito de negação em um jogo específico, a negação será uma ação que exclui e rejeita, mas faz isso de diferentes maneiras, porque “a linguagem lida com símbolos não simplesmente formais, ligados e separados entre si” (Giannotti, 2013, p. 140). A negação em um jogo específico não se resume, pois, a uma operação que leva do valor de verdade verdadeiro ao falso e isso indo e voltando apenas invertendo o sentido da sentença, mas sim passa a ser uma forma de ação ligada a um modo de dizer. Do mesmo modo que, o “exercício negador se diferencia em cada jogo de linguagem, sem que haja um jogo superior, um gênero supremo que compreenda os outros como se fossem suas espécies” (Giannotti, 2013, p. 140).

É preciso olhar para um sistema de dupla necessidade interligado no mesmo plano do real. Em Giannotti, é a distinção da história categorial com a história do vir-a-ser que contribuem de modo mais enfático para explicar o real. Ao transpor essa análise para o capitalismo, ele vai ao encontro da gramática do capital. Giannotti (2021) define conceitualmente a gramática em Wittgenstein como uma “regulação de coisas ligadas a comportamentos verbais ou não verbais, mas sempre com sentido” (Giannotti, 2021). A gramática se remete às “próprias relações sociais na medida em que moldam coisas, em que são logos” (Giannotti, 2021).

Giannotti (2000) explora, de um lado, “de como as categorias se repõem através de comportamentos, particularmente o processo de trabalho, cujos parâmetros são reafirmados e adaptados no fim do ciclo produtivo” (Giannotti, 2000, p. 103). E, de outro lado, “como a história vai construindo situações e instituições determinadas – o dinheiro, o trabalho livre, etc. – que passam a ter novo sentido quando se integram num novo sistema” (Giannotti, 2000, p. 103). Nisso, ele identifica que existe “nessa passagem uma invenção, uma liberdade, que não está configurada no mero decorrer do tempo” (Giannotti, 2000, p. 103). Nessa invenção, “abre uma cesura entre a regra e o processo efetivo de segui-la, pois só assim a repetição da regra pode desenvolver sentidos

que, se são roubados para que ela possa ser reposta, deixam rastro cujo significado vai ser aproveitado num novo sistema normativo” (Giannotti, 2000, p. 103).

Isto é, Giannotti insere entre a regra e o processo efetivo de segui-la a liberdade entre a regra e o processo, e mediante isso a possibilidade do sentido. Desse modo, se o capitalismo rouba seu sentido, isso deixa um rastro que pode compor outro jogo. Essa seria uma das principais saídas de Giannotti a partir de Wittgenstein para fugir da armadilha da contradição final que gera o Comunismo marxiano ou o Espírito Absoluto hegeliano. A contradição vai se desfazendo dos seus polos universais e opostos, deixando oposições mais fracas e em todos os seus poros indefinições.

Desse modo, a partir de Wittgenstein, em Giannotti (2011) a noção de sentido é ampliada, articulando múltiplos jogos de linguagem:

Falamos fazendo funcionar jogos de linguagem que se integram e supõem outros jogos. Construimos jogos de linguagem por meio de jogos de linguagem. Entre eles existem jogos de linguagem não-verbais como, a meu ver, a gramática do capital, cujas contradições lhe são próprias. Não sei o que é “a” essência, “a” contradição, “a” diferença e assim por diante. Cada um desses conceitos adquire significado no contexto do jogo de linguagem onde estão sendo empregados. E por essência entendo, como em Wittgenstein, a descrição monopolar das regras de um jogo de linguagem (Giannotti, 2011, p. 126).

Assim, as contradições se apresentam em meio a jogos de linguagem entre e por meio de jogos de linguagem, jogos políticos, jogos institucionais, entre outros. Essas contradições podem ser verbais e não-verbais, tal como Giannotti as entende como contradições na gramática do capital. Não existe, pois, a contradição a ser apenas formulada em termos proposicionais, que deve ser repostada enquanto representação para ser verdadeira ou falsa. Uma “regra de um jogo de linguagem é sempre bipolar quando está sendo seguida, mas é monopolar quando aprendida, quando é dita para que alguém venha a entender o que seja um jogo de linguagem” (Giannotti, 2011, p. 126).

Assim, tendo em vista esses jogos, para Giannotti (2011) uma contradição é o limite que consome certa alteridade, um cruzamento de sentidos que se esgotam em si mesmos quando se fala dessa alteridade. Por exemplo, é possível refletir sobre a ideia da contradição no caso entre o capital financeiro e o capital produtivo e de como nisso o Estado tenta organizar os termos em contraditórios que se colaboram no capitalismo contemporâneo. Giannotti (2011) descreve no seguinte:

Estamos vendo como o capital financeiro contradiz o capital produtivo, porquanto o inviabiliza, mas ao mesmo tempo como o Estado tenta juntar os dois termos contrários de modo que transformem uma contradição, pelo menos, numa contrariedade colaborativa. Mas às custas de quem? Que outras contradições se conformam, sem que sejam claramente

expostas pela política? Lembremos, a política se faz sempre separando aliados de adversários e, quando essa oposição se converte numa contradição, quando não há terreno comum entre eles, a solução só pode ser a guerra. A política, numa sociedade capitalista, só pode impedir a guerra quando a democracia construir um terreno comum em que os interlocutores possam dialogar. Mas, para isso, os termos da questão precisam ser reconfigurados (Giannotti, 2011, p. 126).

Nesse exemplo, Giannotti (2011) parte de diversos jogos que podem cruzar seus sentidos, podendo existir o jogo do capital financeiro que se contradiz com o capital produtivo ao mesmo tempo que há outro jogo, do Estado, que os articula, que articule capital financeiro e capital produtivo. São diferentes jogos, com suas diferentes regras, que podem se contradizer e modificar mutuamente. Essa articulação pode transformar a contradição entre ambos em uma contraditoriedade, isto é, em uma oposição mais fraca.

Diante de como as categorias capitalistas se repõem e se reproduzem a uma certa liberdade em sua passagem, Giannotti (2000) especialmente sublinha como “as expressões da troca se generalizam, estabelecem um campo em que certas ações se tornam corretas e outras falsas do ponto de vista do sistema econômico, deixando sempre a margem elementos que fogem dele” (Giannotti, 2000, p. 103). Nisso, a força de trabalho só tem sentido fugindo da maquinaria do capital, porque a força de trabalho é mercadoria que cria valor, é a mais valiosa do sistema, na verdade, é a única com esse caráter do sistema. Por conta disso, Giannotti (2000) caminha em saber se nos termos marxistas o trabalho vivo que foge da regra, essa força tão importante e especial, consegue se opor como uma contradição o sistema. Ele se pergunta se os elementos em geral que fogem do sistema econômico contradiriam com as identificações gerais do sistema ou se poriam apenas como seus momentos antagônicos.

Nesse sentido, não basta formular as proposições e calcular os valores a partir disso, mas sim, ir além na análise. É preciso entender se é possível operar com conceitos ou representações que aparecem como identidades, mas no processo vão sendo subvertidos dentro do processo, alterando seus aspectos que se formam como signos ou não. É nesse ponto em especial que ele caminha para responder sobre a contradição a partir de Wittgenstein.

Junto à Wittgenstein, Giannotti (2011) entende que não bastaria dizer simplesmente que a filosofia nasce de erros gramaticais e que devem ser tratados de um ponto de vista terapêutico, sem examinar, com isso, “como esses erros se entranham no próprio funcionamento da linguagem” (Giannotti, 2011, p. 118-119). Ou, em termos marxistas, não bastaria dizer que a contradição “se reduz a uma falsa consciência de conflitos radicais sem explicitar os procedimentos estruturais que

levam a esse encobrimento do real” (Giannotti, 2011, p. 119). Em outras palavras, diria Luciano Codato (2011) em diálogo com Giannotti, “antes de se engajar na retórica libertária da Revolução, a tarefa é explicitar os processos estruturais que, na sociedade capitalista, tornam as relações entre os indivíduos inevitavelmente alienadas” (Codato, 2011, p. 119).

Giannotti (2000) argumenta o seguinte sobre isso:

[...] quando o cálculo das proposições formaliza a contradição, os problemas essenciais de seu sentido foram expurgados, pois as proposições foram tomadas unicamente sob o aspecto de como podem vincular por seus valores de verdade. Isso não explica como a contradição é usada. A questão é saber como é possível operar com conceitos, ou com representações, que parecem como identidades, e, no operar, os objetivos vão sendo inteiramente subvertidos — subvertidos não por um Deus que vem de fora, mas por um processo pelo qual ocorre uma espécie de alteração dos próprios objetos. E todos nós somos enredados pelo mesmo processo. Ou seja, o problema da validade da regra implica a institucionalização do guardar a regra, o que por sua vez pode subverter o sentido da regra tal como é apenas visada (Giannotti, 2000, p. 107).

Desde a relação de Marx e Hegel, Giannotti vai problematizando essa ideia de “como explicar, todavia essa capacidade do gênero humano de alienar-se em virtude da divisão do trabalho e, na sua diferenciação, encontrar em seguida sua própria efetividade singular nessa objetividade projetada” (Giannotti, 2010, p. 4). Ou ainda, em outras palavras, a fim de superar o paradigma que Hegel estabelece, ele se pergunta como explicar “a capacidade de retomar a universalidade perdida, cuja alienação passa a mover-se no plano da liberdade, sem supor a imbricação entre universal e substância, que configura o núcleo do idealismo hegeliano” (Giannotti, 2010, p. 4).

Para Giannotti (2009), longe da positividade sociológica comum, “a força de trabalho inscrita como mercadoria no ciclo reprodutivo do capital é ao mesmo tempo trabalho vivo e trabalho morto, assim como também é capital, enquanto capital variável, e não capital, enquanto força de trabalho atuante” (Giannotti, 2009, p. 75). De modo que, no fundo, “a contradição é assegurada pelo fato de todos os elementos da produção serem computados como valores” (Giannotti, 2009, p. 75).

Assim, a contradição real só está inscrita dentro das categorias do capital como valor já dado. Isso porque quando uma determinação é condição de um processo, tal como na regra capitalista, e esse processo está sendo produzido e repostado a partir de si mesmo, é possível chamar isso de determinação essencial. Na oposição entre trabalho vivo e morto, só é produtivo o trabalho que, tendo sido computado como morto, se revela, para a finalidade do todo, como trabalho vivo. Não é pressuposto como produtivo todos os trabalhos, de modo que existem agentes, coisas e

processos não inseridos nas categorias capitalistas. Contudo, todas as partes do sistema são tidas como valores, por conseguinte presumivelmente determinadas pelo tempo socialmente necessário para as suas respectivas produções.

Contudo, nessa concepção de contradição real dentro das categorias capitalistas, há dois caminhos inescapáveis para Giannotti (2000). Primeiro, se houvesse a contradição entre tais elementos das identificações gerais do sistema, “haveria no próprio sistema uma força interna que o levaria a implosão e à sua superação” (Giannotti, 2000, p. 103). Agora, se levado a um segundo caminho, se pusesse apenas como momento antagônico, não formando uma contradição, “o futuro não estaria inscrito no passado, pois os elementos antagônicos não estariam vinculados a uma força interna única responsável pela superação” (Giannotti, 2000, p. 103).

Dessa maneira, do ponto de vista das ações concretas, não caindo no terror revolucionário, existem “sentidos que são contraditórios e que levam a reposição de certas identidades, embora pondo outras que fogem desse processo de totalização” (Giannotti, 2000, p. 103). Por exemplo, o trabalho vivo do trabalho humano é posto contraditoriamente ao trabalho morto, capitalizado, mas repostado como trabalho vivo para a continuidade do sistema. Ao mesmo tempo, fogem da regra organizações políticas autônomas que não são repostas pela maquinaria capitalista.

É daí que pode vir a importância do conceito de modo de produção em Marx e que Giannotti dialoga com Wittgenstein para o debate da contradição. Isso porque o modo de produção “explicita uma maneira histórica e técnica do metabolismo que o homem necessita manter com a natureza” (Giannotti, 2011, p. 281). E essa maneira, para Giannotti (2011), “não “determina” as outras esferas sociais ou ideológicas, como pretendeu o marxismo corrente” (Giannotti, 2011, p. 281). Giannotti (2011) as entende como esferas que “circunscreve determinados limites que precisam ser enfrentados para que novas formas de sociabilidade e de criações sociais apareçam” (Giannotti, 2011, p. 281).

Giannotti busca o lógos prático. No caso do logos prático no capitalismo, “essa articulação é feita graças ao fato de que cada um desses objetos se exprime sob a forma de valor: a articulação do valor é uma expressão dessa articulação das forças produtivas” (Giannotti, 2000, p. 105). Quando o valor se relaciona com as forças produtivas, é edificada a expressão que tanto o valor como as forças produtivas são vistas um com relação ao outro no mesmo processo. Nesse sentido, o como as forças produtivas mudam permanentemente o processo será parte especial que explica a contradição. Isso porque essa mudança de aspecto no processo é um debate que estabelece a noção

de alteridade. “Ora, a noção marxiana da composição orgânica do capital, que diz que as forças produtivas são expressas em termos de valor, refere-se, a meu ver, a esse processo pelo qual os objetos passam a ser significados, uns em relação aos outros” (Giannotti, 2000, p. 105).

Dessa maneira, dado o movimento em Marx do materialismo histórico-dialético, da tecnologia para o valor e a sua expressão, seria preciso explicar como “o desenvolvimento tecnológico altera esse processo de medida e expressão das articulações das forças produtivas em termos de valor” (Giannotti, 2000, p. 106). Para Giannotti (2000) isso acontece na ampliação do conceito de expressão, pois, como pressupõe, “não existe, de um lado, uma lógica formal e, de outro, uma lógica da contradição (objetos iguais e contraditórios) (Giannotti, 2000, p. 106). Como seria possível “o discurso e o cérebro separarem os lóbulos, um aceitando a contradição real, e o outro, não” (Giannotti, 2021, s/p). O movimento de ampliação da expressão resolve esse problema. Para Giannotti (2000), resta concluir com Wittgenstein que afirmar “a existência da contradição real não equivale a afirmar a existência da luta e dos antagonismos, implica ainda transformar o real num lógos, numa forma de expressão” (Giannotti, 2000, p. 106).

2.4 A contradição na gramática do capital

Por que a escolha da gramática do capital para dissertar sobre a natureza da contradição em Arthur Giannotti? Basicamente porque é um caso crítico-propositivo de como ele entende “O Capital”⁹⁶ de Marx a partir da sua análise com o segundo Wittgenstein. Mais especificamente, a gramática do capital é a sua interpretação do “O Capital” de Marx a partir não só do vocabulário do segundo Wittgenstein, mas também na promoção de algumas inversões e torções de Marx.

No segundo momento da sua produção filosófica, Wittgenstein afirma que a “371. essência está expressa na gramática” (Wittgenstein, 1999, p. 120, § 371), isto é, está naquilo que nos é dado pelos critérios, normas e convenções gramaticais. Não se trata de significâncias pré-verbais ou não-verbais ao estilo hermenêutico. Diferente da gramática superficial, como uma doutrina da gramática com suas regras oficiais, Wittgenstein se utiliza da gramática profunda, que regula a multiplicidade das possibilidades de emprego de palavras ou frases em diferentes contextos.

A partir disso, Giannotti (2020) entende que a essência está no “exercício e na trama dos próprios jogos configurando um modo de viver” (Giannotti, 2020, p. 336), à procura de uma situação linguística que ganhariam sentido. Mas não um sentido pelo ser do significado ou do conceito em uma única interpretação, mas um sentido em seu contexto usual, isto é, em seus múltiplos usos. Seus múltiplos usos são ligados por semelhanças de família que estão ligadas “à percepção das mudanças de aspecto” (Giannotti, 2020, p. 337).

Se Marx (2010) apropria de Hegel a ideia de como um universal se particulariza num singular na produção real do gênero humano pelo trabalho. E se essa produção pelo trabalho humano ganha um novo sentido quando se dá pela exploração para um excedente econômico nas categorias capitalistas. Então, para Giannotti (2010), “as relações sociais de produção passam a ser articuladas pelo desenvolvimento formal das categorias de mercadoria e de capital, de sorte que apresentam uma gramática muito peculiar” (Giannotti, 2010, p. 13). É nessa gramática muito

⁹⁶ Giannotti (2010) desenvolve sua teoria demarcando mudanças na produção marxiana. Ele demarca isso do seguinte modo: “a mesma expressão, “relações sociais de produção”, designa na Ideologia alemã e n’O capital estruturas diferentes, pois só na obra madura a forma capital adquire desenvolvimento próprio. Desse modo, os conceitos da Ideologia alemã ainda operam segundo a oposição entre o ser e o ser consciente, pois o primeiro, embora já concebido como travessão social, ainda não possui gramática autônoma” (Giannotti, 2010, p. 8). Esse argumento será central para a definição das suas conclusões sobre a contradição estar na realidade ou não, e qual é a natureza dessa realidade. Por exemplo, as oposições entre o ser e o ser consciente mudam para outro debate quando são inseridas na gramática do capital.

peculiar que a contradição em Giannotti se contextualiza, mesmo que tenha seus momentos de exterioridade.

O capital-dinheiro é fictício na medida em que alimenta a ilusão de que sua mera existência possui a virtude de produzir juros. E esse fetiche tem subsistência quando é alimentado por ações reiteradas e mantido por relações formais em que “cada figura se imbrica numa gramática totalizante, conformando a carapaça das relações sociais de produção” (Giannotti, 2010, p. 106). Congeminam ações determinadas e a gramática da ilusão. Pela “gramática do capital configuram as matrizes pelas quais os atos individuais de produção, distribuição, troca e consumo se tornam sociais e coletivos” (Giannotti, 2010, p. 63). A “relação social não é entendida como processo pelo qual o sujeito persegue um objetivo, nem mesmo como interação apenas mediada por signos, pois esses signos estão dotados de referências mútuas que determinam os comportamentos” (Giannotti, 2010, p. 63).

Para um caso exemplar, Giannotti (1990) explica sobre os jogos políticos que perfazem uma gramática política da seguinte maneira:

Desde logo estaríamos reconhecendo que ela é uma forma de expressão; ao invés de exprimir diretamente interesses de classe, revelar o jogo da base material duma sociedade, como quis o marxismo ortodoxo, insiste-se em que os jogos políticos são expressivos, cabendo perguntar também pelo significado de seus lances. Desse modo, abre-se o caminho para um estudo da própria expressão política, em lugar de continuar batendo na tecla de que cada grupo se faz exprimir por um partido, uma associação de interesses vindo se exprimir numa jogada política etc. Desse ponto de vista, a própria política se torna um ou vários jogos de linguagem aparentados, no sentido de Wittgenstein, cabendo-nos a tarefa de examinar as regras de emprego de cada um de seus elementos (Giannotti, 1990, p. 27).

Ou seja, com os jogos de linguagem, Giannotti (1990) encontra um conceito para criticar a operação que se limita a relacionar as coisas em sua mera representação designatória; critica a ação de entender a expressão como uma identidade direta e sem as mediações linguísticas e de significado do mundo. Dessa maneira, é proporcionada para Giannotti (1990) uma forma que considera a expressão, seus lances e seus significados enquanto expressividade e enquanto coisa ou interesse em sua forma representativa.

Ou seja, para o caso dos jogos políticos, é preciso não cair, de um lado, na ideia de que um deputado ou um vereador está representando diretamente uma coisa ou um interesse. E, de outro lado, é preciso não cair “no isomorfismo místico que pensa os movimentos da sociedade civil reproduzindo-se nos lances da política; estes seriam compreendidos se reportados àqueles” (Giannotti, 1990, p. 27). E, nesse caso, para essa coisa ou esse interesse tramado nos jogos políticos,

é preciso procurar entender o que querem dizer os políticos quando negociam entre si e pedem votos a seus eleitores, ao invés de ficar tentando estabelecer a relação direta entre deputado e eleitor. Isso porque os movimentos nessa dimensão já querem dizer algo, já têm autonomia. Os movimentos já dizem algo, ao invés de “cair na estéril discussão sobre a autonomia absoluta ou relativa do político, pois recuso desde logo essa nominalização” (Giannotti, 1990, p. 27).

Nesse jogo político, é constatado por Giannotti (1990) o fato de como “o político é um discursador, faz enquanto fala e, por mais estranho que pareça, fala antes de tudo com outro político em vez de dirigir-se a seu público; os políticos começam acertando-se ou não entre si” (Giannotti, 1990, p. 28). Giannotti (1990) afirma sobre o fato de como o acordo entre os políticos parece definir os jogos políticos e a questão reside muitas vezes na representação desse jogo, não em como reflete o seu público, ou não em como é posto o seu público na criação dos jogos políticos. Ou seja, “o outro não é tanto o indivíduo, mas este enquanto padrão de medida, ponto de referência do comportamento de terceiros” (Giannotti, 1990, p. 28).

Nessa gramática política, é conferido a “cada individualidade política um caráter reflexionante, um relacionamento com outro que constitui sua própria identidade. O indivíduo é um signo num contexto coletivo de atividades específicas” (Giannotti, 1990, p. 28). O indivíduo se vê no outro já como signo no contexto de atividades específicas. É nele, no indivíduo tornado signo em um contexto reflexionante com o outro, em sua medida e engajamentos específicos, “que repousam os processos de identificação e projeção de seus eleitores ou simpatizantes, o que o transforma propriamente num representante, numa figuração de atitudes possíveis” (Giannotti, 1990, p. 28). E esses signos representantes tão somente no jogo político terão os representados seguindo a regra “porque se acostumaram, aprenderam, a agir de acordo com ela, agem institucionalmente, a ponto de poderem substituir o indivíduo portador da regra por outro, caso ele deixe de funcionar a contento” (Giannotti, 1990, p. 28). Isso cria a possibilidade dos seus jogadores existirem anterior a regra de modo a poder segui-la ou não, estabelecendo outra regra ou mudando a mesma regra. Caso contrário a isso, da mesma maneira estes representados “podem modificar a regra conforme participam do jogo e percebem as mudanças de comportamento do líder” (Giannotti, 1990, p. 28). Isso porque o “jogo político é aberto, recompondo suas regras na medida de seu próprio exercício” (Giannotti, 1990, p. 28).

Desse modo, tendo em vista o exemplo dos jogos políticos e da gramática política descritos, como Giannotti propõe a gramática do capital? Ele se apropria desde o inventário das

determinações fundamentais da forma da mercadoria com base em Marx. Ele se dedica ao desenvolvimento formal do conceito de mercadoria, desde as suas determinações mais simples e primitivas, tal como o valor de uso em se desenvolver no valor de troca, para poder destacar os processos de mensuração do trabalho que sustenta todo seu arcabouço sendo posto e repostado. Sem deixar de salientar, pois, o caráter de pensamento de cada momento da forma, como determinações reflexivas. Salientando, mas sabendo que é “acompanhada pela enumeração das condições históricas e sociais que permitem o movimento das formas” (Giannotti, 2009, p. 86). Isto é, sem desconsiderar sua história do vir a ser, que ao passo que as coloca, não acompanha seu desenvolvimento formal *pari passu*.

Assim, Giannotti (2009) analisa Marx como se tivesse mostrando que “a linguagem da mercadoria se transforma, no modo de produção capitalista, numa gramática do capital que estrutura as categorias com que lidam os agentes num plano expressivo” (Giannotti, 2009, p. 82). Ele se reporta aos meios de apresentação e ao modo representação, entendendo desde seus primeiros estudos “à necessidade de tomar o processo de trabalho, desde logo, desdobrando-se ao mesmo tempo numa dimensão operante imbricada noutra representativa” (Giannotti, 1984, p. 11). Traz sempre para a sua análise a operação e a representação. Reforça, portanto, desde trabalhos anteriores o “caráter reflexionante da produção como um todo, a criatividade de seu circuito, notadamente a nova dimensão ontológica que nele adquire o instrumento, assim como a forma de temporalidade que seu exercício instala” (Giannotti, 1984, p. 11).

Para Giannotti (2010), esse processo em Marx trata-se “de um processo de intercâmbio intersubjetivo, pelo qual certos objetos se transformam em signos, em instrumentos de pensar” (Giannotti, 2010, p. 44). Entre o valor, sua substância potencial, e a forma-valor, seu desdobramento formal, Giannotti (2010) desde a forma da sociabilidade mercantil descreve essa gramática do capital da seguinte maneira:

A forma de sociabilidade mercantil é ao mesmo tempo pensamento e constituição de produtos em signos. Ela é igualmente transformação coletiva de objetos, trabalho social efetivo, e transformação de seus produtos em significados, expressões do valor, graças a uma dialética em que o morto exprime o vivo. Desse modo, se a Ciência expõe o desdobramento das categorias econômicas é porque o curso delas captura uma substância, cujo sujeito é a própria sociabilidade burguesa moderna, a residir tanto na natureza e na sociedade como no cérebro dos agentes, exprimindo, pois, formas, modos de ser, determinações de existência de objetos, pelos quais os indivíduos criam, fazem circular seus produtos e tecem uma sociabilidade *sui generis* pela qual se individualizam como atores sociais. Tais formas configuram, pois, determinações separáveis tanto do ponto de vista teórico como do ponto de vista da ação dos agentes envolvidos (Giannotti, 2010, p. 44).

Isto é, caracteriza-se uma gramática do capital especificamente própria. É de modo específico que os objetos se transformam e se tornam signos de maneira que forma uma sociabilidade. Essa sociabilidade exprime o morto (no caso, o trabalho tornado capital, tornado signo na regra capitalista) e os agentes na sua gramática. Não é assim, pois, que é possível descrever uma gramática do capital? Giannotti (2010) traz a dupla transformação dos objetos e sua inserção como significados. Encarrega-se de trazer para a análise tanto seus produtos da transformação da natureza quanto faz dos indivíduos agentes que reproduzem sua sociabilidade.

Segundo Grespan (2000), Giannotti pensaria a contradição nessa gramática como “forma lógica da “regra”, que consegue presidir os procedimentos de mensuração e abstração do valor justamente por sua negatividade, pelo fetichismo que transforma resultados em pressupostos e cria uma identidade social na qual os agentes podem se cruzar” (Grespan, 2000). Mas acerca desse caráter negativo, Giannotti (2010) não considera que a negatividade do capital é uma negatividade em geral, que se expressa em todos os padrões de medida tidos pelo capital em sua operação de autovalorização. Ao invés disso, segundo Grespan (2000), Giannotti “prefere enfatizar o lado positivo, da “boa infinitude” permitindo a mensuração dos valores” (Grespan, 2000). Giannotti (2010) procura entender que, apesar da crise, o capital consegue mensurar positivamente os valores, trazendo suas desigualdades. Ele é crítico à negatividade em geral e propõe a boa infinitude da mensuração dos valores. Não é o Estado, pois, que salvou o capitalismo do seu suicídio? Indagaria Giannotti (2010) trazendo um conjunto de contratendências ao desvirtuamento completo do capitalismo.

Para Giannotti (2010) “nada é mais estapafúrdio do que uma contradição real. A própria palavra denota um contradizer, salientando o caráter discursivo do processo” (Giannotti, 2010, p. 6). Contudo, para ele, esse tipo de contradição real é absurda quando a contradição real seria a do tipo de Grespan (2000), que, como já introduzido, se define como capital que inclui em si o trabalho como momento (como capital variável) e o exclui como totalidade potencial (como revolução social). Giannotti (2010) é crítico da ideia de que o trabalho é excluído como possibilidade da própria substância do valor (trabalho vivo) se tornar sujeito por si mesma. Para ele, essa definição não pode ser uma contradição, pois o trabalho vivo esperando morrer e se tornar capital é uma totalidade em potencial, que antes disso é roubada a sua identidade de sujeito pelo próprio capital, que se assujeita.

Frente a essa concepção, Giannotti (2010) busca o logos prático. Para que “a contradição real exista é preciso que os atributos opostos estejam numa certa presença que não se reduz simplesmente a um ponto de sequência temporal. Requer, assim, um movimento de presentificação que afeta o núcleo substancial do objeto” (Giannotti, 2010, p. 6). É preciso que a própria identidade do objeto no processo seja suspensa.

Giannotti desde a década de 1990 já caminhava em responder “como certas representações pressupõem um processo efetivo de medida, que dessubstancializa os primeiros objetos presentes para fazer com que se ponham enquanto manifestação, aparência, dum comum posto” (Giannotti, 1984, p. 10). E, assim, “como tais medidas manipulam objetos que igualmente se identificam para terceiros, trama-se uma teia de relações onde objetos e agentes se determinam reciprocamente” (Giannotti, 1984, p. 10). Cinde com a própria questão da medida e da representação que “abre o espaço duma inconformidade do objeto para a ação, o que dá lugar para a problemática do trabalho” (Giannotti, 1984, p. 10).

Giannotti avalia se em cada nível da história das categorias capitalistas foi possível travar a contradição, analisando como nas categorias do capital é possível determinar uma contradição real. Segundo Grespan (2000), em Giannotti “o trabalho vivo e o trabalho morto, objetivados nos meios de produção, não aparecem como simples opostos” (Grespan, 2000), mas sim como uma contradição. Ele procura analisar como o capital compra a ambos e os inclui na sua totalidade de valor, isto é, os reúne em uma identidade dentro das suas categorias. E como, reunidos ambos desse modo, a sua identidade determina uma contradição do ponto de vista do capital.

Desse modo, a identidade do capital determina a contradição capital e trabalho, de modo que, por exemplo, o capital variável só tem sentido enquanto trabalho vivo, não se enquadrando na maquinaria do capital, que o mortifica como capital variável, capital morto, estando e não estando no sistema. Portanto, conforme Grespan (2000), para Giannotti “é apenas quando a força de trabalho se converte em mercadoria que ela pode ser posta em uma identidade de valor com os instrumentos de produção, também mercadorias; ou seja, só sob condições capitalistas é que há contradição legítima” (Grespan, 2000). É somente dentro das categorias capitalistas que a contradição é estabelecida.

Giannotti (2009) apresenta todo um vocabulário da filosofia da lógica e da linguagem para inverter os termos de Marx e dizer que, ao invés da consciência e da discussão entre ser e ser consciente, agora é analisada a discussão sobre o discurso. Já se apresentam no intermediário que

articula o mundo da vida da sociedade capitalista, pelas categorias que demarcam as relações sociais de produção e cuja semântica remete a forças produtivas. O discurso é entendido por formas de pensar a produção das condições materiais de existência pela inserção da linguagem em seus diferentes processos. O “próprio ser social se mostra no discurso, travado por formas de pensar a produção da sociedade” (Giannotti, 2009, p. 83).

A produção das condições materiais de existência no capitalismo não se remete mais diretamente à consciência sem a mediação dos significados que estão sendo postos pela sintaxe da regra capitalista como formas de pensar. Além de criticar a proposta de consciência, Giannotti (2009) desenvolve sobre como a sintaxe do capital representa, mede e iguala a multiplicidade das relações sociais de produção pelo intermédio de múltiplas práticas regradas. Ele explica como o trabalho abstrato é tomado como padrão de medida de ações realizadas efetivamente pelos agentes que medem a riqueza das mercadorias. A relação é estabelecida na gramática do capital, com o ser social se mostrando no discurso e por intermédio da linguagem.

Para uma face dessa análise, se por um lado Giannotti (2009) entende toda a condição histórica que permite a simples mercadoria se tornar capitalista, colocando indivíduos desvinculados de seus meios de produção, e que permite que o empresário tenha o acúmulo de capital para comprá-lo e os meios de produção necessários. E, por outro lado, do ponto de vista formal, ele entende que "interessa apenas que o novo ciclo produtivo passe a incorporar no seu bojo trabalho vivo, determinado então como trabalho morto sob a forma de mercadoria força de trabalho. Somente assim todo o sistema produtivo se destina a obter lucro na forma de dinheiro" (Giannotti, 2009, p. 73).

É a partir de análises como essas que Giannotti (2009) entende como o resultado se dá como pressuposto, invertendo o processo e dando condições da contradição, e analisa a contradição do ponto de vista da identidade adquirida no capital, privilegiando a análise do ponto de vista do capital gramaticalizado, não tendo a ver com o ser social, o objeto ou o mundo em geral.

Desse modo, é importante como a problematização é começada pelo problema da base fetichista, uma característica distintiva da gramática do capital. Mas, não só uma característica distintiva, é, pois, um “modo como” a gramática do capital pode se realizar. Isso porque, segundo Giannotti (1998), o fetiche da mercadoria, desde sua forma mais simples, das relações de produção mercantil, “[...] cria a ilusão necessária de que todas as relações de troca se fariam tendo como medida o tempo social necessário à obtenção dos produtos levados ao mercado, embora o trabalho

requerido só se torne abstrato, vale dizer, comensurável, depois que a troca foi efetivada (Giannotti, 1998, p. 123).

A regra é explicitada quando os trabalhadores produzem, vão ao mercado e efetivam a troca, sendo todo esse movimento permeado por uma ilusão necessária, por um fetiche capitalista. É necessário esse fetiche capitalista porque sem essa ilusão, os “trabalhadores autônomos não se engajariam na produção sistemática para o mercado; no máximo venderiam os excedentes de suas respectivas produções, sem que seus tempos de trabalho pudessem encontrar uma medida comum” (Giannotti, 1998, p. 123). A “atividade socialmente produtiva aparece como se brotasse do trabalho abstrato, como se tal abstração fosse responsável pela transformação da natureza” (Giannotti, 1998, p. 123).

Essa base fetichista “não só implica raízes profundas, mas ainda abre um espaço lógico de combinações de seus elementos aparentes e relativamente simples, que configuram novos modos de atuação dos próprios agentes” (Giannotti, 1998, p. 123). Por exemplo, o fetichismo capitalista reifica máscaras econômicas, tal como o trabalho abstrato como um modo de ser capitalista do trabalho humano vivo. Nesse espaço lógico de combinação e nos seus modos de atuação, “os agentes do modo de produção capitalista, todos eles são levados pela ilusão necessária de que seus trabalhos são infinitamente produtivos do ponto de vista social, a despeito de se inserirem num processo de socialização perverso” (Giannotti, 1998, p. 123-124)⁹⁷.

⁹⁷ Para um exemplo dessa ilusão necessária no âmbito da arte, cabe uma pequena análise que Giannotti (1998) faz sobre a temática, onde ele diz o seguinte: “Parece-me que toda obra de arte possui esse caráter, combinando verdade e fingimento, e que, dessa forma, tem semelhanças com as estruturas sociais. Não reside aí uma das fontes que alimentam o entrelaçamento das ciências com as ideologias? Afinal, o empuxe de conhecer o verdadeiro não implica preparar-se para poder dissolver a ilusão que desenha nossa vida cotidiana? Também uma estrutura matemática possui dupla dimensão, aquela propriamente conceitual e aquela outra imaginária, pela qual o matemático a pensa. Um conjunto de axiomas determina o travejamento de um sistema formal, como se fosse o mapa de uma cidade, indicando os caminhos a serem percorridos e os prédios a serem habitados, mas dele cada matemático possui uma visão própria, como se fosse aquela a porta que lhe dá acesso à cidade mais ou menos conhecida. Chega até o sistema formal lidando com suas imagens, trabalhando-as para serem cada vez mais adequadas aos constrangimentos propostos pelos axiomas, mas desse modo descobrindo novas veredas, delineando objetos insuspeitados, construindo até mesmo proposições, compostas na linguagem do sistema, que todavia se mostram impossíveis de serem decididas como verdadeiras ou falsas. Se uma estrutura parece habitar um céu platônico, ela só pode ser pensada por meio de uma prosa que está no mundo, que lida com sinais e imagens mundanas. E uma estrutura matemática combina esses dois aspectos, a despeito da tensão irremediável que os transpassa. Ora, a estrutura social inclui nela mesma a dimensão de sua prosa e de sua imaginação. Seus conceitos são pensados pelos próprios indivíduos conforme mobilizam as ilusões a que eles estão ligados, de sorte que estrutura profunda e estrutura aparente fazem parte do mesmo processo. Desse modo, o cientista que a estuda está sempre revelando e encobrindo sua realidade — revelando, na medida em que retira o entulho e reconfigura sua aparência, e encobrindo, na medida em que sua própria prática não deixa de ser perspectivada. No nosso caso, do ponto de vista da periferia, certos constrangimentos nos são comuns. Conforme, porém, logramos trabalhar uma obra que se objetiva num discurso travejado, ela se põe diante de nós mesmos e dos outros como se fosse um quadro que surpreende o pintor como se tivesse sido pintado por outro maior do que ele mesmo. Graças a

Desse modo, como Giannotti continua a desenvolver a gramática do capital considerando essa base fetichista que move seus agentes e efetiva todo o sistema capitalista a ser criticado por ele? De que modo ele continua a desenvolver uma gramática que tem como base os trabalhadores agirem por uma confiança da qual precisam saber que seus produtos têm valor e que valem no mercado, caracterizando a regra capitalista?

Segundo Giannotti (2009), para Marx um trabalhador que começa a produzir uma mercadoria que será levada e vendida no mercado (trocada com outro trabalhador) tem seu ato individual determinado (sua individuação) pelo equivalente geral, apresentado pela moeda⁹⁸. Segundo Giannotti (2009), para Marx os trabalhadores estabelecem uma relação em que “os produtores trocam seus produtos indiferentemente de quem são seus parceiros” (Giannotti, 2009, p. 66), pelo trabalho abstrato que os iguala e pela troca que os impessoaliza. Pouco importando também as representações efetivas de cada agente, onde as ações têm consequências involuntárias, tão como só é possível ter acesso a elas pelo que falam ou pelo fazem.

Giannotti (2009) vai na direção de “compreender como a sociabilidade capitalista se arma graças a uma forma muito peculiar, estabelecida por ela mesma, do homem se relacionar com a natureza” (Giannotti, 2009, p. 65). Para uma gramática do capital, ele parte da afirmação de que as categorias são formas de pensamento, pelos quais os agentes atuam afetivamente no cumprimento das suas tarefas, tal como fazem visando medir a parcela social e de como se estruturam os juízos práticos que demarcam essas formas da sociabilidade capitalista. Os juízos práticos seriam formas de pensamento pelos quais os agentes praticam, e as formas de pensamento como categorias, no caso, as categorias do capital. Ou seja, “juízos muito peculiares pelos quais cada agente mede a parcela da riqueza social cuja forma ele está encarregado de preencher” (Giannotti, 2009, p. 65).

Nesse sentido, Giannotti (2009) desenvolve uma ideia bem restrita de como o conceito de mercadoria se desdobra no movimento de pôr-se a si mesmo para caracterizar a gramática do capital. Como o trabalho abstrato, categoria dessa gramática do capital, é padrão de medida efetivo

este aspecto criativo de nossas próprias externalizações, formamos uma rede de obras mais rica do que indicava o sentido de sua formação. Cada um de nós tece uma malha de uma tradição, cujo sentido se determina por seu projeto de futuro” (Giannotti, 1998, p. 124).

⁹⁸ “Do ponto de vista social, como objeto produzido para a troca, sua individualidade é determinada pela teia de relações fundidas no equivalente geral, apresentado pela moeda, que põe meu trabalho como caso concreto da norma. Tudo se passa como se fosse a regra que gerasse meu ato de trabalho, pois só ela o individualiza socialmente. A forma social é princípio da individuação do caso. Daí o caráter sensível/suprassensível do valor, emprestando à sociabilidade mercantil caráter metafísico, que faz dela modo especialíssimo de aglutinar ações singulares, graças à projeção de uma regra que aparece como uma ideia dotada da capacidade de gerar suas instâncias individuais” (Giannotti, 2009, p. 72).

para os agentes? É preciso começar a pensar de como um produtor produz uma mercadoria e a leva em um mercado para trocar com outro produtor, de modo ter que as mercadorias não vão ao mercado sozinhas. Que tipo de trabalho abstrato no capital move dois trabalhadores assim? Como um trabalhador escolhe dispende de tantos esforços físicos e espirituais em um trabalho para criar um produto, depois transporta ele ao mercado e, por fim, ser trocado com outro trabalhador que dispende simultaneamente ou não dos mesmos esforços? O que os move em todos os sentidos, o de produzir, o de trocar e o de estar seguro de que a troca corresponde a valores equivalentes?

Para Giannotti (2009), Marx margeará a resposta ao dizer que isso é resultado de um longo processo histórico. Mas Giannotti (2009) entende do ponto de vista que o processo de criação em abstrato do trabalho no capitalismo está sendo confirmado e repostado a todo momento no presente, sendo operadas pelas categorias capitalistas e seu fetichismo. Esse processo, pois, tem a distinção entre história contemporânea finita e história do vir-a-ser do capital infinito. O trabalho se dá nas relações sociais mercantis se “estas estiverem como pressuposto, repostado pelo próprio processo, um ideal de totalização” (Giannotti, 2009, p. 70). Só acontecem se “os parâmetros iniciais de mensuração dos trabalhos forem confirmados no final do ciclo produtivo” (Giannotti, 2009, p. 70)⁹⁹, em que os trabalhos concretos são todos homogêneos e subsumidos a esse todo completo que é o ideal de totalização das categorias do capital.

Para Giannotti, a ilusão aí é de o trabalhador pensar que seus trabalhos serão efetivados com igualdade pela sociedade, “pressuposto e posto pelos inúmeros processos de troca” (Giannotti, 2009, p. 71). Ela é uma ilusão necessária. Para ele, é preciso mistificar uma aparência, tal como o exemplo das diferentes frutas (banana, maçã, entre outras) se encaixarem no conceito fruta, para os trabalhadores trocarem seus trabalhos diferentes igualmente. É fundamental trazer sua aparência necessária. Isto é, sem essa igualdade e diferença o processo é bloqueado, pois como pode o trabalhador trocar melão por fruta sem algo que os identifique, tal como a moeda?

Na análise não é ignorada a enorme diversidade de trabalhos, mas essa diversidade é negada pelo pensamento e pela ação dos agentes nessa gramática do capital, pois atuam “como se” não existissem tais diferenças. Desde a categoria mercadoria, o valor de uso de uma mercadoria é não-valor de uso para seu produtor e valor de troca no mercado. O trabalhador comprova seu trabalho

⁹⁹ “[...] atividade representada como necessária para obter tal quantidade de produto se mostra socialmente efetiva apenas no fim do ciclo, quando o que foi pensado se realiza pela troca com o produto alheio. Daí o caráter reflexivo desse pensamento prático, cujo parâmetro somente se realiza na relação social de troca, no quadro de uma determinada demanda efetiva” (Giannotti, 2009, p. 68).

encontrando um comprador e estabelecendo a reciprocidade e a equivalência na mercadoria e no dinheiro entre compradores e vendedores. O trabalho é confirmado no fim do processo, “quando o que foi pensado se realiza pela troca com o produto alheio” (Giannotti, 2009, p. 68). E isso é uma ilusão enquanto o trabalhador efetiva a troca no juízo de que está o fazendo de maneira homogênea segundo as necessidades sociais. Será que meu produto é trocável? Será que o valor das trocas é equivalente?

Os agentes na gramática do capital atuam com base nos sucessos ou fracassos anteriores. As relações mercantis, assim, estão pressupostas para o trabalhador produzir e trocar. São repostas as relações mercantis como pressupostos (antes resultado), em que os trabalhos múltiplos se tornam homogêneos e subsumem ao “todo”, sendo a relação mercantil. A atividade acontece entre o dado do trabalho vivo e produtor de riqueza e o dar-se do trabalho morto e abstrato. O dado e o dar-se se perfazem a partir do fetichismo das categorias capitalistas reificadas. Reificação que acontece tendo a objetividade como a do mundo coisificado pela generalização da forma-mercadoria e tendo a ontologia como uma crítica imanente da alienação, não do ser social em geral.

Assim, é desse modo que a contradição acontece do ponto de vista do próprio capital, levando em conta a gramática do capital. Desse ponto de vista, “o capital variável, posto como trabalho morto, somente tem sentido enquanto trabalho vivo, isto é, fugindo da maquinaria calculadora do sistema. Ele está e não está dentro dele, mas é por essa contradição que o processo produtivo total tem sentido e perdura” (Giannotti, 2009, p. 77). Nesse movimento vai sendo criada a contradição de cada termo que gera um subsequente imanentes as categorias capitalistas. A contradição do valor de uso e do valor de troca gera a mercadoria que, por sua vez, abriga na mercadoria o prenúncio da contradição entre trabalho morto (capital) e trabalho vivo (força de trabalho). Vai persuadindo o sistema a acontecer. O trabalho morto pressupõe um trabalhador vivo produtor de toda a riqueza social como “nervo da criação da riqueza sob o controle do capital, sua condição última, essencial, fundamentando as demais atividades requeridas” (Giannotti, 2009, p. 77).

Essa contradição só pode acontecer se partir do pressuposto que “somente vem a ser produtivo aquele trabalho que, tendo sido computado como trabalho morto, se revela, para a finalidade do todo, como trabalho vivo” (Giannotti, 2009, p. 77). Parte-se do processo que os trabalhos concretos dos trabalhadores vivos são tidos como abstratos pelo sistema. Todas “as partes do sistema são postas como valores, por conseguinte presumivelmente determinadas pelo tempo

socialmente necessário para suas respectivas produções” (Giannotti, 2009, p. 76). O trabalho tido como tempo socialmente necessário é aquele, segundo Marx (2023), preciso para produzir um valor de uso seja, em dadas condições de produção socialmente normais, que tem grau social médio de habilidade e intensidade de trabalho¹⁰⁰. O trabalhador vivo, produtor de riqueza, produtor de valor, tanto repõe e sustenta o sistema capitalista como o incrementa com mais-valor.

O capital não é capaz de transpassar a sua aparência necessária. Ele não é capaz de colocar uma parte simples da qual surgiria um movimento que exprimisse uma totalidade das outras partes possíveis. Isto é, sua história contemporânea não é capaz de ser a história da humanidade, pois ele se restringe a sua aparência necessária, que deixa vestígios. “Desse modo, a gramática do capital, por trazer em si uma contradição, também carregaria o empuxe de sua superação” (Giannotti, 2009, p. 98).

Giannotti (2009) resume essa ideia do seguinte modo:

O capital variável traz vida nova para a totalidade do sistema, surge como se fosse parte do capital, trabalho morto, embora seja a única fonte de mais-valor. Mas se ele revigora a comunidade das coisas, com a introdução de máquinas tecnologicamente avançadas, também vê anulada sua capacidade negadora: coloca-se medido como trabalho morto, mas se exerce dissolvendo a fronteira entre trabalho produtivo e improdutivo de mais-valia, vale dizer, impossibilitando a medida que lhe foi imposta. Denuncia na prática a ilusão de fechamento do sistema, necessária para que ele seja posto como morto (Giannotti, 2009, p. 98-99).

Quatro ideias são importantes evidenciar nesse citação: a contradição do trabalho vivo de estar e não estar no sistema; sua condição especial de ser a única força que sustenta e incrementa de mais-valor o sistema, imprescindível para sua reprodução, que trava a contradição fundamental ou não; para essa mesma força especial, a negação de impor a sua medida, aparecendo somente como capital variável no sistema; e, por último, a impossibilidade do fechamento do capital como um deus infinito, a não ser uma ilusão aparente. Nessa impossibilidade do sistema, além de não se fechar em seu absoluto contemporâneo, carregando a possibilidade tanto da sua aparição quanto da sua superação, para a sua lógica o trabalho vivo deve sempre escapar, a fim de incrementar o novo no sistema.

Giannotti (2009) afirma que Marx está “descrevendo o procedimento de gerar uma categoria, uma forma de pensamento dos agentes, a partir da forma elementar da mercadoria,

¹⁰⁰ O “valor de toda a mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho materializado em seu valor de uso, pelo tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção” (Marx, 2023, p. 264).

integrada no novo contexto do capital” (Giannotti, 2009, p. 78). Ao tratar desse contexto, Giannotti (2009) está propondo a contradição dentro das categorias do capital, na gramática do capital. Trata-se de “deduzir, no sentido de legitimar e fazer aparecer a partir de suas bases, cada uma das categorias explicativas e reguladoras do movimento do capital como salário, renda da terra, lucro, juro e outros conceitos intermediários” (Giannotti, 2009, p. 78).

Giannotti (2009) parte do princípio de que os diferentes são igualados contraditoriamente, isto é, o valor de uso e valor de troca são igualados e mantidos na mercadoria que, por sua vez, é trocada no mercado. Um princípio antissociológico, que privilegia a análise da determinação do pensamento como categoria do capital ao trabalhador. Nessa análise, trabalho morto e trabalho vivo se apresentam num mesmo plano, o da mercadoria, que entram no mesmo contexto expressivo de contradição.

Contudo, nessa concepção, “sem fetichismo não há contradição possível” (Giannotti, 2002, p. 108). A cada prefiguração das posições formais necessárias são vinculados outros valores de uso na qual se medem. A moeda manifesta o valor e o objeto dinheiro torna-se objeto-signo no cruzamento das trocas. Nesse contexto, já não é difícil aparecer a contradição entre valor de uso e valor, mas isso só é possível “sob a condição de uma projeção, nessa coisa, dos trabalhos reais e das trocas socialmente possíveis” (Giannotti, 2002, p. 108). Só é possível, pois, quando o trabalho concreto, tornado produto, já está expresso no equivalente geral. Isto é, os valores de troca são vinculados a valores de uso que o prefiguram em um fetiche e isso se sucede. A contradição só acontece a partir desse fetiche em medir os valores de uso.

Nesse sentido, Giannotti caracteriza a partir da sua interpretação um impasse da contradição em Marx. Analisando a gramática do capital, ele entende que Marx chegaria a um momento que teria que rever muitos conceitos, em especial o conceito da revolução e o conceito do proletariado, porque suas identidades pressupostas mais se dissipam do que se aglutinam no andar da obra marxiana. Daquela polarização das partes antagônicas que levam a superar a contradição assim realizada, as categorias fibrilam e tendem a deixar de ser parâmetros de comportamento.

A “análise de cada categoria é acompanhada pela enumeração das condições históricas e sociais que permitem o movimento das formas” (Giannotti, 2009, p. 86). Assim, o movimento dos modos de representação, do movimento conceitual, se associa ao movimento dos meios de apresentação dessas mesmas formas. Se o indivíduo exhibe uma categoria, tal como o mercador

exibe a mercadoria, é preciso compreender como “se determina pelas condições necessárias para que a forma se desdobre e encontre seu outro e se mostre como existente” (Giannotti, 2009, p. 86).

Para Giannotti (2009), é preciso verter o olhar a partir “das condições formais que, sendo diferentemente estruturadas para definir a mercadoria, o capital, o lucro, o juro etc., requerem suportes diferentes” (Giannotti, 2009, p. 86-87). E também, verter o olhar “sob o prisma das condições de existência que asseguram a efetividade de tais figuras do pensamento” (Giannotti, 2009, p. 87). Por exemplo, o caso da mercadoria dessa gramática do capital. A forma mercadoria que se desdobra da oposição entre valor de uso e valor de troca só consegue ser efetiva a partir de indivíduos que agem entre si, que levam seus produtos ao mercado. O capital que mantém as relações sociais de produção se diferencia a depender das relações dos indivíduos com as categorias.

Agora, o caso da classe social dessa gramática do capital. Para Giannotti (2009), a classe não é algo já dado como sociedade que se organiza. Também não se forma no empuxo apenas do esquema do em-si e para-si, ao qual uma classe é em-si e tomada essa consciência se torna para-si. Mas sim, “a classe há de constituir-se tanto no relacionamento formal de um grupo social com seu outro, seu polo antagônico, quanto na confirmação de determinações que ela precisa ter para assegurar sua existência na qualidade de expressão e portadora de uma forma de sociabilidade” (Giannotti, 2009, p. 88).

Agora, o caso do modo de produção dessa gramática do capital. A partir desse conceito já não é necessário para Giannotti pressupor a totalidade do gênero, porque agora passa a ser possível “trazê-la para a história e desdobrá-la nas diversas formas e sistemas de produção” (Melo, 2002, p. 25). Ao invés da totalidade do gênero como princípio, que via a história como “a realização da sociedade civil tomada como negação do princípio originário” (Melo, 2002, p. 26), com o conceito de modo de produção “a totalização deve emergir da própria história e dar conta de todas as totalizações parciais” (Giannotti apud Melo, 2002, p. 26).

Acerca desse conceito de modo de produção, partindo do corte que Giannotti faz de um “Marx da juventude” e um “Marx do Capital”, Melo (2002, p. 26) entende que o conceito apresenta ganhos consideráveis a partir da interpretação de Giannotti (2009). Para Melo (2002), o conceito se preocupa com os “aspectos constitutivos das estruturas sociais objetivas”. O conceito desloca noções abstratas do ser humano genérico para os modos de produção em seus períodos históricos e econômicos, tendo outras alternativas políticas. Também descola da totalidade do gênero para a

totalidade que emerge em um período histórico específico, abrindo a possibilidade de pensar os processos sociais objetivamente estruturados, e não a partir de um sujeito universal. Sem, contudo, perder de vista a unidade dialética dos processos históricos que cria essa estrutura.

A altura do desenvolvimento da gramática do capital difere do modo de produção mercantil simples, onde “não existe conflito de classes, pois todos os atores são produtores independentes trocando seus produtos sem gerar mais-valia” (Giannotti, 2010, p. 16). Diferente do modo de produção capitalista, no modo de produção mercantil simples existe a contradição apenas entre valor de uso e valor de troca, na “impossibilidade da efetivação simultânea do valor de uso e do valor de troca” (Giannotti, 2010, p. 16). Diferente de uma simples oposição, se o alimento está sendo produzido como objeto a ser trocado, logo aí já exista uma contradição armada. A contradição se arma nesse caso quando vem a ser posto no objeto, fazendo “parte do sistema expressivo da troca mercantil, segundo o qual as relações de produção e de troca são projetadas numa relação de objetos transformados em signos, que exprimem então uma equidade negada pelo processo de sua reposição” (Giannotti, 2010, p. 16).

Agora, o caso do fetichismo da mercadoria nessa gramática do capital. Como já dito, não há contradição sem fetichismo, assim como desde logo já é suposta a ilusão necessária entre a ontologia das forças produtivas e a lógica das categorias do capital. A “universalidade completa é o fetiche, a luta e o confronto com a natureza, a efetividade” (Giannotti, 2010, p. 53). A universalidade capitalista é o fetiche, e a sua efetividade é como suas categorias se relacionam com as forças produtivas, a natureza e o movimento sócio-metabólico. Quando o produto se torna um ente, ele foge da reflexão. Com isso, “o poder criador do trabalho oculta-se para dar lugar a um poder sobrenatural como se fosse natural, como se o trabalho nascesse do valor” (Giannotti, 2010, p. 54).

Por fim, em resumo, Giannotti torce Marx. Entre o dar e o dar-se, entre a história contemporânea e a história do vir-a-ser, Giannotti tem Marx como quem “trata de examinar como a apropriação do objeto e dos instrumentos, através do processo de trabalho, pode criar formas sociais diferentes à medida que seus elementos relativamente se individualizam e se combinam” (Giannotti, 2009, p. 97). Marx, para ele, sempre tem em vista “uma comunidade, que também ela se individualiza e se configura nesse seu relacionamento com os elementos simples de que se compõe” (Giannotti, 2009, p. 97). Começa com as categorias da troca simples (M–M) passando para as categorias mercantis (M–D–M). Isto é, “M–D e D–M operaram trazendo para o interior da

relação um jogo entre o real e o ideal, a posse efetiva e a posse representada, que, na sua forma mais simples, existia apenas entre os vários valores de troca e o equivalente geral” (Giannotti, 2010, p. 55).

Nesse processo entre a troca simples e as categorias mercantis, a medida da parcela da riqueza social como forma de pensamento se faz por padrões de identidade que em sua contradição chama a uma identidade superior. As contradições da compra e venda igualam a mercadoria com outra mercadoria (M–M), em que sua nova situação gera uma nova possibilidade de crise que gesta o dinheiro (M–D–M). As duas mercadorias se aglutinam e se expressam. Ao passo que estas equações (M–M e M–D–M) se mantêm automáticas e mantêm entre si, “passam a ser subordinadas à intencionalidade do capital, a fórmula expressiva se inicia com o dinheiro a ser investido, transforma-se em mercadorias e volta sob a forma de dinheiro acrescido (D–M–D’)” (Giannotti, 2009, p. 79).

Para Giannotti (2009), existem dois sentidos que configuram a composição orgânica do capital em Marx. O sentido da composição de valor do capital, sendo a “quantidade de valor, investida na compra da força de trabalho, que se junta à quantidade de valor dos meios de produção empregados” (Giannotti, 2009, p. 79). E o sentido da composição técnica do capital, sendo o “conjunto de meios de produção é mobilizado por uma determinada quantidade de trabalho necessária a esse movimento” (Giannotti, 2009, p. 79). Nesses sentidos, a finalidade de toda atividade produtiva é produzir mais-valor e todas as parcelas de valor se integram no produto final. Mas, somente o valor da força de trabalho, por causa da efetivação por seu valor de uso, é capaz de criar mais-valor. Então, “unicamente a parte do valor crescente constitui o fundamento, a razão do processo” (Giannotti, 2010, p. 108). Nisso, a parte do valor não pago a um dos fatores “correspondente a um trabalho efetivo não pago, move o processo reflexionante, de sorte que a expansão ou retração do capital como um todo determina a absorção ou expulsão da força de trabalho do conjunto do sistema produtivo” (Giannotti, 2010, p. 108).

Assim, na gramática do capital, as relações sociais são mediadas por símbolos, em que se projetam as respectivas identidades dos agentes. O trabalhador se torna o proletário, que está para o capital como capital variável, formando os objetos-símbolos: capital-lucro, terra-renda e trabalho-salário. Estas três formas de exemplo associam os três momentos do processo de trabalho, os quais são instrumento, objeto e atividade orientada, sendo o capital o sujeito responsável por todo o movimento da riqueza social. E isso prepara o mundo fetichizado a ser gramaticalizado.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS E UM BREVE COMENTÁRIO SOBRE A CONTRADIÇÃO GIANNOTTIANA NA POLÍTICA

Nestas considerações finais serão apresentados: um resumo sintético do que foi desenvolvido na dissertação, as conclusões sobre seus diversos momentos pontuais e alguns dos apontamentos sobre o problema da contradição na política. No que diz respeito à contradição na política, não é o objetivo destas considerações finais trazer novos problemas e argumentos, mas sistematizar a politização da contradição, de modo a organizar o que apareceu latente no desenvolvimento desta dissertação.

O debate sobre a contradição na política aparece em um sistema político concreto e autônomo, reportando seu sentido à reprodução material e espiritual de uma sociedade, mesmo sob uma base indefinida. Ao invés do limite da contradição matar seu contraditor, entre quem vive e quem morre, ela se fibrila em múltiplos jogos de linguagem que o tornam opositor ou inimigo, não fechando, por sua vez, o seu momento de criação contraditória ao transitar nos diferentes jogos.

Contudo, a apresentação sobre a contradição na política tem limites, porque para falar dela em Giannotti é preciso sistematizar suas análises de conjuntura (por exemplo, seus artigos em jornais) e as diversas análises políticas e descrições históricas que ele faz em diferentes obras — onde a maioria delas não tem a “centralidade política”. Aqui, o breve comentário é dedicado — mas não só — especialmente no debate que a obra “Os limites...” (2017) gerou e se materializou em “A política no limite do pensar” (2014) entre Arthur Giannotti e Luiz Damon.

O que foi desenvolvido nesta dissertação é que Giannotti acompanhou os acúmulos da “virada linguística” em dar outras prioridades à linguagem e em criticar à hegemonia histórica da matriz aristotélica. Nos fluxos e refluxos Brasil-França da sua carreira acadêmica, ele levanta uma barreira crítica ao recebimento de teorias e de filosofias no Brasil. É por isso que surgiu um debate em torno do que se identificou como “departamento ultramar francês” na mesma intensidade que ele ia sendo informalmente nomeado de “filósofo municipal”.

No contexto do avanço do marxismo-leninismo e da formação da militância internacionalista, Giannotti aclimatava uma filosofia uspiana, analítica e afrancesada que propunha uma “certa herança marxista” à sua continuidade na contemporaneidade. Expressão disso foi a criação do “Grupo de Estudos Marx”, que de toda a sua complexidade, era interdisciplinar e com método de estudo interno do texto marxiano diferente do que Giannotti entendia como a “vulgarização militante”, presente sobretudo no PCB. Pelo Cebrap, ele esteve à frente de projetos

nacionais que sintetizavam essa tradição, politizadas muitas vezes no espectro da socialdemocracia — já tinha se desfilado do PT e se encontrava com o PSDB.

É evidente nisso as oposições entre a militância do PCB, que se utilizava do marxismo-leninismo, e as materializações do grupo de estudo na USP e no Cebrap por Giannotti — sabendo que nesses dois ambientes havia muita heterogeneidade e até mesmo secções, sendo de difícil taxação nesse pequeno espaço. Essas distinções moveram Giannotti, ou Giannotti fez desse contexto a produção de uma filosofia que relacionasse Marx e Wittgenstein.

Giannotti critica o Princípio da Não-Contradição e a noção apofântica da matriz aristotélica e também critica e faz autocrítica aos limites da contradição nos moldes tractarianos de Wittgenstein. É crítico às muitas filosofias que concebem a contradição nos moldes da lógica formal clássica, da referência representacional meramente designatória, do resumo no mero cálculo proposicional e da substância totalizadora (essencial, conceitual, entre outras) que não levem em conta os avanços que o segundo Wittgenstein promove para a filosofia, a lógica e a linguagem.

Como um filósofo que se utiliza da base teórica do marxismo, Giannotti observa a quebra de paradigma de Aristóteles por Hegel. É possível resumir que os três clássicos princípios aristotélicos (identidade; não-contradição; e terceiro-excluído) sintetizam que: se algo é algo porque deve ser igual a si mesmo, esse algo não pode dizer e desdiz-se e esse algo tem que ser ou verdade, ou falsidade. Há o entendimento absoluto da não-contradição em Aristóteles, seja lógico, ontológico ou de outras naturezas. Só que, a partir de Hegel, a contradição é de outra natureza, não sendo concebida semelhantemente a outras tradições anteriores dentro do que se chamou de filosofia ocidental.

Até mesmo após ter passado o período que chegou a ser conhecido na Alemanha de “hegelomania” (Netto, 2020)¹⁰¹, composta por hegelianos de direita e hegelianos de esquerda, que o usavam para aspirações conservadoras ou revolucionárias, Marx (2011) defenderia que Hegel não era “cachorro morto a se chutar”, mas sim devia ser “virado de ponta cabeça” e ser arrancado do seu invólucro místico.

¹⁰¹ Assim como Netto (2020), Hegel (1982) também entende “a «hegelice» «hegelei» dominou do modo mais exclusivo e tinha contagiado mesmo, mais ou menos, os seus adversários; precisamente nesse tempo, perspectivas de Hegel penetraram com a maior abundância, consciente ou inconscientemente, nas mais variadas ciências e levedaram igualmente a literatura popular e a imprensa diária, aonde a «consciência culta» habitual vai buscar a sua matéria de pensamento” (Engels, 1982, s/d).

Entre Hegel e Feuerbach, para Marx o sujeito não é mais como em Hegel, o qual tem o pensar entediado e procurando seu conteúdo, colocando a natureza como um segundo momento da ideia abstrata; e também não é um pesar religioso (ou filosófico) exterior na consciência que circunscreve o sensualismo e o monismo de Feuerbach (Frederico, 2009, p. 179).

A contradição para Hegel (2019) é motor do movimento e esse movimento acontece na substância da Ideia, contexto que une as determinações do ser e do pensar por uma relação interna ao Absoluto. Para Hegel (2019) a contradição está contida na Ideia, como unidade da Ideia subjetiva e da Ideia objetiva; está contida no conceito da Ideia pelo qual a Ideia como tal é o objeto, pelo qual o objeto é ela mesma, a Ideia; um objeto no qual todas as determinações estão concentradas, tais quais a objetiva e a subjetiva.

Nele, a totalidade da vida da forma supõe uma objetividade anterior e oposta da vida orgânica que fornece seu material necessário para seu desenvolvimento como um segundo momento. Não se tratando de ordens distintas, a espécie humana e a realidade exterior, são dois momentos contraditórios de um mesmo real, que “durante o movimento de autodeterminação se diferencia e se separa em dois polos antagônicos: homem contra natureza, a prometerem em seguida a pausa da reconciliação” (Giannotti, 2000, p. 194).

Para fazer sua crítica ao capital, Marx propõe a “inversão de Hegel” e coloca a contradição na História e na fundação da produção social (Oliveira, 2022). É um pressuposto efetivo. O homem se autoproduz, é verdadeiro e real como resultado do seu próprio trabalho, autoformador do gênero humano. Eleva-se à atividade da produção pelo trabalho como “estatuto ontológico básico e estruturador da sociabilidade” (Frederico, 2009, p. 178)

O homem não é mais um ser sensível, passivo e sofredor, na espera da determinação da natureza, ele agora é um ser automediador da natureza, distanciando-se dela, depurando-a e transformando-a a partir de instrumentos capazes de intervenção (Frederico, 2009, p. 178)

Inicia-se a incessante criação de “mediações” para intervenção na realidade pela atividade trabalho. Agora, o homem cria “finalidades” na natureza. O trabalho é a primeira e mais especial objetivação do ser social na natureza (Frederico, 2009, p. 178)

Mas, relacionando Hegel e Marx, Giannotti formula muitos problemas e limites em contraste com as suas apropriações do segundo Wittgenstein. Entre Kant, Hegel e Marx, Giannotti vai traçando o uso de outras filosofias em paralelo, o segundo Wittgenstein, Heidegger e Carl Schmidt — este último é um autor importante para a elaboração do sistema político de Giannotti.

Tanto em Marx, como a sua ancoragem em Hegel, é proposto o mundo dividido em duas lógicas que se unem a partir de uma terceira, esse movimento é inaceitável para Giannotti. Ao propor Wittgenstein e Heidegger em alternativa a essa recusa, Giannotti não deixa de lado a ontologia e se utiliza da potência do conceito dos jogos de linguagem para resolver problemas específicos da tradição Hegel-Marx.

Contra a matriz aristotélica, Giannotti entende que o universal não cobre o particular e entende que a noção do que acontece repetidas vezes não necessariamente acontece sempre, não se amarra a uma predicação, ou a uma história, ou a uma essência de um ente. Não constrói o acontecido. Contra Kant, Giannotti é crítico a seu juízo reflexionante, que salta dos casos para a regra mediante o papel unificador do eu transcendental, dada como uma potência fora da linguagem.

Para Giannotti, se a representação funciona como uma imagem, ela já se arma entre a imagem ou o imaginado, além de colocar a pergunta de qual lado está a regra, impondo muitos limites ao seu avanço. Outro problema é se a imagem está sendo vivenciada mesmo ou não. Outros problemas derivados disso é se essa vivência é um algo ou não e se esse algo é um sujeito, ou um objeto, ou nenhum dos dois. Os questionamentos vão se resumindo no “o que” a ponto de margear toda a análise do “como” está mobilizando, de modo a ser criticada essa direção.

A leitura de Arthur Giannotti sobre o segundo Wittgenstein é polêmica por causa de alguns pontos, porque: encontra nele uma ontologia, uma leitura da contradição e o relaciona à Marx. No segundo Wittgenstein é oferecido à Giannotti uma noção prática, não representativa e não essencialista da significação e do pensamento, sendo oportuna para resolver seus problemas com Hegel e Marx, além de quebrar com a noção de totalidade em ambos.

Para um exemplo da sua crítica à dualidade da coisa e o representado, é a partir das distinções e clivagens entre meios de apresentação e modos de representação que Giannotti reconhece a transformação dos sinais em signos, atribuindo especial importância à relação entre a materialidade de tais sinais, seus meios de apresentação, e os próprios signos enquanto regras de representação. Por um lado, distingue os planos, e, por outro lado, não deixa que essa distinção seja absoluta a ponto de propor em um ou outra a fundação da linguagem. Com esses termos ele relaciona internamente uma dialética específica.

É preciso dar atenção à noção de meios de apresentação. Ou mesmo, deter-se aos sinais. Segundo Tassinari (s/d), os sinais para Wittgenstein não significam nada antes de se tornarem

signos. Isto é, não significa nada enquanto não “for possível ver o sinal como algo diferente dele e que representa esse algo diferente” (Tassinari, s/d, p. 201). É considerando o jogo onde nada está oculto ou se sobrepõe que é possível ter a noção de meios de apresentação. Desse modo, não se trata de fazer a melhor ou a mais verdadeira representação, mas sim de entender o modo como os sinais se apresentam e se configuram na descrição monopolar desses jogos.

A notação dos jogos de linguagem, pois, não pode apresentar as próprias coisas e os seres, a não ser através dos meios de apresentação, que se nota e permite descrever. É a visão de um aspecto. Não vejo as coisas e os seres como tal, nem mesmo o aspecto e os meios de apresentação em tais, mas “vejo como”, vejo as coisas pelos meios de apresentação.

Os dois principais pontos sobre a contradição em Wittgenstein são, em um primeiro momento da sua produção filosófica, que a contradição tratada por ele não forma um sentido. E, em um segundo momento da sua produção filosófica, a contradição é analisada na separação do problema lógico com o filosófico; na busca por seu estatuto civil no cotidiano, que não trata do dado e do acontecido como naturais, mas na construção dos seus contextos; no sentido em uma atividade nos jogos de linguagem; e no voo panorâmico para ver as conexões.

Giannotti se dedica ao segundo Wittgenstein. A partir do segundo Wittgenstein, para Giannotti descrever a contradição são importantes: o conceito de “querer dizer” em relação a uma regra; a noção de visão panorâmica, que dá mais clareza sobre as articulações; a noção de posição cotidiana, que posiciona linguagem e vida; e a postura filosófica ao invés da postura da lógica formal clássica, por exemplo, a postura da matriz aristotélica ou da noção designatória do verdadeiro e falso, para tratar da contradição.

Além disso, a linguagem não-verbal a partir de Wittgenstein é uma grande novidade para Giannotti, que a partir dessa noção substituirá a noção de esquema operatório e abandonará algumas divisões que havia promovido na sua produção filosófica. Na verdade, é com a linguagem não-verbal que Giannotti consegue colocar o sentido fora da dualidade vinda de algumas das suas produções fenomenológicas, tal como a dualidade da teoria da expressão, da teoria da linguagem predicativa e para a sua superação quanto a seu uso de um sentido estrito da lógica proposicional. A partir do segundo Wittgenstein, Giannotti abandona o objeto para ter vários aspectos de vários objetos, tal como o uso do conceito de ferramentas de linguagem.

Sobre a polêmica de Giannotti com a ontologia, em um dos seus últimos debates sobre o seu último livro em um canal do Youtube, Marcelo Carvalho (2020) e Vinicius (2020) vão criticá-

lo justamente nesse ponto: Giannotti permanece com um certo vocabulário ontológico. Para esses dois debatedores, a ontologia não some do vocabulário giannottiano, que se esforça em selecionar ideias em um debate marginal da filosofia do segundo Wittgenstein. Para Marcelo Carvalho (2020), por exemplo, Giannotti critica a ontologia que liga o ente e a representação, mas recorre à estrutura conceitual que liga casos para uma ontologia.

Segundo Marcelo Carvalho (2020), para Giannotti não há uma razão ou mesmo não há um fundamento que os agentes recorrem para legitimar as suas práticas. A indeterminação dos jogos de linguagem é incontornável e estrutura a ação da linguagem e da lógica. As regras estão na práxis e o significado está no fluxo da vida.

No debate, defendendo-se contra seus comentadores, Giannotti (2020) explica que seu senso ontológico não é uma disciplina, não é uma razão que acoberta todos os jogos de linguagem e não é um princípio regulador dos agentes no mundo. Mas sim, é uma ontologia que diz que existe o mundo, um estado de significados e coisas, que não necessariamente significam e que atrelam signo e coisa. O “ver algo do mundo”¹⁰² não se resume apenas ao “ver como proposicional”. Só assim é possível, diferente da ciência que dá o dado como natural, um modo de constituição das categorias capitalistas. Esse modo de constituição é modo de constituição reflexivo e vivo, é um logos prático que escapa da lógica hegeliana do discurso como substância conceitual. Por isso, é delineado um senso ontológico.

O discurso se dá na descrição da gramática como um plano essencial que não oculta nada, ou que não tem o objetivo unicamente de “dar razões”. “A unidade é formada pela trama dos próprios jogos ligados por semelhanças de família e das ações que os transformam em partidas. Essas junções diferenciadoras estão centrifugando situações lógicas indubitáveis, que vem a ser expressas por proposições monoplares” (Giannotti, 2017, p. 155). É assim que o discurso é dado, quando o discurso segue adiante, mas somente é conformado se houver situações inquestionáveis que se expressam por sentenças indubitáveis.

¹⁰² Para uma breve explicação sobre a noção de “ver como” em Giannotti e seu uso de Wittgenstein, é possível pegar a seguinte descrição de Tassinari (s/d): “É por sua diferença com o ver que o conceito pode ser mais bem explicado. Ao conceito de ver corresponde o uso mais habitual que fazemos do verbo “ver”. Se duas pessoas olham nuvens no céu e uma pergunta à outra o que vê, a resposta mais frequente costuma ser: “vejo nuvens”. O interlocutor insiste, então, se não é possível ver em determinada nuvem um elefante. A resposta então poderá ser: “sim, vejo um elefante na nuvem”. Ninguém, porém, ao pé da letra, é capaz de ver um elefante numa nuvem. Elefantes não voam... Já a resposta “vejo a nuvem como um elefante” elimina a impossibilidade de ver na nuvem o que não pode ser visto enquanto tal, mas que pode, certamente, ser visto como uma figura. Resumindo e simplificando: ver a nuvem e ver a nuvem como um elefante são dois modos de ver distintos, embora relacionáveis. E, sendo distintos, correspondem a conceitos e usos distintos do verbo “ver”” (Tassinari, s/d, p. 200).

Desse modo, Giannotti vai desenvolvendo uma noção de ontologia, que sempre se reporta ao mundo que dá fluxo ao sentido e a vida, mais ou menos aberta, mais ou menos determinada, que não é propriamente o mundo. Em que, mesmo não se referindo a um campo, marca limites, mesmo que a fala não se reporte a algo material ou espiritualmente, ou a uma predicação, ou a uma função de objeto e predicado.

Giannotti formula as diferenças entre “saber” (*Wissen*) e “estar certo de algo” (*Sicherheit*) discutidas por Wittgenstein no “Da Certeza” (2005), as quais são importantes para a sua noção de contradição. Para haver conhecimento, certas proposições empíricas devem parecer indubitáveis, pois só assim os jogos se exercem, ou seja, juízos são produzidos (Figueiredo, 2021, p. 29). Giannotti, a partir de Wittgenstein, insere a questão do infletir na análise da gramática dos verbos “ver” e “ver como”, “ligados à escolha dos elementos empíricos instituídos arbitrariamente como padrão de nossos comportamentos” (Figueiredo, 2021, p. 30).

Ainda nesse debate no Youtube, Luiz Henrique (2020) insiste e explicita a ideia do segundo Wittgenstein, que ao condicionar as categorias do ser nas categorias da gramática, ele está colocando na origem: linguagem e mundo. A linguagem é usada no mundo e o mundo não se reduz na linguagem. Colocar a linguagem e a ontologia é insistir no problema filosófico de que um não se reduz no outro, ou mesmo é insistir na ideia que o problema filosófico não se resolve identificando-os. Luiz Henrique (2020) vai mais longe com a sua afirmação, ele afirma que “a ontologia é a questão fulcral do livro”, no caso, do livro “Heidegger/Wittgenstein: confrontos” (2020).

Assim, em Giannotti a contradição é especialmente um problema filosófico, e não lógico. É preciso ter um panorama, ver com clareza as suas conexões, deixar aberto seus múltiplos sentidos. Voltar ao estatuto civil, ao cotidiano, das pessoas reclamando imperfeições, de modo que não há um dado, mas um dar-se entre os comunicadores e o vigia da regra. Giannotti segue o movimento de Wittgenstein ligar a lógica às possibilidades de ela ser verificada. Enfraquece a distinção de ser e dever-ser. Faz uso do princípio do verificacionismo (Giannotti, 2020).

A contradição acontece em meio a uma noção ontológica de sistemas de jogos de linguagem, que tem sentido e “estão seguras” em um mundo ao impor seus limites. Giannotti não se atém a uma concepção de contradição restrita, mas sim às indeterminações de erros específicos que podem alterar o jogo da linguagem inicial quando aparece uma contradição nos jogos de linguagem. Ao fixarmos uma regra, para um jogo de linguagem, e ao segui-la nos contradizermos,

é nessa atividade e nessa liberdade que não se fecha a um só jogo universal que está o tratamento da contradição pela postura de um problema filosófico. Não se trata de uma proposição contraditória no cálculo aristotélico, mas de uma situação em que se fala contraditoriamente, quando na sua forma mais simples um juízo tem sua amplitude cortada.

A dificuldade reside em aceitar que, ao perceber a mudança de aspecto, sou obrigado a dizer uma contra-dicção: “A expressão da mudança de aspecto é a expressão de uma nova percepção, ao mesmo tempo [acompanhada] da expressão da percepção inalterada”. A expressão do novo contra-diz a expressão do velho. Contra-dição — contra dizer —, porém, repleta de sentido, porque uma determinação passa a oposta quando dita por indivíduos diferentes [...] encontramos tipos de síntese, uma delas a contra-dição no próprio nível do dizer dessa percepção; contradição que para Wittgenstein há de possuir um estatuto civil (Giannotti, 2020, p. 401).

A regra para Giannotti, por exemplo, pode ser vista por dois lados: de um lado, o intencional, o empírico; de outro lado, aquele que descreve sua gramática, onde seu funcionamento está pressuposto. Sob o primeiro aspecto, ela funciona bipolarmente, sob o segundo, os enunciados descritivos são monopolares. A mesma proposição pode ser empírica ao se referir ao mundo e lógica quando descreve o jogo de linguagem onde se edifica, mas está articulando as duas lógicas.

Já na crítica de Giannotti a Hegel e a Marx, Giannotti analisa extensamente três ideias centrais: a ancoragem marxismo-hegelianismo, a contradição travada no capitalismo moderno e as distinções entre contradição e contraditoriedade. Giannotti propõe como alternativa a essas ideias a contradição vista a partir da sua leitura particular acerca do conceito de jogos de linguagem em Wittgenstein e interpreta ao seu modo o sistema político em Carl Schmidt.

Para Giannotti (2010), em Hegel e Marx ficaram sem resposta uma série de questões fundamentais, sendo algumas delas: “1) a superação das determinações contraditórias; 2) o esquema da temporalidade e as relações entre a análise categorial e a história; 3) a completude e a continuidade do movimento dialético; 4) a dialética da natureza” (Giannotti, 2010, p. 204)

Nele, Marx cai no problema que Giannotti nomeia de “aglutinação”. Se Marx quer reunir um processo de produção material em sua multiplicidade, ele só consegue fazer isso pelo pensamento unificador. Só que, essa unificação só é possível se o próprio objeto do trabalho for constituído como momento expulso dessa unificação, pela reflexão do próprio trabalho. Quando Marx se recusa a ver no pensado o sujeito, no processo dialético a coisa em si está sempre escapando da reflexão da produção material e do trabalho para Giannotti.

Para Giannotti, se Marx deixa de aprofundar a distinção da vida formal com a vida natural e atrela a passagem pelo trabalho subjetivo a função fundamental da finalidade externa, isso sofre a resistência natural dos objetos, que não deixam de ser integralmente espiritualizados. “Para que o movimento dialético supere a má infinitude da finalidade externa, como não postular o aniquilamento da própria objetividade material?” (Giannotti, 2010, p. 194).

A contradição em Marx complica quando ele nega a aglutinação e a ontologização no pensado. Para Giannotti, se Marx propõe a inversão de Hegel, ele aceita a escatologia do Espírito Absoluto, podendo acontecer apenas no movimento inteiramente do lógos hegeliano. Por isso, a contradição só pode acontecer dentro das categorias do capital tidas como desdobramento da substância conceitual em busca das categorias do Espírito Absoluto. Ela, de todo modo, fibrila em uma contradição travada nos momentos do seu desdobramento. O desdobramento do capital impede dentro de si uma contradição que não deixa vestígios em seus momentos de exterioridade.

É assim que Giannotti chega a uma importante conclusão: não é porque a sociedade capitalista não tem uma contradição final no horizonte, que se encontra com o Comunismo ou o Espírito Absoluto, que essa sociedade não está permeada de contradições e crises. Por isso Giannotti acaba amarrando as suas análises políticas à socialdemocracia, que não almeja a superação da sociedade capitalista, mas apenas as suas correções particulares¹⁰³.

Só que, existe algo que é preciso dizer sobre as suas preocupações acerca de Hegel-Marx. Dados os limites que Giannotti encontra em Hegel, ele não deixa de a todo momento se preocupar com o problema da superação de Hegel por Marx para a sua continuidade contemporânea, ao invés de apenas assumir a tese da ancoragem Marx-Hegel. Sua crítica é em torno de livrar Marx de Hegel. Mas ele não encontra essa saída, a não ser invertendo as prioridades de Marx, abandonando algumas das suas teses e o dividindo em algumas partes. Outra coisa é que Giannotti está propondo “traçar certa herança marxista” na contemporaneidade.

A leitura de Marx por Giannotti também é polêmica. Giannotti nomeia sua leitura de incoerentista, reativa e polêmica. Ele divide Marx em muitas partes. Divide em “darwiniano”, tal como um cientista do capital, e “escatológico”, tal como um hegeliano; e em “primeiro” e “segundo

¹⁰³ Para Filho (s/d), segundo “o filósofo uspiano: “Não parece haver, para o modo de produção da riqueza, outra forma que não o capitalismo”. Nesse sentido, o modo de produção do capital surge como uma espécie de fim da história, faltando ainda a impregnação da ética política da visão social-democrata, da edificação de um estado político ajustador das mazelas que essa mesma forma particular de metabolismo social segrega, como causa do desenvolvimento das forças produtivas materiais ilimitado e sem peias políticas” (Filho, s/p, p. 1).

Marx”. Para Giannotti, entre o “jovem Marx” e o “Marx maduro” existe a “gênese lógica” do capital que os separa. Enquanto o “jovem Marx” pensaria a alienação do gênero, em sua “maturidade” Marx pensaria a alienação dentro das categorias do capital.

Giannotti não leva em conta uma dada coesão da unidade da obra completa de Marx, que traz, por exemplo, a alienação do gênero humano dos “Manuscritos Econômico-Filosóficos” (2004) para a alienação do “O Capital” (2023). É essa separação que permite Giannotti dizer que Marx não propõe a alienação do gênero. Nisso, Giannotti abre uma grande oportunidade para seus projetos filosóficos. Desse modo, não é possível a mera oposição entre dois valores pôr a identidade do valor-trabalho que faz surgir a contradição entre valor de uso e valor de troca.

Essa separação também permite Giannotti entender o primeiro capítulo da mercadoria no “O Capital” (2023) como um capítulo hegeliano, isto é, como um capítulo lógico-ontológico, sendo outra grande abertura para seus projetos filosóficos. E, nessa mesma obra, Giannotti lembra sempre que Marx não terminou de escrever o tomo IV, no seu objetivo de mostrar a contradição real, tanto que não conseguiu teorizar como as contraditoriedades das crises capitalistas explodem em uma crise total entre capital total e trabalhador total. Por exemplo, é daí que Giannotti cria a metáfora da fibrilação, quando uma contradição “fibrila” em contraditoriedades e não se realiza. Ela se torna uma contradição travada.

Todo esse tratamento de Giannotti a Marx gera muitas consequências ao marxismo, eliminando totalmente o projeto político de toda a sua teoria. Ele propõe a superação da teoria valor-trabalho na descontinuidade entre economia e política. Contudo, mesmo assim, Giannotti ainda incorpora as leituras de Marx para compreender o capital e entende isso como necessário para a crítica à ilusão e ao fetiche, base importante da sua produção filosófica e da sua noção de contradição. E ele faz isso sem recorrer aos frankfurtianos, que se particularizam na crítica à razão e a indústria cultural.

Giannotti traz a distinção entre gênese lógica e gênese histórica para resolver o problema hegeliano em Marx de não cair no Espírito Absoluto e na substância conceitual. Quando Marx critica o pensar e o real na mesma estrutura do Espírito Absoluto, Giannotti entende que Marx conserva o princípio hegeliano que alinha a história das categorias formais conforme reporta a outras em seu ganho de autonomia e espelha o tempo real. Mas Marx erra quando não explicita a diferença entre história categorial e a história do vir a ser articuladas por identitários e contraditórios.

Giannotti analisará o modo de produção capitalista no objetivo de fazer essa devida distinção, que menos do que antropológica, é especificamente histórica e dentro das categorias do capital. Assim, Giannotti se dedica mais no desdobramento específico das categorias do capital do que o vir a ser da regra. Ele entende que se os diferentes valores de uso no processo de troca são comensurados e manifestados na identidade abstrata valor, isso decorre de um processo que se legitima e efetiva pelo fetiche capitalista, levando em consideração que essa medida se torna um critério que move comportamentos no mercado. Não é um mero erro da consciência individual, mas um fetiche que possibilita a reposição do sistema capitalista, que põe seu próprio caso.

Por isso Giannotti propõe uma gramática do capital, para entender as categorias inerentes ao capital e para separar essas categorias de uma história universal ou absoluta. As estruturas capitalistas agora são jogos de linguagem não-verbais. Segundo Moutinho (2017), “o que haja ali de “pressuposto” histórico tem que ser “assumido” pelo sistema, e só nessa medida “atua” nele, isto é, tais “pressupostos” devem ser “re-postos” pelo sistema no progresso de sua efetivação” (Moutinho, 2017, p. 76).

Essas categorias se dão enquanto um conjunto de regras sistematizadas numa gramática. São presididas por relações sociais que têm o estatuto de jogo de linguagem não verbal. É nessa noção que a contradição é estabelecida por Giannotti. A contradição está na linguagem, vista a partir de uma lógica pensada numa gramática do capital. Giannotti propõe toda uma questão lógica à tradição marxista.

Na gramática do capital, os objetos se transformam e se tornam signos dentro de uma noção de expressividade ampliada. Mas, o que é a expressão? Através de meios de apresentação caminhos podem ser mostrados e, com eles, podem ser constituídas regras que informam se a ação a partir desses meios é adequada ou não. A ação é uma expressão na medida em que a regra for usada ou regulada como critério de sim e não. Nisso, a regra se apresenta como modo de representação, isto é, modo como regra. A relação entre meios e modos define o princípio da duplicação, sem, contudo, serem bem distintos. Exprime o trabalho como trabalho abstrato, tornado signo significado na regra capitalista.

Frente à oposição da analítica e da dialética, para Giannotti não existem duas lógicas que se juntam posteriormente, a que vê uma contradição e a que vê identidade. Para isso, ele amplia a noção de expressividade, que vê a contradição em um sistema de expressão, da coisa já expulsa de si como valor em um sistema normativo. Quando ele trata da mercadoria, o valor de uso de uma

mercadoria já é expulso de si e expresso no valor de troca. Isso porque ele entende que a regra e o cuidar da regra reciprocados na relação não apresentam uma diferença essencial entre a relação de A e B e o controle da norma por um terceiro. A normatividade já está no nível mais elementar das relações sociais.

A essência está na gramática, no exercício e na trama dos próprios jogos, configurando um modo de viver. Estes jogos delineiam uma situação linguística onde o sentido pode se “assegurar”, um contexto de limites de jogos de linguagem estabelecidos. Essa gramática é alimentada por um fetiche, é uma gramática da ilusão. A gramática do capital acontece por ações que se colocam, se recolam e são mantidas por relações e posições formais necessárias, que quando colocadas, se tornam indubitáveis.

Sem a gramática da ilusão, Giannotti não consegue propor a sua contradição na gramática do capital. É somente nessa ilusão necessária, que põe suas posições formais, que é possível a contradição. O capital pressuposto, reposto pelo próprio processo, forma um ideal de totalização. Sem essa igualdade e diferença, o processo é bloqueado quando o valor de uso se vê logo nos primórdios do processo mercantil sem conseguir se expressar no valor de troca.

Essa gênese lógica das categorias capitalistas está centrada na teoria valor-trabalho, especialmente no surgimento do mercado. Em resumo, como funciona esse processo, do qual surge uma gramática muito peculiar? Primeiro, o valor é convertido em unidade fantástica, em uma medida que, a partir dela, todas as atividades do sistema capitalista se tornam possíveis. Nessa medida, é requerida uma ilusão, uma ilusão que, diante das diferenças, não bloqueie o intercâmbio das atividades capitalistas. Quando acontece essa abstração da medida, ela homogeneiza e não leva consigo as atividades convertidas, isto é, ela não deixa restos. Um produto agora pode ser reciprocado com qualquer outro produto. A partir desse momento, o trabalho concreto que se converteu em valor na medida, começa a ser visto como se a regra tivesse o gerado, no caso, como se a regra capitalista tivesse o gerado. O valor está interno à regra que se efetiva, reciprocando as diferenças. Isso é o movimento reflexivo de criar formas de sociabilidades que mediam a si mesmas, que se relacionam com seus próprios conteúdos. É a ontologização do valor.

É nesse processo que é instaurada a ilusão coletiva do mercado, o lugar para onde são levadas as mercadorias. A relação de compra e venda é iniciada com o valor de uso aparecendo e se equiparando a todos os valores de troca — que, desde já, prenuncia o dinheiro. Os agentes nesse processo operam no mercado como se o seu equivalente geral já aparecesse no mercado pronto,

como se o mercado o produzisse. Essa ilusão é necessária para o mercado funcionar como totalidade autônoma. Uma ilusão porque supõem-se que as mercadorias são dadas universalmente em um mercado planetário e porque supõem-se que elas são dadas sob um mesmo padrão de produtividade.

Só nas categorias do capital existem as contradições para Giannotti. Existem nas categorias do capital porque o capital inclui dentro de si o “trabalho vivo” e o “trabalho morto” transformado como “trabalho abstrato” e “trabalho concreto”. Nessa reunião, o capital trava em uma identidade a contradição entre ambos. A contradição, portanto, só acontece nas categorias do capital. A questão está nesse sentido, nas categorias do capital.

Hegel só pensa a contradição porque seu sistema é pensado tendo a história como discurso do Espírito Absoluto, a contradição é para ele um fato do discurso. Giannotti faz isso na contemporaneidade com os jogos de linguagem não verbais: as categorias do capital sendo efetivadas como jogos, perfazendo os interstícios da nossa sociabilidade. Seus esforços estão em dar sentido às contradições do capital e o seu caráter de fetiche.

São agentes num plano expressivo. Margeiam o em si apenas de modo indefinido, que não deixa de ter um sentido no mundo, um “estar seguro”. Expulsos de si, são expressões, que podem ou não se tornar um signo, a serem vistos como verdadeiro ou falso no jogo de verdades. Podem ou não estabelecer jogos de linguagem, expressões de significados, que sempre tem regras próprias. Os jogos são abertos, recompondo suas regras no próprio exercício. Quando são expressos, entre seguir ou não a regra, são bipolares, mas quando seguidos, são indubitáveis, monopulares. A descrição dessa gramática é a essência, que tem a linguagem e o mundo, é um modo de ser expressivo. A relação de semelhanças de família entre os jogos, que pressupõe uma mudança de aspecto, delineia um sistema de jogos de linguagem.

Nisso, a contradição é como o lance de um jogo, regulado por regras próprias, que tem seu jogador diante uma jogada incerta. Diante dessa jogada incerta, ele tem a liberdade nos jogos de linguagem de escapar desse jogo armado e iniciar uma nova jogada, saindo de um esquema de ação para outro. Contudo, a jogada incerta em um jogo não é necessariamente mudar o jogo, o que está em descrição é a contradição em meio às próprias práticas, sempre regradas. Nesse outro jogo possível, o jogador passa a ser regulado por outras regras inventadas no momento. Então, quando um jogador está em uma situação contraditória, na noção de jogos de linguagens, ele pode abrir novos esquemas de ação ou estar diante de uma correção normativa sempre possível. E, nesses

jogos, o importante é que essa nova abertura não elimine a abertura do jogo, mesmo chegando ao seu limite contraditório, seja no pensar, no agir, no expressar, entre outros tipos de jogos.

As categorias do modo de produção capitalista só podem entrar em contradição porque são formadas como um sistema simbólico, um sistema de jogos de linguagem, cujos termos só se tornam completos em decorrência do fetiche capitalista correspondente. A sua posição necessária fecha o limite das significações de um jogo de linguagem no mundo. Isso é um “estar seguro” no mundo. Uma contradição nuclear que viesse colocar em causa o próprio sistema também colocaria em causa o fetiche e já desestabilizaria as suas próprias bases de pôr-se.

Nessa noção que considera a gramaticalidade capitalista, para Giannotti a contradição está travada. Para ele, Marx estava acompanhando as crises no sistema capitalista, observando seu desfecho no acompanhamento ou não de uma crise final — particularmente do Estados Unidos. Mas Marx chega no livro III do “O Capital” e não apresenta a contradição final. Por causa disso ele não estaria diante um impasse? Pois, de um lado, sua concepção histórica do vir a ser do modo de produção capitalista deveria levar à contradição final, trazendo a revolução comunista. Por outro lado, sua história categorial, na medida com que vai se desenvolvendo, bloqueia suas posições formais e a formação do capital social total para uma contradição final.

Assim, para Giannotti a contradição está travada, a classe não encontra o seu para si, a lei tendencial da queda da taxa de juros é evitada por progressos técnicos, por novas organizações sociais e por intervenções do Estado e a contradição interna para a autosuperação do capital é desintegrada por contraditoriedades.

Diante disso, se um dos grandes problemas que atravessam o pensamento político é a contradição, é no segundo Wittgenstein que Giannotti pensa sua contradição renovadora. Essa contradição é aquela em que embora a contradição impeça o ato do jogo de linguagem, fazendo o jogador recuar nos bastidores do sujeito lógico, mesmo assim ela não deixa de ser positiva. Ela “traz o vírus da renovação, da necessidade de nos liberarmos das travações que certos jogos de linguagem em questão, que se compreenda seu estatuto civil, vale dizer, sua inserção no jogo natural do entendimento, não traz consigo a seta de direção (Giannotti, 1995, p. 183)

Ainda mais, é preciso se atentar em não confundir “significar” com “pensar” no modo de ser expressivo quando a contradição é tratada a partir da leitura de Giannotti do segundo Wittgenstein. Se o mundo dos jogos de linguagens é restrito ao pensar, acaba-se caindo no erro de direcionar todas as significações em direção à mera proposição já definida como pressuposto no

objeto, na essência ou em mundo resoluto, contrário a todo o avanço que Giannotti quer propor na sua produção filosófica. A contradição não teria apenas a direção unívoca de surgir e depois ser bloqueada no vir a ser de um jogo de linguagem.

É por isso que para a contradição Giannotti propõe a distinção de duas categorias: do capital e do seu vir a ser. Essas duas categorias se efetivam em ilusões necessárias para se realizar. Na política, a contradição acontece no interior dos jogos políticos, que encontram uma “comum-idade” (comunidade + identidade) e autonomia política. Mas, sendo políticas, as contradições sempre tratam da questão de vida e morte e a reprodução material da vida em seu limite.

Nisso, duas propostas são centrais, fazendo da produção filosófica de Giannotti original, indo além do seu resumo em Wittgenstein: primeiro, a relação de Marx com o segundo Wittgenstein e a do desenvolvimento filosófico que decorre disso; e segundo, a ideia de que o capital é uma regra que rouba os sentidos fundamentais ao passo que vai se constituindo como modo de ser, o que particularmente também traz a ideia da constituição das categorias do capital. O rapto da linguagem através da alienação fetichista, a qual se realiza a partir de uma medida injusta.

Nas categorias do capital só vem a ser produtivas aquele trabalho que, tendo sido processado como trabalho morto, é revelado, para a finalidade do todo, como trabalho vivo. Os trabalhos concretos dos trabalhadores vivos são tidos como abstratos pelo sistema. O trabalhador vivo, produtor de valor, tanto repõe o sistema capitalista como o incrementa com mais-valor.

Nisso, o que é proposto por Giannotti, que nem mesmo Wittgenstein chegou a tratar? A medida e a lógica social contêm em si mesma uma contradição. O capital variável, posto como trabalho morto na maquinaria capitalista, somente tem sentido enquanto trabalho vivo. Só tem sentido fugindo da maquinaria calculadora do sistema. Ele está e não está dentro dessa calculadora. E é somente por causa dessa contradição que o processo produtivo total tem sentido e perdura. Isto é, a contradição somente tem sentido do ponto de vista do próprio capital, levando em conta essa gramática do capital.

Nessa gramática, a intenção elementar do produto de se tornar signo é negada. Já na sua intenção em tornar signo ela pode ser negada pelo modo coletivo, resultado final do capitalismo. A própria regra capitalista é criada na intenção elementar negada. Mas não se desliga dessa intenção elementar. Ou seja, a regra capitalista nega a intenção elementar, mas contraditoriamente coloca seu caso, a regra capitalista. Assim, o fundamento que ilumina o sentido das ações mostra-se como

um sentido alienado, pois ele revela que a dominação capitalista acontece por um fetiche que rouba o sentido das ações dos seus agentes.

Em outras palavras, no capitalismo a construção dos signos pelos quais regulamos e agimos na sociabilidade rouba os sentidos elementares pelos quais começamos a agir. Esses sentidos estão sendo completamente subvertidos por um capitalismo que além de estabelecer as regras, aprendeu a guardá-las, e guardá-las conforme seus próprios interesses, nos metendo na barbárie da autocracia de um mesmo grupo social. São casos exercendo atividades que regem suas próprias regras, modos coletivos de ação intencional intermediadas por produtos que se tornam signos onde há a possibilidade de se criar estruturas cuja intenção básica é negada pelo resultado.

Por causa disso, Giannotti propõe ver a contradição no capitalismo desde a estrutura do discurso nas ações, em que, se o caso se dar como uma regra que contradiz a outra na qual encontra sua condição de existência, então é preciso examinar a estrutura desse discurso entranhado nas ações. É preciso ter uma visão panorâmica das práticas dos sujeitos lógicos. Entende-se que antes do seu horizonte de crise total, o capitalismo está permeado de travações. O valor começa a só ter sentido enquanto valor que se valoriza dentro das categorias capitalistas.

Na distinção entre a história das categorias do capitalismo contemporâneo, seu desdobramento formal da regra capitalista, e a história do vir-a-ser dessas categorias do capitalismo, a produção de sentido e a intenção elementar têm seus parâmetros de identitários e contraditórios que regulam a negação da intenção elementar, mas que contraditoriamente não se desliga do seu fluxo vital, tão somente por causa de uma indefinição necessária.

Assim, as contradições na medida e na lógica social geram crises que barram a contradição final entre capital total e trabalho total. A contradição está travada nas crises fibriladas nas categorias específicas do capital. Por isso ele propõe a contradição renovadora pelos jogos de linguagem, que não barra a criação de outro jogo mesmo quando ele chega a seu limite; que tornam as estruturas capitalistas jogos de linguagem não-verbal, que só se completa por uma irracionalidade profunda, por suas indeterminações.

Essa é uma grande ideia em Giannotti, a de que a regra capitalista está conseguindo negar a intenção elementar do produto em se tornar signo na relação da descrição da gramática do capital a partir de Marx e a noção de jogos de linguagem em Wittgenstein. E isso sugere limites para a contradição na política em Giannotti.

Nessa direção, para o que Giannotti propõe como política é preciso reparar o sistema capitalista ao passo que esse sistema apresenta as suas crises. Para isso, ele reforça ideais socialdemocratas e da teoria da economia marginalista. Essa teoria “permite calcular quanto eu estaria disposto a trocar, dentre os meus bens, numa situação-limite” (Giannotti, 2017, p. 33). Nisso, também existe sua proposta de “Marx além de Marx”, de modo que paga um tributo à Antonio Negri e traça uma “certa herança marxista” na contemporaneidade.

Ele não aceita a proposta política de Marx porque o valor-trabalho já não homogeneíza a alta produtividade, que é diversa, a partir dos seus trabalhadores individuais que não se projetam como forças revolucionárias. Por isso, propõe uma ruptura entre o “pensamento político” e o “pensamento econômico” em Marx, avesso à contradição que é mais “terror” do que “revolução”.

Quando a teoria valor-trabalho perde a validade para Giannotti, isto é, quando não há mais identidade para medir o valor, a contradição é instalada quando o capital inclui dentro de si o trabalho vivo e o trabalho morto, perdendo a sua eficiência. Ela é interrompida pela crise, que não possibilita uma crise total entre trabalho vivo total e trabalho morto total. É preciso controlar as desmedidas do desenvolvimento das forças produtivas por meio do poder político.

Por exemplo, quando acontece o monopólio da invenção tecnológica, que ocasiona a monopolização da transformação dos novos conhecimentos em objetos técnicos, acontece a impossibilidade da constituição do capital social total e, igualmente, do trabalhador total. Acontece isso porque o mercado dos capitais e o mercado da força de trabalho são rompidos, não havendo novos objetos técnicos sem a socialização de novos conhecimentos.

Contudo, por mais que a contradição seja enfraqueça no capital por causa da constante desmedida que aliena os processos de trabalho, para Giannotti o capital ainda permanece como uma regra que positiva os pressupostos pelo resultado final, mesmo não sendo esse o fetiche capitalista total que leva a uma contradição total. Mesmo assim, ainda existe uma boa infinidade do capital que consegue impor uma regra para medir os valores de uso produzidos por uma ilusão necessária. A regra é colocada como pressuposto dos comportamentos dos sujeitos práticos a tal ponto que cria uma identidade social para os agentes se relacionarem.

Toda essa noção de contradição nas categorias capitalistas aponta para a contradição na política, caso contrário a política cairia na mera análise de oposições de poder. Giannotti (2014; 2017) entende que a democracia analisada por Aristóteles marginaliza grande parte da população ateniense por contextualizar a sua situação. Esse caráter marginalizado, que Giannotti (2017)

entende como a criação de jogos de linguagem que configuram enunciados de convivência que incluem e excluem, explicitam a contradição discursiva inerente à regulação ética dos confrontos sociais desde os primórdios da filosofia política. Isto é, desde o caso clássico da democracia ateniense.

Para Giannotti (2014; 2017) a política é disputa de poder. E essa disputa pode ser descrita como contradição. Mas não é a contradição do signo proposicional e sua negação, não é a do devir hegeliano, e não é a da luta de classes em direção ao comunismo em Marx. A contradição descrita por ele é aquela que, estando o discurso e o real na mesma estrutura, não deixa sempre de ser indefinida.

Giannotti não aceita a contradição em Marx, que permite na política o “terror revolucionário” e permite o pensamento ser regido por duas lógicas (protagonizada na sua crítica contra Henri Lefebvre e Louis Althusser): uma lógica aceitando a contradição e a outra lógica a excluindo. Ele contrapõe a contradição marxiana também especialmente pela proposta de sistema político de Carl Schmitt.

Segundo Giannotti (2014; 2017), para Schmitt ao invés da contradição acontecer entre as classes sociais e permitir o “terror revolucionário”, a contradição acontece entre amigos e inimigos, que articulam os homens antes da formação do Estado. Nessa política, a contradição é resolvida quando os amigos se unem em torno de um soberano que decide casos de exceção, muito embora Giannotti (2017) ressalte que a sua noção não chega as vias do “decisionismo” — herança que ele atribui em alguns casos ao nazismo. Giannotti critica o “decisionismo”. Na democracia, a “contradição passa a ser representada quando essa comun-idade perde a sua substância, porquanto vem a ser exercida pela luta entre aliados e adversários, que estão sempre desenhando um espaço comum de disputa capaz de evitar a guerra civil” (Giannotti, 2017, p. 68)

Segundo Ridente (1994), o Estado contemporâneo para Giannotti aparece a partir de uma dupla dimensão: “como representação, e como capitalista com uma função no processo de reposição e acumulação do capital” (Ridenti, 1994, p. 101). Essa dupla dimensão mantém uma relação interna, em que a representação do Estado consegue captar as riquezas e formá-las no fundo estatal, ao passo que as transforma em capital concentrado.

O Estado sempre teve a função no capitalismo de realização da mais-valia e da intervenção na produção. O capitalismo surgiu pela invenção anterior do Estado. Na particularidade atual, segundo Ridenti (1994, p. 103), o Estado para Giannotti vem administrar a acumulação e a crise

capitalista com o avanço da desmedida do capital. Vem governar a irracionalidade capitalista do presente.

É possível dizer que esse entendimento de Estado contemporâneo de Giannotti surge baseada em duas premissas: primeiro, que a lei do valor deixa de operar na raiz do processo econômico e perde sua medida, de modo que a lei do valor que mede os diferentes trabalhos dá lugar a autogestão específica de cada trabalhador em seu contexto de trabalho; já a outra premissa é a reificação de categorias capitalistas, em que a nova forma de representação dos trabalhadores em alternativa a representação capitalista é, mesmo que inserida em um modo de democratização do fundo público, tarefa prática dos trabalhadores em seus contextos específicos.

O Estado seria um agente capitalista na luta de classes, encarnado muitas vezes por seus funcionários. Estes funcionários do Estado encarnados formariam uma representação ambígua: representantes do todo e agentes do particular. O que não deixa de flertar com Hegel, com suas classes médias e o Espírito Absoluto. Essa disputa seria instalada dentro e fora do fundo estatal por seu controle.

A partir disso, Giannotti propõe a “autogestão” da alienação dos trabalhadores dentro e fora do Estado. A busca não seria pela melhor medida da distribuição do valor, algo já impossível pela desmedida que a lei do valor apenas ilumina em seus fundamentos, mas seria instalada na luta dentro e fora do Estado pela socialização do controle sobre fundo público.

Giannotti já vinha criticando amplamente o fracassado do estatismo marxista-estalinista e das várias formas anarquistas, propondo sua social-democracia. O que Ridenti (1994) chama atenção é que a sua proposta também já era amplamente criticada. Os países capitalistas europeus do “Estado de Bem-Estar” haviam apostado nessa alternativa e presenciaram um dos seguintes resultados: tudo que produziam no ano estava sendo destinado ao pagamento de juro do capital para burguesias externas ao seu Estado Nacional. No Brasil, a luta pela auditoria cidadão e popular tinha o mínimo de efeito no processo.

Giannotti (2017) critica os sistemas políticos desde a “Política” em Aristóteles, e também em Rousseau, Hobbes, Marx e Heidegger. Isto é, livra-se da “tradição grega que considera a política *na polis* ou, na mesma linha, *no contrato social*, *na imaginação*, *no Espírito Absoluto*, *no ser genérico do homem*” (Giannotti, 2017, p. 12). Critica também: o direito de ter direitos, o Estado que provém, a base objetiva e subjetiva do sujeito em si e para si e a base de racionalidade e subjetividade como terreno de análise. Ele propõe a contradição no nível das linguagens cotidianas

em Wittgenstein. Ao invés de se resumir no sistema formal da lógica clássica, a contradição assume um significado para questionar a política.

A contradição nos jogos de linguagem tem um sentido. Ela articula um ato de negação que se nega em um determinado jogo de linguagem. Dentro de um jogo de linguagem, se a contradição não deixa de exprimir algo, sua atividade não deixa de contradizer a exteriorização do bloqueio que persuade uma decisão. Essa atividade de contradizer cria novas formas de expressão, novos jogos de linguagem, novos juízos.

Uma oposição entre grupos humanos se torna política quando alguns indivíduos lutam tendo no limite a possibilidade de perder a vida, isto é, quando o conflito tem no horizonte a possibilidade de se converter numa contradição. Está aberto espaço para novas ações que se traduzem em novos jogos de linguagem e se cristalizam em novas formas de vida (Giannotti, 2017, p. 68).

A partir do segundo Wittgenstein, Giannotti (2017) reconhece os limites da contradição proposta por Carl Schmitt, onde no conflito entre amigo e inimigo arriscam suas vidas quando se quer considerar a contradição. Contradição, no caso, é quando a sua vida está em risco, no limite do pensar.

Em Giannotti, para Coutinho (2017), “não há “continuidade” entre as contradições do modo de produção capitalista e o sistema político” (Coutinho, 2017, p. 143). O modo de produção capitalista e o sistema político se afirmam em jogos diferentes. Nesse sentido, a contradição no interior do sistema político é a proposta por Carl Schmitt, que pensa entre os amigos e inimigos, mesmo tendo sempre a vista o escrutínio wittgensteiniano. Esses amigos e inimigos são dados como Estado, despolitizando a sociedade. E, nesse caráter, a contradição não chega a seu limite, pois senão o próprio real estaria em jogo, isto é, toda a realidade estaria em jogo se fosse realizada a contradição.

Primeiro, a guerra resultante de uma contradição não é feita por uma única decisão, uma proposição mecânica que torna ela verdadeira ou falsa. A guerra foi “precedida de outras falas entre amigos e inimigos que diplomaticamente trabalhavam, uns para que a guerra não fosse declarada, outros para que ela acontecesse, prevendo que traria grandes vantagens para seu grupo ou seu povo” (Giannotti, 2014, p. 6). Essas tentativas anteriores de promover ou parar a guerra “seguiram estratégias, as falas e os gestos obedeciam a regras em que vários interesses se cruzavam, e assim por diante” (Giannotti, 2014, p. 6). É o “lance de um jogo, por certo regulado por regras próprias, mas cujo jogador, numa situação em que está acuado, escapa do esquema armado e inicia uma nova

jogada ao pular de um esquema de ação para outro que passa a ser regulado por outras regras inventadas no momento” (Giannotti, 2014, p. 6). A decisão, em uma “situação contraditória, é abrir novos jogos de linguagem, muitas vezes conservando a característica de nascer do jogo anterior que chegou ao seu limite” (Giannotti, 2014, p. 6)

Ao invés dos amigos e inimigos perderem suas vidas como em Schmitt, a solução de Giannotti (2017) é a de que os agentes determinam uma regra para que eles próprios se tornem políticos, ao passo que descrevem a essência política, uma gramática política, um jogo de linguagem. Nessa noção, a contradição tem significado, sendo pensada em uma sociedade que não é pronta, mas que também não é nada, mas sim uma sociedade que sempre se apronta para novas decisões. Em que, “se a contradição é quebrada pela decisão, esta não nasce tão só de um ato criador totalizante, mas da instalação de novos jogos de linguagem que abrem o espaço para poder dizer o sim, o não, assim como para recuperar certas bases indubitáveis que amigos e inimigos possam aceitar” (Giannotti, 2014, p. 6).

Os amigos e inimigos estão em uma comunidade que não é totalizada, que abrem jogos que podem aceitar ou não. Por isso a proposta de democracia por Giannotti (2017), um sistema onde “os representantes de cada grupo performam suas representações levando em consideração a atividade de inimigos” (Giannotti, 2017, p. 12)¹⁰⁴.

Em síntese, Giannotti (2017) propõe para a sua noção de contradição na política e para a sua proposta de democracia, sendo a própria contradição que delimita o espaço em que os juízos e as tomadas de decisões entre os agentes se articularão. Em um regime de ditadura, o inimigo é morto, mas em uma democracia, “o inimigo, reconhecido no horizonte, passa a ser reiteradamente neutralizado, criando assim um novo espaço para que se mantenha a oposição entre adversários e

¹⁰⁴ Para Figueiredo (2021), a “contradição, portanto, segue politizada — só que, emancipada na negatividade hegeliana, ela reaparece como propiciadora de uma decisão que abre “novos jogos de linguagem, muitas vezes conservando a característica de nascer do jogo anterior que chegou a seu limite” (Ibid., 2017, p. 17). O salto qualitativo de um estágio a outro, caro à dialética hegeliana, dá lugar à dinâmica dos jogos de linguagem, no interior dos quais o ver como cria condições para que novas regras insurjam no regime de expectativas vigentes por uma decisão imprevisível dos agentes. Com isso, o nexos interno entre decisão e exceção, postulado por Schmitt, dilui-se no conjunto de situações diversas em que transcorrem os conflitos; embora possam novamente terminar no Terror, esse desdobramento não é necessário. Na democracia, por exemplo, a contradição entre amigos e inimigos é traduzida na “luta entre aliados e adversários, que estão sempre desenhando um espaço comum de disputa capaz de evitar a guerra civil” (Ibid., p. 68). O que é dizer que a democracia não comporta nenhum fundamento substancial, que sua continuidade perdura enquanto prevalecer a expectativa compartilhada de que as contradições sociais admitem ser negociadas no interior do Estado de direito. Nada mais assegura que o Terror à espreita não prevaleça sobre nossas formas de vida, visto que contorná-lo dependerá do curso tomado pela dialética do julgar que imprimimos na gramática das práticas sociais” (Figueiredo, 2021, p. 33).

aliados” (Giannotti, 2017, p. 13). Nessas condições, não existe a contradição que leve no horizonte a morte, ela se abrande, existe agora um espaço apenas para o governo em um nível do cotidiano. Para Giannotti (2017), sem a possibilidade de morte no horizonte, o futuro se oculta.

REFERÊNCIAS

1. Bibliografia principal

CANAL DO COSTA MATOS. **José Arthur Giannotti no HH Filosófico do Costa Mattos - "Heidegger/Wittgenstein: confrontos"**. Youtube em 21 mar. 2023. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_m1lhqXI9CI&t=2332s. Acessado em: 21 mar. 2023.

GIANNOTTI, Arthur. **A douta incompetência**. Disponível em: <http://labs.icb.ufmg.br/lpf/giannotti.html>. Acessado em: 02 set. 2023.

GIANNOTTI, Arthur. **A política no limite do pensar**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

GIANNOTTI, José Arthur. **Apresentação do mundo**: considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GIANNOTTI, Arthur. **A primeira morte de Wittgenstein**. Publicado em 29 abr. 2001. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2904200108.htm>. Acessado em: 20 nov. 2022.

GIANNOTTI, Arthur. **A sociabilidade travada**. Novos Estudos: CEBRAP, n. 28, out., 1990, pp. 50-66.

GIANNOTTI, Arthur. **Certa herança marxista**. [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

GIANNOTTI, José Arthur. **Contra-dicção**. Analytica, Rio de Janeiro, vol. 17, n. 2, 2013, p. 139-147, CEBRAP-USP.

GIANNOTTI, Arthur. **Crítica**: Benta Ilusão. Novos Estudos, n. 69, jun., 2014.

GIANNOTTI, Arthur. **"Democracia hoje" por José Arthur Giannotti**. Publicado em 2018. Disponível em: <https://cebrap.org.br/democraciahoje/>. Acessado em: 04 fev 2024.

GIANNOTTI, Arthur. **De um filósofo municipal, que, depois de comentado, pode ser promovido a filósofo estadual**. Revistas Novos Estudos CEBRAP, jul., 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/9fkXhvP733MfmyJGt9tNjDt/?lang=pt>. Acessado em: 20 mar. 2023.

GIANNOTTI, Arthur. **Dialética x Analítica**. Revista Analytica, Rio de Janeiro, vol. 12, n. 2, 2008, p. 35-45.

GIANNOTTI, José Arthur. **Dialética futurista e outras demãos**. Novos Estudos: CEBRAP, n. 57, jun., 2000, pp. 59-79.

GIANNOTTI, José Arthur. **Entrevista com José Arthur Giannotti**. Trans/Form/Ação, Marília, v. 34, p. 1-218, 2011. Edição especial.

GIANNOTTI, Arthur. In: FIGUEIREDO, Vinicius de. **Entrevista de José Arthur Giannotti a Vinicius de Figueiredo**: Caminhos e percalços de um trabalho. Analytica, Rio de Janeiro, vol. 15, n. 2, 2011, pp. 277-297.

GIANNOTTI, Arthur. Estudo discute o conceito de crise e a dialética marxista: A gramática do capital. In: FOLHA DE SÃO PAULO. **Jornal de resenhas**. Publicado em 08 de mai. de 1999. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs08059909.htm>. Acessado em: 30 jul. 2022.

GIANNOTTI, José Arthur. **Entrevista Giannotti**: Marx, Wittgenstein e o capitalismo hoje (parte I). Disponível em: <https://www.anpof.org/comunicacoes/entrevistas/entrevista-giannotti-marx-wittgenstein-e-o-capitalismo-hoje-parte-i>. Acessado em: 13 fev. 2023.

GIANNOTTI, José Arthur. **Entrevista Giannotti**: Marx, Wittgenstein e o capitalismo hoje (parte II). Disponível em: <https://www.anpof.org/comunicacoes/entrevistas/entrevista-giannotti-marx-wittgenstein-e-o-capitalismo-hoje-parte-ii>. Acessado em: 13 fev. 2023.

GIANNOTTI, Arthur. **Giannotti**: Considerações sobre “O capital”. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2021/07/27/giannotti-consideracoes-sobre-o-capital/>. Publicado em: 27 jul 2021. Acessado em: 29 mai. 2022.

GIANNOTTI, José Arthur. **Heidegger/ Wittgenstein**: Confrontos. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

GIANNOTTI, Arthur. **John Stuart Mill**: o psicologismo e a fundamentação da lógica. Tese de doutorado. São Paulo: FFCL-USP, 1963.

GIANNOTTI, Arthur. **Lebrun, o único em suas propriedades**. Novos Estudos, Cebrap, 92, mar., 2012, pp. 133-14.

GIANNOTTI, Arthur. **Lições de filosofia primeira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GIANNOTTI, Arthur. In: CODATO, Luciano. **Lições de Giannotti sobre lógica e ontologia (entrevista com Arthur Giannotti)**. Cadernos de Filosofia Alemã, n. 17, jan.-jun. 2011, p. 113-128.

GIANNOTTI, Arthur. **Marx – Além do marxismo**. Porto Alegre-RS: L&PM, 2009.

GIANNOTTI, Arthur; SADER, Emir; SCHWARZ, Roberto; MORAES, João Quartim de. **Nós que amávamos tanto o Capital**: leituras de Marx no Brasil. São Paulo: Boitempo, 2017.

GIANNOTTI, Arthur. **O fim da história ou o fim da picada**. CEBRAP: Revista Novos Estudos, n. 34, nov. 1992, pp. 31-48.

GIANNOTTI, Arthur. **Origens da dialética do trabalho**: estudo sobre a lógica do jovem Marx. [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein, 2010.

GIANNOTTI, Arthur. **Os limites da política**: uma divergência. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

GIANNOTTI, Arthur. **Pensar a humanidade**. In: Revista Brasileira, abr-mai-junho, 2012, ano I, n. 71.

GIANNOTTI, Arthur. **Trabalho e Reflexão**: ensaios para uma dialética da sociabilidade. 2 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

GIANNOTTI, Arthur. **Tráfico de Esperanças**. CEBRAP: Novos Estudos, n. 26, mar., 1990, pp. 25-38.

GIANNOTTI, Arthur. **Uma certa herança marxista**. Tradução por Daniel Tourinho Peres. Cadernos de Filosofia Alemã 8, p. 107-9, 2002.

GIANNOTTI, Arthur. **Recepções de Marx**. CEBRAP: Novos Estudos, n. 50, mar., 1998, pp. 115-124.

GIANNOTTI, Arthur. Da recepção estruturalista do Tractatus para além das Investigações. In: (Org.) DALL'AGNOL. **Wittgenstein no Brasil**. São Paulo: Escuta, 2008.

GIANNOTTI, Arthur. In: OHATA, Milton; Cevasco, Maria Elisa (Org.). **Um crítico na periferia do capitalismo**: Reflexões sobre a obra de Roberto Schwarz. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GLOBONEWS. **Mario Sérgio Conti entrevista José Arthur Giannotti**. Disponível em: <https://g1.globo.com/globonews/dialogos-com-mario-sergio-conti/video/mario-sergio-conti-entrevista-jose-arthur-giannotti-4669112.ghtml>. Acessado em: 20 mar. 2023.

PUC-PLAY. **Diálogos Impertinentes – Religiões**. Debate do teólogo Frei Betto e do filósofo José Arthur Giannotti. Disponível em: <https://www.pucsp.br/pucplay/video/dialogos-impertinentes-religioes-26091995>. Acessado em: 20 mar. 2023.

REVISTA PIAUÍ. **Destinos do lulismo, com José Arthur Giannotti e André Singer**. Parte 1. No primeiro debate da seção "Desentendimento". Youtube 9 de mai. de 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=x5LmZxWrSo>. Acessado em: 20 mar. 2023.

REVISTA PIAUÍ. **Destinos do lulismo, com José Arthur Giannotti e André Singer**. Parte 2. No primeiro debate da seção "Desentendimento". Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Y_Ko06rB2k. Acessado em: 20 mar. 2023.

RODA VIVA. **José Arthur Giannotti**. Youtube 07 mai. 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WqFXQLZDit0&t=754s>. Acessado em: 29 jun. 2022.

RODA VIVA. **José Arthur Giannotti**. Youtube 12 fev. 1996. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Va2yhbrdtBA&t=449s>. Acessado em: 30 jun. 2022.

RODA VIVA. **José Arthur Giannotti**. Youtube 29 out. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rm45i0SKGaE&t=613s>. Acessado em: 30 jun. 2022.

TV BOITEMPO. **Leituras de Marx no Brasil**: Schwarz, Giannotti, Quartim e Sader. 22min:53min. Youtube em 27 jul. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FpDUVzjeN5w&t=3374s>. Acessado em: 27 jun. 2022.

2. Bibliografia secundária de comentadores de Arthur Giannotti

ALVES, Antônio José Lopes. **O marxismo brasileiro e a querela lógica: Giannotti versus Ruy Fausto**. IV Colóquio Engels e Marx, GT1 - A obra teórica de Marx e o marxismo, mesa “O marxismo depois de Marx I”, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://www.unicamp.br/ce marx/ANAI S%20IV%20COLOQUIO/comunica%E7%F5es/GT1/gt1m3c2.pdf>. Acessado em: 19 jul. 2022.

ARANTES, Paulo. **Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos de 1960)**. Coleção Sentimentos da Dialética. São Paulo: [s/n], 2021.

ARANTES, Paulo Eduardo. Origens do Marxismo Filosófico no Brasil: José Arthur Giannotti nos anos 60. In: MORAES, João Quartim de (Org.). **História do Marxismo no Brasil: Influxos teóricos**. 2. ed. Campinas, Sp: Unicamp, 2007. p. 127-186.

BRITO, Leonardo Octavio Belinelli de. **Um marxismo ocidental brasileiro?** Uma reflexão sobre o Seminário d'O Capital. Publicado em Comunicação apresentada por ocasião do VIII Colóquio Marx Engels, organizado pelo Centro de Estudos Marxistas (CEMARX) da Unicamp. Fevereiro de 2015. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/formulario_cem arx/selecao/2015/trabalhos2015/leonardo%20octavi o%20brito%209939.pdf. Acessado em: 25 mai 2022.

CARVALHO, Marcelo. **O brasileiro, o alemão e o austríaco**. Estado de São Paulo, 9 out. 2020. Disponível em: https://www.academia.edu/44493126/O_brasileiro_o_alem%C3%A3o_e_o_austr%C3%ADaco_o_confronto_entre_Heidegger_e_Wittgenstein_segundo_J_A_Giannotti. Acessado em: 1 dez. 2023.

CEBRAP. **Heidegger/Wittgenstein: Confrontos**. Publicado em 18 dez 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SoPGQLrgXw8>. Acessado em: 27 jun 2022.

CHAUÍ, Marilena. **José Arthur Giannotti x Marilena Chauí**. Publicado em 2005. Disponível em: <https://www.migalhas.com.br/quentes/18523/jose-arthur-giannotti-x-marilena-chau-i--confira-o-debate>. Acessado em: 02 set 2023.

ENGELS, Friedrich. MARX, Karl. **Cartas sobre o Capital**. Tradução de Leila Escorsim. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

FIGUEIREDO, Vinicius Berlendis de. **A Reflexão no último livro de Giannotti**. Discurso, v. 51, n. 2, p. 15-37, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/193758>. Acessado em: 20 mar. 2023.

FILHO, Antonio Rago. **Lógica das coisas versus coisa da lógica. O confronto de posições entre J. A. Giannotti e J. Chasin no marxismo brasileiro**. Disponível em:

https://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessao2/Antonio_Rago.pdf. Acessado em: 29 mai 2022.

FILHO, Antonio Rago. **A filosofia de José Arthur Giannotti**: marxismo adstringido e analítica paulista. Revista Verinotio: de educação e ciências sociais, online, n. 9, ano V, nov. 2008, publ. seme.

FILHO, Balthazar Barbosa. Comentários. In: JUNIOR, Bento Prado; CUTER, João Vergílio. SANTOS, Luiz Henrique dos. **Wittgenstein e a racionalidade no mundo contemporâneo debate sobre o livro "Apresentação do mundo"**. Revista Novos Estudos CEBRAP, n. 43, nov. 1995. Disponível em: <https://novosestudos.com.br/produto/edicao-43/>. Acessado em: 20 mar. 2023.

FILHO, Antonio Rago. **O 'Seminário Marx' e sua influência nas Ciências Humanas no Brasil**. A crítica da Analítica Paulista o marxismo adstringido de José Arthur Giannotti. IV Colóquio Engels e Marx, GT1 - A obra teórica de Marx e o marxismo, mesa "O marxismo depois de Marx I", São Paulo, 2005. Disponível em: <https://www.unicamp.br/cemarx/ANAIS%20IV%20COLOQUIO/comunica%E7%F5es/GT1/gt1m3c3.pdf>. Acessado em: 19 mar. 2023.

GRESPLAN, Jorge. **Lógica da crise**. Publicado em 12 jun. 1999. Folha de São Paulo, Jornal de resenhas, dez. 1999. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs12069910.htm>. Acessado em: 7 nov. 2023.

GRESPLAN, Jorge. **Marx morto, Marx vivo**: o filósofo José Arthur Giannotti discute o legado do pensamento de Karl Marx. Folha de São Paulo, Jornal de resenhas, dez. 2000. Disponível em: <https://jornalderesenas.com.br/resenha/marx-morto-marx-vivo/>. Acessado em: 7 nov. 2023.

JUNIOR, Bento Prado. **A gramática da reflexão**. Publicado na Folha de São Paulo em 3 jul. de 1995. Disponível: https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/7/03/caderno_especial/9.html. Acessado: 29 jun. 2022.

MANZANO, Sofia. Apresentação. In: SCHWARZ, Roberto et al. **Nós que amávamos tanto O Capital**: leituras de Marx no Brasil. São Paulo, Boitempo Editorial, 2017.

MELO, Rúrion. **Crítica e contradição**: qual herança marxista? Dossiê José Arthur Giannotti. Revista Novos Estudos CEBRAP, jul., 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/TGFHncxKkNCZY4gqipPJfJz/?format=pdf&lang=pt>. Acessado em: 21 out. 2022.

NOBRE, Marcos; REGO, José Marcio. **Conversa com filósofos brasileiros**. São Paulo: Ed. 34, 2000.

NOBRE, Marcos. **O filósofo municipal, a Setzung e uma nova coalizão lógico-ontológica**. Revista Novos Estudos CEBRAP, jul. 2011, pp. 35-55. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/jx6tGM5LBLbrXY9MxqxcpxC/?lang=pt>. Acessado em: 20 mar. 2023.

NOBRE, Marcos. In: CEBRAP. **Ciclo Giannotti: dia 1**. Publicação em 27 agos. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jUPI14Do3Is>. Acessado em: 19 nov. 2022.

PESQUISA FAPESP. **José Arthur Giannotti**: Jogando na margem. Disponível: <https://revistapesquisa.fapesp.br/jogando-na-margem/>. Acessado em: 11 agost. 2023.

RODRIGUES, Lidianne Soares. **Um departamento municipal no ultramar francês: o cosmopolitismo de José Arthur Giannotti**. Publicado em 2017. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/56587>. Acessado em: 21 agost. 2022.

REPA, Luiz. **O perfil singular de José Arthur Giannotti**. Disponível: <https://jornal.usp.br/artigos/o-perfil-singular-de-jose-arthur-giannotti/>. Acessado em: 13 fev. 2023.

SADER, Emir. **Nós que amávamos tanto o capital**: fragmentos para a história de uma geração. Sociologias, Porto Alegre, ano 7, nº 14, jul/dez 2005, p. 150-177.

SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. **Sobre o transcendental prático e a dialética da sociabilidade**. Dossiê José Arthur Giannotti. Revista Novos Estudos CEBRAP, jul., 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/j8xkmCmkvLRbvvpNwXR6vgm/?lang=pt#>. Acessado em: 20 mar. 2023.

SCHWARZ, Roberto et al. **Nós que amávamos tanto O Capital**: leituras de Marx no Brasil. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

SCHWARZ, Roberto. **O neto corrige o avô (Giannotti x Marx)**. Disponível em: [http://www.afoiceeomartelo.com.br/posfsa/autores/Schwarz,%20Roberto/Roberto%20Schwarz%20-%20O%20neto%20corrige%20o%20av%20\(Giannotti%20x%20Marx\).pdf](http://www.afoiceeomartelo.com.br/posfsa/autores/Schwarz,%20Roberto/Roberto%20Schwarz%20-%20O%20neto%20corrige%20o%20av%20(Giannotti%20x%20Marx).pdf). Acessado em: 25 mai. 2022.

SCHWARZ, Roberto. **Um Seminário de Marx**. CEBRAP: Novos Estudos, n. 50, mar. 1998, pp. 99-114.

SOUZA, José Crisóstomo de. **Giannotti, 'a USP' e a filosofia brasileira (A propósito dos 40 anos da Anpof)**. Publicado em 15 dez. 2023 na Coluna ANPOF. Disponível em: <https://anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/giannotti-a-usp-e-a-filosofia-brasileira-a-proposito-dos-40-anos-da-anpof>. Acessado em: 20 dez. 2023.

TASSINARI, Alberto. **A lógica da imagem pictórica**. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/ZFgRjpDhBbGrgXvkrjrPyqr/?format=pdf>. Acessado em: 9 dez. 2023.

VERGÍLIO, João. Comentários. In: JUNIOR, Bento Prado; SANTOS, Luiz Henrique dos; FILHO, Balthazar Barbosa. **Wittgenstein e a racionalidade no mundo contemporâneo**: debate sobre o livro "Apresentação do Mundo". Novos Estudos, CEBRAP, n. 43, nov. 1995. Disponível em: <https://novosestudos.com.br/produto/edicao-43/>. Acessado em: 20 mar. 2023.

3. Bibliografia secundária geral

ANTUNES, Jadir. **Hector Benoit e a dialética da crise em O Capital de Marx**. Publicado em 2016. Disponível em: <https://jadirantunes.files.wordpress.com/2014/12/hector-benoit-e-a-dialc3a9tica-da-crise-em-o-capital-de-marx.pdf>. Acessado em: 14 nov. 2023

ARISTÓTELES. **Metaphysics**. Trad. W. D. Ross, revisada por J. Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.

ARISTÓTELES. **Metafísica**: Livro IV (Gamma) e Livro VI (Epsilon). Traduzido por Lucas Angioni. Clássicos da Filosofia, Cadernos de Tradução, n. 14, set. 2007.

ARISTÓTELES. **Metafísica**: Livro V (Delta), 9-18. Traduzido por Lucas Angioni. Revista Dissertatio, v. 46, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/article/view/12554>. Acessado em: 21 nov. 2023.

ALTHUSSER, Louis. **A favor de Marx**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

BENOIT, Hector. **Sobre a crítica (dialética) de O capital**. Crítica Marxista, São Paulo, Brasiliense, v. 1, n. 3, 1996, p.14-44.

BENOIT, Hector. **Da lógica com um grande “L” à lógica de O Capital**. Disponível em: <http://orientacaomarxista.blogspot.com/2009/02/da-logica-com-um-grande-l-logica-de-o.html>. Acessado em: 27 mar. 2022.

CHEPTULIN, Alexandre. **A dialética materialista**: categorias e leis da dialética. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 2004.

CHASIN, José. Marx – Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica. In: TEIXEIRA, Francisco José Soares. **Pensando com Marx**. São Paulo: Ensaio, 1995.

CHAUÍ, Marilena. **Um convite à filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 1999.

CIRNE-LIMA, Carlos Roberto Velho. **Dialética para principiantes**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

CIRNE-LIMA, Carlos Roberto Velho. **Sobre a Contradição**. Rio Grande do Sul: EDIPUCRS, 1993.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Estruturalismo e miséria da razão**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

D’OTTAVIANO, Ítala Maria Loffredo; FEITOSA, Hércules de Araújo. **Sobre a história da lógica, a lógica clássica e o surgimento das lógicas não-clássicas**. V Seminário Nacional de História da Matemática, UNESP, Rio Claro, abr. de 2003.

ENGELS, Friedrich. **Resumo de O Capital**. São Paulo: Boitempo, 2023.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring**. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1877/antiduhring/index.htm>. Acessado em: 21 nov. 2023.

ENGELS, Friedrich. **Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã Friedrich Engels**. Edições Progresso Lisboa: Moscovo, 1982. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1886/mes/fim.htm#r9>. Acesso em: 13 jan 24.

FAUSTO, Ruy. **Marx: Lógica e Política: Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética: Tomo II**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Professor foi fundador do PT em 80**. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq2602200024.htm>. Acessado em: 07 mar. 2023.

FREDERICO, Celso. Nas trilhas da emancipação. In: MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, Introdução**. Traduzida por Lúcia Ehlers. 1 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

HARVEY, David. **Para entender O capital: Livros II e III**. São Paulo: Boitempo, 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução por Paulo Menezes. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas: Em compêndio: 1830**. Traduzido por Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da Filosofia do Direito**. Traduzido por Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A Ciência da Lógica**. Disponível: <https://www.marxists.org/portugues/hegel/1812/logica/index.htm>. Publicado em 29 out. 2019. Acessado em: 04 abr 2023.

HUNT, E. K.; LAUTZENHEISER, Mark. **História do Pensamento Econômico: uma perspectiva crítica**. 3 ed. Disponível em: <<https://gremiojovenspensadores.files.wordpress.com/2017/04/historia-do-pensamento-economic-e-k-hunt.pdf>> Acessado em: 09 jun. 2020.

JUNIOR, Caio Prado. Notas Introdutórias à lógica dialética. São Paulo: Brasiliense, 1959.

LEFBVRE, Henri. **Lógica formal. Lógica Dialética**. Traduzida por Carlos Nelson Coutinho. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

LUKÁCS, György. **Prolegômenos e Para uma ontologia do ser social**. São Paulo: Boitempo, 2018.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUFT, Eduardo. **Para uma critica interno do sistema de Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

MARCOS, João. **Wittgenstein e Paraconsistência**. Disponível em: https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/CLE_ePrints/article/download/787/660/1457
Acessado em: 21 nov. 2023.

MEIRELLES, Sofia Abelha. **Pluralismo lógico e relações com a lógica atual**. Monografia de Bacharel em Filosofia pelo Curso de Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

MARX, Karl. **O Capital**: livro I. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. Traduzido e introduzido por Florestan Fernandes. 2.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. **Discurso no Aniversário de "The People's Paper"**. Proferido em Londres, a 14 de Abril de 1856. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1856/04/14.htm>.
Acessado em: 28 mar. 2023.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Cartas sobre O Capital**. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboço da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MAZZUCHELL, Frederico. **A contradição em processo**: o capitalismo e suas crises. Campinas: Unicamp, 2004.

MONTAÑO, Carlos; DURIGUETTO, Maria Lúcia. **Estado, Classe e Movimento Social**. 3 ed. Biblioteca Básica. São Paulo: Cortez, 2011.

MOYAL-SHARROCK, Daníele. **A Certeza Fulcral de Wittgenstein**. Tradução Janyne Satter. Dissertatio, Pelotas, v. sup., p. 3-30, 2015.

NETTO, José Paulo. Introdução ao método da teoria social. In: **Serviço Social**: Direitos Sociais e Competências Profissionais. Brasília: CFESS-CRESS, 2009.

NETTO, José Paulo. **Karl Marx**: uma biografia. São Paulo: Boitempo, 2020.

NOBRE, Marcos. **A filosofia da USP sob a Ditadura Militar**. CEBRAP: Novos Estudos, n. 53, mar., 1999, p. 137-150.

OLIVEIRA, Glauber Franco de. **Marx superou Hegel?** Algumas notas de um debate crítico. *Germinal: marxismo e educação em debate*, Salvador, v. 14, n. 3, p. 403-425, dez. 2022.

PLEKHANOV, Georgui. **Dialética e Lógica.** Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/plekhanov/1907/mes/dialetica.htm>. Acessado em: 08 abr. 2023.

PRADO, Eleutério F. S. **Dialética: lógica da contrariedade ou lógica da contradição?** Disponível em: <https://eleuterioprado.files.wordpress.com/2020/11/logica-da-contrariedade-ou-logica-da-contradicao-3.pdf>. Acessado em: 14 nov. 2023.

ROBAINA, Carlos Roberto de Souza. **O conceito de contradição em Hegel e seu desdobramento na obra de Marx.** Dissertação de mestrado em Filosofia. PUCC-RS: Porto Alegre, 2013.

ROSSI-LANDI, Ferruccio. **A linguagem como trabalho e como mercado:** uma teoria da produção e da alienação lingüísticas. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini. São Paulo: DIFEL, 1985.

SAUTTER, Frank Thomas. **Princípio da explosão e outras esquisitices lógicas.** In: SOUZA, Marcus José Alves de; LIMA FILHO, Maxwell Morais de (Orgs.). *Escritos de Filosofia IV: Linguagem e Cognição*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

SILVA, Gustavo Augusto Fonseca. **Observações sobre a filosofia da matemática de Ludwig Wittgenstein.** *Griot: Revista de Filosofia*, vol. 17, n. 1, pp. 97-113, 2018.

SOUZA, Marcus José Alves de. Revisitando o Argumento da Linguagem Privada. In: (Org.) Marcus José Alves de Souza; Maxwell Morais de Lima Filho. **Escritos de Filosofia III: Linguagem e Cognição**. Porto Alegre-RS: Editora Fi, 2019.

STERN, David G. **As Investigações Filosóficas de Wittgenstein:** Uma introdução. São Paulo: Annablume, 2012.

FILHO, Marcos Antonio da Silva. Por que Cores são Relevantes para a Filosofia da Lógica? In: Carvalho, M.; Braidá, C.; Salles, J. C.; Coniglio, M. E (Org.). **Filosofia da Linguagem e da Lógica.** Coleção XVI Encontro ANPOF: ANPOF, p. 69-80, 2015.

SILVA, Marcos Antonio da Silva. **A lógica como metafísica reabilitada: sobre a isomorfia entre mundo e linguagem no Tractatus de Wittgenstein.** Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2018.

XAVIER, Paloma de Souza; SILVA, Marcos Antonio da. **Contra a inefabilidade das hinge propositions:** uma leitura neopragmatista. *Revista Ideação*, n. 47, jan./jun., 2023.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas.** Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Remarks on the foundations of mathematics**. 3ª edição. Oxford: Basil Blackwell, 1978.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Da Certeza**. São Paulo: Edições 70, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Observaciones sobre los fundamentos de la matemática**. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.