



Thiago Mota

Verdade e Poder

Perspectivismo e Agonística em Nietzsche



Novas Edições
Acadêmicas

Thiago Mota
Verdade e Poder

Thiago Mota

Verdade e Poder
Perspectivismo e Agonística em Nietzsche

Novas Edições Acadêmicas

Imprint

Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this work is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Cover image: www.ingimage.com

Publisher:

Novas Edições Acadêmicas

is a trademark of

Dodo Books Indian Ocean Ltd., member of the OmniScriptum S.R.L
Publishing group

str. A.Russo 15, of. 61, Chisinau-2068, Republic of Moldova Europe

Printed at: see last page

ISBN: 978-620-4-19453-0

Copyright © Thiago Mota

Copyright © 2021 Dodo Books Indian Ocean Ltd., member of the
OmniScriptum S.R.L Publishing group

“Pretendente da *Verdade* – tu?” – assim zombavam eles
“Não! Somente poeta!
um bicho artiloso, de rapina, insinuante,
que tem de mentir,
que ciente, voluntariamente tem de mentir,
ávido de presa,
disfarçado de cores,
para si mesmo um disfarce,
para si mesmo uma presa,
isso – pretendente da *Verdade*?...
Somente louco! Somente poeta
Falando somente coisas coloridas,
falando a partir de máscaras de tolo,
subindo por mentirosas pontes de palavras,
por arco-íris de mentiras,
entre falsos céus
vagueando, deslizando –
somente louco! *somente* poeta!)

Friedrich Nietzsche, *Ditirambos de Dionísio*.

Lista de Abreviaturas

FV/CP – *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* / Cinco prefácios para cinco livros não escritos (1872)

FW/GC – *Die frohliche Wissenschaft* / A gaia ciência (1881-1882 e 1886)

GD/CI – *Götzen-Dämmerung* / O crepúsculo dos ídolos (1888)

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral* / Genealogia da moral (1887)

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie* / O nascimento da tragédia (1872)

HL/Co. Ext. II – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* / Considerações extemporâneas II: da utilidade e desvantagem da história para a vida (1873-1874)

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse* / Para além de bem e mal (1885-1886)

KGW – *Werke. Kritische Gesamtausgabe* / Obras. Edição crítica (1967)

KSA – *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* / Obras reunidas. Edição crítica (1980)

M/A – *Morgenröte* / Aurora (1880-1881)

MAI/HHI – *Menschliches Allzumenschliches* (t. 1) / Humano, demasiado humano (v. 1) (1878)

PHG/FT – *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* / A filosofia na época trágica dos gregos (1873)

RE – *Da retórica* (1872-1874)

WL/VM – *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* / Sobre verdade e mentira no sentido extramoral (1873)

Za/ZA – *Also sprach Zarathustra* / Assim falava Zaratustra (1883-1885)

Sumário

INTRODUÇÃO	8
1. NIILISMO E FILOSOFIA EXPERIMENTAL	19
1.1. Genealogia do Niilismo	19
1.2. Niilismo e Anti-fundacionismo	25
1.3. Crise da Razão e Pós-modernidade.....	33
1.4. Niilismo e Anti-realismo	38
1.5. Niilismo e Anti-correspondencialismo	47
1.6. Por uma Filosofia Experimental	52
2. EPISTEMOLOGIA PERSPECTIVISTA	58
2.1. Perspectivas do Perspectivismo	58
2.1.1. Perspectivismo Metafísico	62
2.1.2. Perspectivismo Hermenêutico-fenomenológico	65
2.1.3. Perspectivismo Transcendental.....	67
2.1.4. Perspectivismo Semântico	72
2.1.5. Perspectivismo Pragmático	75
2.2. Destranscendentalização, Pragmatismo e Perspectivismo	81
2.2.1. Fenomenalismo e Perspectivismo.....	84
2.2.2. Destranscendentalização Perspectivista.....	91
2.2.3. Consciência e Linguagem	96
2.2.4. Transcendentalismo, Naturalismo e Historicismo	99
2.2.5. Perspectivismo e Pragmática da Verdade	103
2.3. Linguagem, Verdade e Poder	108
3. PERSPECTIVISMO AGONÍSTICO	118
3.1. Perspectivas e <i>Agón</i>	118
3.2. Genealogia da Agonística	123
3.3. Linguagem, Retórica e Poder	134
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	142
REFERÊNCIAS.....	154

INTRODUÇÃO

A inquietação de que se originou esta pesquisa foi suscitada por uma passagem da primeira conferência sobre *A verdade e as formas jurídicas*, em que Foucault diz que “existe em Nietzsche um certo número de elementos que põem à nossa disposição um modelo para uma análise histórica do que eu chamaria a política da verdade”¹. Nessa conferência, Foucault faz uma série de considerações de ordem metodológica, situadas na zona de transição entre a arqueologia do saber e a genealogia do poder, que deixam claro que ele encontra em Nietzsche a relação que dirige suas investigações em torno da problemática do conhecimento: a relação entre verdade e poder. A partir dessa sugestão de Foucault, a hipótese inicial deste estudo pôde ser formulada da seguinte maneira: a relação entre verdade e poder é a base do que seria a epistemologia nietzschiana. Essa seria precisamente a especificidade do pensamento de Nietzsche acerca da questão do conhecimento.

Através da confrontação sistemática com os escritos de Nietzsche, bem como com literatura secundária acerca do problema, a hipótese foi se mostrando extremamente fecunda. Aos poucos, a relação verdade e poder se tornava um *Leitmotiv* e, como tal, possibilitava reunir parte considerável da reflexão peculiarmente fragmentária de Nietzsche sobre o conhecimento. À

¹ M. Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*, 2002, p. 23.

medida que o significado dessa relação foi se aprofundando e ampliando seu espectro, os termos perspectivismo e agonística surgiram como designações altamente úteis para a interpretação da questão do poder na abordagem nietzschiana da problemática do conhecimento. Com isso, firmou-se a ideia de que a epistemologia que se baseia no par verdade e poder poderia ser denominada, de modo rigoroso, como um perspectivismo agonístico. Por fim, tornou-se claro que o conceito de perspectivismo agonístico não era apenas uma reconstrução cujo interesse estava restrito à história da filosofia de Nietzsche, mas que se tratava de uma posição forte e instigante inserida no debate filosófico contemporâneo.

Apesar de sua aparência inusitada, a relação entre verdade e poder não é propriamente uma novidade trazida à luz por Nietzsche. Pode-se encontrar referências a essa relação tão longínquas quanto os escritos de Górgias sobre a retórica². Na modernidade, ela chega a se articular na forma de máxima, no *knowledge and power meet in one* (saber é poder) de Bacon³. Com a revolução copernicana de Kant, compreende-se que o conhecimento é produto da ação da razão, instrumento com o qual o homem determina ativamente o sentido das coisas, esquematiza a experiência da natureza, impõe ordem ao caos, ao fazer da realidade seu objeto⁴. Certamente, Marx também pressupõe a relação verdade e poder ao elaborar o conceito de ideologia, dando-se conta, por assim dizer, do poder da linguagem como instrumento de dominação de classe⁵. Mais recentemente, Habermas, tendo em vista seu projeto de restauração da legitimidade da razão por meio de uma teoria crítica da sociedade, acentua a necessidade de enfrentar a questão da relação entre conhecimento e interesse⁶. Essas são apenas algumas

² Cf. Sofistas, *Testemunhos e fragmentos*, 2005.

³ Cf. F. Bacon, *Novum organon*, 1979.

⁴ Cf. I. Kant, *Crítica da razão pura*, 2001.

⁵ Cf. K. Marx e F. Engels, *A ideologia alemã*, 2007.

⁶ Cf. J. Habermas, *Conhecimento e interesse*, 2014.

referências, mas permitem tracejar um campo de pesquisa em algum lugar entre a epistemologia e a filosofia política. Portanto, a discussão sobre verdade e poder excede, em muito, os limites da *Nietzsche-Forschung*.

Todavia, é Nietzsche quem trata dessa questão em sua radicalidade e o faz ao pensar verdade e poder em uma relação de imbricação: ter poder significa, sobretudo, ter o poder de dizer a verdade, isto é, ser capaz de impor o regime de verdade vigente, o que deve ser tido por verdadeiro, em um dado contexto. Eis uma interpretação de um dos mais enigmáticos fragmentos de Nietzsche, que diz simplesmente: “vontade de verdade como vontade de poder” (KSA XII, 9[36]). É nesses termos que Nietzsche considera ter tocado em um ponto que até então tinha permanecido oculto:

A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões! Trata-se de uma longa história – mas não é como se apenas começasse? Que surpresa, se por fim nos tornamos desconfiados, perdemos a paciência, e impacientes nos afastamos? Se, com essa esfinge, também nós aprendemos a questionar? *Quem*, realmente, nos coloca questões? O *que*, em nós, aspira realmente “à verdade”? – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? – O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente ou fomos nós a nos apresentar diante dele? Quem é Édipo, no caso? Quem é a Esfinge? Ao que parece, perguntas e dúvidas marcaram aqui um encontro. – E seria de acreditar que, como afinal nos quer parecer, o problema não tenha sido jamais colocado – que tenha sido por nós pela primeira vez vislumbrado, percebido, *arriscado*? Pois nisso há um risco, como talvez não exista maior (JGB/BM §1).

Ao pensar a verdade, em termos de vontade de poder, como uma vontade de verdade Nietzsche arrisca algo de original: perguntar pelo valor da verdade, ousar avaliar seu valor, pressupondo que ela não seja “em si” um valor, indagar “por que a verdade e não antes o erro?”. Trata-se, portanto, não da questão do valor de verdade, mas do valor da verdade. Criticando o dogmatismo inerente à tradição que concebe a verdade como um valor incondicional, fim último inscrito na natureza humana, o absoluto e o divino enquanto tal, Nietzsche desenvolve uma genealogia da verdade que não encontra em sua origem a “pureza” do desinteresse, mas a “sujeira” das relações de poder.⁷ A genealogia da verdade engendra uma atitude niilista que faz da morte de Deus o emblema dos dias atuais. A forma positiva, afirmativa, que faz do poder não o princípio da aniquilação, mas um propulsor da criação, é o perspectivismo agonístico. Nesse sentido, quer-se a verdade porque se quer o poder de criar o verdadeiro.

A recolocação do problema do conhecimento em termos nietzschianos ganha extrema relevância na cena filosófica atual na medida em que se percebe que as tradições da teoria do conhecimento, da lógica, da filosofia da linguagem e das teorias da verdade, devido principalmente a uma separação estanque entre teoria e prática, praticamente não encontraram lugar para uma reflexão sobre o poder. A ênfase, dada por Nietzsche, às relações entre os temas da verdade, do sujeito, da linguagem e do poder abre a possibilidade de pensar como esse último se faz fator determinante no processo cognitivo.

Além disso, pode-se dizer que a máxima baconiana se torna cada vez significativa na sociedade tecnocientífica globalmente informatizada do século XXI. Vive-se em um contexto geopolítico em que o conhecimento se torna cada vez mais o elemento decisivo das relações de poder⁸. O conhecimento,

⁷ Cf. M. Foucault, “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do poder*, 1979, pp. 15-37.

⁸ Cf. J.-F. Lyotard, *A condição pós-moderna*, 2000.

entendido como tecnologia, tem um papel estratégico em nosso mundo, é nosso principal instrumento e arma. Nietzsche usava como metáfora para sua própria filosofia o martelo, que pode ser entendido como cinzel e como porrete, com o qual destruimos verdades sólidas e pesadas para colocar em seu lugar outras construções mais leves e flexíveis. Nesse sentido, Nietzsche faz parte de uma linhagem de pensadores que ajudam a ver que poder e verdade se reforçam mutuamente.

Nesse horizonte, a hipótese inicial levou a pensar que a problemática do conhecimento em Nietzsche se desenrola no interior de uma epistemologia perspectivista cuja base está precisamente numa análise pragmático-agonística da linguagem⁹. O perspectivismo se complementa e esclarece, assim, por uma agonística. Forja-se a noção de um perspectivismo agonístico, que tem seu cerne na relação verdade e poder.

A ideia de uma pragmática agonística foi formulada por Lyotard que, a partir dos jogos de linguagem de Wittgenstein, chega ao seguinte princípio metodológico: “falar é combater, no sentido de jogar, e os atos de linguagem provêm de uma agonística geral”.¹⁰ Lyotard encontra em Nietzsche, entre outros, as intuições básicas para a articulação de uma agonística da linguagem. Por sua vez, Nietzsche aborda a noção de *agón* (jogo, luta, disputa) numa investigação acerca da práxis discursivo-argumentativa desenvolvida pelos gregos no período da democracia. Aqui se defende que os jogos de linguagem não têm de ser necessariamente concebidos de modo incomensurável, mas, enquanto perspectivas, podem ser relacionados de modo conflituoso, dissensual, agonístico. A verdade é, assim, uma criação que se dá não *ex nihilo*, mas nas condições de um *agón* de perspectivas, em que o poder opera como critério de verdade.

⁹ Cf. T. Mota, *Conflits: l'agonistique langagière chez Lyotard*, 2013.

¹⁰ J.-F. Lyotard, op. cit., 2000, p. 17.

A exposição está dividida em três capítulos: 1 – Niilismo e Filosofia Experimental, 2 – Epistemologia Perspectivista, 3 – Perspectivismo Agonístico e Considerações Finais.

Primeiramente, trata-se de reconstruir o conceito nietzschiano de niilismo utilizando um instrumental categorial consagrado nos debates recentes em filosofia analítica da linguagem.¹¹ Desse modo, pode-se dizer que há em Nietzsche um niilismo teórico que envolve um anti-fundacionismo em ontologia, epistemologia e filosofia da linguagem, um anti-realismo em metafísica e um anti-correspondencialismo em teoria da verdade. O niilismo é, assim, o operador teórico que possibilita o diagnóstico do tempo presente como o momento da crise das noções de fundamento, ser, sujeito e verdade.

Porém, Nietzsche não é simplesmente um niilista, uma vez que seu pensamento representa uma alternativa que se articula como filosofia experimental. Nesse registro, ele não concebe a verdade como descoberta, como fez a tradição, mas como criação, experimento, perspectiva. Assumindo uma posição radicalmente anti-correspondencialista, o perspectivismo critica a noção absoluta de verdade, uma verdade a ser descoberta e passivamente contemplada, e defende que a verdade é produto de um processo ativo determinação de sentido, criação e, enquanto tal, indissociável do poder.

Em seguida, aborda-se a questão do perspectivismo *per se*, começando com um balanço do debate acerca do perspectivismo na literatura sobre Nietzsche. O problema da referência ao devir e o problema da auto-referência do perspectivismo são apontados como questões centrais nesse debate. Em função das respostas que fornece a essas questões, a interpretação pragmática do perspectivismo parece ser aquela que oferece

¹¹ Apesar de uma abordagem de Nietzsche com categorias da filosofia analítica ainda provocar certa estranheza, não há originalidade alguma nessa proposta. Esse caminho já foi trilhado por diferentes intérpretes, em especial, no mundo anglo-americano. A esse respeito ver abaixo: Cap. 2, Seção 2.1, Subseções 2.1.3 a 2.1.5.

mais vantagens, na medida em que implica uma radicalização da tendência anti-realista já presente no transcendentalismo, pressupõe uma destranscendentalização da subjetividade se afastando do fundacionismo, pensa o problema do significado da linguagem com base em seu uso e se opõe ao correspondencialismo em teoria da verdade, oferecendo a utilidade como critério de verdade alternativo. Na presente leitura, todos esses aspectos do pragmatismo são absorvidos pelo perspectivismo e reformulados em termos agonísticos.

É possível delinear uma distinção entre o conceito de verdade que Nietzsche critica e aquele que ele propõe. Nietzsche emprega a noção de verdade como correspondência quando tem em vista negá-la. Nesse sentido, os escritos de Nietzsche são uma desconstrução da teoria tradicional de verdade, a teoria correspondencial. Para o perspectivismo, não existem bases suficientes para falar em um relacionamento correspondencial entre linguagem e mundo. No entanto, podemos pensar um conceito perspectivista de verdade, cujo caráter é propositivo, pois se trata da verdade como pluralidade de perspectivas, como diversidade de criações humanas condicionadas natural, histórica e linguisticamente.

O conceito perspectivista de verdade tem um aspecto pragmático: a utilidade é o critério de verdade, logo, verdadeiras são as perspectivas úteis e falsas, as inúteis. A noção de utilidade que o perspectivismo pressupõe não é, todavia, a mesma que se encontra na tradição do utilitarismo, nem do pragmatismo, nem em sua versão linguística. Nesse aspecto, Nietzsche se aproxima da ideia de *uso* do segundo Wittgenstein, no entanto, liga a utilidade ao poder. Associando pragmatismo e agonística, o critério pragmático-agonístico de verdade é a utilidade situada no jogo das relações de poder, é, portanto, uma utilidade na luta ou uma utilidade agonística.

Aqui se defende, portanto, um perspectivismo agonístico, que se baseia em uma genealogia do *agón da palavra*, isto é, da retórica tal como era praticada pelos sofistas no tempo da invenção da democracia e pelos romanos no contexto de sua república. O objeto desse perspectivismo agonístico é a linguagem pensada como espaço conflitual interspectivo, cujo melhor exemplo é a *práxis* agonística da palavra na retórica. É possível, assim, não só reconstruir o perspectivismo nietzschiano em termos pragmáticos, como trazer contribuições ao debate sobre o pragmatismo, sobretudo, por meio introdução da questão do poder como operador conceitual na análise pragmática da linguagem.

Por fim, é ensaiada uma resposta perspectivista agonística aos problemas da referência ao devir e da auto-referência do perspectivismo. A presente aposta é que, reduzindo seu comprometimento ontológico ao mínimo, o perspectivismo agonístico é capaz de superar o niilismo sem repor o *status quo ante*. Sustentando-se uma posição radicalmente anti-fundacionista, anti-realista e anti-correspondencialista, tanto o devir quanto o próprio perspectivismo podem ser entendidos como ficções, interpretações, perspectivas, o que, de resto, não acarreta circularidade, mas uma confirmação da tese de acordo com a qual não há fatos, mas apenas interpretações.

No corpo do texto, encontra-se uma reconstrução da posição filosófica de Nietzsche levada à cabo por meio de um diálogo que, muitas vezes, dá palavra ao filósofo. Eventualmente, encontram-se no corpo do texto passagens de outros intérpretes que, anteriormente, tentaram reconstruir o pensamento de Nietzsche.

O texto de Nietzsche encerra dificuldades de interpretação peculiares. Sua fragmentariedade não é apenas o reflexo da obra inacabada de um espírito irrequieto, mas índice de um pensamento conscientemente combativo,

um contra-movimento que constantemente busca novas formas de expressão. Há, nesse sentido, um perspectivismo estilístico em Nietzsche, uma fragmentariedade constitutiva¹² que se manifesta, em prosa e verso, tanto nos fragmentos póstumos quanto nos aforismos da obra publicada. Por vezes, tem-se a impressão de se estar lidando com um quebra-cabeça, uma série de peças soltas e algumas peças faltando. Nietzsche não tem, à rigor, um percurso de argumentação acerca dos problemas do conhecimento, do sujeito, da linguagem e da verdade que possa ser seguido com base em suas próprias indicações. A montagem desse quebra-cabeça é responsabilidade do intérprete que, para dar unidade e sentido aos *insights* dispersos de Nietzsche acerca do perspectivismo, precisa necessariamente incorporar à sua interpretação elementos oriundos de outros pensamentos. Desse modo, no que diz respeito ao perspectivismo, parece particularmente pertinente a máxima que afirma que toda interpretação é uma criação.

Em face dessas dificuldades, é preciso explicitar, de saída, algo que está pressuposto nas diversas tentativas de reconstrução do perspectivismo nietzschiano: não é possível avaliar a relevância de uma interpretação do perspectivismo com base apenas em um critério exegético. Não é possível dizer o que Nietzsche realmente disse.¹³ Portanto, é preciso que se adote um outro critério além do exegético, que, na falta de nome melhor, pode-se designar como critério propositivo-contextual. Uma interpretação que adota esse critério compreende a si mesma como uma proposta que se faz em meio a outras propostas. Compreende-se, assim, que toda proposta que se lança como uma aposta sobre o *background* de um debate em que propostas diversas se posicionam, ora convergindo, ora divergindo umas das outras. A reconstrução do perspectivismo que aqui se propõe leva em consideração esses dois aspectos: o exegético e o propositivo-contextual. Trata-se de uma

¹² Cf. F. Kothe, “Nota do tradutor”. In: F. Nietzsche, *Fragmentos finais*, 2002, pp. 11-3.

¹³ Em que pesem opiniões opostas: cf. R. Solomon e K. Higgins, *What Nietzsche really said*, 2000.

interpretação que considera, de um lado, sua compatibilidade com as referências estritas ao perspectivismo feitas por Nietzsche e, de outro, a relevância de tal reconstrução como posição que se insere num debate de posições filosóficas.

Em um sentido muito específico, pode-se dizer que o perspectivismo nietzschiano é logicamente consistente. A consistência não deve ser buscada de forma patológica, obsessiva, persecutória. Antes, pode-se dizer, Nietzsche instaura um outro padrão de consistência: uma consistência agonística, haurida no embate das posições em jogo. A consistência funciona, assim, não como um critério que, uma vez contemplado, fornece a justificativa para crer que aquilo que é dito consistentemente corresponde mimeticamente a uma realidade, por sua vez, consistente em si mesma. A consistência em Nietzsche opera muito mais como um princípio poético, um artifício para a produção de perspectivas.

Desse modo, os dois primeiros capítulos se servem de escritos do assim chamado período maduro da produção de Nietzsche¹⁴, em especial, de textos que se sucedem ao *Zaratustra*: o prólogo e os dois primeiros capítulos de *Além do bem e do mal*, as seções finais da *Genealogia da moral*, *Crepúsculo dos ídolos*, o prólogo e o livro V da *Gaia ciência*, além dos prefácios tardios ao *Nascimento da tragédia, Humano, demasiado humano* e *Aurora*.¹⁵ Também os fragmentos póstumos do período compreendido entre

¹⁴ A periodização dos escritos de Nietzsche é feita, em geral, como segue: primeiro período, que compreende a produção do jovem Nietzsche, realizada entre 1870 a 1876, em que se ressalta a forte influência de Schopenhauer e Wagner; segundo período, por vezes considerado como a fase positivista, que inclui os escritos de 1876 a 1882; e, por fim, terceiro período, que vai de 1882 a 1889 e contém a elaboração da filosofia madura de Nietzsche. Para um histórico das periodizações dos escritos nietzschianos, cf. S. Marton, *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, 1990, pp. 23-7.

¹⁵ Nesse recorte, seguimos a opinião de R. Schacht, que considera que o tipo específico de filosofia de Nietzsche se encontra em seus escritos “pós-*Zaratustra*”, em especial nos prefácios escritos em 1886. Cf. R. Schacht. “Nietzsche’s kind of philosophy”. In: B. Magnus e K. Higgins, *The Cambridge companion to Nietzsche*, 1996, p. 152.

1885 e 1889 (KSA XI, XII e XIII) têm importância primordial. Nesses textos se condensam as reflexões de Nietzsche em torno das questões ligadas à problemática do conhecimento.

O capítulo sobre o perspectivismo agonístico conta, ainda, com o acréscimo de outras fontes primárias, colhidas dentre os escritos do jovem Nietzsche: *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* (KSA I), *Curso sobre a retórica* (KGW II) e, em especial, *A disputa de Homero*, um dos *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* (KSA I), no qual se concentram e adensam as reflexões de Nietzsche sobre o *agón*. Na medida em que a fragmentariedade dos escritos de Nietzsche perpassa tanto os fragmentos póstumos quanto os aforismos da obra publicada, não se viu sentido em hierarquizá-los.

Esta interpretação não tem, de forma alguma, a pretensão de ser definitiva nem de dizer a última palavra. De saída, afirma-se o caráter perspectivístico desta proposta. Em face da natureza do objeto de que este estudo se ocupa, não poderia ser diferente. Entretanto, não se entenda que, com isso, faz-se o elogio do espontaneísmo ou da invencionice. Não se trata de defender um relativismo ingênuo. O rigor do que se afirma aqui se assenta no trabalho rigoroso de exegese e construção, isto é, de interpretação filosófica. O que se oferece aqui é uma aposta que se lança num debate e que retira daí sua força e suas condições de possibilidade. Trata-se, assim, de um ensaio, uma tentativa, um experimento ou, rigorosamente falando, de uma perspectiva, que já terá realizado todos os seus objetivos se for capaz de se inserir, como uma posição forte, entre as perspectivas do perspectivismo.

1. NIILISMO E FILOSOFIA EXPERIMENTAL

1.1. Genealogia do Niilismo

A filosofia de Nietzsche pode ser compreendida como uma tentativa de pensar, em toda a sua profundidade, o problema do niilismo e das condições necessárias à sua superação. Nietzsche introduz o conceito de niilismo como diagnóstico de seu tempo e, a partir daí, lança um dos principais desafios feitos ao pensamento contemporâneo. A superação do niilismo não é possível por meio de sua simples negação. Na medida em que a negação do niilismo se restitui como forma de niilismo, isto é, na medida em que “a luta contra ele reforça-o” (KSA XII, 5[57]), sua superação somente é possível caso se seja capaz de aprender algo com o niilismo, para ir além dele, em vez de enveredar por mais uma tentativa de restauração do *status quo ante*. Em vista de tal desafio, propõe-se a seguir uma explicitação do problema do niilismo, tal como ele se coloca nos escritos de Nietzsche, e uma interpretação da filosofia experimental que ele oferece como resposta a esse problema.

Apesar de a introdução do niilismo¹⁶ em filosofia ser em geral tributada a Nietzsche, sua genealogia remonta até mesmo às teses de Górgias a

¹⁶ A etimologia nos diz que “niilismo” (*Nihilismus* em alemão) provém do latim *nihil*, que quer dizer nada. Na língua portuguesa, a raiz latina foi preservada no verbo “aniquilar” (reduzir a nada, destruir completamente, exterminar) e em seus derivados. O niilismo significa assim a afirmação do nada ou, o que é o mesmo, a negação de tudo.

respeito da inexistência do ser, da impossibilidade do conhecimento e dos limites da linguagem. O ceticismo antigo, em sua rejeição da possibilidade do conhecimento, também pode ser entendido como uma espécie de niilismo. Porém, dando crédito ao que diz Heidegger, pode-se dizer que é em F. Jacobi que provavelmente se encontra o primeiro emprego moderno do termo niilismo em filosofia. Heidegger cita um trecho da correspondência entre Jacobi e Fichte, em que aquele descreve o idealismo transcendental, postura por assim dizer hegemônica nas discussões filosóficas do fim do século XVIII e início do século XIX, com a palavra niilismo.¹⁷ A objeção central de Jacobi ao transcendentalismo gira em torno das consequências funestas que decorriam da separação kantiana entre os assuntos que dizem respeito à filosofia e aqueles próprios da religião. Apesar das boas intenções de protestante de Kant, tal separação e as consequentes críticas à metafísica e à possibilidade de conhecimento da coisa em si, conduziram, de acordo com Jacobi, *ad absurdum*, a um niilismo extremamente nocivo que poria abaixo precisamente aquilo mesmo que Kant quis resguardar. A alternativa de Jacobi era, como o próprio reconhecia, uma espécie de quimerismo, uma vez que não via outra possibilidade senão a de fundar a verdade na fé e na revelação.

O absurdo que Jacobi pretendeu evitar parece chegar às últimas consequências precisamente na filosofia de Nietzsche, que opera, em certo sentido, uma radicalização da tendência anti-realista já presente no criticismo kantiano. Já em Kant, o cognoscível se restringe ao campo dos fenômenos: a coisa-em-si é incognoscível. Entretanto, é ainda possível falar em realidade do ponto de vista do idealismo transcendental, na medida em que a legitimidade, isto é, a garantia da objetividade do conhecimento fenomênico, encontra-se na esfera do transcendental, cuja estrutura é explicitada reflexivamente através de uma crítica da razão sobre si mesma. Em Nietzsche, essa crítica

¹⁷ Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, 2007.

se acirra a tal ponto, que não mais se trata de estabelecer os limites do conhecimento objetivo, mas de uma destruição da própria noção de conhecimento verdadeiro enquanto tal. A crítica como que faz uma volta completa sobre si mesma, de modo a eliminar aquilo que a possibilitava. Jacobi parece ter atentado para algo que em Nietzsche se encontra plenamente desenvolvido: o niilismo resulta da criticidade inerente ao próprio pensamento filosófico desde seu nascimento.¹⁸

Entretanto, além de problema filosófico, o niilismo é uma questão da cultura. Nesse sentido, o termo ganha popularidade através do romance russo do século XIX, em autores como Turgueniev, Dostoievski e outros. Turgueniev descreve Bazárov, personagem de seu *Pais e filhos*, estudante ateu empolgado por um cientificismo de tipo positivista, como *niilista*.¹⁹ Em Turgueniev, o niilismo é associado, como em Nietzsche, ao ateísmo, cujo potencial revolucionário era patente na Rússia czarista. Porém, Bazárov crê ainda na deusa dos positivistas, a ciência, diante da qual a máquina de guerra do niilismo nietzschiano não se demove.

Da literatura, ou mesmo concomitantemente a ela, o niilismo passa à política na Rússia, tornando-se, então, um movimento revolucionário marcado pela rejeição à autoridade do Estado, da Igreja e da família, cujo melhor exemplo é o anarquismo de Bakunin. O movimento niilista russo defendia uma revolução da estrutura social da época, com a deposição do czar e a negação da ortodoxia religiosa, em nome de uma visão de mundo materialista, capaz de organizar racionalmente a vida política. Esse projeto revolucionário chegava a admitir a violência como meio para a instauração do novo *status quo* e por essa razão, ainda que jamais tenha sido provada a execução efetiva de atos de violência revolucionária, os niilistas russos foram perseguidos,

¹⁸ Sobre a ideia de que a crise da razão nasce juntamente com esta, cf. F. Wolff, "Nascimento da razão, origem da crise". In: A. Novais (org.), *A crise da razão*, 1996.

¹⁹ Cf. I. Turgueniev, *Pais e filhos*, 2004.

tachados de terroristas e condenados à morte pelo regime do czar. A mera oposição a este era identificada como niilismo e, por conseguinte, como ameaça à ordem pública. Dostoievski, por exemplo, foi preso e condenado à morte na Sibéria, mas obteve, de modo totalmente inesperado, a comutação da pena em trabalhos forçados quando já se encontrava no patíbulo de execução. Essa experiência terrível forneceu a ele a fonte de inspiração para *Recordações da casa dos mortos*, além de outros escritos.²⁰

Apesar de, em certa medida, desde sempre presente como tema filosófico e cultural, é com Nietzsche que o problema do niilismo encontra sua formulação radical, tornando-se questão central para ele e, a partir daí, adquirindo o *status* de problema filosófico relevante. Na filosofia nietzschiana, o niilismo emerge como tema tardio, como o próprio filósofo registra em um fragmento póstumo de seu período final de produção intelectual: “Somente tarde tem-se coragem para aquilo que realmente se sabe. Entendi somente há pouco que eu fui, desde o fundo até aqui, niilista” (KSA XII, 9[123]). Desse modo, ainda que as intuições básicas acerca da questão já estejam presentes em seus primeiros escritos, sobretudo, devido à grande influência exercida pelo pessimismo de Schopenhauer sobre o jovem Nietzsche, é somente em sua última fase de produção, em especial na obra póstuma, que o niilismo se torna um motivo central de investigação.²¹

Portanto, no momento em que Nietzsche o incorpora em sua reflexão, o conceito de niilismo possui múltiplos significados: ceticismo epistemológico,

²⁰ A compreensão nietzschiana do niilismo foi certamente influenciada pela literatura russa, em especial, por Dostoievski. Para ter uma noção dessa influência, compare-se uma sentença da *Genealogia da moral*, que diz: “Nada é verdadeiro, tudo é permitido” (GM/GM III, §24), com a famosa frase de *Irmãos Karamázov*: “Se Deus não existe, então tudo é permitido”.

²¹ Para uma ampla reconstrução do desenvolvimento da noção de niilismo na filosofia de Nietzsche, cf. C. Araldi, *Niilismo, criação, aniquilamento*, 2004. Para uma abordagem resumida da problemática, cf. E. Kuhn. “Nihilismus”. In: H. Ottmann (org.), *Nietzsche-Handbuch*, 2000, pp. 293-8.

cinismo prático, ateísmo religioso e anarquismo político.²² Em Nietzsche, a pluralidade semântica inerente ao termo é mantida e ampliada, de modo que podemos entender o niilismo como uma espécie de descrença generalizada, uma postura cética radical, que inclui aspectos teóricos, práticos e existenciais. Com razão, E. Kuhn fala de um “complexo-niilismo” (*Nihilismus-Komplexes*), ou seja, uma espécie de sistema de caráter aberto e hipotético, interpretativo-perspectivista, que se articula como reação de conjunto à tradição de pensamento filosófico ocidental.²³

O complexo-niilismo que envolve: um niilismo teórico, que consiste na negação da possibilidade da verdade tanto em sentido ontológico quanto epistemológico; um niilismo prático, relativo à inviabilidade do valor em sentido ético e político; e um niilismo existencial, concernente à impossibilidade de um sentido ou uma finalidade (*telos*) para a existência. É em enquanto complexo, isto é, enquanto experimento sistemático, que o niilismo é auto-superado, precisamente a partir do reconhecimento de seu caráter experimental. De acordo com Nietzsche, “o niilismo representa uma fase patológica intermediária” (KSA XII, 9[35]), a partir da qual pode se instaurar, na forma de filosofia experimental, uma postura pós-niilista: o perspectivismo.²⁴ O próprio Nietzsche rejeita resolutamente a distinção rígida entre os campos da teoria e da prática:

Teoria e prática – *Distinção fatal, como se houvesse um impulso efetivo para o conhecimento que, independentemente de questões de utilidade e prejuízo, se dirigisse cegamente para a verdade; e então, separado de tudo isto, todo o mundo de interesses práticos. (...) Tentei mostrar, por outro lado, que instintos estiveram ativamente por detrás de todos estes teóricos puros – como todos eles, encantados pelos seus instintos, se dirigiram fatalmente para algo que era a “verdade” para eles – para eles e só para*

²² Cf. O. Giacoia, *Labirintos da alma*, 1997, p. 35.

²³ Cf. E. Kuhn, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, 1992, p. 263.

²⁴ Cf. Idem, p. 268.

eles. O conflito entre sistemas diferentes, incluindo o conflito entre escrúpulos epistemológicos, é um conflito entre instintos muito definidos (formas de vitalidade, declínio, classes, raças etc.) (...) O chamado impulso para o conhecimento pode ser reconduzido a um impulso para a apropriação e a conquista... (KSA XIII, 14[142]).

Portanto, questões teóricas e práticas vêm sempre imbricadas em seu pensamento. É nesse sentido que a base para a teoria nietzschiana do conhecimento se encontra na relação entre verdade e poder, o que por si só indica que tal reflexão não se faz na pureza de uma *Erkenntnistheorie*, mas numa zona cinzenta, pouco explorada, entre a epistemologia e a política. Mesmo assim, a distinção sugerida acima mostra-se metodologicamente útil, uma vez que permite um recorte inevitável para fins analíticos e viabiliza a explicitação do complexo-nihilismo. Isso posto, as presentes considerações se restringem ao que foi designado acima como nihilismo teórico.

Empregando uma terminologia posta em uso pela filosofia analítica, pode-se dizer que o nihilismo no plano teórico envolve um anti-fundacionismo em ontologia, epistemologia e filosofia da linguagem, um anti-realismo em metafísica e um anti-correspondencialismo em teoria da verdade.²⁵ Nesses termos, a reconstrução da posição filosófica de Nietzsche não contém apenas um interesse histórico, mas se insere nas discussões teóricas em curso na filosofia contemporânea.

²⁵ Cf. C. West, "Nietzsche e a filosofia americana pós-moderna". In: *Crítica*, 1992, pp. 13 e ss.

1.2. Niilismo e Anti-fundacionismo

Na *Genealogia da moral*, Nietzsche anuncia a pretensão de tratar em profundidade do tema niilismo em uma obra futura, cujo título seria *A vontade de poder. Ensaio de transvaloração de todos os valores*, a qual seria dedicada, entre outras coisas, à “História do niilismo europeu” (GM/GM III, §27). Os vários planos preparatórios à grande obra jamais escrita deixam claro que uma genealogia do niilismo, de caráter sistemático, serviria de ponto de partida para a elaboração de uma posição filosófica própria. A principal dificuldade para a compreensão de tal posição e de seu respectivo ponto de partida decorre justamente da dispersão em que seus elementos se apresentam, tanto nos aforismos da obra publicada, quanto nos fragmentos póstumos. Entretanto, uma passagem de um fragmento póstumo em geral incluído pelos compiladores no prólogo daquilo que supostamente seria *A vontade de poder*, aponta para o centro da questão:

O que eu relato é a história dos próximos dois séculos. Descrevo o que está a caminho, o que não pode mais ser diferente: o advento do niilismo. Essa história pode ser relatada desde já; pois é a necessidade mesma que opera aqui. Esse futuro fala agora mesmo através de uma centena de signos, esse destino se anuncia em toda parte; para essa música do futuro todos os ouvidos estão abertos agora mesmo. Por algum tempo até agora, toda a nossa cultura europeia se moveu como que em direção a uma catástrofe, com uma tensão tortuosa que foi crescendo década por década: incansavelmente, violentamente, irrecorrivelmente, como uma torrente que quer alcançar o fim, que já não reflete, que tem medo de refletir (KSA XIII, 11[411]).

Nietzsche entende que a história do niilismo é a história da cultura ocidental, de modo que uma genealogia do niilismo equivale a uma genealogia dos valores e verdades com base nos quais se erigiu a civilização ocidental.

O que ele procura mostrar é que o niilismo não é um corpo estranho que se interpôs no curso da tradição. Ele é o desenvolvimento, até as últimas consequências, de tendências presentes desde o início no seio dessa mesma tradição. Foram seus valores e verdades que engendraram sua própria negação, ocasionando o advento do niilismo. O niilismo é, assim, o ponto culminante da trajetória que descreve a história do pensamento ocidental desde seu início e que há de se prolongar pelos séculos vindouros, isto é, o tempo em que vivemos. Nietzsche antecipa tal advento como uma catástrofe, ou seja, como a aniquilação das bases em que se erigiu nossa cultura, a destruição das condições mesmas que possibilitaram até então todo pensamento.

Nesse sentido, pode-se dizer que o niilismo implica anti-fundacionismo, ou seja, ele consiste em uma ruptura radical com a postura fundacionista que marca a tradição filosófica ocidental. Para o fundacionismo, a tarefa primeira do pensamento seria encontrar o fundamento último, o alicerce sólido sobre o qual se poderia construir o edifício dos saberes e das práticas. Do ponto de vista niilista, o projeto fundacionista é impraticável simplesmente porque o fundamento não existe. No limite, a criticidade inerente ao próprio pensamento filosófico o leva a negar a possibilidade de que o fundamento exista. É nesse sentido que o niilismo deve ser compreendido como anti-fundacionismo.

Pode-se compreender em que medida o niilismo nietzschiano implica anti-fundacionismo partindo de um dos pontos da interpretação heideggeriana de Nietzsche. Em diferentes momentos, Heidegger faz uma associação que permite compreender que o niilismo é uma crítica radical à possibilidade

mesma de fundamentação. Trata-se da relação entre o niilismo e a morte de Deus.²⁶

Nietzsche utiliza o termo niilismo para designar o movimento histórico que ele reconheceu pela primeira vez, esse movimento já dominante nos séculos precedentes e que determinará o século seguinte, cuja interpretação mais essencial se resume na breve frase: “Deus está morto”. Isto quer dizer: o “Deus cristão” perdeu seu poder sobre o ente e sobre o destino do homem. O “Deus cristão” é ao mesmo tempo a representação principal para se referir ao “suprassensível” em geral e a suas diferentes interpretações, aos “ideais” e “normas”, aos “princípios” e “regras”, aos “fins” e “valores” que foram erigidos “sobre” o ente para dar ao ente em sua totalidade uma finalidade, uma ordem e – tal como se diz resumindo – “um sentido”. O niilismo é esse processo histórico pelo qual o domínio do “suprassensível” caduca e se torna nulo, com o que o ente mesmo perde seu valor e seu sentido.²⁷

Para Heidegger, a essência do niilismo se encontra na frase nietzschiana “Deus está morto”. *Gott ist tot* é a palavra de Nietzsche porque esse, ao reconhecer o advento necessário do niilismo, nega Deus como fundamento onto-teo-lógico. Dizer que Deus está morto não significa apenas afirmar que o Deus cristão perdeu sua função de fundamento dos entes, mas que aquilo que foi concebido pela tradição metafísica como a instância mesma da fundamentação, a esfera das verdades essenciais, eternas e incorruptíveis, finalmente pereceu. Deus é, na frase de Nietzsche, a designação comum daquilo que a metafísica platônica define como mundo suprassensível. O anúncio da morte de Deus não consiste apenas em um ataque ao cristianismo, mas, dada a conexão profunda deste com o platonismo²⁸, representa a

²⁶ Heidegger entende que a essência do niilismo se encontra na morte de Deus em *A palavra de Nietzsche “Deus está morto”* (cf. M. Heidegger, *Camiños de bosque*, 1995) e em *O niilismo europeu* (cf. M. Heidegger, op. cit., 2007).

²⁷ Idem.

²⁸ Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche resume a relação entre platonismo e cristianismo nos seguintes termos: “cristianismo é platonismo para o ‘povo’” (JGB/BM, Pról.).

demolição de ambos numa tacada só. A interpretação de Heidegger se baseia no aforismo §125 da *Gaia ciência*, que se reproduz integralmente aqui:

O homem louco. – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde ela se move agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas pela manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. “Eu venho cedo demais”, disse então, “não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo

depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – *e no entanto eles o cometeram!*” – Conta-se também que no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Requiem aeternam deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: “O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?” (FW/GC § 125).

Nesse conhecido aforismo, encontra-se uma das principais formulações da morte de Deus. Longe de querer esgotar a polissemia peculiar desse texto, ressalta-se aqui seu sentido anti-fundacionista, pois dizer: “Deus está morto” significa “não há um fundamento último”, “não há verdade absoluta”. Deus é o nome da verdade compreendida de modo absoluto como instância metafísica de fundamentação. A negação niilista de Deus equivale, assim, à negação do fundamento. Esse é o sentido da indagação: “que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol?”. O sol, na metafísica platônica, na *Alegoria da caverna*²⁹, representa precisamente o princípio, a *arché*, o fundamento.³⁰ Se Deus está morto, aquilo que dava significado ao pensamento e à vida se perdeu, já não tem mais significado. Deus já não tem lugar em nosso mundo e, por isso, o “louco” a procurar por Deus, com uma lanterna acesa em pleno dia, provoca risos. Esse desdém acerca dos outrora fundamentais problemas da religião e da metafísica é sinal da irrelevância de tais questões para o homem moderno. É isso o que leva Nietzsche a declarar que Deus está morto. Outrora, Deus era uma verdade indubitável, nem sequer se podia cogitar a possibilidade de sua não existência. Os risos com os quais é recebido hoje o “louco” que se dispõe a buscá-lo, revelam que a crença em Deus já não é vinculante. Deus terminou por se mostrar tão forte quanto era a crença que os homens nele depositavam. Quando finalmente esta crença

²⁹ Cf. Platão, *A república*, 2006, Liv. VII.

³⁰ Cf. M. Heidegger, op. cit., 2012.

enfraquece, é o próprio Deus que morre. Foram os homens que mataram Deus, mesmo que ainda não o saibam. Escreve Nietzsche, então, que “o niilismo está à porta” (KSA XII, 2[127]), ou seja, aproxima-se um tempo em que já não haverá fundamento.

O niilismo não se reduz a ateísmo, pois é uma descrença radical não só em relação a Deus como fundamento, mas ao *lugar de fundamentação* que este ocupava. Por isso, Nietzsche pergunta aonde vamos, e responde com outra questão: “para longe de todos os sóis?”. Ou seja, já não temos um horizonte, um norte, um sol, um fundamento. Não é possível simplesmente substituir o antigo sol por um novo, pois não é apenas Deus que está morto: o lugar mesmo da fundamentação foi aniquilado.

Portanto, do ponto de vista teórico, o niilismo nietzschiano não se restringe à crítica do modelo ontológico e teológico de fundamentação estabelecido com Platão e o cristianismo. Ele se contrapõe, de modo geral, à pretensão de fundamentação enquanto tal. Assim, também o modelo epistemológico de fundamentação proposto pela filosofia transcendental de Kant é rejeitado. A morte de Deus é, como diz Deleuze, a morte do homem³¹, ou seja, se o lugar do fundamento foi aniquilado, a subjetividade transcendental não pode fazer-se de substituto do suprassensível. Para Nietzsche, o sujeito não é o fundamento, mas apenas uma ficção, isto é, o resultado da sedução da linguagem que nos leva a substancializar, hipostasiar ou reificar funções linguísticas.

Por que não poderia o mundo que nos concerne – ser uma ficção? E a quem faz a pergunta: “mas a ficção não requer um autor?” – não se poderia replicar: Por quê? Esse “requer” não pertenceria também à ficção? Não é permitido usar de alguma ironia em relação ao sujeito, como em relação ao predicado e objeto? O filósofo não poderia se erguer acima da credulidade

³¹ Cf. G. Deleuze, “Sobre a morte do homem e o super-homem”. In: *Foucault*, 1988, pp. 132-42.

na gramática? Todo o respeito às governantas: mas não seria o tempo de a filosofia abjurar a fé das governantas? – (JGB/BM §34).

O uso da linguagem induz a crer que o mundo mesmo se estrutura de maneira isomórfica à linguagem. Acostumado que se está a falar e a pensar em uma estrutura referencial predicativa, alimenta-se a crença de que exista algo como sujeito e objeto se não no mundo, ao menos em uma esfera transcendental, situada em algum lugar entre o sensível e o suprassensível. Nietzsche procede, então, a uma destranscendentalização da subjetividade, que passa a ser pensada em termos naturalistas e históricos, como produto de necessidades materiais e circunstâncias contingentes, e não mais como fundamento.³²

Por fim, é a própria linguagem que é criticada por Nietzsche como instância de fundamentação. O fundacionismo linguístico também pode ser desautorizado de um ponto de vista nietzschiano, pois na estrutura da linguagem não encontramos a estrutura do mundo, uma vez que aquela não tem propriamente uma estrutura universal³³. Em palavras que lembram a filosofia do segundo Wittgenstein³⁴, Nietzsche afirma que se é possível

³² Sobre destranscendentalização em Nietzsche, cf. C. West, op. cit, pp. 32-5.

³³ A esse respeito, vale a pena mencionar a crítica, baseada no estudo da língua dos índios pirahãs, feita por D. Everett ao universalismo da linguística de N. Chomsky: “O que as recentes pesquisas de Everett vêm fazer é mostrar que a cultura pirahã constrange a gramática dessa língua, apresentando problemas para a noção de uma gramática universal. Tal constrangimento explica algumas características bem surpreendentes da gramática e cultura dos pirahãs. Segundo a Sociedade Internacional de Linguística, elas seriam a ausência de ficção e de mitos de origem, o sistema de parentesco mais rudimentar já documentado, a ausência de números e de qualquer conceito de contagem, a ausência de termos referentes a cores, a ausência de qualquer encaixamento gramatical, a ausência de ‘tempos relativos’, o fato de serem monolíngues os pirahãs após mais de 200 anos de contato relativamente constante com brasileiros e com falantes da língua kawahiva, da família linguística tupi-guarani, a ausência de qualquer memória individual ou coletiva que remonte a mais de duas gerações passadas, a ausência de desenhos e de outras artes plásticas – sendo a cultura material dos pirahãs uma das mais elementares já documentadas –, a ausência de qualquer termo de quantificação: por exemplo, ‘todos’, ‘cada’, ‘a maioria’, ‘alguns’ etc”. E. Navarro, “Universos paralelos”. In: *Folha Mais*, 29 abr. 2007.

³⁴ O emprego de “semelhança de família” (*Familienähnlichkeit*) para caracterizar o que há de comum entre distintas formas de linguagem é corrente em Wittgenstein. Cf. L. Wittgenstein, *Investigações filosóficas*, 1979, §§ 66-7.

identificar certas familiaridades entre filosofias articuladas em línguas que pertencem a um mesmo tronco, em outros sistemas linguísticos certamente encontraremos filosofias diferentes, mundos diferentes.

O curioso ar de família (*Familienähnlichkeit*) de todo o filosofar indiano, grego e alemão tem uma explicação simples. Onde há parentesco linguístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais – , tudo esteja predisposto para uma evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos (...) Filósofos do âmbito linguístico uralo-altaico (onde a noção de sujeito teve desenvolvimento mais precário) com toda probabilidade olharão “para dentro do mundo” de maneira diversa e se acharão em trilhas diferentes das dos indo-germanos ou muçulmanos (JGB/BM § 20).

A diversidade dos sistemas linguísticos reflete uma diversidade de sistemas categoriais. Se não há uma língua universal, também não há categorias universais. Não existe um núcleo universal a ser explicitado por meio de reflexão na linguagem que possa cumprir a função de um fundamento. A crítica de Nietzsche à linguagem se resume de forma lapidar na sentença: “receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...” (GD/CI, A “razão” na filosofia, §5). O último ídolo a ser demolido é a linguagem.

Essas são as implicações teóricas envolvidas no niilismo. O pensamento de Nietzsche assume uma postura simultaneamente anti-ontológica, anti-teológica, anti-epistemológica e anti-filosofia da linguagem, na medida em que rejeita o ser (Deus), o sujeito e a linguagem como fundamento, isto é, na medida em que rejeita radicalmente a possibilidade mesma de fundamentação. Para Nietzsche, resta à filosofia suprimir suas pretensões fundacionais ou suprimir a si mesma. O niilismo que ele assume pode, portanto, ser considerado um anti-fundacionismo radical.

1.3. Crise da Razão e Pós-modernidade

A ligação entre Deus e a gramática encontra-se em um trecho do *Crepúsculo dos Ídolos*, inteiramente central para a crítica ao paradigma de racionalidade da tradição ocidental: *A “razão” na filosofia*. As aspas denunciam que a abordagem é crítica, ao passo que a brevidade do texto que se inclui sob o pomposo título evidencia sua ironia.

A linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da razão. É *isso* que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito de coisa... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzido furtivamente*, apenas da concepção do “Eu” se segue, como derivado, o conceito de “ser”... No início está o enorme e fatídico erro de que a vontade é algo que *atua* – de que vontade é uma *faculdade*... Hoje sabemos que é apenas uma palavra... (GD/CI, *A “razão” na filosofia*, §5).

Por conta de passagens como essa, o pensamento de Nietzsche é, por vezes, apontado como aquele em que emerge em nítidos contornos a crise da razão. De acordo com Nietzsche, “a *crença nas categorias da razão* é a causa do niilismo – medimos o valor do mundo em conformidade com categorias *que se referem a um mundo puramente fictício*” (KSA XIII, 11[99]). O niilismo resulta, desse modo, da crença na razão, do aprofundamento do processo

reflexivo por meio do qual a razão submete suas próprias categorias à crítica. A crise da razão teria sido engendrada pelo retorno da razão sobre si mesma.

Se o modo como se dá a tradição, entendida como a transmissão das concepções filosóficas, é crítico, em algum momento tal criticidade haveria de se voltar contra a própria tradição. A certa altura da história, a criticidade e a reflexividade inerentes à filosofia se acirraram a tal ponto, que aquilo mesmo que as possibilitava acabou por ser destruído. Com isso, instaura um certo medo de refletir e criticar, uma vez que o preço da autocrítica pode ser a aniquilação de si mesmo. Esse movimento autofágico, suicida, é a imagem de que Nietzsche se vale em diferentes momentos para caracterizar o processo pelo qual a filosofia acabou por engendrar sua autodestruição³⁵:

O agulhão da sabedoria se volta contra o sábio (GT/NT §9).

A lógica passa a girar ao redor de si mesma e acaba por morder a própria cauda (GT/NT §15).

O saber precisa voltar o seu ferrão contra si mesmo (HL/Co. Ext. II §8).

Tal como o escorpião, ela crava o ferrão no próprio corpo (M/A, Pról. §3).

O objeto da crítica nietzschiana é a razão enquanto esfera de fundamentação. Assim, tanto a razão objetiva, ou seja, o *logos*, enquanto estrutura de inteligibilidade última imanente ao mundo, tema da metafísica, quanto a razão subjetiva, isto é, a faculdade cognitiva humana entendida como estrutura da subjetividade, tematizada pela reflexão transcendental, são negadas.³⁶ No prólogo de *Aurora*, pergunta Nietzsche: “A que se deve que, a partir de Platão, todos os arquitetos filosóficos da Europa tenham construído

³⁵ O nihilismo está diretamente ligado com a questão, central para o pensamento contemporâneo, do fim da filosofia. Cf. F. D’Agostini, *Analíticos e continentais*, 2003, pp. 66-69.

³⁶ A distinção entre razão objetiva e razão subjetiva é de Horkheimer, cf. M. Horkheimer, *Eclipse da razão*, 2003.

em vão? Que tudo o que eles próprios tinham séria e honestamente por *aere perenius* ameace desabar?”. E conclui:

Ah, como é falsa a resposta que ainda hoje se tem para essa pergunta, “por que todos eles negligenciaram o pressuposto, um exame do fundamento, uma crítica da razão inteira “ a fatídica resposta de Kant, que verdadeiramente não nos atraiu, a nós, filósofos modernos, para um terreno mais sólido e menos traiçoeiro! (– e, perguntando agora, não era algo estranho exigir que um instrumento criticasse a sua própria adequação e competência? Que o próprio intelecto “conhecesse” seu valor, sua força, seus limites? Não era isso até mesmo um pouco absurdo? –) (M/A, Pról. §3).

Habermas, por exemplo, situa, no *Discurso filosófico da modernidade*, Nietzsche como um ponto de inflexão, de viragem, como uma plataforma giratória no percurso modernidade. Segundo ele, Nietzsche pensa, como outros autores, a partir de uma crítica da razão, entretanto, a especificidade da crítica nietzschiana estaria em não se circunscrever à imanência do paradigma de racionalidade instituído pela tradição nem guardar qualquer pretensão de restauração da razão. Em Nietzsche, a crítica é feita contra a razão e não mais em nome dela:

Com o ingresso de Nietzsche no discurso da modernidade, a argumentação se altera pela base. (...) Nietzsche só tem uma alternativa: ou submete mais uma vez a razão centrada no sujeito a uma crítica imanente – ou abandona o programa na sua globalidade. Nietzsche opta pela segunda via – renuncia a uma nova revisão do conceito de razão e destitui a dialética do iluminismo.³⁷

A crítica nietzschiana consiste na destituição da razão como esfera de fundamentação. Não se trata, como pensa Habermas, de destruir a razão,

³⁷ J. Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, 1990, p. 91.

substituindo-a por um irracionalismo esteticista³⁸, mas de redimensioná-la, atribuindo-lhe um papel bem mais modesto do o que ela própria se arrogara até então. A razão não é mais o tribunal diante do qual tudo deve ser julgado, mas é posta ela mesma no banco dos réus e sem foro privilegiado.³⁹ A razão não passa, para Nietzsche, de um instrumento ou ferramenta e como tal tem seu valor, sua utilidade, que não é pequena. Entretanto, a razão é incapaz de fundamentar a si mesma ou ao que quer que seja.

Ter-se-ia antes de saber o que é o ser, para decidir se isto ou aquilo é real (p. ex., “os fatos da consciência”); da mesma forma, o que é certeza, o que é conhecimento, e assim por diante. – Porém, uma vez que nós não o sabemos, uma crítica da faculdade do conhecimento é sem sentido: como uma ferramenta poderia criticar a si mesma quando ela só pode recorrer a si mesma para a crítica? Ela não pode sequer definir a si mesma! (KSA XII, 2[87]).

Por sua crítica da razão, Nietzsche é o principal precursor do assim chamado pensamento pós-moderno.⁴⁰ Se a grande pretensão do pensamento moderno foi encontrar um fundamento universalmente válido, a pós-modernidade significa uma ruptura em relação à modernidade precisamente porque abandona o projeto fundacionista. O pós-modernismo é, assim, claramente anti-fundacionista.

Um dos autores centrais da pós-modernidade, declaradamente influenciado por Nietzsche, é Lyotard, que caracteriza a cultura contemporânea como “pós-moderna” porque entende a situação em que vivemos como resultante da falência dos grandes relatos, ou seja, a morte da própria pretensão de fundamentação que marca a modernidade. No horizonte

³⁸ Cf. Idem, pp. 91 e ss.

³⁹ Cf. G. Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, 1976, p. 75.

⁴⁰ Cf. O. Giacoia, “Nietzsche: fim da metafísica e os pós-modernos”. In: C. Almeida, G. Imaguire, M. Oliveira, *Metafísica contemporânea*, 2007, pp. 39-45.

da modernidade, a filosofia é concebida como discurso de legitimação, um meta-discurso que tem a função de legitimar, em primeiro lugar, a si mesma e, em seguida aos demais discursos, em especial, o discurso da ciência. O colapso da filosofia enquanto teoria da fundamentação é, segundo Lyotard, o que se segue do niilismo. Na introdução de *A condição pós-moderna*, lê-se:

Simplificando ao extremo, considera-se “pós-moderna” a incredulidade em relação aos metarrelatos. É, sem dúvida, um efeito do progresso das ciências; mas este progresso, por sua vez, a supõe. Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde sobretudo a crise da filosofia metafísica e a da instituição universitária que dela dependia. A função narrativa perde seus atores (*functeurs*), os grandes heróis, os grandes périplos e o grande objetivo. Ela se dispersa em nuvens de elementos de linguagem narrativos, mas também denotativos, prescritivos, descritivos etc., cada um veiculando consigo validades pragmáticas *sui generis*.⁴¹

O niilismo diagnosticado por Nietzsche cumpre, assim, papel central no pensamento de Lyotard. Para este, a possibilidade de um meta-discurso morreu juntamente com Deus e o que se põe no seu lugar é a pluralidade dos discursos, dos jogos de linguagem, que veiculam validades pragmáticas, caracteristicamente múltiplas e locais. Lyotard liga, assim, o niilismo nietzschiano ao pluralismo linguístico do segundo Wittgenstein para conceber, numa postura pós-moderna, um pensamento que funciona apesar e por causa de um déficit de legitimação.

Desse modo, não se trata nem para Nietzsche, nem para os pós-modernos, de estabelecer um novo fundamento, mas de continuar a viver e a pensar dada a ausência do fundamento. O grande desafio que o pensamento de Nietzsche nos coloca é o de viver e pensar na e a partir da morte de Deus.

⁴¹ J.-F. Lyotard, op. cit., 2000, p. XVI.

Trata-se do desafio da elaboração de uma filosofia anti-fundacionista. Esse é o problema que Nietzsche se coloca e que se coloca para os contemporâneos em termos de uma superação do niilismo.

1.4. Niilismo e Anti-realismo

Nos seus escritos póstumos, Nietzsche descreve o niilismo como uma situação normal, isto é, como o desdobramento natural e necessário da lógica da cultura ocidental. “O que significa niilismo? – *que os valores supremos se desvalorizam*” (KSA XII, 9[35]). A lógica niilista produz, assim, as condições de sua própria superação, na medida em que os valores fundamentais nos quais se assenta nossa cultura são desvalorizados em nome de si mesmos. A lógica da cultura ocidental é niilista porque gera a possibilidade de sua autossuperação (*Selbstüberwindung*). A situação gerada pelo niilismo consiste na desvalorização dos conceitos e categorias centrais com os quais se pensava o mundo. A própria noção de valor se desvaloriza, a partir do momento em que o valor fundamental, Deus, sucumbe.

– O que aconteceu, no fundo? O sentimento da *ausência de valor* foi alvejado, quando se compreendeu que nem com o conceito “*fim*”, nem com o conceito “*unidade*”, nem com o conceito “*verdade*” se pode interpretar o caráter global da existência. Com isso, nada é alvejado e alcançado; falta a unidade abrangente na pluralidade do acontecer: o caráter da existência não é “*verdadeiro*”, é falso... não se tem absolutamente mais nenhum fundamento para se persuadir de um *verdadeiro* mundo... em suma: as categorias “*fim*”, “*unidade*”, “*ser*”, com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram outra vez *retiradas* por nós – e agora o mundo parece *sem valor*... (KSA XIII, 11[99]).

O fundamento perdeu seu valor, já não funda mais nada. Consequentemente, já não há nada que prove, que assegure, que demonstre a verdade. O próprio conceito de verdade se destitui de seu valor. Com isso, jamais se pode estar certo de que uma representação do mundo é verdadeira. A crítica nos levou a uma desconfiança em relação ao valor da própria verdade, a uma espécie de “agnosticismo” concernente à questão do fundamento. Entretanto, esse “agnosticismo” como que se move inevitavelmente para desaguar em um “ateísmo” em relação à possibilidade de fundamentação. No limite, o niilismo não duvida mais, ele nega que haja um “mundo verdadeiro”. O anti-fundacionismo de Nietzsche implica, assim, a um anti-realismo radical, ou seja, a negação do “mundo verdadeiro” como fundamento se vincula à negação da realidade como “mundo verdadeiro”.

A crítica nietzschiana do fundacionismo tem por consequência uma crítica ao realismo metafísico.⁴² O pressuposto básico do realismo metafísico é a existência de um mundo em si, externo a nossos esquemas conceituais, independente de nossa linguagem, plenamente objetivo. Esse mundo externo seria portador de uma estrutura ontológica autônoma em relação às categorias do pensamento, cuja tarefa seria precisamente descobrir ou revelar tal estrutura. Para a posição realista, o mundo é o ser, a realidade concebida de modo substancial, e o saber acerca dessa realidade, na medida em que a ela corresponde, é a metafísica entendida como teoria do ser. Por isso, Nietzsche ataca o realismo metafísico, sobretudo, através de uma crítica à linguagem e à tendência substancializante, ao fetichismo reificador, engendrado pela crença na gramática.

⁴² Trata-se de uma especificidade do pensamento de Nietzsche, pois nem sempre anti-fundacionismo implica anti-realismo. O falibilismo popperiano, p. ex., é uma posição anti-fundacionista e, não obstante, realista, precisamente um “realismo crítico”. Cf. F. D’Agostini, op. cit., 2003, pp. 600-3.

Eis algo que me exigiu e sempre continua a exigir um grande esforço: compreender que importa muito mais *como as coisas se chamam* do que o que aquilo que são. A reputação, o nome, a aparência, o peso e a medida habituais de uma coisa, o modo como é vista – quase sempre uma arbitrariedade e um erro em sua origem, jogados sobre as coisas como uma roupagem totalmente estranha à sua natureza e mesmo à sua pele –, mediante a crença que as pessoas neles tiveram, incrementada de geração em geração, gradualmente se enraizaram e encravaram na coisa, por assim dizer, tornando-se o seu próprio corpo: a aparência inicial termina quase sempre por tornar-se essência e *atua* como essência! Que tolo acharia que basta apontar essa origem e esse nebuloso manto de ilusão para *destruir* o mundo tido por essencial, a chamada “*realidade*”? Somente enquanto criadores podemos destruir! – Mas não esqueçamos também isso: basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas “coisas” (FW/GC §58).

Nietzsche chama de “sedução da linguagem” (GM/GM I, §13) isso que leva a crer que o sujeito e o predicado das sentenças teriam correlatos substanciais, isto é, seriam nomes para coisas no mundo, entidades. A metafísica da subjetividade, fundada no *cogito* cartesiano, é o melhor exemplo de quanto os filósofos se deixaram seduzir pela linguagem. Ao articular o argumento do cogito, Descartes crê que o sujeito, o “eu” da oração “eu penso”, é precisamente aquilo cuja existência não pode ser posta em dúvida. O sujeito torna-se, assim, uma substância, uma coisa, precisamente, a *res cogitans*.⁴³ A esse propósito, Nietzsche argumenta com rigor analítico:

Repetirei mil vezes, porém, que “certeza imediata”, assim como “conhecimento absoluto” e “coisa em si”, envolve uma *contradictio in adjecto*: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras! Que o povo acredite que conhecer é conhecer até o fim; o filósofo tem que dizer a si mesmo: se decomponho o processo que está expresso

⁴³ Cf. R. Descartes, *Meditações*, 1979, Segunda Meditação.

na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu sei o que é pensar. (...) Em resumo, aquele “eu penso” pressupõe que eu *compare* meu estado momentâneo com outros estados que em mim conheço, para determinar o que ele é: devido a essa referência retrospectiva a um “saber” de outra parte, ele não tem para mim, de todo modo, nenhuma “certeza” imediata. – No lugar dessa “certeza imediata”, em que o povo pode crer, no caso presente, o filósofo depara com uma série de questões da metafísica, verdadeiras questões de consciência para o intelecto, que são: “De onde retiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?”. Quem, invocando uma espécie de *intuição* do conhecimento, se aventura a responder de pronto essas questões metafísicas, como faz aquele que diz: “eu penso, e sei que ao menos isso é verdadeiro, real e certo” – esse encontrará hoje à sua espera, num filósofo, um sorriso e dois pontos de interrogação. “Caro senhor”, dirá talvez o filósofo, “é improvável que o senhor não esteja errado; mas por que sempre a verdade?”. – (JGB/BM § 16).

As noções de substância, ser, efetividade (*Wirklichkeit*), realidade (*Realität*) são, para Nietzsche, derivações da noção de sujeito, que restaria como um substrato por trás de todas elas. Quando por meio de uma crítica anti-fundacionista e anti-realista da linguagem o sujeito se mostra como uma ficção, o mesmo ocorre com as noções que nele estavam fundadas. Em última instância, é a própria realidade se apresenta como uma ficção em que somos seduzidos a acreditar como se fosse a verdade. Aquilo a que Nietzsche se

refere em várias passagens como “sedução da linguagem” é muito próximo daquilo que Wittgenstein chama de “enfeitiçamento da linguagem”.⁴⁴

A linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da razão. É isso que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância e projeta a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então cria o conceito de “coisa”... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, introduzido furtivamente, apenas da concepção “Eu” se segue, como derivado, o conceito de “ser”... (GD/CI, A “razão” na filosofia, §5).

A linguagem seduz porque o hábito de seu uso engendra a tendência à hipostasiação, à reificação, à substancialização de funções linguísticas. Tende-se a crer que certas funções gramaticais, que são elementos de que a linguagem necessita para se articular, não são de ordem meramente linguística, mas que contam com correlatos no mundo. A substancialização é o processo pelo qual projetamos necessidades da linguagem na estrutura do mundo. “Temos projetado nossas condições de sobrevivência simplesmente como *predicados do ser*” (KSA XII, 9[38]), diz Nietzsche. Assim, todo verbo torna-se substantivo e todo substantivo se torna substância. Assim ocorre com o verbo “ser”, que no uso da linguagem vem sempre conjugado (*eu sou, tu és, ele é...*), mas que acaba se tornando hipóstase, substância, coisa, o *Ser* da metafísica. O mesmo ocorre com o sujeito das proposições, o *eu*, que acaba por se tornar o sujeito do conhecimento, *res cogitans*, de acordo com Descartes. A solução desse problema, ou melhor, sua dissolução, consiste

⁴⁴ Cf. L. Wittgenstein, op. cit., 1978, §109.

numa espécie de terapia da linguagem, cuja expressão se encontra Wittgenstein. Trata-se de reconduzir as palavras a seu significado cotidiano.⁴⁵

Portanto, é em reação crítica ao realismo que marca a tradição, que Nietzsche concebe sua própria posição como uma forma de anti-realismo radical⁴⁶ e que consiste, a rigor, em um aprofundamento da criticidade inerente a essa mesma tradição. Mas da mesma forma em que produz o colapso das categorias centrais do pensamento, o niilismo produz, porém, as condições de sua própria superação.

O que é uma crença? Como é que ela surge? Toda crença é *um tomar por verdadeiro*. A forma mais extrema do Niilismo seria: toda crença, todo tomar por verdadeiro, é necessariamente falso: *porque um mundo verdadeiro não existe absolutamente*. Portanto: uma *aparência perspectiva* cuja procedência se enraíza em nós, (na medida em que nós *necessitamos* permanentemente de um mundo mais estreito, encurtado, simplificado).

– que *a medida da força* é: quanto nós podemos admitir a *aparência*, a necessidade da mentira, sem perecer.

Nessa medida, niilismo, como denegação de um mundo verdadeiro, de um ser, poderia ser uma divina maneira de pensar: – – –“ (KSA XII, 9[41]).

O próprio niilismo possibilita uma forma de pensar que, nutrindo-se da denegação das noções de ser e de “mundo verdadeiro”, vai além da pura negação. Trata-se de um pensar anti-realista que ultrapassa o mero não, ainda que o tenha como condição. Podemos ver como Nietzsche concebe seu anti-realismo através de um diálogo desconstrutivo com a tradição na célebre “história de um erro”, trecho do *Crepúsculo dos ídolos* que descreve o processo de transformação da verdade em ficção:

1. O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, ele é ele.

⁴⁵ Idem, §116.

⁴⁶ Cf. R. Rorty, *Objetivismo, relativismo e verdade*, 1987, p. 15.

(A mais velha forma da ideia, relativamente sagaz, simples, convincente. Paráfrase da tese: “Eu, Platão, sou a verdade”.)

2. O verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso (“para o pecador que faz penitência”).

(Progresso da ideia: ela se torna mais sutil, mais ardilosa, mais inapreensível – ela se torna mulher, torna-se cristã...)

3. O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo.

(O velho sol, no fundo, mas através de neblina e ceticismo; a ideia tornada sublime, pálida, nórdica, königsberguiana.)

4. O mundo verdadeiro – alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também desconhecido. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?...

(Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto de galo do positivismo.)

5. O “mundo verdadeiro” – uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada –, ideia tornada inútil, logo refutada: vamos eliminá-la! (Dia claro; café-da-manhã; retorno do *bon sens* e da jovialidade; rubor de Platão; algazarra infernal de todos os espíritos livres.)

6. Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez?... Não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!

(Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA.) (GD/CI, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, §§1-6).

Mais uma vez, o texto que se tem em vista é dotado de pluralidade de sentidos que dificilmente pode ser sintetizada. Trata-se de uma história do pensamento ocidental em resumo, uma genealogia da verdade, que se divide em seis etapas distintas, seis posições filosóficas: platonismo, cristianismo,

kantismo, positivismo, niilismo e, por fim, a posição do próprio Nietzsche, compreendida como superação das formas de pensar anteriores.⁴⁷

A noção de “mundo verdadeiro”, segundo Nietzsche, foi primeiramente introduzida por Platão. O platonismo se estrutura com base na distinção entre essência e aparência, *epistème* e *dóxa*, mundo suprasensível e mundo sensível, verdadeiro e falso.⁴⁸ Concebida nesses termos, a distinção entre verdade e falsidade se torna a tônica dominante no desenvolvimento do pensamento ocidental.

Ao promover sua revolução copernicana, Kant inicia um processo de ruptura com o platonismo, que viria a atingir seu grau máximo com o niilismo, ainda que se mantenha, de alguma forma, aferrado ao platonismo. Em lugar de essência e a aparência, Kant introduz a distinção entre coisa em si e fenômeno. Propõe, então, um fenomenalismo que circunscreve, por meio da crítica, o cognoscível à esfera dos fenômenos. É nesse sentido que o fenomenalismo kantiano é um movimento em direção ao anti-realismo. Não obstante, Kant preserva a crença no “mundo verdadeiro”, na coisa em si, pois distingue entre o pensável e o cognoscível.⁴⁹ Nietzsche entende que, ao manter a coisa em si como pensável, Kant termina por ser um platonista disfarçado que remove a crença no mundo verdadeiro do âmbito teórico apenas para restituí-la no âmbito da prática.

É precisamente um aprofundamento da tendência anti-realista de Kant o que desencadeia o movimento em direção à negação radical da verdade operado no niilismo. O “mundo verdadeiro” é finalmente negado de ponta a ponta, a própria noção de verdade é abolida. A tese niilista é: se não temos acesso à coisa em si, se o que conhecemos do mundo é apenas a maneira

⁴⁷ Para um resumo do debate acerca dessa passagem, cf. M. Clark, *Nietzsche on truth and philosophy*, 1990, pp. 110-120.

⁴⁸ Cf. Platão, op. cit., 2006, Livs. VI e VII.

⁴⁹ Cf. I. Kant, *Crítica da razão pura*, 2001, B XXVII.

como ele se nos mostra, como podemos continuar a crer que haja uma realidade por trás das aparências, uma coisa em si que aparece nos fenômenos?

Se a filosofia de Kant exige que se pressuponha a existência de uma coisa em si incognoscível porém pensável, tendo em vista garantir a possibilidade do conhecimento objetivo, o niilismo faz o inverso: rejeita que haja algo por trás dos fenômenos e, por conseguinte, nega a possibilidade mesma do conhecimento, abolindo a verdade em qualquer sentido. De acordo com Nietzsche, o pressuposto básico do niilismo em sua forma mais extrema é “que não há nenhuma verdade; que não há constituição absoluta das coisas, nenhuma ‘coisa como tal’, ‘coisa em si’ – *isso mesmo é um niilismo, e o mais extremado deles*” (KSA XII, 9[35]). A desconstrução da noção de coisa em si é, portanto, o ponto em que o anti-realismo de Nietzsche se radicaliza ao extremo.

Uma “coisa-em-si” do mesmo modo enganoso como “um sentido em si”, um “significado em si”. Não existe nenhum “fato em si”, mas primeiramente um sentido precisa ser anteposto para que um fato possa ser o caso.

O “o que é isso?” é um ato de significar visto a partir de algo outro. A “essência”, a “essencialidade” é algo perspectivístico e implica já de antemão uma multiplicidade.

Em suma, a essência de uma coisa é somente o mero ter em mente (*Meinung*) sobre a coisa (KSA XII, 2[149]).

A última etapa da “história de um erro” é uma reação e, nessa medida, uma superação do niilismo. Nietzsche vai além do niilismo ao afirmar que o mundo aparente foi abolido juntamente com o mundo verdadeiro. O caso é que até então se acreditava demais. Nietzsche escreve: “O novo em nossa posição atual em relação à filosofia está numa convicção que nenhuma outra época teve: a de que nós não temos a verdade. Todos os homens anteriores

‘tinham a verdade’: até mesmos os cétricos” (KSA IX, 3[19]) e, podemos acrescentar, os niilistas. O que se enceta aqui é, em consequência, uma superação da própria dicotomia mundo verdadeiro/mundo aparente.⁵⁰ Nesse sentido, a relação entre verdade e falsidade precisa ser pensada em termos diversos dos da tradição.

Portanto, é ainda em nome da verdade que o niilismo nega a verdade. Se a história da verdade se mostrou finalmente como a história de um erro, se a verdade se tornou, enfim, uma fábula, uma ficção, é preciso que se reconheça que, com isso, não perdemos grande coisa. Não há que lamentar a perda do valor fundamental da verdade, apenas reconhecer que a verdade que nos diz respeito, o mundo em que afinal vivemos e pensamos não é verdadeiro, ao menos não como a tradição o concebeu.

1.5. Niilismo e Anti-correspondencialismo

Nietzsche desenvolve uma genealogia da verdade, cujo cerne é a promoção de uma grande desconstrução da teoria tradicional da verdade, que concebe a relação entre palavras e coisas, descrições e fatos, proposições e estados de coisa, linguagem e mundo, em termos de correspondência.⁵¹ Portanto, o pensamento ocidental se funda num pressuposto que é difícil de ser demonstrado: o pressuposto correspondencialista. Em contraposição a

⁵⁰ A superação da dicotomia verdade / aparência reporta à crítica de Davidson ao chamado 3º dogma do empirismo, isto é, a dicotomia entre conteúdo / esquema conceitual. Cf. D. Davidson, “On the very idea of a conceptual scheme”. In: *Inquiries into truth and interpretation*, 1984, pp. 183-98.

⁵¹ Para uma síntese do debate acerca das teorias contemporâneas da verdade, cf. R. Kirkham, *Teorias da verdade*, 2004.

essa tradição, Nietzsche desenvolve uma posição anti-correspondencialista em teoria da verdade.

Apesar de já se encontrar em Platão, e talvez mesmo antes dele, é em Aristóteles que esse pressuposto se explicita como uma teoria da verdade. Na *Metafísica*, lê-se: “dizer, com efeito, que o Ente não é ou que o Não-ente é, é falso, e dizer que o Ente é e que o Não-ente não é, é verdadeiro”.⁵² Ao sistematizar o pensamento aristotélico, os medievais definiram verdade como *adequatio intellectus ad rem*.⁵³ A correspondência atua, assim, como critério de verdade: ideias, representações, conceitos, proposições, são verdadeiras se correspondem aos fatos, objetos, estados de coisa, que pretendemos descrever, e falsas, se não correspondem. A tradição correspondencialista procurou demonstrar, de forma rigorosa, a validade do pressuposto correspondencialista.⁵⁴ Todas essas demonstrações pressupunham, no entanto, a validade da tese realista em metafísica.

A principal crítica que se faz ao correspondencialismo diz respeito a sua postulação de um acesso direto, extralinguístico ou mesmo extra-cognitivo à realidade em si. Para a concepção correspondencial, a verdade é uma relação de correspondência, de adequação entre nosso intelecto (consciência, linguagem) e as coisas (mundo). Por conseguinte, a falsidade é uma não-correspondência, uma inadequação. Desse modo, podemos estabelecer como expediente para a avaliação da veracidade de nossas ideias e proposições a comparação entre a descrição do mundo na linguagem e aquilo que o mundo é em si mesmo. Um dos polos dessa comparação é a linguagem, o outro é o próprio mundo. Mas como sabemos o que é o mundo senão com nossas ideias

⁵² Aristóteles, *Metafísica*, 1969, 1011b-25.

⁵³ Cf. M. Heidegger, *Conferências e escritos filosóficos*, 1973, pp. 332 e ss.

⁵⁴ A concepção semântica de verdade de Tarski, que consiste numa tentativa de tradução da tese correspondencialista de Aristóteles em termos analíticos, é hoje a teoria da verdade mais aceita em círculos analíticos. Cf. A. Tarski, “The semantic conception of truth and the foundations of semantics”. In: *Readings in philosophical analysis*, 1949.

e através da nossa linguagem? Para que possamos avaliar a veracidade de uma proposição seria necessário que soubéssemos de antemão o que é o mundo. Nesse sentido, como podemos estar seguros do isomorfismo pressuposto pelo correspondencialismo? O correspondencialista pensa ser possível comparar proposições (linguagem) com estado de coisas (mundo), mas ele compara apenas proposições entre si.⁵⁵ Por mais que busquemos, não saímos jamais da linguagem. A mosca não encontra a saída da garrafa. Apenas se elege uma das diferentes descrições possíveis do mundo que, então, é tomada como verdadeira.

Desse modo, fica claro que a determinação do critério de verdade, isto é, o pressuposto com base no qual se pode desenvolver uma teoria da verdade, por conseguinte, toda uma filosofia, é uma escolha tomada de modo relativamente arbitrário, uma vez que esse pressuposto básico não pode ser demonstrado. No limite, o que está na base da tarefa lógica e epistemológica de estabelecimento de um critério de verdade é uma forma de *decisionismo*. Não há como fundamentar nossa decisão, pois qualquer critério que adotemos terá um déficit de demonstração, ainda que não possa ser definitivamente refutado. Fazemos uma decisão arbitrária, ou ao menos deficitária em termos demonstrativos, ao eleger o critério da verdade e, conseqüentemente, o discurso que deve ser tido como verdadeiro. De acordo com o anti-correspondencialismo, existe uma espécie de decisionismo epistemológico⁵⁶ na esfera dos pressupostos da teoria da verdade.

Se, do ponto de vista realista, é preciso pressupor a existência de uma estrutura ontológica do mundo, à qual corresponderia isomorficamente uma linguagem plenamente clarificada, do ponto de vista anti-realista, pode-se e

⁵⁵ Cf. G. Abel, "Verdade e interpretação". In: S. Marton (org.), *Nietzsche na Alemanha*, 2005, p. 190. No mesmo sentido, cf. N. Goodman, *Ways of worldmaking*, 1978.

⁵⁶ O termo decisionismo epistemológico pode ser usado para caracterizar a posição que Wittgenstein assume, p. ex., no *Da certeza*. Cf. L. Wittgenstein, *Da certeza*, 1990.

deve-se pressupor menos. Dessa maneira, o ônus da prova recai sobre aquele que pressupõe mais, ou seja, o realista. Se este lograr demonstrar de uma vez por todas e definitivamente que o mundo é tal e qual se representa em nossa linguagem, então sua tese se impõe. Todavia, enquanto o realismo não logra êxito, e ele ainda não o fez, por uma questão de simplicidade, de economia epistemológica, é preciso defender o anti-realismo, tal como Nietzsche propõe.

Segundo Nietzsche, há uma “moral do método”, que consiste em “não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se leva ao extremo (– até ao absurdo, diria mesmo) a tentativa de se contentar com uma só” (JGB/BM §36). Isso significa assumir a simplicidade como critério, em uma versão da navalha de Ockham. Com efeito, a simplicidade é, para Nietzsche, não propriamente um critério da verdade, concebida em termos correspondenciais, mas um critério para se distinguir entre representações de mundo concorrentes, entre perspectivas em disputa, qual é aquela que tem maior chance de êxito.

Primeira proposição: – *O mais fácil método de pensar é vitorioso sobre o mais difícil; – expresso sob a forma de dogma: simplex sigillum veri. – Dico: é uma perfeita infantilidade crermos que a nitidez demonstre o que quer que seja em favor da verdade.*

Segunda proposição: – A teoria do *ser*, da coisa, de todas as unidades constantes, é cem vezes mais fácil que a doutrina do devir, do desenvolvimento...

Terceira proposição: – A lógica era considerada como meio para *facilitar* o pensamento: *como meio de expressão* – não como verdade... Mais tarde ela *procede como verdade*. (KSA XIII, 18[13]).

Nesse sentido, a teoria do ser, o realismo metafísico, por exemplo, prevaleceu não por ser a perspectiva verdadeira, em termos correspondenciais, mas por ser a mais fácil, mais simples, mais intuitiva, mais “nítida”, aos olhos do senso comum.

A tradição de pensamento ocidental, na medida em que é marcada por uma propensão ao realismo, incorre numa falácia correspondencialista, que nos leva a crer que somos atualmente capazes de assumir a correspondência como um critério de verdade plenamente justificado. Em sentido contrário, Nietzsche pressupõe que não há nada que se relacione correspondencialmente às construções teóricas dos seres humanos.

A exigência por *um modo de expressão adequado* não faz sentido: está na essência da linguagem, enquanto meio, exprimir uma mera relação... O conceito “verdade” é absurdo... todo o reino do “verdadeiro”, “falso” refere-se somente a relações entre coisas existentes, e não a algum “Em-si”... Absurdo: não existe nenhuma “Essência em si”, antes as relações constituem o ser das coisas, tampouco pode existir um “conhecimento em si”... (KSA XIII, 14[122]).

O correspondencialismo depende, em termos nietzschianos, da postulação falaciosa de um “em-si”, uma essência, uma estrutura última do mundo, a qual corresponde um conhecimento igualmente “em si”. É isso que Nietzsche, em face das consequências do niilismo, repudia. O niilismo, entretanto, não é a última palavra de Nietzsche acerca do conhecimento e da verdade. Se Nietzsche afirma categoricamente, por exemplo, em *Humano, demasiado humano*, que “*não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas*” (MAI/HHI §2), é preciso ter em mente que a verdade não precisa necessariamente ser concebida de modo absoluto. A verdade pode ser concebida de modo diverso caso se distinga, com Nietzsche, entre verdade como descoberta e verdade como criação.

Verdade não é algo que estaria presente aí e que deveria ser encontrado, descoberto, mas algo *a ser criado* e que empresta o nome para um *processo*, melhor ainda para uma vontade de sobrepujar que propriamente não tem fim: imprimir verdade como um processo *in infinitum*, um *determinar ativo*, não um tornar-se consciente de algo, que seria

determinado e fixo “em si”. Isto é uma denominação para “vontade de poder” (KSA XII, 9[91]).

É o correspondencialismo que concebe a verdade como algo encoberto, sendo a tarefa do conhecimento a descobrir passivamente, representando-a na linguagem. Nietzsche nega, nesse sentido, a noção de verdade absoluta, isto é, aquela que se quer correspondencial, para concebê-la como o produto de um processo de criação, de determinação ativa que, enquanto tal, não pode ser desligado do poder.⁵⁷

1.6. Por uma Filosofia Experimental

A superação do niilismo tem como condição básica levar a descrença niilista até as últimas consequências, voltando essa descrença inclusive contra o próprio niilismo. Isso implica, como foi visto, abandonar pretensões fundacionais, realistas e correspondenciais. O abandono de tais pretensões não significa, entretanto, a aniquilação das possibilidades do conhecimento e da verdade em qualquer sentido. Pelo contrário, é possível pensar, como mostra a filosofia de Nietzsche, em outros termos. Há um aforismo da *Gaia ciência* em que ele resume bem sua posição diante do niilismo teórico, através de um parecer acerca do ceticismo. “Eu elogio todo ceticismo ao qual posso responder: ‘Tentemos!’. Mas já não quero ouvir falar de todas essas coisas e questões que não permitem o experimento” (FW/GC § 51).

⁵⁷ Cf. G. Abel, op. cit., 2005, pp. 181-2.

Nietzsche alimenta uma simpatia pelo ceticismo, que é para ele “um regime filosófico de probidade intelectual”⁵⁸, porém não parece disposto a seguir com o cético até o fim. O ceticismo cumpre uma função estratégica em Nietzsche, na medida em que é uma escola de crítica ao dogmatismo do conhecimento e ao absolutismo da verdade. No entanto, não devemos nos comprometer com o ceticismo nem com o niilismo a ponto de eliminar a possibilidade do experimento, da tentativa, do ensaio como conhecimento. E isso supõe reconhecer, ao cabo, que o niilismo não era nem podia ser a verdade última, mas tratava-se apenas de mais um experimento.⁵⁹

Para Nietzsche, uma das consequências do niilismo é que “nós, intelectuais, começamos inclusive a saber *menos...*” (KSA XII, 7[40]). Há aí a defesa da modéstia como virtude cognitiva capaz de refrear a vontade de verdade comum tanto àqueles que afirmam absolutamente a verdade, como àqueles que a negam absolutamente. Dessa maneira, a vivência do niilismo, levada ao extremo, nos ensina que podemos superá-lo pensando o conhecimento e a verdade como experimentos. “Uma filosofia experimental, tal como eu a vivo, diz Nietzsche, antecipa como tentativa mesmo as possibilidades do niilismo fundamental: sem ficar em um não, em uma negação, em uma vontade de não” (KSA XIII, 16[32]). O reconhecimento do advento do niilismo, por meio da aplicação do procedimento reflexivo que Nietzsche toma da tradição para voltar contra ela, tem, sobretudo, a função de gerar as condições para a superação do niilismo.

– Aquele que toma a palavra aqui, inversamente, não fez senão refletir: um filósofo e solitário por instinto, que encontrou sua vantagem em ficar a parte e de fora, na paciência, no vagar, no permanecer por trás; como um espírito de ousadia e – experimento, que já se perdeu por uma vez em cada labirinto do futuro; como um espírito de pássaro veraz, que olha para trás quando

⁵⁸ O. Giacoia, *Nietzsche & Para além de bem e mal*, 2002, p. 12.

⁵⁹ Nesse sentido, cf. E. Kuhn, op. cit., 1992.

relata o que virá; como o primeiro niilista perfeito da Europa, que porém viveu o niilismo até o fim – que o deixou para trás de si, abaixo de si, fora de si... (KSA XIII, 11[411])

O diagnóstico nietzschiano do niilismo possibilita, ele próprio, a elaboração de um prognóstico de superação do niilismo. Deixar para trás o niilismo, ir além dele, pressupõe experimentá-lo até o fim. Por isso, Nietzsche se compreende como o primeiro niilista perfeito (*vollkommene Nihilist*)⁶⁰, isto é, aquele que vivenciou o niilismo por completo, até conseguir superá-lo. No aforismo §27 da Terceira Dissertação da *Genealogia da moral*, se esclarece o que se deve compreender por superação.

Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de autossuperação (...) Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após outra, tira enfim sua *mais forte conclusão*, aquela *contra* si mesma; mas isso ocorre quando coloca a questão: “*que significa toda vontade de verdade?*”... E aqui toco outra vez em meu problema, em nosso problema, meu caros, desconhecidos amigos (– pois ainda não sei de nenhum amigo!): que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma *como problema?*...) (GM/GM, III §27).

Toda superação (*Überwindung*) se dá, assim, como autossuperação (*Selbstüberwindung*). O mesmo movimento que conduziu a tradição ocidental ao colapso no niilismo deve conduzi-la à sua superação. Se, de um lado, a vontade de verdade, quando intensificada, leva a negar a possibilidade da própria verdade e a assumir, assim, o niilismo. De outro lado, essa mesma vontade, quando ainda mais intensificada, leva além do niilismo, leva à instauração de novas verdades e novos valores. O pensamento que se propõe como superação do niilismo opera sob o signo da experimentação,

⁶⁰ Sobre a questão do niilismo perfeito, cf. K. Ansell-Pearson, *Nietzsche como pensador político*, 1997, pp. 214 e ss.

compreendendo suas próprias verdades e valores como experimentos, ensaios, tentativas. Nesse sentido, a filosofia de Nietzsche não é propriamente um niilismo, mas uma tentativa radical de superação do niilismo que, não obstante, o pressupõe. A radicalização do niilismo funciona, assim, como um “grande desembaraço” (*große Loslösung*), uma libertação em relação aos laços que tolham o pensar (MAI/HHI, Pról. §3)⁶¹. O niilismo entra no pensamento nietzschiano como a negação, a aniquilação, que é pressuposta por uma nova afirmação, uma nova construção. Ele distingue entre um niilismo ativo, cuja ação destrutiva precede uma nova construção, ou seja, cuja negação é pressuposta de uma afirmação, de um niilismo passivo, que permanece na destruição, na negação (KSA XII, 9[35]).

A formulação nietzschiana da ideia de uma filosofia experimental funciona, assim, como autossuperação do niilismo. Para uma filosofia experimental, trata-se de experimentar com o pensamento: tentar, ensaiar, ousar, não mais de fundamentar, demonstrar, justificar. A experimentação busca soluções circunstanciais, contingentes, precárias, para problemas que são igualmente circunstanciais, contingentes, precárias. Um pensamento experimental é, portanto, uma alternativa ao niilismo que não envereda num novo fundacionismo.

Todavia, não se deve confundir a filosofia experimental nietzschiana com o método experimental das ciências da natureza, introduzido por Bacon no início da modernidade. Enquanto método de uma ciência como a física, o experimento é precisamente aquilo que corrobora, que torna definitivamente verdadeira uma hipótese. Nesse sentido, o experimentalismo em filosofia é uma das versões da teoria da fundamentação, precisamente aquela que faz da experiência empírica o critério do que deve ser aceito como verdadeiro. A

⁶¹ V. Gerhardt entende que esse “grande desembaraço” assume a forma de uma filosofia experimental. Cf. V. Gerhardt, “‘Experimental-Philosophie’: Versuch einer Rekonstruktion“. In: *Pathos und Distanz: Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, 1988, p. 174.

principal defesa desse gênero de fundacionismo no século XX foi articulada com base no princípio verificacionista formulado pelo positivismo lógico.

Se algo no método das ciências naturais atrai a Nietzsche é precisamente seu aspecto hipotético.⁶² A ideia de uma ciência que formula hipóteses que jamais podem ser corroboradas – como, diga-se de passagem, parece ser o que a física quântica de hoje faz –, está mais próxima daquilo que Nietzsche pretende com sua filosofia experimental. O que interessa é o experimento como hipótese, tentativa, ensaio.

Na ciência as convicções não têm direito de cidadania, é o que se diz com boas razões: apenas quando elas decidem rebaixar-se à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista experimental e provisório, de uma ficção reguladora, pode lhes ser concedida a entrada e até mesmo um certo valor no reino do conhecimento – embora ainda com a restrição de que permaneçam sob vigilância da suspeita (FW/GC §344).

Assim, numa epistemologia nietzschiana, teorias têm o *status* de experimentos, um caráter experimental ou perspectivo. São as múltiplas verdades que podem ser tentadas, ensaiadas, experimentadas. Teorias não são representações do mundo contemplativas, neutras, desinteressadas, mas perspectivas que não podem ser desvinculadas dos interesses que as movem, nem das relações que estes estabelecem com interesses concorrentes. Nesse sentido, o perspectivismo é uma teoria sobre as teorias, a teoria das perspectivas. A própria noção de epistemologia assume, assim, um novo estatuto: a epistemologia nietzschiana não é uma teoria da fundamentação ou da validação do conhecimento, mas um experimento de interpretação daquilo que se passa no processo cognitivo.

⁶² Cf. D. Salehi, “Experimental, Experimentalphilosophie”. In: H. Ottmann, op. cit., 2000, pp. 230-2.

Isso é o suficiente para dizer que Nietzsche não é apenas um niilista. Após todo o niilismo, a possibilidade da filosofia se vê aberta novamente. Nietzsche não representa o fim da filosofia, mas o começo de uma filosofia que não se radica no fundacionismo, no realismo e no correspondencialismo. Nessa medida, o niilismo radical a que Nietzsche chega é já a autossuperação do niilismo, uma espécie de pós-niilismo, que se delinea, então, como uma *filosofia experimental*, que aponta para uma epistemologia perspectivista.

2. EPISTEMOLOGIA PERSPECTIVISTA

2.1. Perspectivas do Perspectivismo

Ao complexo-nihilismo faz face um complexo-perspectivismo, de caráter ao mesmo tempo sistemático e hipotético, cujos aspectos são vários.⁶³ “Perspectivismo” é a designação corriqueira para a suposta teoria do conhecimento de Nietzsche, cuja ideia básica resume-se nos seguintes termos: “não há fatos, apenas interpretações” (KSA XII, 7[60]). A mesma ideia se encontra, por exemplo, em um trecho de *Além do bem e do mal* que diz, demovendo as pretensões do discurso de uma *hard science* como a física: “isso é interpretação e não texto” (JGB/BM §22). Por sua vez, a contrapartida prática dessa formulação teórica é a seguinte: “não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos” (JGB/BM §108).

⁶³ S. Hales e R. Welshon, autores de recente monografia de fôlego inteiramente dedicada ao tema, *Nietzsche's perspectivism*, entendem que o perspectivismo não é uma questão marginal na filosofia de Nietzsche, mas um *Leitmotiv*, um ideal regulador que unificaria suas posições acerca de questões como verdade, epistemologia, ontologia, lógica, subjetividade, ética etc. Cf. S. Hales e R. Welshon, *Nietzsche's perspectivism*, 2000, pp. 201-3.

Com base nisso, pode-se falar, além do perspectivismo epistemológico, de um perspectivismo ético.⁶⁴

Ao admitir que o perspectivismo é uma teoria do conhecimento e precisamente aquela que se desenvolve em Nietzsche, já se colocam, pelo menos, dois problemas. O primeiro consiste em saber se há algo como uma teoria do conhecimento, uma *Erkenntnistheorie*, uma epistemologia, nos escritos de Nietzsche. Em caso afirmativo, deparamo-nos com um segundo problema: em que medida esta teoria pode se inserir como uma posição forte no debate epistemológico contemporâneo. Um panorama da discussão atual acerca do perspectivismo é capaz de lançar alguma luz sobre esses problemas.

O uso cada vez mais recorrente do termo “perspectivismo” em círculos intelectuais variados⁶⁵, de modo especial, mas não exclusivamente, no debate filosófico contemporâneo, por si só justifica uma tentativa de compreensão do que se quer dizer com o mesmo. Defensores e críticos do perspectivismo muitas vezes não falam sobre a mesma coisa. O termo adquiriu, como não é raro ocorrer, uma pluralidade semântica que parece se confundir com aquilo mesmo que o termo quer significar. O perspectivismo é, entre outras coisas, a afirmação de que há uma pluralidade de sentidos, uma polissemia irreduzível, no limite, a uma definição unívoca e não ambígua. Num aforismo de título *Nosso novo “infinito”*, Nietzsche dá conta disso:

penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida

⁶⁴ Cf. R. Solomon, “Nietzsche *ad hominem*”. In: B. Magnus e K. Higgins, *The Cambridge companion to Nietzsche*, 1996, p. 200.

⁶⁵ Além da filosofia, o termo “perspectivismo” é empregado, por exemplo, em teoria literária (*perspectivismo narrativo*) e antropologia. O mais célebre desses casos talvez seja o conceito de *perspectivismo ameríndio* cunhado pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. Cf. E. V. Castro, “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio”. In: *Mana*, 1996.

em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações* (FW/GC §374).

Portanto, não é por acaso que “perspectivismo” ocorre em diversos empregos. A genealogia do termo certamente antecede a Nietzsche. Segundo F. Kaulbach, seu uso foi introduzido em filosofia por Leibniz, no interior do modelo monadológico.⁶⁶ Kant também o teria utilizado em sua filosofia transcendental. Desse modo, a discussão atual acerca do perspectivismo vai muito além dos limites da *Nietzsche-Forschung*. Exemplo disso é um volume organizado por V. Gerhardt e N. Herold com o título *Perspektiven des Perspektivismus*⁶⁷, que mostra a fecundidade da noção em diferentes autores e campos de investigação filosófica. Entretanto, é principalmente devido à influência de Nietzsche que o termo se dissemina pela filosofia e alhures.

Apesar disso, o uso de “*Perspektivismus*” em Nietzsche se revela surpreendentemente raro. Em geral, aponta-se poucos casos de emprego efetivo do termo na vastidão de seus escritos publicados e póstumos. Bem mais frequente é, por outro lado, a utilização de “perspectiva” (“*Perspektive*”) e seus derivados, como “perspectivístico”, empregado tanto como adjetivo, “*perspektivistische*” (GM/GM, III §12), quanto como substantivo, “*das Perspektivistische*” (JGB/BM, Pról.), que ocorrem de modo cada vez mais frequente a partir de 1885.

A despeito dessa escassez, o perspectivismo se torna um motivo relevante nas discussões acerca da obra de Nietzsche, sobretudo, a partir da

⁶⁶ Cf. F. Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus*, 1990, pp. 49-58.

⁶⁷ Coletânea de ensaios publicada em homenagem a F. Kaulbach que discute o perspectivismo em vários autores além de Nietzsche, tais como Bacon, Descartes, Kant, Frege, abordando questões de antropologia filosófica, filosofia da natureza e da ciência, teoria do conhecimento, epistemologia, teoria da ação, estética etc. Cf. V. Gerhart e N. Herold (orgs.), *Perspektiven des Perspektivismus*, 1992.

década de 1960.⁶⁸ Em parte em função desse déficit de evidências textuais, não há minimamente consenso acerca do que se entende por perspectivismo em Nietzsche. Toda investigação a respeito do tema lida com um amontoado de fragmentos, peças soltas de um quebra-cabeça, cujas possibilidades de interpretação são várias e, enquanto tais, constituem-se como reconstruções peculiarmente criativas. O quebra-cabeça do perspectivismo é marcado por uma incompletude característica, que leva o intérprete a colher em algum lugar fora dos textos nietzschianos as peças que faltam. Portanto, o trabalho de interpretação do perspectivismo nietzschiano jamais se restringe a mero esforço exegético, tendo, por conseguinte, um aspecto inevitavelmente propositivo, incomum na pesquisa filosófica padrão. Com relação ao perspectivismo, portanto, é particularmente pertinente a ideia de que interpretar é criar.

E são muitas as possibilidades de reconstrução do perspectivismo, tantas que retomá-las amiúde equivaleria a compor toda uma história da filosofia desde Nietzsche até os dias atuais. Nem de longe se sustenta aqui tal pretensão. Não obstante, pode-se pôr as cartas na mesa mostrando quais são os delineamentos básicos das posições em jogo. Portanto, sugere-se tomar como linhas interpretativas centrais no debate acerca do perspectivismo nietzschiano⁶⁹ as seguintes: 1) perspectivismo metafísico, 2) perspectivismo hermenêutico-fenomenológico, 3) perspectivismo transcendental, 4) perspectivismo semântico e 5) perspectivismo pragmático.⁷⁰

⁶⁸ A *Nietzsche-Bibliographie* da Klassik Stiftung Weimer registra 143 obras para a entrada de busca “*Perspektivismus*”, que vão se tornando mais recorrentes a partir dos anos sessenta. Disponível em: <http://ora-web.swkk.de:7777/swk-db/niebiblio/index.html>.

⁶⁹ Para um balanço do debate acerca do perspectivismo, cf. A. Marques, *A filosofia perspectivista de Nietzsche*, 2003, pp. 103-47.

⁷⁰ Há também quem assuma uma posição anti-teorética e entenda que o perspectivismo é uma invenção de certos intérpretes de Nietzsche. Cf., p.ex., K. Gemes, “Nietzsche’s critique of truth”. In: J. Richardson e B. Leiter, *Oxford readings in philosophy: Nietzsche*, 2001, p. 40 e ss.

2.1.1. Perspectivismo Metafísico

Diversos intérpretes entendem que o perspectivismo não é de forma alguma uma *Erkenntnistheorie*, mas uma doutrina metafísica.⁷¹ O problema central com que têm de lidar tais intérpretes deriva de que Nietzsche fez do ataque à metafísica uma profissão de fé. Ele afirma, por exemplo, que:

A força inventiva, que tem poetado categorias, labora a serviço da necessidade, ou seja, da segurança, do entendimento rápido à base de sinais e sons, de reducionismos: – não se tratam de verdades metafísicas nos casos de “substância”, “sujeito”, “objeto”, “ser”, “dever”. – Os poderosos é que do nome de coisas fizeram leis: e entre os poderosos foram os grandes artistas da abstração que elaboraram as categorias (KSA XII, 6[11]).

Nessa constelação, fica difícil imaginar como se poderia interpretar o perspectivismo como uma espécie de ontologia. Os que defendem essa posição, no entanto, se servem de outras passagens de Nietzsche, em que este suprime a possibilidade de uma teoria do ser, em nome de uma teoria do dever, a que se refere em seus últimos escritos com o conceito de vontade de poder: “O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais. –” (JGB/BM §36).⁷² Tratar-se-ia de uma ontologia da pluralidade, ao invés da unidade, da diferença, ao invés da identidade, da imanência, ao invés da

⁷¹ Cf. J. Richardson, *Nietzsche's system*, 1996, e P. Poellner, *Nietzsche and metaphysics*, 1995.

⁷² Cf. W. Müller-Lauter, *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, 1997, p. 72, n. 34.

transcendência.⁷³ A questão que surge aí é como se dá, em Nietzsche, o acesso a essa realidade perspectivisticamente estruturada e em que sentido o perspectivismo ontológico não repõe aquilo mesmo que ele pretende negar. Essa é uma das questões cruciais a serem enfrentadas numa reconstrução do perspectivismo: o problema da referência ao devir.

Heidegger enfrenta essa questão ao elaborar uma interpretação que designamos aqui como *perspectivismo metafísico*. Diga-se de saída que se trata de uma “reconstrução desconstrutivista”⁷⁴, ou seja, uma interpretação eminentemente crítica do perspectivismo. Para Heidegger, a despeito de todo o esforço crítico que possa ter realizado, o pensamento de Nietzsche é tão metafísico quanto o de Platão. A metafísica de Nietzsche representa o acabamento da tradição metafísica na medida em que atualiza e esgota todas as possibilidades dessa mesma tradição. A crítica que Heidegger dirige a Nietzsche é, assim, a mesma que ele opõe à tradição metafísica em conjunto: a filosofia nietzschiana seria, também ela, uma forma de *esquecimento do ser*.⁷⁵

Em Nietzsche, o esquecimento do ser se dá por meio da metafísica da vontade de poder. De acordo com Heidegger, “a vontade de poder é o caráter fundamental do ente enquanto tal (...) é o caráter fundamental da vida. ‘Vida’ é para Nietzsche outra palavra para dizer ser”.⁷⁶ Assim, “todo ente, posto que se essencializa como vontade de poder, é ‘perspectivista’”.⁷⁷ Nesse contexto, o perspectivismo surge como um dos aspectos da metafísica de Nietzsche. Heidegger o compreende basicamente à luz de um fragmento póstumo que diz que “todo centro de força – e não somente o homem – constrói, partindo

⁷³ Segundo S. Rocha, não há epistemologia em Nietzsche, de modo que o perspectivismo é uma “doutrina da imanência”, uma ontologia da pluralidade e do devir. Cf. S. Rocha, *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*, 2003, pp. 13-28.

⁷⁴ O termo é de Marques, cf. A. Marques, op. cit., p. 120.

⁷⁵ Cf. M. Heidegger, op.cit, 2007.

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Idem.

de si mesmo, todo o resto do mundo, quer dizer que o homem mede, apalpa e aplaina o mundo segundo sua própria força...” (KSA XIII, 14[186]).

Desse modo, perspectivismo quer dizer, “a constituição do ente como ver que põe pontos de vista e calcula”.⁷⁸ O perspectivismo é o caráter mesmo do ente, é a vontade de poder presente em cada ente em particular que lança sobre a totalidade do ente sua perspectiva para organizar a partir de si essa totalidade em função de seu interesse de poder, de conservação e crescimento. Como diz Heidegger, “a vontade de poder é, em sua essência mais íntima, um contar perspectivista com as condições de sua possibilidade, condições que ela mesma põe como tais”.⁷⁹

O perspectivismo seria metafísico precisamente porque para uma teoria perspectivista do conhecimento não se trata de conhecer o ser, nem sequer o ente, mas de exercer poder sobre ele. Conhecimento é o processo por meio do qual o ser que conhece se apodera, em função de seus interesses vitais, do ser em geral. Na medida em que entende que esse ser que conhece é o sujeito a partir do qual se lançam as perspectivas, Heidegger entende que o perspectivismo é uma forma de subjetivismo: “A vontade de poder se desvela como a subjetividade que se distingue por pensar em termos de valor. Apenas se experimenta o ente enquanto tal no sentido desta subjetividade, que dizer como vontade de poder”.⁸⁰ No perspectivismo nietzschiano, revela-se com toda clareza que o motivo fundamental da metafísica não foi conhecer o ser, mas dominá-lo; o perspectivismo explicita que a relação entre o sujeito e objeto é uma relação de poder, que tem de ser pensada em termos de vontade de poder. A história da metafísica se conclui, assim, com Nietzsche e, após ele, o esquecimento do ser passa a se identificar com a técnica.

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ Idem.

Um enfrentamento crítico com a imensa interpretação heideggeriana⁸¹ de Nietzsche foge aos propósitos deste trabalho. Entretanto, parece-nos que Heidegger comete um excesso ao ler o perspectivismo como uma forma de metafísica da subjetividade, pois uma das bases do perspectivismo está precisamente na crítica da noção moderna de subjetividade, que Nietzsche entende como obra do processo de substancialização resultante de nossa crença na linguagem.

2.1.2. Perspectivismo Hermenêutico-fenomenológico

Heidegger exerceu, e ainda exerce, forte influência sobre os intérpretes de Nietzsche, sobretudo, na França. No que diz respeito ao perspectivismo, essa influência se faz sentir principalmente na leitura hermenêutico-fenomenológica que J. Granier articula nutrindo-se, não do que Heidegger diz acerca do perspectivismo, mas do modo de pensar heideggeriano.⁸² Granier entende que, em certa medida, o conceito hermenêutico de Ser já estaria formulado em Nietzsche, que não o teria esquecido nem tampouco abolido, mas compreendido que “todo Ser é como *ser-interpretado*”.⁸³ Nesse sentido, haveria um perspectivismo hermenêutico-fenomenológico. Segundo Granier, em Nietzsche,

o dualismo da aparência e da *Ding-an-sich* é definitivamente superado: cada aparência é uma *aparência*, isto é, uma *manifestação real*, e não há nada a buscar além dessas manifestações. Ser é aparecer. Não no sentido

⁸¹ Cf. M. Haar, “Heidegger: une lecture ambivalente”. In: *Magazine Littéraire*, 2001, p. 76.

⁸² Uma síntese da interpretação de Granier encontra-se em A. Schrift, “Nietzsche’s French legacy”. In: B. Magnus e K. Higgins, op. cit., 1996, pp. 330-1.

⁸³ J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, 1966, p. 327.

em que o aparecer igualar-se-ia ao Ser, mas no sentido de que toda aparição é revelação do Ser. O perspectivismo nietzschiano não é, pois, de forma alguma um fenomenismo (...). Ao afirmar o perspectivismo do conhecimento, Nietzsche defende, de fato, um *pluralismo* ontológico: o Ser tem por essência de se mostrar, mas de se mostrar segundo uma *infinidade de pontos de vista*.⁸⁴

A noção nietzschiana de perspectiva é, desse modo, associada à de fenômeno, não no sentido fenomenalista kantiano, mas no sentido da fenomenologia.⁸⁵ Cada perspectiva é uma “aparição”, uma “manifestação”, da “coisa mesma”, do real, do Ser, que se desvela de infinitas formas nas perspectivas. “A noção de perspectivismo se imbrica com aquela de interpretação”⁸⁶, de modo que

introduzindo a noção de *interpretação*, Nietzsche impõe a definição do Ser como “texto”. O Ser é semelhante a um texto do qual nós teríamos de tentar a exegese (...) Assim, enquanto a idéia de perspectivismo enfatiza mais o caráter de desvelamento do Ser, a idéia de interpretação acentua seu caráter *equivoco*.⁸⁷

Conforme Granier, Nietzsche teria defendido um realismo pluralista, uma ontologia da pluralidade que pensa o ser como texto fundamental, isto é, a vontade de poder seria um texto caótico, fragmentário, estruturado em múltiplas perspectivas. Granier chega inclusive a entender que essa seria uma ontologia do caos.⁸⁸ Por conseguinte, apesar de jamais termos como esgotar a multiplicidade de possibilidades de interpretação do “texto do ser”, é o ser mesmo que se desvela perspectivamente nas diversas interpretações.

⁸⁴ Idem, p. 314.

⁸⁵ Idem, p. 319.

⁸⁶ Idem, p. 314.

⁸⁷ Idem, p. 316.

⁸⁸ Cf. J. Granier, “Nietzsche’s conception of chaos”. In: D. Allison, *The new Nietzsche*, 1985, pp. 135 e ss.

O principal problema em interpretar o perspectivismo como uma ontologia, ou uma metafísica, como quer Heidegger, decorre de que encontrar em Nietzsche um realismo, ainda que pluralista, se não é propriamente inviável, soa como algo forçado. Nietzsche faz ataques diretos à postura realista e, por vezes, parece oferecer o perspectivismo como uma alternativa a essa forma de pensar. Acresce a isso que a ideia da vontade de poder como um texto fragmentário plural tem de enfrentar as aporias da formulação de um “monismo pluralista”. No caso específico de Granier, acresce ainda o problema de conciliar a ideia do “texto do ser” com a tese central do perspectivismo, que afirma haver apenas interpretações e, por conseguinte, nega que haja sob elas um “texto” fundamental (JGB/BM §§22, 38).

2.1.3. Perspectivismo Transcendental

Se o perspectivismo não é uma ontologia, isto é, não é uma descrição do mundo, mas, em certo sentido, uma epistemologia, ou seja, uma tentativa de descrição daquilo que se passa no plano da produção do conhecimento, então, uma questão reflexiva se impõe como ponto de partida para a reconstrução. Trata-se de saber se a tese básica do perspectivismo seria retro-aplicável, ou seja, se, ao enunciar a proposição p – “todo conhecimento é perspectivo”, pode-se acrescentar, sem incorrer em contradição, que inclusive p é perspectivo. Trata-se de investigar se há alguma possibilidade da tese perspectivista ser consistentemente auto-referente ou se, pelo contrário, ela seria necessariamente uma tese auto-refutável. Desse modo, o perspectivismo suscita os mesmos problemas performativos que o relativismo.

Tendo em vista esse “paradoxo do perspectivismo”⁸⁹, certos intérpretes propõem que se distinga entre diferentes níveis discursivos. Assim, o perspectivismo seria um discurso de segunda ordem que descreve, de modo não perspectivo, os vários discursos de primeira ordem. Postula-se, assim, a existência de dois tipos de conhecimento: um primeiro, direto ou imediato, de caráter perspectivista, que consiste nas várias descrições realizadas pelas ciências, pela arte, pela religião etc., através da aplicação de esquemas conceituais ao mundo; e um segundo, que seria indireto ou mediado e de caráter não perspectivista, consistindo no discurso da epistemologia ou da teoria do conhecimento e resultante de uma reflexão acerca desses esquemas conceituais. Pode-se designar as leituras que operam essa distinção entre níveis discursivos como perspectivismo transcendental, pois entendem que o perspectivismo resulta da reflexão acerca dos esquemas conceituais, sendo, portanto, um discurso de segunda ordem.

F. Kaulbach e V. Gerhardt são os principais defensores do perspectivismo transcendental na Alemanha. Ao colocar o problema da formulação de uma *Perspektive des Perspektivismus*⁹⁰, os autores procuram mostrar que o perspectivismo é o desdobramento da tradição epistemológica moderna, em especial, da filosofia de Kant. Do ponto de vista nietzschiano, a estrutura cognitiva do homem, a subjetividade transcendental, seria marcada por uma perspectividade. Baseado numa passagem da *Gaia ciência* que diz: “Não podemos enxergar além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e perspectiva *poderia* haver” (FW/GC §374), Gerhardt afirma que “todo conhecimento está vinculado a perspectivas”.⁹¹

⁸⁹ O paradoxo do perspectivismo é, em certa medida, uma versão do *paradoxo do mentiroso*, engendrado a partir do momento em que se profere a seguinte proposição: “tudo o que digo é falso”.

⁹⁰ Com esse termo Kaulbach designa o problema da auto-referência do perspectivismo. Cf. F. Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus*, 1990, p. 230 e ss.

⁹¹ V. Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, 1999, p. 138.

Nietzsche tem consciência de que, dessa maneira, traz à expressão uma constituição do conhecimento humano, que se aproxima bastante daquilo que Kant buscou compreender como *condições transcendentais*: não concebemos a realidade como ela é em si, mas apenas como ela ‘aparece’ para nós.⁹²

O perspectivismo seria, assim, a resposta de Nietzsche à pergunta transcendental pelas condições de possibilidade do conhecimento e seria uma superação de Kant, não no sentido de uma ruptura em relação a este, mas de uma reformulação neokantiana, na medida em que teria situado tais condições de possibilidade no próprio mundo. Nietzsche considera que a pergunta “o que posso saber?” seria, como em Kant, precedida pela questão “o que é o homem?”, entretanto, o homem surge em Nietzsche como um ser finito, um ser natural e histórico, em sua existência concreta no mundo.⁹³ No entanto, afirmar o pertencimento do homem ao mundo não significa negar que haja características humanas universais. Há uma perspectiva humana universal que se situa na base de todas as demais perspectivas.⁹⁴

Especialmente influente na literatura de língua inglesa sobre Nietzsche⁹⁵, é a reconstrução neokantiana do perspectivismo elaborada por M. Clark. Segundo a autora, Nietzsche parte de uma crítica à teoria metafísica da correspondência, para propor uma versão de neokantismo que, nesses termos, pode ser incluída sob a rubrica de um perspectivismo transcendental.

Tal como eu o interpreto, escreve Clark, Nietzsche concorda com Kant no fato de que não conhecemos coisas em si e no fato de, contrariamente a Descartes, a verdade que somos capazes de descobrir não satisfazer à

⁹² Idem, p. 138-9.

⁹³ Nessa linha segue também a interpretação de A. Marques, tomando, no entanto, o corpo como esquema e fio condutor, cf. A. Marques, op. cit., 2003, pp. 149-79.

⁹⁴ Cf.. V. Gerhardt, “Die Perspektive des Menschen”. In: V. Gerhardt e N. Herold (orgs.), op. cit., 1992, pp. XIV-XV.

⁹⁵ Para uma síntese das principais abordagens de Nietzsche no mundo de língua inglesa, cf. S. Hales, “Recent work on Nietzsche”. In: *American Philosophical Quarterly*, 2000, pp. 317-8.

teoria metafísica da correspondência. No entanto, Nietzsche é anti-kantiano no fato de negar a possibilidade de pensar a coisa em si. Todavia, parece apropriado designar essa posição como “neokantiana” porque chegou a ela pela aceitação e longa reflexão acerca da recusa de Kant em aceitar o conhecimento da coisa em si.⁹⁶

Clark entende que o pensamento epistemológico de Nietzsche se desdobra em duas fases. A primeira fase, caracterizada principalmente por *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, denotaria uma espécie de ceticismo decorrente da aceitação da noção de verdade como uma correspondência que seria, no entanto, irrealizável. Nesse sentido, Nietzsche teria elaborado o que ela chama de *tese da falsificação*, segundo a qual, todos as nossas sentenças falsificam e distorcem a realidade. A verdade seria pressuposta, assim, como coisa em si incognoscível, da qual todo conhecimento seria a falsificação.

A tese da falsificação é claramente auto-refutativa, pois “se todo conhecimento é falso”, também o é a proposição que afirma precisamente o que acabou de ser dito. Clark considera que Nietzsche teria se dado conta disso e, por conseguinte, procurado eliminar a tese da falsificação no momento de articulação do perspectivismo.⁹⁷ Ao aprofundar a crítica à coisa em si, Nietzsche abandona a ideia de correspondência metafísica e conseqüentemente renuncia à tese da falsificação.⁹⁸ Desse modo, na segunda fase de seu pensamento, ele tem de retornar, de alguma forma, ao correspondencialismo.

A célebre passagem do *Crepúsculo dos ídolos* em que se afirma que “*com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente*” (GD/CI, Como

⁹⁶ M. Clark, *Nietzsche on truth and philosophy*, 1990, p. 61.

⁹⁷ A típica distinção transcendental entre níveis discursivos se faz clara na reconstrução de Clark. Cf. Idem, p. 126.

⁹⁸ Cf. Idem, pp. 103-24.

o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, §6) é vista, nesse sentido, como a proposição de uma correspondência mínima, que Clark colhe do realismo interno de H. Putnam.⁹⁹ Haveria em Nietzsche, portanto, um “realismo perspectivista”, para o qual a realidade manifestar-se-ia, sempre como real, nas diversas perspectivas, isto é, nos diversos esquemas conceituais de que dispomos. Com efeito, não é possível uma verdade absoluta, correspondente em sentido metafísico, que seria o equivalente do *ponto de vista de Deus*¹⁰⁰, mas seriam possíveis múltiplas verdades diversamente correspondentes porque baseadas em pontos de vistas distintamente situados. O problema da teoria da correspondência não seria, assim, a ideia de correspondência enquanto tal, que segue fornecendo o modelo a partir do qual se pensa a verdade, mas a imposição de uma única correspondência.¹⁰¹ O correspondencialismo mínimo entende ser possível estabelecer múltiplas relações correspondenciais, todas referidas a um mesmo real, que, entretanto, não pode ser concebido de “lugar nenhum”, ou seja, de fora dos esquemas conceituais ou das perspectivas.

A maior dificuldade das reconstruções transcendentais do perspectivismo se deve a que Nietzsche rejeita, em diferentes momentos, uma distinção entre níveis discursivos. Nesse sentido, a principal objeção perspectivista ao kantismo consiste em que este não pode justificar, senão por meio de uma postulação haurida na crença no valor incondicional da verdade, que, ainda que o conhecimento que temos do mundo seja fenomênico, o conhecimento que temos das condições de possibilidade do conhecimento do mundo, ou seja, o discurso de segunda ordem, seja não fenomênico, mas

⁹⁹ Cf. Idem, p. 132.

¹⁰⁰ Dado que, para Nietzsche, Deus está morto, não pode haver o que Putnam chama de *God's eye view*. Cf. H. Putnam, *Realism with a human face*, 1990.

¹⁰¹ Cf. G. Abel, “Verdade e interpretação”. In: S. Marton (org.), *Nietzsche na Alemanha*, 2005, p. 183.

transcendental. Com base nisso Kant distingue entre *quaestio facti* e *quaestio juris* e formula precisamente uma distinção que Nietzsche pretende repudiar.

No que diz respeito especificamente à abordagem de Clark, parece por demais forçosa a atribuição de um correspondencialismo, ainda que mínimo, a Nietzsche. Sua crítica à noção de verdade ganha radicalidade quando a vemos como uma objeção frontal ao correspondencialismo. O perspectivismo, como já vimos, parte da negação da existência de fatos, o que implica a impossibilidade do estabelecimento de relações correspondenciais (o que haveria de corresponder a nossas proposições se precisamente “fatos” não existem?). Desse modo, a teoria da verdade que melhor se ajusta ao perspectivismo tem de ser uma espécie de anti-correspondencialismo. O perspectivismo assume, assim, uma postura anti-realista que não precisa fazer as concessões que o realismo interno faz.

2.1.4. Perspectivismo Semântico

Uma outra linha interpretativa do perspectivismo, eminentemente lógico-analítica, é aquela que está articulada nos trabalhos de S. Hales e R. Welshon. Trata-se aqui de um perspectivismo semântico que, como os próprios autores reconhecem, aborda Nietzsche com aporte na filosofia analítica contemporânea e, nessa medida, tem como precursores A. Danto, M. Clark, P. Poellner, e como companheiros de viagem R. Schacht e A. Nehamas.¹⁰² No entanto, sua singularidade não reside apenas em utilizar categorias analíticas para reconstruir o perspectivismo, mas em considerá-lo

¹⁰² Cf. S. Hales e R. Welshon, op. cit., 2000, p. 3.

como uma posição forte no debate analítico atual. Hales e Welshon não apenas se valem de ferramentas analíticas para pensar o perspectivismo; eles igualmente se servem do perspectivismo para dar respostas e fornecer alternativas para a filosofia analítica.

O ousado projeto em que esses analíticos nietzschianos se envolveram pode ser definido como uma tentativa de formular um relativismo consistente com o padrão analítico de racionalidade, ou seja, trata-se de propor um relativismo auto-referencialmente consistente. As intuições de Nietzsche sobre o perspectivismo são, nesse sentido, uma inspiração fundamental. Hales entende que o problema da consistência do relativismo, tão antigo quanto a própria filosofia, poderia ser colocado em outro patamar por meio da formulação de uma semântica perspectivista baseada numa relação entre os “mundos possíveis” de S. Kripke e as perspectivas nietzschianas. A semântica perspectivista consiste na introdução de certos operadores na lógica modal alética: os “operadores perspectivísticos”.

(...) não é mais incoerente relativizar a verdade de proposições a perspectivas dada uma semântica perspectivista que relativizar a verdade de proposições a mundos possíveis dada uma semântica de mundos possíveis, ou relativizar verdade a linguagens dado um rol (*array*) de linguagens.¹⁰³

A formulação de um relativismo consistente, nesses termos, implica uma ampla reconstrução do perspectivismo, a começar por uma teoria perspectivista da verdade. Tendo em vista o problema da auto-referência do perspectivismo, a que chamam de *puzzle of perspectivism*¹⁰⁴, Hales e Welshon propõem a superação da dicotomia absolutismo forte/perspectivismo forte

¹⁰³ Cf. Idem, p. 33.

¹⁰⁴ Cf. Idem, pp. 21-31.

(equivalente à noção paradoxal de relativismo absoluto), que se reduzem um ao outro, por meio da adoção de um perspectivismo fraco.

O perspectivismo fraco deve ser tomado como a tese de que há ao menos uma sentença tal que há alguma perspectiva na qual ela é verdadeira, e alguma perspectiva na qual ela é não-verdadeira. Observe que é consistente com o perspectivismo fraco que algumas sentenças mantêm o mesmo valor de verdade em todas as perspectivas, isto é, pode-se sustentar que verdadeiramente muitas – quase todas – as sentenças mantêm seu valor de verdade perspectivamente, e ainda entender que não obstante algumas sentenças mantêm seus valores de verdade absolutamente. Em outras palavras, algumas sentenças mantêm seus valores de verdade através de todas ou em todas as perspectivas. Essa é visão acerca da verdade oferecida em favor de Nietzsche.¹⁰⁵

Com base nessa teoria perspectivista da verdade, os autores passam a uma reconstrução do perspectivismo entendido como tema unificador das reflexões de Nietzsche, que dessa forma assumem um caráter marcadamente sistemático. O termo “perspectivismo” ganha, assim, vários significados, podendo ser referido a uma lógica, uma ontologia, uma epistemologia, uma teoria da causalidade e uma teoria da consciência ou do eu, todas igualmente perspectivistas.¹⁰⁶ Entre outras coisas, defendem que Nietzsche dispõe de uma ontologia anti-realista que culmina em uma teoria dos feixes de objetos (*bundle theory of objects*)¹⁰⁷, a qual é correlata a uma epistemologia contextualista que rejeita a possibilidade de conhecimento *de re*, mas admite a possibilidade de conhecimento *de dicto*.¹⁰⁸

Certamente são muitos os méritos dessa sofisticada versão semântico-modal do perspectivismo. Seus efeitos e alcance, em especial, no interior do

¹⁰⁵ Idem, p. 31.

¹⁰⁶ Cf. Idem, *passim*.

¹⁰⁷ Cf. Idem, pp. 57 e ss.

¹⁰⁸ Cf. Idem, pp. 111 e ss.

debate analítico contemporâneo dificilmente podem ser, por enquanto, mensurados. O perspectivismo semântico pode se mostrar como um novo alento para uma tradição que ameaça soçobrar.¹⁰⁹

No entanto, seu principal defeito consiste em ter forçado ao extremo o enquadramento de Nietzsche e do perspectivismo no *standard* de consistência da filosofia analítica¹¹⁰, com o que esses acabam por perder seus propósitos. Ao conceber um perspectivismo fraco que admite sentenças de “validade transperspectiva”, Hales e Welshon chegam à *contradictio in adjecto* de uma “perspectiva absoluta”. Ou seja, para evitar a auto-refutabilidade do perspectivismo, terminam por entender que a sentença que contém a tese básica do perspectivismo conta com tal validade transperspectiva, assim como ocorre com os princípios da lógica clássica, demonstrados, via contradição performativa, pelo menos, desde Aristóteles.¹¹¹ Nesse contexto, cabe uma pergunta: seria possível conceber uma perspectiva constituída somente e tão-somente de sentenças com validade transperspectiva? Isso parece ser, ainda que não o reconheçam, o que fizeram Hales e Welshon.

2.1.5. Perspectivismo Pragmático

¹⁰⁹ Desde há algum tempo, fala-se em “filosofia pós-analítica”, da qual seriam representantes, Rorty, Putnam, Danto, Davidson e Kuhn, entre outros. Cf. J. Raichman e C. West (orgs.), *Post-analytic philosophy*, 1985. Para o contexto da virada pós-analítica, cf. F. D’Agostini, *Analíticos e continentais*, 2003, pp. 295-6.

¹¹⁰ Exemplo disso é a formalização do argumento perspectivista que se encontra nas notas do livro. Cf. S. Hales e R. Welshon, op. cit., 2000, pp. 205-7. N. Costa também vem trabalhando com uma noção formalizada de perspectivismo em filosofia da ciência, mas numa reflexão que não se liga a Nietzsche. Cf. N. Costa, D. Krause e O. Bueno, “Perspectivismo em filosofia da ciência: fundamentação de um pluralismo teórico”. In: *Caderno de Resumos do V Encontro da AFHIC*, 2006.

¹¹¹ Por meio de demonstração elentica. Cf. M. Oliveira, *Sobre a fundamentação*, 1993, pp. 65-6, n. 30.

Baseados no pragmatismo¹¹², tanto aquele da tradição norte-americana, especialmente o de James, quanto em sua forma linguística mais recente, que deriva das reflexões do segundo Wittgenstein, vários intérpretes propõem um tipo de reconstrução do perspectivismo que aqui se designa por perspectivismo pragmático¹¹³. Apesar de suas diferenças específicas, *Nietzsche as philosopher*, de A. Danto, que adquiriu o *status* de clássico, continua sendo o modelo para as leituras pragmáticas do perspectivismo.

No contexto, que já não é o nosso, de total hegemonia da filosofia analítica, Danto ousa reconstruir o pensamento de Nietzsche em termos que fazem dele justamente um precursor desse movimento.

Nietzsche raramente foi tratado como filósofo, e nunca, eu acho, a partir da perspectiva, que compartilha em certo grau, da filosofia analítica contemporânea. Nos últimos anos, filósofos estiveram preocupados com pesquisas em lógica e linguística, pura e aplicada, de modo que eu não hesitei em reconstruir os argumentos de Nietzsche nesses termos. (...) Nietzsche não pode ser visto como sendo uma influência sobre o movimento analítico na filosofia, exceto de uma maneira tortuosa e subterrânea. Antes, cabe ao movimento reclamá-lo como predecessor.¹¹⁴

A principal razão para a então inusitada aproximação entre Nietzsche e a filosofia analítica, Danto a encontra no tratamento terapêutico da linguagem que aquele desenvolve.

As afinidades de Nietzsche com a filosofia analítica (...) não são tão evidentes em outro lugar quanto em sua preocupação com a linguagem. (...) Seria claramente uma distorção sugerir que Nietzsche antecipou as

¹¹² S. Marton já apontava para essa relação entre Nietzsche e o pragmatismo em sua tese doutoral. Cf. S. Marton, *Nietzsche: das as cósmicas aos valores humanos*, 1990, p. 203.

¹¹³ Podem ser incluídos sob essa rubrica, entre outros, J. Habermas (cf. “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche”. In: *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, 1982), R. Rorty (cf. “Nietzsche, Sócrates e o pragmatismo”. In: *Cadernos Nietzsche*, 1997 e “Um filósofo pragmático”. In: *Crítica*, 1992) e G. Abel (cf. op. cit., 2005).

¹¹⁴ A. Danto, *Nietzsche as philosopher*, 1965, pp. 13-4.

discussões que dominaram a filosofia nos anos recentes. Mas ele é inquestionavelmente um predecessor. Podemos ver problema após problema atacado por ele em referência ao que chama de modos enganosos de expressão – que são os modos de expressão empregados em toda parte. Pareceu-lhe claro que os homens são seduzidos pela gramática da linguagem que falam e implicitamente acreditam estar descrevendo o mundo quando, de fato, o mundo tal como concebem é apenas um reflexo da estrutura de sua língua.¹¹⁵

Nietzsche lidaria, assim, com os problemas clássicos da filosofia não tendo em vista resolvê-los, mas dissolvê-los, torná-los destituídos de sentido (*unsinnig*), revelando-os como pseudo-problemas através de uma terapia da linguagem. Essa terapia seria o sentido da frase do *Crepúsculo dos ídolos* que adverte: “Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática” (GD/CI, A “razão” na filosofia, §5). A leitura pragmática do perspectivismo parte, portanto, de uma aproximação com Wittgenstein¹¹⁶, segundo o qual “a filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento de nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem”.¹¹⁷ É a sedução da linguagem, no dizer de Nietzsche, ou as ilusões gramaticais, nas palavras de Wittgenstein¹¹⁸, que levam a substancializar itens linguísticos, isto é, a crer o que “sujeito”, “objeto”, “ser” etc., seriam, mais que meras funções da linguagem, entidades substanciais.

A relação entre Nietzsche e o segundo Wittgenstein mostra-se fértil, para além da questão da terapia, sobretudo, no que diz respeito ao pluralismo linguístico que ambos defendem. Perspectivas podem ser aproximadas, de modo particularmente pertinente, de jogos de linguagem, assim como as

¹¹⁵ Idem, pp. 83-4.

¹¹⁶ Para uma introdução ao tema, cf. M. Condé, “Nietzsche e Wittgenstein: semelhanças de família”. In: M. Barrencea e J. Pimenta Neto (orgs.), *Assim falou Nietzsche*, 1999, p. 38 e ss. Para um tratamento exaustivo dessa relação, cf. S. Ronen, *Nietzsche and Wittgenstein*, 2002.

¹¹⁷ L. Wittgenstein, op. cit., 1978, §109.

¹¹⁸ Cf. Idem, §§ 110, 116.

formas de vida de Wittgenstein são semelhantes aos “tipos” nietzschianos.¹¹⁹ Além disso, ambos os autores desenvolvem uma abordagem da linguagem em termos pragmáticos, considerando-a como uma *práxis* social e definindo o significado e a verdade em termos de uso.¹²⁰

A proximidade entre perspectivismo e pragmatismo¹²¹ também pode ser evidenciada no que diz respeito à teoria da verdade.¹²² Segundo Danto, abandonando o correspondencialismo, “Nietzsche (...) avança um critério pragmático de verdade: *p* é verdadeiro e *q* é falso se *p* funciona (*works*) e *q* não”.¹²³ Ou seja, não só há uma teoria perspectivista da verdade, de modo que este pode se afastar das formas mais cruas de ceticismo e relativismo, como tal teoria é pragmática, pois estabelece como critério de verdade a eficácia, o melhor desempenho, a utilidade. É isso o que Nietzsche quer dizer quando define verdade como “a espécie de ‘erro’ sem o qual uma determinada espécie de seres vivos não poderia sobreviver” (KSA XI, 34[243]). No entanto, é também a partir da problematização da noção de utilidade em Nietzsche que as diferenças entre o perspectivismo e o pragmatismo podem ser concebidas. Na *Gaia ciência*, lemos:

Não temos nenhum órgão para o *conhecer*, para a “verdade”: nós “sabemos” (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser *útil* ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama “utilidade” é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos (FW/GC §354).

¹¹⁹ Nesse sentido, compare-se o póstumo KSA XII, 7[60] com o §23 das *Investigações filosóficas*.

¹²⁰ O §354 da *Gaia ciência* pode ser lido, nesse sentido, como uma antecipação do argumento da linguagem privada. Acerca desse último, cf. L. Wittgenstein, op. cit., 1978, §§243 e ss.

¹²¹ Para uma introdução à relação entre Nietzsche e W. James, cf. A. Ferreira, “F. Nietzsche e W. James: duas estratégias de combate em torno da verdade”. In: *Morpheus*, 2006. Para uma abordagem da questão amiúde, cf. K.-M. Hingst, *Perspektivismus und pragmatismus*, 1998.

¹²² Cf. T. Mota, “Para uma leitura linguístico-pragmática da teoria da verdade do jovem Nietzsche”. In: *Cognitio*, 2006.

¹²³ A. Danto, op. cit., 1965, p. 72.

Nietzsche não parece disposto a comungar com a tendência utilitarista do pragmatismo, ainda que entenda que o critério de verdade se encontra, de alguma forma, na utilidade. É que Nietzsche pensa a utilidade como uma utilidade na luta: “Útil’ no sentido da biologia darwiniana, i. é, o que se revela favorável e propício na luta com os outros” (KSA XII, 7[44]). A adoção de um critério pragmático de verdade no perspectivismo pressupõe, assim, que as perspectivas não são incomensuráveis como os jogos de linguagem de Wittgenstein, mas que se estabelecem lutas entre perspectivas, relações de poder que constituem um espaço conflitual interspectivo¹²⁴, em que cada perspectiva combate pela supremacia. A utilidade é assumida por Nietzsche como critério de modo agonístico. Trata-se aqui do poder como critério pragmático-agonístico de verdade.

Essa é a principal deficiência do perspectivismo pragmático tal como concebido até aqui. Ao perder de vista que a relação entre verdade e poder é a base da epistemologia perspectivista, a leitura pragmática não é capaz de perceber que o perspectivismo se complementa e esclarece por meio de uma agonística. Problema que não é pequeno, na medida em que esta seria precisamente a contribuição que uma reflexão sobre Nietzsche poderia trazer ao movimento pragmático.

O balanço do debate recente acerca do perspectivismo de Nietzsche revela que são duas as principais questões em disputa. A primeira consiste no problema da referência ao devir e se deixa formular nos seguintes termos: se Nietzsche assume que todo conhecimento é perspectivo e, nessa medida, estamos proibidos de propor uma metafísica, como pode ele ainda se referir à vontade de poder, ao devir, como o “mundo visto de dentro” (JGB/BM §36)? A segunda questão é o problema da auto-referência, o puzzle do perspectivismo: se todo conhecimento é perspectivo, como é possível que o perspectivismo,

¹²⁴ Cf. A. Marques, op. cit., 2003, pp. 136-42.

isto é, a teoria nietzschiana do conhecimento, seja também ela perspectiva? Essas duas questões, ou ainda, a ênfase que é dada a cada uma delas define se a reconstrução que se há de ser fazer será prioritariamente ontológica ou epistemológica. Trata-se, assim, de saber o que vem primeiro em Nietzsche: ontologia ou epistemologia?¹²⁵

A leitura pragmática do perspectivismo é aquela que oferece mais vantagens, ou menos desvantagens, para a reconstrução do perspectivismo em face das injunções impostas pelo problema da superação do niilismo, que implica pensar de modo anti-fundacionista, anti-realista e anti-correspondencialista, mas sem abandonar a tarefa do pensar. Nesse sentido, pode-se estabelecer como princípio interpretativo tentar reduzir o comprometimento ontológico ou fundacional do perspectivismo ao mínimo possível e idealmente a nenhum.¹²⁶ Oferece-se tal princípio e a interpretação que dele se desdobra como uma aposta, sem manter qualquer pretensão de dizer “o que Nietzsche realmente disse”, mas ainda assim tentando dizer algo.¹²⁷ Como já havia sido enfatizado, vários intérpretes leem em Nietzsche um pragmatismo *avant la lettre*¹²⁸. Em geral, não se questiona a relevância do poder para a filosofia de Nietzsche. Isso autoriza falar em um *perspectivismo pragmático-agonístico*. Em suma, a presente proposta se delinea como uma tentativa de, por um lado, ler Nietzsche do ponto de vista pragmático, mas de, por outro, introduzir o elemento do poder na pragmática da linguagem, de

¹²⁵ O que pode ser colocado em termos de: é o perspectivismo que decorre da vontade de poder, ou ao inverso, é a vontade de poder decorre do perspectivismo? Cf. O. Giacoia, op. cit., 2002, pp. 11-2.

¹²⁶ Sendo este o caso, a aproximação teria de ser feita com o pragmatismo linguístico que se encontra, p. ex., no segundo Wittgenstein, uma vez que, como explica M. Carrilho, o pragmatismo da tradição norte-americana (Peirce, James, Dewey) é comprometido com certas suposições ontológicas e fundacionais que o perspectivismo pode descartar. Cf. M. Carrilho, “Pragmatismo e perspectivismo”. In: A. Marques (org.), *Friedrich Nietzsche: cem anos após o projecto “Vontade de poder – transmutação de todos os valores”*, 1989, pp. 244-5.

¹²⁷ Como faz, p.ex., R. Schacht, cf. R. Schacht, *Making sense of Nietzsche*, 1995.

¹²⁸ Cf., p.ex., S. Marton, “A filosofia de Nietzsche: um pragmatismo *avant la lettre*”. In: *Cognitio*, 2006, pp. 115-20.

modo a formular uma reconstrução do perspectivismo como uma pragmática agonística.¹²⁹

2.2. Destranscendentalização, Pragmatismo e Perspectivismo

Apesar de a palavra perspectiva (*Perspektive*) aparecer, com uso marcado, pelo menos desde a *Segunda extemporânea* (1873), é somente na *Gaia ciência* (1886) que o termo perspectivismo (*Perspektivismus*) é, pela primeira vez, efetivamente empregado na obra publicada:

Do “gênio da espécie”. – O problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela: e agora a fisiologia e o estudo dos animais nos colocam neste começo de entendimento (necessitaram de dois séculos, portanto, para alcançar a premonitória suspeita de Leibniz). Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar: poderíamos igualmente “agir” em todo o sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria “entrar em nossa consciência” (como se diz figuradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento – também nossa vida pensante, sensível, querente, por mais ofensivo que isto soe para um filósofo mais velho. *Para que* então consciência, quando no essencial é *supérflua*? Bem, se querem dar ouvidos à minha resposta a essa pergunta e à sua conjectura talvez extravagante: parece-me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à *capacidade de comunicação* de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de

¹²⁹ É isso o que se encontra, ainda que não propriamente como uma reconstrução do perspectivismo, em Lyotard. Cf. J.-F. Lyotard, op. cit., 2000, p. 17.

comunicação, por sua vez, à *necessidade de comunicação*: mas não, entenda-se, que precisamente o indivíduo mesmo, que é mestre justamente em comunicar e tornar compreensíveis suas necessidades, também seja aquele que em suas necessidades mais tivesse de recorrer aos outros. Parece-me que é assim no tocante a raças e correntes de gerações: onde a necessidade, a indigência, por muito tempo obrigou os homens a se comunicarem, a compreenderem uns aos outros de forma rápida e sutil, há enfim um excesso dessa virtude e arte da comunicação, como uma fortuna que gradualmente foi juntada e espera um herdeiro que prodigamente a esbanje (– os chamados artistas são esses herdeiros, assim como os oradores, pregadores, escritores, todos eles pessoas que sempre vêm no final de uma longa cadeia, “frutos tardios”, na melhor acepção do termo, e, como foi dito, por natureza *esbanjadores*). Supondo que esta observação seja correta, posso apresentar a conjectura de que *a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação* – de que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial), e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas – apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela. O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência – ao menos parte deles –, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele *precisava*, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível – e para isso tudo ele necessitava antes de “consciência”, isto é, “saber” o que lhe faltava, “saber” como se sentia, “saber” o que pensava. Pois, dizendo-o mais uma vez: o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna *consciente* é apenas a menor parte, a mais superficial, a pior, digamos – pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (*não* da razão, mas apenas do tomar

consciência-de-si da razão) andam lado a lado. Acrescente-se que não só a linguagem serve de ponte entre um ser humano e outro, mas também o olhar, o toque, o gesto; o tomar-consciência das impressões de nossos sentidos em nós, a capacidade de fixá-las e como que situá-las fora de nós, cresceu na medida em que aumentou a necessidade de transmiti-las a *outros* por meio de signos. O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si – ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais. Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente, e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de *entender* a si próprio da maneira mais individual possível, de “conhecer a si mesmo”, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é “médio” – que nosso pensamento mesmo é continuamente *suplantado*, digamos, pelo caráter da consciência – pelo “gênio da espécie” que nela domina – e traduzido de volta para a perspectiva gregária. Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, única, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, *não parecem mais sê-lo...* Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* o entendo: a natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. Afinal, a consciência crescente é um perigo; e quem vive entre os mais conscientes europeus sabe até que é uma doença. Não é, como se nota, a oposição entre sujeito e objeto que aqui me interessa: essa distinção deixo para os teóricos do conhecimento que se enredaram nas malhas da gramática (a metafísica do povo). E menos ainda é a oposição entre fenômeno e “coisa em si”: pois estamos longe de “conhecer” o suficiente para poder assim *separar*. Não

temos nenhum órgão para o *conhecer*, para a “verdade”: nós “sabemos” (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser *útil* ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que aqui se chama “utilidade” é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos (FW/GC §354, **negrito meu**).

Uma análise pormenorizada do aforismo *Do “gênio da espécie”*, transcrito aqui em sua inteireza, juntamente com uma confrontação com outros trechos da obra nietzschiana, bem como com certas ideias centrais do pragmatismo contemporâneo, abrem a possibilidade reconstruir rigorosamente o perspectivismo em termos pragmáticos. Três aspectos desse aforismo servem de fio condutor para a reconstrução: 1 – a ideia de um fenomenalismo ou perspectivismo da consciência, entendida como parte de uma estratégia argumentativa que tem em vista uma destranscendentalização da subjetividade; 2 – a relação entre consciência e linguagem, mais especificamente, a ideia de uma precedência da análise desta em relação à daquela, sendo ambas pensadas em termos sociais ou intersubjetivos, isto é, pragmáticos e como fenômenos, ao mesmo tempo, naturais e históricos; e, por fim, 3 – a sugestão de uma teoria pragmática de verdade, isto é, a adoção com ressalvas da utilidade como critério de verdade em detrimento da correspondência.

2.2.1. Fenomenalismo e Perspectivismo

O ponto de partida para a elaboração do perspectivismo é uma retomada da questão central da filosofia moderna, que veio a ser chamada de

filosofia da subjetividade ou, ainda, de filosofia da consciência, precisamente por ter em seu cerne o problema da consciência. Em um fragmento póstumo, Nietzsche anota: “Crítica da filosofia moderna: ponto de partida errado, como se houvesse ‘fatos da consciência’ – e nenhum fenomenalismo na introspecção” (KSA XII, 2[204]). Nesse sentido, a revolução copernicana de Kant é um bom exemplo daquilo que Nietzsche pretende criticar por meio da noção de fenomenalismo da consciência.

Por meio da revolução copernicana, Kant fez da consciência, isto é, do sujeito, a condição última de possibilidade, o fundamento de todo o conhecimento objetivo.¹³⁰ Ele julgou que seria possível um conhecimento *a priori*, isto é, universal e necessário e, como tal, anterior à experiência, que serviria de base, de instância de fundamentação, para todo conhecimento de objetos. Esse conhecimento *a priori* não seria demonstrativo, porém reflexivo, ou seja, não um conhecimento de conteúdos, mas um conhecimento formal obtido por meio de uma reflexão do sujeito sobre si mesmo.

Kant ponderou que se não era possível localizar na exterioridade o ponto seguro com base no qual se poderia erigir todo o edifício do saber, esse ponto seguro se encontraria certamente na interioridade, no sujeito. Com isso, distinguiu entre duas espécies de conhecimento¹³¹, *quaestio facti* e *quaestio juris*, dois níveis discursivos: um discurso de primeira ordem, concernente aos objetos, que caberia às ciências, e um discurso de segunda ordem, relativo às condições de possibilidade do conhecimento de objetos. A filosofia transcendental seria precisamente este discurso de segunda ordem, ou seja, “o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*”.¹³²

¹³⁰ Cf. I. Kant, *Crítica da razão pura*, 2001, B XVI-XVIII.

¹³¹ Cf. Idem, B 1.

¹³² Idem, B 25.

Desse modo, a filosofia moderna se tornou precisamente uma filosofia da subjetividade.

Aprofundando a posição anti-realista, Nietzsche não aceita a distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si, entre sujeito e objeto, discurso de primeira ordem e discurso de segunda ordem, questões lógico-transcendentais, de um lado, e questões fisiopsicológicas, históricas e linguísticas, de outro. Tanto o discurso sobre os fenômenos quanto o discurso sobre a coisa em si são igualmente fenomênicos, são perspectivas. Desse modo, um não pode servir de fundamento para o outro. Para Nietzsche, não sabemos o suficiente para conceber tais distinções:

Pouco me importa se alguém com a humildade do ceticismo filosófico ou se com religiosa resignação diga “a essência das coisas me é desconhecida”, ou se algum outro, mais corajoso, que ainda não tenha aprendido bastante crítica e desconfiança, diga “a essência das coisas é-me ignota em grande parte”. Diante de todos eles sustento que, em todas as circunstâncias, eles ainda fingem saber demais, como se a diferença que eles pressupõem existisse de pleno direito, a diferença entre uma “essência das coisas” e um mundo fenomênico. Para poder fazer tal diferenciação seria preciso pensar o nosso intelecto como contendo um caráter bastante contraditório: uma vez, orientado para uma visão perspectivista, como seria necessário para que seres da nossa espécie pudessem continuar existindo; outra vez, tendo ao mesmo tempo ainda uma capacidade de entender uma visão perspectivista como perspectivista, o fenômeno como fenômeno. Isso quer dizer: contando com uma crença na “realidade”, como se esta fosse única, e tendo por outro lado a compreensão relativa a essa crença de que ela seria, por sua vez, apenas uma limitação perspectivista em relação a uma verdadeira realidade. Mas uma crença encarada nesses termos não é mais crença, está dissolvida como crença. Em suma, não devemos encarar o nosso intelecto como sendo tão contraditório, que ele seja uma crença e, ao mesmo tempo, um saber em torno dessa crença enquanto crença. Se eliminarmos a “coisa

como tal, a coisa em si e por si” e, com ela, um dos conceitos menos claros, o da “aparição”! Toda essa contraposição, como aquela mais antiga entre "matéria e espírito", revela-se inútil (KSA XII, 6[23]).

A distinção entre fenômeno e coisa em si é, no entanto, fundamental para Kant. Com base nela, ele pode afirmar que, enquanto o conhecimento dos objetos é meramente fenomênico, o conhecimento das condições de possibilidade do conhecimento não é fenomênico, mas transcendental. Kant funda assim uma instância transcendental supostamente independente da fisiologia e da psicologia humanas, desligada dos interesses e das relações de poder, que paira numa pureza lógica alheia à história. É precisamente na medida em que o conhecimento transcendental é portador de objetividade incontestável e pureza lógica, sendo dotado de caráter apriorístico, que o conhecimento dos fenômenos pode ser considerado objetivo. Kant abandona, assim, a senda anti-realista que seu próprio pensamento havia abraçado, e, ao em vez disso, concilia fenomenalismo e realismo. Ele entende que, embora fenomênico, o conhecimento é objetivo e universal, fundado na subjetividade cuja estrutura é objetivamente descrita na estética e na analítica transcendentais.

Ao contrário, para Nietzsche, questões fisiopsicológicas, históricas e linguísticas se misturam a questões lógico-epistemológicas, logo, são destituídas da suposta pureza e desinteresse. A esse respeito, Nietzsche mantém ao longo de sua obra uma intuição presente em um de seus primeiros textos, *Sobre o pathos da verdade* (FV/CP), segundo o qual não há uma distinção rígida entre *lógos* e *páthos*, razão e paixão. Pelo contrário, a razão é uma espécie de paixão, de modo que se pode falar num instinto do conhecimento, prevaLENTE no filósofo, isto é, aquele que é movido por uma irresistível vontade de verdade, o amor ao saber. Nesse sentido, o *Zarathustra* distingue entre a “pequena razão” e a “grande razão”:

“Eu sou corpo e alma” – assim fala a criança. – E por que não se há de falar como as crianças? Entretanto, o que está desperto e atento diz: “Tudo é corpo e nada mais; a alma pe apenas nome de qualquer coisa do corpo”. O corpo é uma razão em ponto grande, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento do teu corpo é também tua razão pequena, a que chamas espírito: um instrumentozinho e um brinquedo da tua razão grande” (Za/ZA, I, Dos desprezadores do corpo).

É também nesse sentido, que Nietzsche fala da degenerescência, da decadência que resulta da hipertrofia da razão. Há um *páthos* do lógico, literalmente uma patologia, de que padecemos quando estamos “doentes de razão”. Seu melhor exemplo é Sócrates, mas podemos estender esse diagnóstico também a Kant.

Quando há necessidade de fazer da *razão* um tirano, como fez Sócrates, não deve ser pequeno o perigo de que uma outra coisa se faça de tirano. A racionalidade foi então percebida como *salvadora*, nem Sócrates nem seus “doentes” estavam livres para serem ou não racionais – isso era *de rigueur*, era seu *último* recurso (GD/CI, O problema de Sócrates, §10).

A razão é, portanto, um instinto, uma perspectiva que almeja tyrannizar os demais instintos e perspectivas. Não há uma instância lógica pura em que vigeria uma razão transcendental. A razão, enquanto *páthos*, nasce, desenvolve-se e se transforma no interior de relações de poder. Eis a base de uma genealogia da razão.

Na medida em que relaciona verdade e poder, Nietzsche nega autonomia à lógica e fala de um “reino mundano dos desejos sobre o qual cresceu a lógica: o instinto de rebanho no pano de fundo. A suposição de casos similares pressupõe ‘almas similares’. Para o propósito de acordo mútuo e domínio” (KSA XII, 7[41]). Por meio da reflexão transcendental, Kant não

chega a um solo lógico seguro, mas à consciência, o mundo interior, que já não funciona como lastro para o conhecimento do mundo exterior. Para Nietzsche, se o conhecimento objetivo do mundo exterior é fenomênico, o conhecimento reflexivo do mundo interior não pode ser senão, do mesmo modo, fenomênico. Não se deve pensar o intelecto como uma crença e, ao mesmo tempo, como um saber sobre esta crença. Este “saber sobre” reflexivo é, também ele, uma crença. A reflexão não possibilita uma distinção entre ordens discursivas, de modo que o discurso é sempre perspectivo. Com base nisso, Nietzsche aprofunda a tendência anti-realista do kantismo e propõe um fenomenalismo do mundo interior, um perspectivismo da consciência, que pensa o sujeito e a consciência como fenômeno.

Os físicos creem num “mundo-verdade” constituído a seu modo: um sistema fixo de átomos, igual para todos os seres, agitado em movimentos necessários – de forma que o “mundo aparência” para eles se reduz à parcela do ser universal e universalmente necessário, que é acessível para cada ente a seu modo (acessível e também acomodado – tornado “subjetivo”). Mas assim se enganam: o átomo que fixam é acessível de acordo com a lógica desse perspectivismo da consciência – é, portanto, ele também uma ficção subjetiva. Aquela imagem do mundo que projetam não é absolutamente diferente, por sua essência, da imagem subjetiva do mundo: é somente construída com sentidos mais refinados, mas esses sentidos são *nossos* sentidos... E, afinal de contas, sem sabê-lo, omitem algo na constelação: é precisamente o perspectivismo necessário, por meio do qual todo centro de força – e não somente o homem – construiu, partindo de si mesmo, todo o resto do mundo, quer dizer que o homem mede, apalpa e aplaina o mundo segundo sua própria força... Esqueceram de introduzir no “ser verdadeiro” essa força que *fixa* as perspectivas – para falar a linguagem da escola; esqueceram o sujeito. Imaginam que este é “desenvolvido”, acrescentado – mas até o químico tem necessidade dele: é o *ser específico*, a ação e reação, segundo as combinações, de tal ou qual espécie (KSA XIII, 14[186]).

Para o fenomenalismo do mundo interior, o conhecimento que temos de nós mesmos, seja por meio de percepção interna, seja por meio de reflexão, é tão fenomênico ou aparente quanto o conhecimento que temos do mundo exterior. Não há privilégio algum na reflexão, de modo que a consciência, ou o sujeito, não pode ser concebida como o fundamento último do conhecimento.

Mantenho também a fenomenalidade do mundo interior: o que se nos torna consciente foi antes arranjado, simplificado, esquematizado, interpretado – o processo efetivo da “percepção” interna, o encadeamento causal entre pensamentos, sentimentos, desejos, entre sujeito e objeto, são absolutamente ocultos para nós – e talvez puramente imaginários. Esse “mundo interior aparente” é tratado das mesmas formas e pelos mesmos procedimentos que o mundo “exterior”. Nós nunca deparamos com “fatos” (KSA XIII, 11[113]).

O conhecimento que se tem do mundo não é propriamente fenomênico, mas perspectivístico, e também o é o conhecimento que se tem de si mesmo. Numa palavra, o sujeito é uma perspectiva. É nesse sentido que Nietzsche fala do “gênio da espécie”, isto é, da perspectiva gregária, humana, demasiado humana. O grau máximo de universalidade que se pode alcançar é o de uma universalidade restrita ao universo humano. O ser humano não é capaz de um conhecimento universal ou absoluto, como Nietzsche enfatiza com a fábula da invenção do conhecimento:

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. – Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto

humano dentro da natureza. Houve eternidades em que ele não não estava; quando de novo tiver passado, nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzo do mundo girassem nele. Mas se pudéssemos entender-nos com a mosca, perceberíamos então que também ela bóia no ar com esse *páthos* e sente em si o centro do mundo (WL/VM §1).

O conhecimento humano se restringe aos limites de sua perspectiva que, como o ser humano, é mortal, finita, histórica, relativa. As verdades estão longe de ser absolutas, pois não são descobertas, revelações ou desvelamentos, são antes invenções, criações, construções, ficções, que refletem a idiosincrasia humana, isto é, a condição de seres situados em contextos contingentes. Não há fatos puros. Para o perspectivismo, o mundo que se conhece é antropomorficamente constituído. É a perspectiva humana.

2.2.2. Destranscendentalização Perspectivista

Pode-se dizer que Nietzsche promove uma destranscendentalização da consciência no aforismo intitulado *Do “gênio da espécie”*. Ele entende o problema da consciência como problema do tornar-se consciente. Isso significa que a consciência é o resultado de um processo. Portanto, nem sempre o homem foi consciente, ele veio a ser consciente. A consciência surgiu em um determinado momento, em determinadas circunstâncias. Ela tem uma história, um nascimento, um desenvolvimento e uma série de transformações. A abordagem nietzschiana do problema da consciência é,

assim, genealógica. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche diz que a “falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos”, pois eles “não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser” (MAI/HHI §2). O primeiro aspecto da destranscendentalização nietzschiana da consciência consiste em sua historicização.

Enquanto fenômeno histórico, a consciência é algo contingente. Não há necessidade alguma de que sejamos conscientes. De acordo com Nietzsche, poderíamos passar muito bem sem ter uma consciência. Ser consciente não faz parte da natureza humana, não se trata de uma característica essencial do homem, pois ele poderia perfeitamente existir sem ter consciência de si, sem reflexão, sem espelhamento. Seríamos capazes de pensar, sentir, querer, recordar, agir, viver, sem que nada disso viesse à luz no “espelho da consciência”. Nietzsche se baseia no evolucionismo darwinista, e na ferida narcísica dele resultante, para mostrar que o ser humano é, antes de mais nada, um animal, cuja constituição fisiológica não se distingue radicalmente da dos demais animais. É precisamente nesse animal que emerge, de modo casual, a consciência. Assim, o segundo aspecto da destranscendentalização nietzschiana da consciência consiste em concebê-la como algo de natural, animal, material, vinculado ao corpo e à fisiologia humanas. Além de uma historicização da subjetividade, a destranscendentalização perspectivista também implica sua naturalização.

O ser humano é, conforme uma definição de *Além do bem e do mal*, precisamente o “animal ainda não determinado” (JGB/BM §62), isto é, o animal histórico, livre, em devir. É como tal que ele se torna o sujeito epistêmico, o produtor do conhecimento. Para o perspectivismo, o conhecimento é humano, demasiado humano. Nietzsche considera, como Kant, que a pergunta pelo sentido do ser humano tem precedência sobre a pergunta pelo conhecimento.

Todavia, não pensa, ao contrário desse, o ser humano como sujeito transcendental. Nem o pensa como um ser exclusivamente determinado por leis naturais. Ou ainda, ele não pensa as leis naturais como determinações necessárias, mas como condicionamentos históricos, sujeitos a transformações com o passar do tempo.

Nietzsche compreende que o conhecimento é obra humana, expressão de sua vontade, porém, não é a pura espontaneidade da subjetividade que cria a verdade, pois o homem é, ao mesmo tempo, o sujeito que ativamente institui e determina o sentido e o assujeitado, o *subjectum*, que se submete a esse mesmo sentido.

Um homem que *quer* – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita obedecer. Mas agora observem o que é mais estranho na vontade – nessa coisa tão múltipla, para a qual o povo tem uma só palavra: na medida em que, no caso presente, somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece (JGB/BM §19).

O “sujeito” do perspectivismo é o resultado de uma série de injunções de ordem natural e histórica, é o produto de um conflito intra-subjetivo e intersubjetivo. Desse modo, o “sujeito” do perspectivismo não é um Eu transcendental, a unidade da estrutura da subjetividade, mas um sujeito plural, uma multiplicidade¹³³, um “eu multidão em luta”, um *eu-beligerância*. Nietzsche utiliza uma metáfora política para pensar a subjetividade: a “alma como estrutura social dos impulsos e afetos” (JGB/BM §12). A partir dessa metáfora política, o sujeito é descrito em termos de um conjunto de relações de mando e obediência, isto é, em termos de relações de poder: Essa é uma pista bastante relevante para o que seriam uma teoria agonística da subjetividade e uma psicologia agonística.

¹³³ Cf. C. Cox, “The ‘subject’ of Nietzsche’s perspectivism”. In: *Journal of history of philosophy*, 1997, pp. 280-90.

(...) nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas (...). *L'effet c'est moi*: ocorre aqui o mesmo que em toda comunidade bem constituída e feliz, a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade. Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas "almas": razão por que um filósofo deve se arrogar o direito de situar o querer em si no âmbito da moral – moral, entenda-se, como teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno "vida". – (JGB/BM §19).

O perspectivismo não se confunde, assim, nem com uma posição subjetivista nem solipsista. A intersubjetividade é anterior à subjetividade e a constitui. Mas há no perspectivismo uma radicalização do próprio processo de destranscendentalização, uma vez que não se trata de simplesmente substituir a unidade do sujeito universal (Kant) pela pluralidade dos sujeitos igualmente universais (Habermas). Fundada na igualdade consensual, a intersubjetividade continua a ser, do ponto de vista nietzschiano, um conceito transcendental, pois ainda que pense múltiplos sujeitos, pensa essa multiplicidade ainda sob o signo da identidade. O perspectivismo introduz o conflito no cerne da intersubjetividade, concebendo a diferença radical e irreduzível dos múltiplos sujeitos e, com isso, radicaliza o processo de destranscendentalização. A substituição da subjetividade (sujeito consciente) pela intersubjetividade (comunidade de fala) é um terceiro aspecto da destranscendentalização, que pressupõe previamente uma substituição da subjetividade pela linguagem como esfera fundacional. A rizomatização da intersubjetividade, que se cinde em múltiplos sujeitos em dissenso, é um primeiro aspecto da radicalização da destranscendentalização que se encontra em Nietzsche.

A intersubjetividade é pensada, assim, como espaço conflitual interspectivo. Mas também há um conflito intra-perspectivo, uma disputa entre diferentes impulsos de um mesmo sujeito, cuja resultante é um estágio

do conhecimento. Nietzsche interpreta o que ocorre no processo cognitivo nos seguintes termos:

O que significa conhecer. – Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere! disse Spinoza, da maneira simples e sublime que é sua. No entanto, que é *intelligere*, em última instância, senão a forma na qual justamente aquelas três coisas tornam-se de uma vez sensíveis para nós? Um resultado dos diferentes e contraditórios impulsos de querer zombar, lamentar, maldizer? Antes que seja possível um conhecer, cada um desses impulsos tem de apresentar sua visão unilateral da coisa ou evento; depois vem o combate entre essas unilateralidades, dele surgindo aqui e ali um meio-termo, uma tranquilização, uma justificação para os três lados, uma espécie de justiça e de contrato: pois é devido à justiça e ao contrato que esses três impulsos podem se afirmar na existência e conservar mutuamente a sua razão. A nós nos chega à consciência apenas as últimas cenas de conciliação e ajuste de contas desse longo processo, e por isso achamos que *intelligere* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si*. Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós; mas eu penso que tais impulsos que lutam entre si sabem muito bem fazer-se sentidos e fazer mal *uns aos outros*: – a violenta e súbita exaustão que atinge todos os pensadores talvez tenha aí a sua origem (é a exaustão do campo de batalha). Sim, pode haver no nosso interior em luta muito heroísmo oculto, mas certamente nada de divino, nada repousando eternamente em si, como queria Spinoza. O pensar *consciente*, em particular o do filósofo, é a espécie menos vigorosa de pensamento e, por isso, também aquela relativamente mais suave e tranquila: daí que justamente o filósofo pode se enganar mais facilmente sobre a natureza do conhecer (FW/GC §333).

O perspectivismo recorre, portanto, a um esquema agonístico para propor uma interpretação do processo cognitivo como um amálgama de

relações entre instintos conflitantes, cuja correlação constitui uma perspectiva. Trata-se do conflito intra-perspectivo, ou intra-subjetivo, a partir do qual um *eu-beligerância* é forjado. Para o perspectivismo, portanto, trata-se de inserir o poder nos cerne da subjetividade e da intersubjetividade, isto é, trata-se de pensar simultaneamente as relações intersubjetivas e intra-subjetivas como relações de poder.

2.2.3. Consciência e Linguagem

Mantendo a linha de argumentação, pode-se passar à questão da relação entre consciência e linguagem. Nietzsche pergunta: para que consciência? Eis uma indagação claramente pragmática, pois consiste na demanda pela utilidade da consciência. A resposta de Nietzsche, cuja extravagância conjectural mal se faz sentir em tempos de predomínio da análise linguística na filosofia, consiste em mostrar que a consciência está sempre relacionada com a capacidade de comunicação e esta, por sua vez, com a necessidade de comunicação. Ele entende que o problema da consciência se reduz a um problema de linguagem, pois esta é anterior àquela. A consciência não é, nesse sentido, transcendental, mas linguística. Outro aspecto da destranscendentalização da consciência que Nietzsche promove consiste em pensar a consciência como um produto da linguagem.¹³⁴ Ecos de *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* podem ser ouvidos aqui¹³⁵:

Enquanto o indivíduo, em contraposição a outros indivíduos, quer conservar-se, ele usa o intelecto, em um estado natural das coisas, no mais

¹³⁴ Cf. O. Giacoia, "Nietzsche: perspectivismo, genealogia, transvaloração". In: *Cult*, 2000, p. 50.

¹³⁵ Cf. T. Mota, op. cit., 2006.

das vezes somente para a dissimulação: mas, por que o homem, ao mesmo tempo por necessidade e tédio, quer existir socialmente e em rebanho, ele precisa de um acordo de paz e se esforça para que pelo menos a máxima *bellum ominium contra omnes* desapareça de seu mundo (WL/VM §1).

Com base numa ficção heurística de tipo contratualista, sob a influência patente de Hobbes, Nietzsche supõe um “estado natural das coisas”, caracterizado pela guerra de todos contra todos, em que viveria um ser humano isolado, não gregário, pré-social e pré-linguístico. Nesse contexto, o animal humano ainda não tem propriamente uma consciência. Ele conta apenas com um proto-intelecto, cuja função básica é a dissimulação. Há aí, um jogo de palavras, intraduzível para português, entre *Verstellung* (dissimulação) e *Vorstellung* (representação), termo consagrado pela tradição epistemológica para descrever o que resulta do processo de produção do conhecimento. Ao trocar representação por dissimulação, Nietzsche pretende fazer ver que a função cognitiva do intelecto humano não é sua essência, mas o produto tardio de um processo histórico. Enquanto indivíduo, premido pela concorrência com outros predadores, na “luta pela existência”, o ser humano é o “animal mais ameaçado”, pois é munido de uma arma apenas: seu intelecto dissimulador.

Na qualidade de um meio de conservação para o indivíduo, o intelecto desenvolve suas principais forças na dissimulação; este é com efeito o meio pelo qual os indivíduos menos robustos subsistem, por quanto não lhes é permitido manter uma luta pela existência com os chifres ou com a presa pontiaguda de um predador (WL/VM §1).

Enquanto existe isolado, o ser humano dissimula livremente tendo em vista exclusivamente suas necessidades individuais. Mas quando, enfim, ingressa na sociabilidade, a liberdade de dissimulação é cerceada em função das necessidades do grupo. As perspectivas deixam então de ser individuais

e passam a ser coletivas. Firma-se, então, um pacto de paz entre as perspectivas, com base no qual os indivíduos passam a lutar em bando pela existência. Se, para Nietzsche, as perspectivas são determinadas pelas necessidades vitais dos seres humanos é preciso compreender que estas necessidades não são apenas naturais, mas também estão submetidas a transformações históricas. Esse é um aspecto crucial para que se compreenda que o perspectivismo não se reduz a um mero naturalismo. No curso da história, as necessidades individuais foram sucedidas pelas necessidades coletivas, e estas engendraram a linguagem. A necessidade da linguagem é uma necessidade do bando e é dela que decorre a necessidade da consciência. Eis o começo genealógico da consciência.

Em Nietzsche, a consciência, bem como a linguagem, são pragmaticamente compreendidas como fenômenos sociais, e não individuais. Quando ingressam no convívio social, os seres humanos são obrigados a se comunicar, a compreender uns aos outros e, por conseguinte, a desenvolver uma linguagem. A consciência é, portanto, desde sua origem, intersubjetiva. “A consciência se desenvolveu sob a pressão da linguagem”, diz Nietzsche, ou seja, sua utilidade, seu “para quê”, encontra-se nas relações interpessoais, em especial, as de mando e obediência. Daí a definição: consciência é uma rede de ligação entre as pessoas. Em outros termos, a consciência não é uma marca da subjetividade, mas da intersubjetividade.

Quando enfim se torna um animal social, o que o ser humano não é por natureza, ele passa a ter linguagem e, por conseguinte, consciência. A consciência se desenvolve em ligação com a utilidade do bando, das necessidades gregárias, de modo que o que vem à consciência é apenas o que não é individual, o que é médio. O caráter da consciência é, nesse sentido, o “gênio da espécie”, isto é, a perspectiva do rebanho humano.

Já não nos estimamos suficientemente quanto nos comunicamos. Nossas verdadeiras vivências não são nada loquazes. Não poderiam comunicar a si próprias, ainda que quisessem, é que lhes faltam as palavras. Aquilo para o qual temos palavras, já o deixamos para trás. Em toda fala há um grão de desprezo. A linguagem, parece, foi inventada para o que é médio, mediano, comunicável. O falante já se *vulgariza* com a linguagem (GD/CI §26).

Há em Nietzsche um prenúncio do argumento da linguagem privada de Wittgenstein. “Seria também pensável uma linguagem na qual alguém pudesse, para uso próprio, anotar ou exprimir suas vivências interiores – seus sentimentos, seus estados de espírito? – Não podemos fazer isto em nossa linguagem costumeira?”, pergunta Wittgenstein. Ao que responde de modo resolutivo: “– Acho que não”.¹³⁶ Wittgenstein não está aí negando que haja, como diz Nietzsche, um pensar inconsciente. Ele apenas afirma que tal pensar, na medida mesma de sua inconsciência, não é exprimível em linguagem, não pode ser comunicado, não é objeto de ciência, precisamente, não vem à consciência. Essa seria uma “ciência comum”, um conjunto formado por crenças e ideias compartilhadas. Assim, partindo de um ponto de vista pragmático, do uso, a linguagem se define como uma *práxis* social da qual resulta a consciência.

2.2.4. Transcendentalismo, Naturalismo e Historicismo

A reflexão nietzschiana sobre o problema da consciência pode ser considerada “linguisticamente revirada”, uma vez que entende que uma

¹³⁶ L. Wittgenstein, op. cit., 1978, §243.

análise da linguagem deve preceder à análise da consciência, do sujeito, que já não se funda mais em si mesmo. O discurso transcendental acerca da estrutura da subjetividade não é um discurso sobre fatos. Não há nada como um *factum* da razão, como pensou Kant. O discurso que analisa o sujeito transcendental também é uma interpretação. Há um fragmento póstumo em que Nietzsche reforça essa leitura:

Solução final:

Acreditamos na razão, mas esta é a filosofia dos *conceitos* gris. A linguagem depende dos mais ingênuos preconceitos.

Agora lemos desarmonias e problemas nas coisas, pois só pensamos na forma da linguagem – e assim acreditamos na “verdade eterna” da “razão” (por exemplo, sujeito, predicado etc.).

Deixamos de pensar quando não queremos fazê-lo nos limites da linguagem; mal alcançamos a dúvida que vê esse limite como um limite.

O pensamento racional é uma interpretação de acordo com um esquema do qual não podemos nos desfazer (KSA XII, 5 [22]).

O pensamento racional, consciente, circunscreve-se, assim, aos limites da linguagem. Em termos wittgensteinianos, isso significa que os limites do pensável são os limites da linguagem. Caso se descarte o esquema interpretativo que a linguagem fornece, elimina-se a capacidade de pensar. E deve ser enfatizado que esse esquema é, sobretudo, a consciência enquanto rede intersubjetiva. Concebida desse modo, a consciência aparece como fenômeno linguístico, natural e histórico.

Para Nietzsche, o desenvolvimento da linguagem e o da consciência são concomitantes. À medida que se amplia a quantidade e a qualidade dos signos linguísticos disponíveis, também se amplia a capacidade cognitiva dos seres humanos. Aliás, o dado sensível somente se torna significativo quando se dispõe de um aparato categorial capaz de interpretá-lo, de modo que o refinamento, a sofisticação, a ampliação dos conceitos acarretam a ampliação

do alcance da sensibilidade humana.¹³⁷ Nessa medida, não só nossa capacidade de concepção, isto é, de elaboração de conceitos, está sujeita a mudanças ao longo da história. Também nossa capacidade de percepção, ou seja, nosso aparato empírico, transforma-se com o passar do tempo e com as alterações de nossa linguagem. Por isso, o perspectivismo não se reduz a um naturalismo. Sob esse aspecto, a interpretação de Heidegger tem uma sutileza que merece ser ressaltada. Acerca do dito naturalismo de Nietzsche, escreve Heidegger:

O dito se nos torna compreensível porque muitos escritores que, de modo consciente ou inconsciente, extraem ou copiam as obras de Nietzsche caem irreversivelmente no biologismo. Se movem na superfície do pensar nietzscheano. Posto que esta superfície oferece uma aparência biológica, se toma o biológico pelo próprio e único e ademais se o corrige com ajuda dos progressos realizados na biologia. Diga-se sim ou diga-se não ao “biologismo” de Nietzsche, em qualquer caso se permanece na superfície de seu pensar. A tendência a atuar assim encontra seu apoio no caráter que possuem as publicações de Nietzsche. Suas palavras e frases provocam, arrastam, penetram e excitam. Crê-se que com o deixar-se levar por esta impressão já se entendeu Nietzsche. Temos que desaprender, em primeiro lugar, este uso impróprio sustentado por fórmulas correntes como a do “biologismo”. Temos que aprender a “ler”.¹³⁸

Porém, se o perspectivismo não pressupõe um naturalismo, ele também não pressupõe um historicismo. As relações do perspectivismo, de um lado, com o naturalismo e, de outro, com o historicismo são pontos que merecem aprofundamento nas discussões sobre Nietzsche.¹³⁹ Para ser coerente com a tese que afirma não haver fatos, não podemos aceitar que um

¹³⁷ C. West vê nisso uma antecipação das críticas feitas por Quine, Goodman, Sellars e Rorty ao mito do dado. Cf. C. West, “Nietzsche e a filosofia americana pós-moderna”. In: *Crítica*, 1992, p. 32.

¹³⁸ M. Heidegger, op. cit, 2007.

¹³⁹ Várias reconstruções do perspectivismo incorrem em alguma espécie de reducionismo naturalista. Cf., p.ex., S. Marton, op. cit, 1990, C. Cox, op. cit., 1999 e W. Frezzatti Jr., *A fisiologia de Nietzsche*, 2006.

discurso sobre a fisiologia e a psicologia humanas, o corpo, seus instintos, impulsos e desejos ou um discurso sobre a história dos seres humanos, as relações de poder, os conflitos de interesses, os antagonismos sociais, e sejam dotados de caráter factual ou constituam uma ordem discursiva privilegiada. Caso se aceite isso, põe-se um naturalismo ou um historicismo na esfera dos fundamentos, a qual é precisamente aquilo que o perspectivismo pretende negar.

Atitude epistemológica anti-fundacionista por excelência, a destrancendentalização da subjetividade significa não conceber o sujeito como transcendental, algo situado fora do tempo e do espaço, em uma esfera puramente lógica. Vale dizer que, uma vez destrancendentalizado, o sujeito tem uma natureza e uma história, e aparece como mero item linguístico substancializado ou reificado devido ao que Nietzsche denomina de sedução da linguagem. Mas se o que está na base do perspectivismo não é um transcendentalismo – discurso sobre os “fatos” da subjetividade transcendental (como o kantismo) –, também não é um naturalismo – discurso sobre os “fatos” da natureza humana, sua biologia, sua fisiologia (como o darwinismo) – nem um historicismo – discurso sobre os “fatos” da história humana e seus antagonismos (como o materialismo histórico). Se, com a destrancendentalização, o discurso transcendental perde a função de fundamento dos discursos em geral, com a radicalização da destrancendentalização, também os discursos da biologia e da história perdem a função fundacional. Esse é um segundo aspecto da radicalização da destrancendentalização promovida no âmbito da epistemologia perspectivista. Dada a crise da razão e o niilismo moderno, nenhum discurso pode mais ser da ordem do fundamento ou dos fatos independentes de perspectivas. Todo discurso é desde sempre perspectivado, é uma interpretação. O transcendentalismo, o naturalismo e o historicismo são discursos, perspectivas, interpretações.

Assim, o que resta a se colocar na base dos discursos, perspectivas ou interpretações é uma interpretação das interpretações, uma perspectiva sobre as perspectivas, um discurso acerca dos discursos, em suma, é a linguagem. Essa, entretanto, não pode ser concebida do ponto de vista lógico-semântico, mas pragmaticamente, como fenômeno natural e histórico, como fenômeno material, que não ocorre em um sujeito desincorporado, mas em um corpo subjetivado, que conhece, fala e escreve, em função suas necessidades vitais, em meio a correlações de força. Além de ser concebida como um fenômeno pragmático, a linguagem deve ser objeto de uma teoria agonística, de acordo com a qual, na prática, enunciados, argumentos, discursos, estabelecem entre si relações de poder e disputam para serem tidos como verdadeiros. O que está na base do perspectivismo é, portanto, uma agonística da linguagem. Para Nietzsche, a *práxis* da retórica dos antigos gregos e romanos é o exemplo privilegiado para a compreensão dessa teoria agonística da linguagem (RE §1).

2.2.5. Perspectivismo e Pragmática da Verdade

Deve-se enfatizar que *Do “gênio da espécie”* aponta para uma teoria pragmática da verdade. O perspectivismo se vincula a uma concepção pragmática de verdade precisamente porque abandona a correspondência como critério de verdade em nome da utilidade. Isso pressupõe uma concepção pragmática de linguagem vinculada a uma posição anti-realista, que nega que a função essencial da linguagem seja representar a realidade tal como ela é em si. Em *Do “gênio da espécie”*, assim como em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche se serve da ficção de um “inventor da

linguagem”, o animal social consciente, para mostrar que o ser humano se engana ao pensar que teria em seus signos, mais do que laços intersubjetivos, descrições efetivamente correspondentes à essência das coisas.

A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor. Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates*, o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência. Da crença na verdade encontrada fluíram, aqui também, as mais poderosas fontes de energia. Muito depois - somente agora - os homens começam a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso. Felizmente é tarde demais para que isso faça recuar o desenvolvimento da razão, que repousa nessa crença. – Também a lógica se baseia em pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo: mas esta ciência surgiu da crença oposta (de que evidentemente há coisas assim no mundo real). O mesmo se dá com a matemática, que por certo não teria surgido, se desde o princípio se soubesse que na natureza não existe linha exatamente reta, nem círculo verdadeiro, nem medida absoluta de grandeza (MAI/HHI §11).

Para o perspectivismo, o conhecimento, isto é, o pensar consciente, racional, que se articula em signos linguísticos, em conformidade com um esquema de que não podemos nos desfazer, é generalização, superficialização, homogenização, simplificação e mesmo falsificação que se dá em função dos interesses, da utilidade do rebanho humano, na luta pela

sobrevivência e pela superação. Seguindo essa linha de raciocínio, em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche entende que todo o nosso processo de concepção, que é, antes de mais nada, um processo linguístico, baseia-se no que ele chama de “igualação do não-igual”:

Toda palavra torna-se logo conceito justamente quando não deve servir, como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única à qual deve seu surgimento, mas ao mesmo tempo tem de convir a um sem-número de casos, mais ou menos semelhantes, isto é, tomados rigorosamente, nunca iguais, portanto, a casos claramente desiguais. Todo conceito nasce por igualação do não-igual. Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fosse "folha", uma espécie de folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos inábeis, de tal modo que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da forma primordial. (...) A desconsideração do individual e efetivo nos dá o conceito, assim como nos dá também a forma, enquanto a natureza não conhece formas nem conceitos, portanto também não conhece espécies, mas somente um X, para nós inacessível e indefinível. Pois mesmo nossa oposição entre indivíduo e espécie é antropomórfica e não provém da essência das coisas, mesmo se não ousamos dizer que não lhe corresponde: isto seria, com efeito, uma afirmação dogmática e como tal tão indemonstrável quanto seu oposto (WL/VM §1).

Nesta passagem vem à tona uma sutileza da abordagem nietzschiana da problemática da coisa em si. A rigor, não se pode negá-la, pois a afirmação peremptória “não existe coisa em si” é tão dogmática quanto o seu inverso. Apenas se pode dissolver o problema da coisa em si concebendo-a como uma incógnita, uma questão sem solução, um grande X, incognoscível e

impensável, que já não nos vincula a nada, já não funda nada, pois como poderia uma incógnita servir de fundamento? É nesse sentido que Nietzsche associa agnosticismo a transcendentalismo e procura mostrar que ambos se dissolvem ante o reconhecimento da morte de Deus.

Os “*agnósticos*”, os adoradores do ignoto e do misterioso como o tal, de onde buscam eles o direito de idolatrar um ponto de interrogação como deus? Um deus que se oculta desse modo no oculto merece talvez temor, mas certamente não culto! E por que o ignoto não poderia ser o diabo? Mas “*ele tem de ser adorado*” – assim ordena aí o instinto à decência: isso é bem inglês.

Os *transcendentalistas*, que acham que todo conhecimento humano não é suficiente para os desejos de seu coração, antes eles os contradizem e provocam calafrios – inocentemente constroem em algum lugar um mundo, o qual correspondem, no entanto, aos seus desejos, sem se mostrar acessível ao nosso conhecimento: tal mundo, assim supõem eles, é que seria o mundo *verdadeiro*, em relação ao qual o nosso mundo cognoscível seria um mero engano. Assim Kant, assim já a filosofia dos vedas, assim alguns americanos. – “Verdadeiro”, isso significa para eles: aquilo que corresponde aos desejos do nosso coração. Antigamente verdadeiro significava: aquilo que corresponde à razão (KSA XII, 7[3]).

Portanto, há bons indícios para se considerar que é de modo pragmático que Nietzsche entende o regime de uso do predicado “é verdadeiro”. “É verdadeiro” não significa, na linguagem nietzschiana, “é correspondente”, mas “é útil”, “é favorável à vida” e, por conseguinte, “é falso” significa “é inútil”, “é prejudicial à vida”.¹⁴⁰ Nietzsche expõe isso claramente em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*:

Os homens, nisso, não procuram tanto evitar serem enganados, quanto serem prejudicados pelo engano: o que odeiam, mesmo nesse nível, no fundo não é a ilusão, mas as consequências nocivas, hostis, de certas

¹⁴⁰ Cf. G. Abel, op. cit., 2005, pp. 190-1.

espécies de ilusões. É também em um sentido restrito semelhante que o homem quer somente a verdade: deseja as consequências da verdade que são agradáveis e conservam a vida: diante do conhecimento puro sem consequências ele é indiferente, diante das verdades talvez perniciosas e destrutivas ele tem disposição até mesmo hostil (WL/VM §1).

Seguindo essa linha de raciocínio, em um fragmento póstumo, Nietzsche articula, de forma sintética, sua célebre definição da verdade como erro: “Verdade é a espécie de erro sem o qual uma determinada espécie de seres vivos não poderia viver. O valor para a vida é, em última instância, decisivo” (KSA XI, 34[253]). A verdade não é qualquer erro, mas um erro útil. Com base nisso, é possível distinguir, em Nietzsche, um uso propositivo do termo verdade de um uso crítico. De modo geral, tendo em vista uma crítica a noção de verdade da tradição, Nietzsche a concebe como correspondência e, por conseguinte, nega a sua existência, uma vez que, para o perspectivismo, não é possível que palavras se relacionem correspondencialmente com coisas. Entretanto, ele também tem um conceito de verdade a propor, precisamente a verdade como perspectiva, ou antes, como perspectivas (sempre no plural), isto é, como criações humanas, que não se dão *ex nihilo*, mas são condicionadas natural, histórica e linguisticamente. Nesse sentido, o conceito perspectivista de verdade se aproxima bastante daquele formulado pelo pragmatismo, na medida em que concebe a utilidade como critério de distinção entre o verdadeiro e falso. Verdadeiras são as perspectivas úteis ou favoráveis e falsas, as perspectivas inúteis ou prejudiciais.

Porém, apesar das semelhanças, não é possível reduzir perspectivismo a pragmatismo ou utilitarismo. Para Nietzsche, a própria utilidade é apenas uma palavra, signo para uma crença ou imaginação, uma ficção que, como tal, não é um fato, não conta com um correlato correspondencial, como, por vezes,

ainda parece supor a teoria pragmática da verdade.¹⁴¹ Perspectivismo e pragmatismo se apartam, em primeiro lugar, porque aquele é mais radicalmente anti-correspondencial e, por conseguinte, radicalmente anti-realista, enquanto este se enreda, ainda, em pressuposições fortemente oneradas ontologicamente. Em segundo lugar, o perspectivismo se distingue do pragmatismo porque concebe a utilidade como uma utilidade na luta, uma utilidade agonística.

2.3. Linguagem, Verdade e Poder

O perspectivismo é uma posição “linguisticamente revirada”. Isso significa que o perspectivismo deve ser compreendido como uma posição que participa, com suas especificidades, do movimento da reviravolta linguística. Em uma passagem de *As palavras e as coisas*, Foucault se refere a Nietzsche como uma espécie de primeiro “*linguistic turn*”:

A linguagem só entrou diretamente e por si própria no campo do pensamento no fim do século XIX. Poder-se-ia mesmo dizer no século XX, se Nietzsche, o filólogo – e nisso também era ele tão erudito, a esse respeito sabia tanto e escrevia tão bons livros –, não tivesse sido o primeiro a aproximar a tarefa filosófica de uma reflexão radical sobre a linguagem.¹⁴²

Devido à sua formação filológica, Nietzsche teria sido levado a enfatizar o papel da linguagem no processo de produção do conhecimento. Por isso, ele seria o primeiro a efetuar o movimento que define o panorama do

¹⁴¹ Cf. M. Carrilho, op. cit., pp. 244-5.

¹⁴² M. Foucault, *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas, 2000, p. 420.

pensamento filosófico contemporâneo: a reviravolta linguística¹⁴³. Essa consiste em fazer da filosofia uma reflexão radical sobre a linguagem, ou seja, uma reflexão que se radica em uma análise da linguagem. Em numerosas passagens, Nietzsche dá motivo ao que diz Foucault. É o que exemplifica uma sentença de *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* que afirma que “a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade” (WL/VM §1).

Para Nietzsche, dizer que o conhecimento é linguístico é o mesmo que dizer que ele é interpretativo ou perspectivístico. Como só é possível na linguagem, conhecer é interpretar, esquematizar, dar forma e ordem a algo que não tem – ou que, a rigor, não se pode saber se tem – em si forma ou ordem, isto é, o caos. O conhecimento é um processo ativo de interpretação, isto é, de introdução ou construção de sentido no caos, e não de descoberta. Nietzsche diz que verdade é “uma palavra para vontade de poder” (KSA XII, 9[91]), pois “o pensar não é para nós um meio para ‘conhecer’, porém para designar o acontecer, para ordená-lo e torná-lo manipulável para nosso uso” (KSA XI, 40[20]). A relação básica de uma epistemologia perspectivista consiste, portanto, no par verdade-poder. Enfatizando a dimensão agonística do conhecimento, Nietzsche escreve: “o conhecimento opera como instrumento do poder. (...) uma espécie capta, captura e concebe um tanto de realidade para se tornar soberana dela, para tomá-la a seu serviço” (KSA XIII, 14[122])¹⁴⁴.

¹⁴³ “A linguagem se tornou, em nosso século, a questão central da filosofia. (...) Pouco a pouco se tornou claro que se tratava, no caso da ‘reviravolta linguística’ (*linguistic turn*), de um novo paradigma para a filosofia enquanto tal, o que significa dizer que a linguagem passa de objeto de reflexão filosófica para a ‘esfera dos fundamentos’ de todo pensar, e a filosofia da linguagem passa a poder levantar a pretensão de ser a ‘filosofia primeira’ à altura do nível de consciência crítica de nossos dias”. M. Oliveira, *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, 1996, pp. 11-3.

¹⁴⁴ De maneira análoga, Adorno e Horkheimer argumentam: “O despertar do sujeito tem por preço o reconhecimento do poder como o princípio de todas as relações. (...) O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento

não ‘conhecer’, mas esquematizar, impor ao caos tanta regularidade e tantas formas quanto convier às nossas necessidades práticas.

Na formação da razão, da lógica, das categorias, a necessidade foi determinante: a necessidade não de ‘conhecer’, porém de subsumir, esquematizar para fins de entendimento, de cálculo...

o adequar, o fazer com que se torne parecido, o igualar – o mesmo processo pelo qual passa toda impressão sensorial é o desenvolvimento da razão! (KSA XIII, 14[152]).

O conceito interpretativo de conhecimento se articula no interior do perspectivismo, cuja tese básica diz: “não há fatos, apenas interpretações” (KSA XII, 7[60]). Logo, conhecer não é descobrir fatos, como para o positivismo e toda a tradição correspondencialista, mas construir interpretações. Nietzsche pensa a linguagem como lugar perspectivístico em que ocorrem as interpretações, em que essas se apresentam, convergem e divergem, como perspectivas. A epistemologia perspectivista compreende, assim, o conhecimento, a linguagem e a atividade interpretativa como produto de relações de poder.

Se o debate acerca do perspectivismo de Nietzsche ganha corpo a partir da década de 1960, principalmente entre autores formados na tradição da filosofia analítica, é interessante perceber como esses mesmos autores vão se alimentar de Nietzsche, em anos posteriores, para propor uma superação da própria filosofia analítica. O perspectivismo, entendido como teoria da interpretação, tem um papel central no movimento, ainda em curso, em direção a uma filosofia pós-analítica, que está sendo operado pela assim chamada virada interpretativa (*interpretive turn*)¹⁴⁵, à qual se associam nomes como, de

de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens”. T. Adorno e M. Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*, 1985, p. 24.

¹⁴⁵ Cf. C. Cox, op. cit., 1997, p. 272.

um lado, Kuhn, Quine, Davidson, Rorty e, de outro, Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard.

O abandono do fundacionismo em favor do holismo que veio reunir, com a virada interpretativa, analíticos e continentais, pragmatistas e hermeneutas, está presente na ideia perspectivista de que o conhecimento e a verdade são resultado de um processo interpretativo em que perspectivas atuam em conjunto, não necessariamente de modo harmônico, para construir diferentes mundos interpretativos.¹⁴⁶ Mais do que como de incomensurabilidade ou como consensual, a interação entre as perspectivas, no lugar perspectivístico da linguagem, deve ser entendida de modo conflitual, como uma luta. Há um fragmento póstumo de Nietzsche que é decisivo para a compreensão do perspectivismo:

Contra o positivismo, que permanece no fenômeno: “só há fatos”, diria eu: não, justamente não há fatos, apenas interpretações. Não podemos estabelecer nenhum fato “em si”: talvez seja contrasenso querer algo assim. “Tudo é subjetivo”, dizeis: porém, já isso é *interpretação*, o “sujeito” não é nada de dado, porém uma ficção acrescida, oculta por detrás. – É finalmente necessário colocar o intérprete atrás da interpretação? Já isto é ficção, hipótese.

Na medida em que, em geral, a palavra “conhecimento” tem sentido, o mundo é cognoscível: porém ele é diversamente *interpretável*, não tem nenhum sentido por trás de si, mas inumeráveis sentidos: “Perspectivismo”. São nossas necessidades *que interpretam o mundo*: nossos impulsos e seus prós e contras. Cada impulso é uma espécie de sede de domínio, cada um tem sua perspectiva que ele desejaria impor como norma a todos os demais impulsos (KSA XII, 7[60]).

Esse fragmento merece todo o destaque porque sintetiza as principais teses do perspectivismo que, na falta de melhor formulação, são as seguintes:

¹⁴⁶ Cf. G. Abel, *Interpretationswelten*, 1995.

1 – há uma pluralidade de perspectivas ou interpretações, 2 – não há perspectiva absoluta e 3 – as perspectivas não são incomensuráveis, mas fazem parte de relações de poder. Com esta última tese, Nietzsche ressalta algo que praticamente não foi desenvolvido no debate sobre o perspectivismo: sua dimensão agonística.¹⁴⁷

Em primeiro lugar, pode-se dizer que a afirmação perspectivista da pluralidade é uma decorrência da negação niilista do fundamento, da verdade. Se não se pode alcançar uma verdade única e última, nada implica que não se possa tentar interpretar, ainda que sabendo que, no limite, nenhuma interpretação será a verdade absoluta. A noção mesma de verdade passa, assim, por um deflacionamento. Seu caráter fundante se perde, na medida em que a verdade das interpretações¹⁴⁸ se mantém aquém de uma pretensão de absoluto. Está-se diante de uma pluralidade de interpretações, de pontos de vista, uma multidão de visões de mundo que se põem em confronto a todo momento. Em uma passagem da *Genealogia da moral* que trata do caráter perspectivístico do conhecimento, lê-se:

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um "puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo", guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como "razão pura", "espiritualidade absoluta", "conhecimento em si"; – tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um "conhecer" perspectivo; e

¹⁴⁷ Raras exceções que se deram conta da relação entre perspectivismo e agonística foram L. Hatab, *A nietzschean defense of democracy*, 1995, em especial, Cap. 6, e D. Owen, *Nietzsche, politics and modernity*, 1995, Cap. 6.

¹⁴⁸ Nesse sentido, Abel articula o conceito de verdade interpretativa (*Interpretationswahrheit*). Cf. G. Abel, op. cit., 2005, pp. 190-196.

quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso "conceito" dela, nossa "objetividade" (GM/GM, III §12).

A epistemologia perspectivista se serve do olho como uma metáfora do conhecimento. Os olhos são, por assim dizer, contextuais, situados, voltados sempre para uma direção específica, sem o que seria impossível ver. Jamais se pode ver simultaneamente em todos os ângulos. A visão é sempre uma perspectiva e, assim, é o conhecimento. O máximo que se pode fazer é multiplicar os ângulos, alternar perspectivas, embora não se possa, ao cabo, reuni-las em um todo sistemático e correspondente à realidade. De acordo com Nietzsche, “há muitos tipos de olhos. Mesmo a esfinge tem olhos – e conseqüentemente há muitos tipos de ‘verdades’, e conseqüentemente não há verdade” (KSA XI, 34[230]). Não há verdade absoluta, ainda que haja múltiplas verdades perspectivas.¹⁴⁹ Para que se fosse capaz de verdade e conhecimento absolutos, seria preciso ocupar um ponto de vista que é inacessível aos seres humanos, isto é, a perspectiva absoluta, a *God’s eye view*. Uma vez que a consequência mais premente do advento do niilismo foi precisamente a morte de Deus, uma perspectiva absoluta se tornou algo impossível.

Em segundo lugar, na medida em que falta o fundamento, não se pode estabelecer uma perspectiva ou interpretação privilegiada. De um lado, não se pode formular um ponto de vista universalmente abarcante, omniabrangente, um grande sistema que concatenaria todas as interpretações, uma vez que há contraposições entre essas interpretações. É impossível sistematizá-las por inteiro. De outro lado, seria ingênuo querer propor uma perspectiva onipotente,

¹⁴⁹ Cf. S. Hales e R. Welshon, op. cit., 2000, p. 202.

capaz de submeter todas as demais perspectivas a seu regime e “pacificá-las” eternamente.

Nesse ponto, o perspectivismo vincula anti-fundacionismo a anti-realismo. Não há fatos, não há realidade externa às interpretações. Fato, realidade, mundo, é sempre fato, realidade, mundo, no interior de interpretações. Não há um mundo em si, não há um mundo não interpretativo, não perspectivo, extralinguístico. O mundo que diz respeito aos seres humanos, afirma Nietzsche, foi inventado por eles próprios. Assim, mundo é o que resulta do processo de interpretação, sem o qual não há mundo: “Podemos compreender somente um mundo que nos mesmos fizemos” (KSA XI, 25[470]).

Outro aspecto importante do fragmento KSA XII, 7[60] é que ele mostra como o perspectivismo se aproxima do pragmatismo em seu tratamento do problema do critério de verdade. Nietzsche diz que são as necessidades e os impulsos vitais dos seres humanos que interpretam o mundo. Não há fatos puros. Todo fato é, desde sempre, marcado por um caráter interpretativo, é produto do processo de interpretação. Daí a crítica à teoria correspondencialista da verdade. As interpretações estão ligadas às necessidades humanas, são perspectivas ou visões de mundo que possibilitam que os seres humanos continuem existindo como são e que ampliem sua capacidade, sua potência de existir. Verdades são ficções úteis, ou seja, aqueles erros necessários sem os quais os homens não poderiam viver. Não se deve esquecer, entretanto, a crítica de Nietzsche ao utilitarismo: “útil” é o que se revela favorável e propício na luta pela sobrevivência e superação. O critério de verdade se torna, com efeito, a utilidade, porém, essa utilidade é situada em relações de poder, é uma utilidade na luta, uma utilidade agonística. Assim, a especificidade da epistemologia perspectivista reside em sua adoção de um critério pragmático-agonístico de verdade.

Em terceiro lugar, na medida em que vincula verdade e poder, o perspectivismo não se equivale a um mero relativismo, pois se não procura um critério de justificação, ao menos busca um esquema explicativo do motivo de perspectivas prevalecerem sobre outras em determinadas situações ou conjunturas. Esse esquema é o que se pode designar por agonística. Perspectivas não são incomensuráveis, elas se encontram em relações de força, de disputa, em luta com outras perspectivas. Aliás, uma perspectiva só ganha precisão em seus delineamentos quando alcança aquele ponto limite em que trava uma disputa com outra perspectiva.¹⁵⁰ Perspectivas concorrem entre si pela verdade, para serem tidas como verdadeiras, para terem o poder de definir o regime de verdade vigente em um determinado lugar, em uma determinada época. Pode-se inclusive compreender a vontade de verdade de que Nietzsche fala em termos de vontade de poder, formulando a seguinte proposição geral: quer-se a verdade porque se quer o poder, ou seja, quer-se o poder de dizer a verdade.

Nietzsche afirma que conhecimento é vontade de poder, o que, conforme a interpretação que se propõe aqui, quer dizer que ele é resultado de relações de poder que são tanto objetivas – as relações entre o sujeito e o objeto ou entre linguagem e mundo – quanto intersubjetivas – as relações dos sujeitos entre si. O perspectivismo agonístico é precisamente a epistemologia que interpreta o conhecimento em termos de relações de poder¹⁵¹ e o faz ao introduzir na problemática epistemológica o operador teórico vontade de poder.

Conhecer é exercer poder porque todo conhecimento se desenrola como um processo ativo de interpretação, de esquematização, de categorização, de imposição de regularidade, forma, sentido, a algo que em si

¹⁵⁰ Cf. R. Solomon, op. cit., 1996, p. 199.

¹⁵¹ É o que sugere Foucault. Cf. M. Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*, 2002, pp. 7-27.

não tem forma, regularidade nem sentido, ou seja, o caos. Esquematizar significa se apoderar, apropriar-se, impor sentido a uma realidade que é em si caótica. A imposição de sentido pela qual nos apoderamos daquilo que conhecemos está, por sua vez, vinculada às necessidades de ordem prática dos seres humanos, a seus interesses vitais, na luta pela conquista, manutenção e expansão do poder. Desse modo, só se conhece aquilo que convém a tais interesses, da maneira que lhes convém. Há uma rede de interesses que se situa na base da atividade cognitiva, relações de poder que subjazem às pretensões de verdade e que, nessa medida, têm papel crucial na formação e desenvolvimento das categorias do conhecimento, da razão, da lógica etc.

Em suma, o poder se faz presente na atividade cognitiva, tanto nos interesses que possibilitam e condicionam o produto do conhecimento, ou seja, no eixo objetivo do processo cognitivo, quanto nas relações de tais interesses entre si, no eixo intersubjetivo desse mesmo processo, compreendido agora em termos de relações de poder. A relação entre verdade e poder é primordial para a abordagem nietzschiana do problema do conhecimento, é o par categorial básico de uma epistemologia que pode ser considerada perspectivista e agonística.

3. PERSPECTIVISMO AGONÍSTICO

3.1. Perspectivas e *Agón*

O perspectivismo se distingue como uma estratégia alternativa no campo da epistemologia justamente porque não é nem pretende ser uma teoria da fundamentação do conhecimento. Nesse sentido, Nietzsche anota: “O mesmo texto permite inúmeras interpretações: não há nenhuma interpretação ‘correta’” (KSA XII, 1[120]). E em outra passagem: “O que o *conhecimento* só consegue ser? – ‘Interpretação’, não ‘explicação’” (KSA XII, 2[86]). A abordagem perspectivista da problemática epistemológica pretende, portanto, muito mais interpretar o que se passa no plano do conhecimento do que de tentar fundamentá-lo. Se o conhecimento é interpretação, também o conhecimento do conhecimento é interpretação.

Partindo dessa posição anti-fundacionista radical, o perspectivismo critica o conceito tradicional de verdade, não só destituindo-a como fundamento, mas eliminando o próprio lugar da fundamentação. Passa, então, a interpretar a verdade através de sua relação com o poder, de modo que verdade e poder formam o par categorial básico de uma epistemologia perspectivista agonística. A tentativa perspectivista agonística de

interpretação do processo cognitivo se faz, sobretudo, por meio de uma análise da linguagem como *práxis* social. A linguagem é, assim, compreendida através de uma reflexão pragmática, cuja especificidade reside precisamente na introdução da noção de poder como operador teórico.

O perspectivismo agonístico pensa as relações entre as perspectivas como relações de luta, relações de poder. Há um vínculo entre perspectivismo e agonística que pode ser enfatizado a partir do seguinte fragmento póstumo:

O perspectivismo é apenas uma forma complexa da especificidade. Imagino que todo corpo específico aspira a tornar-se totalmente senhor do espaço e a estender sua força (sua vontade de poder), a repelir tudo o que resiste a sua expansão. Mas incessantemente choca-se com as aspirações semelhantes de outros corpos e termina por arranjar-se (“combinar-se”) com os que lhe são suficientemente homogêneos: então conspiram juntamente para conquista a potência. E o processo continua... (KSA XIII,14[186]).

Cada perspectiva é movida por uma vontade de poder, isto é, quer expandir sua força, se tornar senhora, se fazer valer como verdadeira. No entanto, à medida que persegue sua pretensão à verdade, cada perspectiva acaba por se deparar com resistências, como que “esbarra”, não no real, mas em outras perspectivas. Há um “choque” entre perspectivas que é precisamente o que define cada uma delas. As relações entre as perspectivas são relações conflituosas, constituem um espaço conflitual interspectivo¹⁵² ou uma correlação de forças entre perspectivas. Há um desacordo, uma diferença, um dissenso básico que define a relação interspectiva.¹⁵³

Entretanto, as relações interspectivas não são exclusivamente dissensuais. Nietzsche esclarece que as perspectivas buscam certos

¹⁵² Cf. A. Marques, op. cit., 2003, p. 142.

¹⁵³ O dissenso entre proposições, *le différend*, é a idéia básica daquela que o próprio Lyotard considerava sua obra de filosofia. Cf. J.-F. Lyotard, *Le différend*, 1983.

“arranjos”, certas “combinações”, de modo que há também acordos de perspectivas: cada perspectiva, tendo em vista seu próprio interesse, associa-se a outras perspectivas que lhe são suficientemente homogêneas, isto é, que a ela se assemelham na medida em que perseguem pretensões de verdade semelhantes. Perspectivas diversas formam, então, conjuntos, uniões, “conspirações”, cuja unidade persiste enquanto o objetivo comum não for alcançado, enquanto o inimigo comum se mantém. A unidade de uma conspiração de perspectivas é, nesse sentido, tão forte quanto o inimigo que compartilham. Uma vez superado o obstáculo, derrotado o inimigo, atingido o objetivo, o processo de disputa agonística se repõe no interior da antiga união que, então, se desfaz, alterando-se, assim, a correlação de forças até então vigente. O processo, então, se repete.

São possíveis acordos ou mesmo consensos entre perspectivas, desde sejam meramente circunstanciais, contingentes, conjunturais, pois todo consenso é precedido pelo dissenso, isto é, pela relação de poder, pela vontade de poder, que é primordial no espaço agonístico interspectivo. Um consenso universal seria o equivalente a uma perspectiva absoluta, uma verdade absoluta, ou seja, aquilo cuja rejeição resoluta é o ponto de partida do perspectivismo.

Enquanto relações de poder, as relações entre as perspectivas são agonísticas. No entanto, mais do que pensar essas relações em termos exclusivamente naturalistas ou historicistas – o que acarretaria inevitavelmente o ônus de um comprometimento com alguma espécie de metafísica, isto é, com um discurso sobre as “necessidades” quer fisiológicas, quer históricas –, parece interessante, e esta é a tese se quer avançar aqui, pensar as relações de poder interspectivas como relações de linguagem, como relações entre jogos de linguagem, que seriam, para o perspectivismo agonístico, também jogos de poder.

Um dos pontos em que a aproximação entre Nietzsche e Wittgenstein se mostra fértil, no interior de uma reconstrução pragmática do perspectivismo, está precisamente nos paralelos que podem ser traçados entre perspectivas e jogos de linguagem. As analogias aqui são várias: primeiro, assim como não existe um jogo de linguagem privilegiado, que pudesse ser erigido em essência da linguagem, do mesmo modo também não existe perspectiva privilegiada; segundo, o objetivo da linguagem, enquanto *práxis* social, é a comunicação humana, a construção do espaço gregário, da interação intersubjetiva ou interspectiva; terceiro, jogos de linguagem são correlatos a formas de vida (*Lebensformen*), bem como perspectivas são correlatas a certos tipos (*Typen*) de existência, a certos interesses vitais.

Wittgenstein escreve: “O termo ‘*jogo de linguagem*’ deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida”.¹⁵⁴ Isso está próximo do que diz Nietzsche sobre o perspectivismo: “São nossas necessidades *que interpretam o mundo*: nossos impulsos e seus prós e contras. Cada impulso é uma espécie de sede de domínio, cada um tem sua perspectiva que ele desejaria impor como norma a todos os demais impulsos” (KSA XII, 7[60]). Assim, cada jogo de linguagem faz parte de uma forma de vida, ou seja, é uma interpretação feita em função de certas necessidades, é uma perspectiva que possibilita e satisfaz certos interesses vitais. Desse modo, pensar em termos de perspectivas ou de jogos de linguagem consiste em estabelecer contextos de validade local e, por conseguinte, rejeitar a possibilidade de uma validade a-contextual.

Entretanto, perspectivas não são exatamente idênticas a jogos de linguagem, pois, enquanto Wittgenstein os pensa, de modo estanque, como marcados por uma incomensurabilidade irreduzível, Nietzsche entende que perspectivas não são incomensuráveis, mas estão sempre em relações de

¹⁵⁴ L. Wittgenstein, op. cit., 1979, §23.

poder e se constituem a partir delas. Movida pela vontade de poder, cada perspectiva quer ser tomada como verdadeira, quer se impor como norma, quer se tornar regra e estabelecer o regime de verdade vigente em seu contexto. Na medida em que a relação interspectiva é caracterizada como relação de poder, a agonística pode ser compreendida como uma solução para o dilema da incomensurabilidade.¹⁵⁵ Em lugar de buscar o que há de comum em todos os jogos de linguagem, subtraindo suas diferenças radicais, a agonística, na medida em que os reconhece como estando em disputa, preserva as diferenças entre os jogos de linguagem ao mesmo tempo em que os relaciona. Portanto, pode-se superar a suposta incomensurabilidade introduzindo o poder como liame entre as perspectivas ou jogos de linguagem.

Pode-se vincular a noção de jogo à de poder facilmente se temos em mente que aquilo que Nietzsche descreve como vontade de poder é o que os gregos chamavam de *agón*¹⁵⁶, ou seja, jogo no sentido de luta, disputa, combate, competição. Isso é precisamente o que faz Lyotard ao introduzir o *agón* na teoria pragmática dos atos de linguagem.

Todo enunciado deve ser considerado como um 'lance' feito num jogo. Esta última observação leva a admitir um primeiro princípio que alicerça todo o nosso método: é que falar é combater, no sentido de jogar, e que os atos de linguagem provêm de uma agonística geral. Isso não significa necessariamente que se joga para ganhar. (...) Mas, sem dúvida, mesmo este prazer não é independente de um sentimento de sucesso, sobre um adversário, mas de envergadura.¹⁵⁷

Na base do perspectivismo está uma agonística da linguagem, cujas diretrizes de reconstrução se encontram em uma nota de rodapé de *A condição pós-moderna*: "A agonística está no princípio da ontologia de

¹⁵⁵ Nesse sentido, cf. C. Mouffe, *Agonistics: thinking the world politically*, 2013.

¹⁵⁶ Cf. L. Hatab, *A Nietzschean defense of democracy*, 1995, p. 256, n. 13.

¹⁵⁷ J.-F. Lyotard, op. cit., 2000, p. 17.

Heráclito e da dialética dos sofistas, sem falar dos primeiros trágicos. Aristóteles reserva-lhe uma grande parte de sua reflexão sobre a dialética nos *Tópicos e Refutações sofísticas*.¹⁵⁸ Lyotard faz ainda referência a um texto de Nietzsche, *A disputa de Homero*, um dos *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, que condensa, de forma única, as reflexões nietzschianas sobre o *agón*. Seguindo tais diretrizes, o próximo passo consiste em uma investigação acerca da *práxis* dos jogos agonísticos de linguagem, do *agón* da palavra, que os gregos chamavam de retórica.

3.2. Genealogia da Agonística

Homer's Wettkampf, texto do jovem Nietzsche cujo título poderia muito bem ser traduzido por *O agón de Homero*¹⁵⁹, contém a elaboração inicial daquilo que se encontra plenamente desenvolvido no conceito de perspectivismo: a agonística nietzschiana. Nietzsche parte da interpretação de um trecho de *Os trabalhos e os dias*, em que Hesíodo diz haver sobre a Terra duas deusas Eris, isto é, duas espécies de inveja, uma que conduz à guerra e ao combate cruel e outra que conduz ao trabalho, à competição e à rivalidade leal. Segundo Nietzsche, a primeira, a “má Eris”, deve ser tão censurada quanto a segunda, a “boa Eris”, deve ser louvada.

(...) não só Aristóteles, mas a antiguidade grega em geral pensa de modo diferente do nosso sobre rancor e inveja, julgando como Hesíodo, que aponta uma Eris como má, a saber, aquela que conduz os homens à luta aniquiladora e hostil entre si, e depois enaltece uma outra como boa, aquela

¹⁵⁸ Idem, p. 19, n. 35.

¹⁵⁹ É o que faz A. Philonenko. Cf. R. Felipe, “Para uma genealogia do *agôn* em Nietzsche”. In: F. Nietzsche, *A competição em Nietzsche*, 2003, p. 18.

que, como ciúme, rancor, inveja, estimula os homens para a ação, mas não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da disputa (*Wettkampf*). O grego é *invejoso* e percebe essa qualidade, não como uma falha, mas como a atuação de uma divindade benéfica: – que abismo existe entre esse julgamento ético e o nosso! (FV/CP, A disputa de Homero).

Essa disposição agonística, isto é, aquilo que nos estimula para a ação e para a superação, é exatamente o que Nietzsche compreende como o cerne da noção de *agón*. Em outras palavras, a agonística não pretende suprimir os conflitos nem negar seu lado destrutivo, mas enfatizar seu aspecto construtivo, a capacidade que os conflitos têm de introduzir o novo. Assim, o *agón* pode ser entendido a partir de dois princípios: a inexistência de trégua e a inexistência de termo. Para que a luta perdure, impõe-se, de um lado, que os lutadores nunca cheguem a uma trégua, isto é, um acordo de paz definitivo – os acordos possíveis são sempre provisórios –; e, de outro lado, que nenhum deles seja aniquilado pelo outro, o que significaria um termo.¹⁶⁰ Tanto a trégua quanto o termo acarretam a própria dissolução do conflito. Uma vez que não se dissolveu até agora, o *agón* pode ser considerado sem trégua nem termo.

O *agón* (*ἄγών*) designa um domínio fundamental da vida dos gregos, qual seja o das competições e dos concursos. Enquanto jogos, as competições, as disputas, as lutas, os combates são, para os gregos, agonísticos. O *agón* está entranhado no *éthos* grego e perpassa, de formas variadas, sua existência. Segundo Nietzsche: “Era assim que se caracterizava a especificidade da vida helénica: todas as atividades do entendimento, da seriedade da vida, da necessidade e mesmo do perigo são concebidas como um jogo” (RE §1). A cultura grega é peculiarmente competitiva, isto é, movida

¹⁶⁰ Cf. S. Marton, “Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito”. In: *Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*, 2001, pp. 139-40.

por uma disposição agonística.¹⁶¹ As competições de atletismo, realizadas nos ginásios são as imagens mais evidentes desse *agón*. Mas também nos teatros os gregos faziam seus concursos de poesia e do mesmo modo as cidades-Estados, em constantes contendas bélicas, estabeleciam entre si relações agonísticas. Também na *ágora* (*ἄγορά*)¹⁶² os políticos travavam disputas com a palavra – a retórica e a erística –, a fim de decidir os rumos da *pólis*.

Para os inventores da democracia, os gregos antigos, o processo democrático, era primordialmente um processo agonístico de debate. Do que se tratava era de escolher, com base no embate argumentativo, que deliberações deveriam conduzir a cidade. Os cidadãos traziam à discussão problemas e defendiam através de argumentos seus pontos de vista. Ao cabo, era feita votação para definição do problema mais urgente e de sua respectiva solução. Tudo se passava nos moldes de uma disputa argumentativa, um combate baseado na palavra, um jogo político que se constituía em procedimento deliberativo. Não podia haver empate, era necessário que houvesse um vencedor, sob pena de tornar todo o trabalho realizado inócuo. Esse vencedor, contudo, não era um indivíduo, mas um conjunto de ideias, um discurso, uma argumentação. Foi a isso que os gregos deram o nome de democracia.¹⁶³

Por isso, a invenção da democracia corresponde à descoberta pelos gregos de um poder mais intenso que a força física: o poder da linguagem. Aristóteles distinguia o ser humano como o animal político precisamente porque só ele tem o dom da palavra. Assim, Aristóteles concebia o animal político como animal da palavra.¹⁶⁴ Em termos nietzschianos, pode-se dizer

¹⁶¹ Segundo J. Huizinga, ao fomentar uma atitude filosófica polêmica e agonística, Nietzsche apenas restaurou na filosofia algo que estaria presente nela desde as suas origens. Cf. J. Huizinga, *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*, 1993, p. 102.

¹⁶² Huizinga chama atenção para a proximidade etimológica entre *agón* (*ἄγών*) e *ágora* (*ἄγορά*), Cf. *Idem*, p. 56.

¹⁶³ Cf. L. Hatab, *op. cit.*, 2005, p. 63.

¹⁶⁴ Cf. Aristóteles, *Política*, 2005, Liv. I, Cap. I, §§ 9-10.

que é precisamente com a palavra que o homem consegue se afirmar e exercer poder sobre a natureza e outros homens. A linguagem tem claramente um componente político, que pode ser designado como seu aspecto agonístico.

Como, na democracia, o processo de tomada de decisões se baseia na discussão e argumentação, a *práxis* política democrática é aquela em que o uso da linguagem é decisivo. O início da *República*, de Platão, ilustra bem o poder da linguagem. Ali, a cena inicial descreve Sócrates e Glauco indo tomar a estrada quando são interrompidos por Polemarco e outros que o acompanham:

Polemarco – Sócrates, parece-me que estás indo embora para a cidade.

Sócrates – Tua suposição está correta.

Polemarco – Estás vendo quantos somos?

Sócrates – Sim, estou vendo.

Polemarco – Então, se não fordes mais forte que todos nós, tereis de permanecer aqui.

Sócrates – E não existe ainda outra possibilidade, a de convencer-vos a permitir que partamos?¹⁶⁵

Sócrates considera que, apesar de muito inferior em força física, é capaz de, pela força dos argumentos, pelo uso eficiente da linguagem, superar aqueles que a ele se contrapõem, e se não os vencer, ao menos, convencê-los. Isso mostra que a linguagem tem uma função nas relações de poder que não deve ser menosprezada. Na *Disputa de Homero*, Nietzsche dá um curioso exemplo desse poder da linguagem:

São muito características a pergunta feita a um ilustre oponente de Péricles, e sua resposta, ao ser perguntado quem dos dois seria o melhor lutador da cidade: “Mesmo se eu o derrubasse, ele negaria que caiu,

¹⁶⁵ Platão, op. cit., 2006, Liv. I.

alcançaria seu intento e persuadiria aqueles que o viram cair” (FV/CP, A disputa de Homero).

O que fazia de Péricles o maior líder político e o maior guerreiro – competências indissociáveis para os gregos – da democracia ateniense não era simplesmente ser ele extremamente hábil na luta corporal, mas, sobretudo, sua habilidade no manejo das palavras, isto é, sua retórica. Aquilo que se passa na *ágora*, a disputa argumentativa democrática, isto é, o *agón da palavra*, é, nesse sentido, o correlato linguístico perfeito da luta corporal. Entre os gregos, a agonística (*ἀγωνιστική*) significou primeiramente uma série dos exercícios físicos que visavam à preparação para os combates, tendo se tornado uma arte, uma *techné* do combate¹⁶⁶. Aliás, esses exercícios agonísticos participavam da tônica dominante de uma cultura belicosa como a grega, onde o *pólemos*, a guerra, surgia como *koiné*, situação comum¹⁶⁷.

Nos séculos VI e V a.C., os gregos passam por um processo de relativização dos mitos, de perda do fundamento, que é concomitante a uma “pequena globalização” e que engendra a filosofia. Nessa atmosfera de cultura plural dos gregos, a noção de *agón* surge como “fundamento”. Na *Filosofia na época trágica dos gregos*, Nietzsche entende que Heráclito, vendo-o manifestar-se nos diferentes âmbitos do *éthos* grego, erigiu o *agón* em princípio do mundo, em *arché*:

Isto Heráclito alcançou com uma observação sobre a proveniência própria de todo vir-a-ser e perecer, que concebeu sob a forma da polaridade, como o desdobramento de uma força em duas atividades qualitativamente diferentes, opostas, e que lutam pela reunificação. Constantemente uma qualidade entra em discórdia consigo mesma e separa-se em seus contrários; constantemente esses contrários lutam outra vez um em direção

¹⁶⁶ Cf. A. C. Silva, “Agonística”. In: *Logos*, v. 1, 1989, p. 90. Cf., ainda, N. Abbagnano, “Agonístico”. In: *Dicionário de filosofia*, 2003, p. 22.

¹⁶⁷ Cf. Heráclito *et al.*, *Os pensadores originários*, 1993, §53.

ao outro. O povo pensa, por certo, conhecer algo rígido, pronto, permanente; na verdade, há a cada instante luz e escuro, amargo e doce lado a lado e presos um ao outro, como dois contendores, dos quais ora um, ora outro, tem a supremacia. O mel, segundo Heráclito, é a um tempo amargo e doce, e o próprio mundo é um cadinho que tem de ser constantemente agitado. Da guerra dos opostos nasce todo vir-a-ser: as qualidades determinadas, que nos aparecem como duradouras, exprimem apenas a preponderância momentânea de um dos combatentes, mas com isso a guerra ainda não chegou ao fim, a contenda perdura pela eternidade. Tudo ocorre conforme a esse conflito, e é exatamente esse conflito que manifesta a eterna justiça. (...) Só um grego estava em condições de descobrir essa representação como fundamento de uma cosmodicéia; é a boa Eris de Hesíodo transfigurada em princípio do mundo: é o pensamento de competição dos gregos individuais e dos Estados gregos, transferido, dos ginásios e palestras, dos agonos artísticos, das contendas dos partidos políticos e das cidades entre si, à máxima universalidade, a tal ponto que agora a engrenagem do cosmo gira nele. Assim como cada grego combate, como se somente ele estivesse no direito, e uma medida infinitamente segura do julgamento determina, a cada instante, para onde inclina a vitória, assim combatem as qualidades entre si, segundo leis e medidas inflexíveis, imanentes ao combate. (PHG/FT, § 5).

Segundo Nietzsche, o *pólemos* heraclítico é uma transfiguração do *agón* em princípio ontológico. Heráclito teria retirado o *agón* do *éthos* grego para transpô-lo em eixo do mundo, conceito fundamental de sua ontologia do devir. No entanto, pode-se interpretar o *agón* sem onerá-lo ontologicamente, desde que ele seja compreendido como um esquema de interpretação daquilo que se passa no plano da produção do conhecimento, como uma perspectiva para pensar as relações entre as perspectivas. Destituído do ônus ontológico, o *agón* funciona como operador teórico para uma desconstrução da metafísica que passa, obviamente, pela crítica ao platonismo.

(...) nos diálogos de Platão, aquilo que possui um destacado sentido artístico é, na maior parte das vezes, o resultado de uma rivalidade com a arte dos oradores, dos sofistas, dos dramaturgos de seu tempo, descoberta para que ele pudesse dizer por fim: “Vejam, também posso fazer o que meus maiores adversários podem; sim, posso fazê-lo melhor que eles. Nenhum Protágoras criou mitos tão belos quanto os meus, nenhum dramaturgo, um todo tão rico e cativante quanto o *Banquete*, nenhum orador compôs discursos como aqueles que eu apresento no *Górgias* – e agora rejeito tudo isso junto, e condeno toda a arte imitativa! Apenas a disputa fez de mim um poeta, um sofista, um orador!” Que problema se abre para nós, quando perguntamos pela relação da disputa na concepção da obra de arte! – (FV/CP, A disputa de Homero).

Crítico da democracia, em especial das disputas públicas em torno da *dóxa*, Platão se retira da *ágora*, nicho de sofistas e oradores, para encontrar, no diálogo da alma consigo mesma, o caminho para a *epistéme*, a dialética. Nesse sentido, a dialética platônica seria um contra-movimento em relação ao espírito agonístico presente, em primeiro lugar, na sofística, mas também na poesia trágica. No entanto, Platão acaba por repor o espírito do *agón* ao propor sua própria filosofia como superação da agonística. Para Nietzsche, assim como para Aristófanes¹⁶⁸, Sócrates não é um anti-sofista, porém o mais hábil de todos os sofistas, aquele que é capaz de vencê-los nos termos das disputas que eles mesmos propõem. Uma rivalidade agonística em relação a seus inimigos intelectuais, os sofistas, os poetas e os filósofos da *physis*, é o propulsor da própria filosofia platônica.

Indiquei como Sócrates podia ser repugnante; tanto mais é preciso explicar *por que* ele fascinava. – Uma razão é que ele descobriu uma nova espécie de *agón* [competição], da qual foi o primeiro mestre de esgrima nos círculos aristocráticos de Atenas. Ele fascinou ao mexer com o instinto agonal dos

¹⁶⁸ Partindo do ponto de vista do senso comum ateniense, Aristófanes descreve Sócrates um sofista. Cf. Aristófanes, *As nuvens*, 1978.

gregos – trouxe uma variante para a luta entre homens jovens e adolescentes. Sócrates foi também um grande erótico (GD/CI, O problema de Sócrates, §8).

A dialética platônica, personificada na figura de Sócrates, é, segundo Nietzsche, uma nova espécie de *agón*, que supera a agonística dos sofistas precisamente na medida em que se alimenta do mesmo espírito agonístico que perpassa as disputas sofisticas. Ausentando-se da *ágora*, Platão quis se colocar *hors-concours*, isto é, quis vencer, de antemão e por princípio, toda e qualquer disputa argumentativa.

Por fim, o mesquinho fato é que o instinto agonal obrigava todos esses dialéticos natos a divinizar a sua *habilidade pessoal* como uma *propriedade suprema*, apresentando todo o bem restante como condicionado por isso. O espírito *anticientífico* de toda essa “filosofia”: *ela quer ter razão* (KSA XIII, 14[146]).

Assim, Platão queria ter razão, queria que sua perspectiva fosse avaliada não com base na opinião de uma maioria leiga, mas em conformidade com um padrão de validade fundado em critérios concebidos como “em-si”. Ao fundar a metafísica, Platão, pensa ter descoberto o caminho que leva à verdade enquanto tal, a dialética, quando apenas inventa uma obra maravilhosa, sobre a qual viria a se erigir toda a tradição filosófica ocidental. A grande criação de Platão, o “poeta”, foi, segundo Nietzsche, a metafísica:

A força inventiva, que tem poetado categorias, labora a serviço da necessidade, ou seja, da segurança, do entendimento rápido à base de sinais e sonidos, de reducionismos: – não se tratam de verdades metafísicas nos casos de “substância”, “sujeito”, “objeto”, “ser”, “devir”. – Os poderosos é que do nome de coisas fizeram leis: e entre os poderosos foram os grandes artistas da abstração que elaboraram as categorias (KSA XII, 6[12]).

É precisamente como uma modalidade de dialética, não propriamente no sentido de Platão, mas como arte da discussão, que a agonística passa da política para a filosofia.¹⁶⁹ Rompendo com o platonismo, Aristóteles define dialética como a argumentação que parte de opiniões geralmente aceitas, os *topói*, para chegar ao verossímil, e não ao necessariamente verdadeiro.¹⁷⁰ A retórica é, assim, para Aristóteles, a modalidade primordial da dialética, e as suas espécies de caráter eminentemente polêmico, isto é, a retórica deliberativa, presente na política, e a retórica judiciária, própria do direito, constituem o que se pode chamar de *práxis* argumentativa agonística. Nesse sentido, a agonística é a retórica contenciosa, em termos gregos, a erística.¹⁷¹

No *Sofista*, Platão define erística como o combate “em que se opõem argumentos contra argumentos (...) a contestação conduzida com arte, e relativa ao justo em si, ou ao injusto em si, e a outras determinações gerais”.¹⁷² Assim, Platão associa sofística e erística. Aristóteles, por sua vez, afirma que o argumentador erístico é aquele que age com o fim único de conquistar a vitória.¹⁷³ Na modernidade, retomando Aristóteles, Schopenhauer entende a *dialectica eristica* como uma “esgrima intelectual”, isto é, como “a arte de discutir, mais precisamente a arte de discutir de modo a *vencer*, e isto *per fas et per nefas*”.¹⁷⁴

A agonística, desse modo, consiste na *práxis* linguístico-argumentativa cujo domínio os sofistas se diziam capazes de ensinar, ou seja, trata-se da arte da palavra, a retórica. Nesse sentido, Nietzsche não lhes poupa elogios: “Os sofistas eram gregos: quando Sócrates e Platão tomaram o partido da virtude e da justiça, eles eram *judeus* ou sei lá o quê” (KSA XIII, 14[147]). Para

¹⁶⁹ Cf. A. C. Silva, op. cit., 1989, p. 90.

¹⁷⁰ Cf. Aristóteles, *Tópicos*, 1979, I, 100a30.

¹⁷¹ O termo *erística* contém, em sua raiz, Eris, isto é, a deusa da inveja e da competição, cf. A. C. Silva, op. cit., 1989, p. 90.

¹⁷² Platão, *Sofista*, 1978, 225b-c.

¹⁷³ Cf. Aristóteles, *Dos argumentos sofísticos*, 1979, XI, 171b20.

¹⁷⁴ Cf. A. Schopenhauer, *Como vencer um debate sem precisar ter razão*, 1997, pp. 95, 115.

Nietzsche, os sofistas eram genuinamente gregos porque promoviam o caráter agonístico peculiar da Grécia do *Século de ouro*.

O momento é bem marcante: os sofistas tangem com a primeira *crítica da moral* a primeira *visão* da moral...

– eles colocam lado a lado a maioria (o condicionamento local) dos juízos morais de valor

– dão a entender que toda e qualquer moral [pode] ser dialeticamente justificada, – que não faz nenhuma diferença: ou seja, eles desconfiam que toda fundamentação de qualquer moral precisa ser necessariamente sofística –

– uma sentença que desde então tem sido demonstrada em grande estilo pelos filósofos clássicos, a começar por Platão (até Kant)

– eles erigem como primeira verdade que não existe uma “moral em si”, um “bem em si”, que é delírio falar em “verdade” nesse setor

Onde estava, afinal, naquela época, o *senso de justiça do intelecto*?

a cultura grega dos sofistas havia aflorado a partir de todos os instintos gregos: ela pertence à cultura do período de Péricles de um modo tão necessário quanto Platão não pertence a ela: tem seus predecessores em Heráclito, em Demócrito, nos tipos científicos da filosofia antiga; tem, p. ex., sua expressão na alta cultura de Tucídides

e, por fim, ela acabou tendo razão: todo progresso do saber gnosiológico e moral tem *restituído* os sofistas...

nosso modo hodierno de pensar é, em alto grau, heraclitiano democrítico e protagórico... bastaria dizer protagórico, pois Protágoras costurou juntas em si as duas peças Heráclito e Demócrito (KSA XIII, 14[116]).

A ampliação do intercâmbio comercial e cultural e o conseqüente processo de relativização das visões de mundo fundadas no mito geraram, entre os gregos, uma atmosfera cosmopolita e de pluralismo, que engendrou o nascimento da filosofia da *physis* e o surgimento dos sofistas.¹⁷⁵ O modo de pensar contemporâneo é, para Nietzsche, “protagórico” precisamente porque

¹⁷⁵ Cf. O. Porchat, “A filosofia e a visão comum do mundo”. In: *Manuscrito*, 1975.

se vive em um clima cultural e geopolítico bastante semelhante ao da “pequena globalização” grega dos séculos VI e V a.C.. O tempo presente, assim como o dos gregos, tem a perda do fundamento como tônica dominante.

Nesse contexto, os sofistas percebem que não se argumenta sozinho e que, enquanto prática, a argumentação não conduz à fundamentação última. Pelo contrário, como diz G. Declerq, “a argumentação põe em evidência a essência polêmica da linguagem”.¹⁷⁶ Como os sofistas mostraram, toda argumentação se desenrola em uma arena em que perspectivas diversas se contrapõem. Os sofistas sabiam que o domínio da retórica é decisivo nos âmbitos de argumentação político-deliberativa e judiciária. Seja através do relativismo de Protágoras ou do niilismo de Górgias, os sofistas, de modo pragmático¹⁷⁷, abandonaram a busca da verdade em si, da *epistême*, passando a pleitear somente o verossímil, da formação de uma *dóxa*, por meio da argumentação persuasiva.¹⁷⁸ Ao desvincular a linguagem de sua função descritiva, os sofistas enfatizaram o poder que tem a linguagem de, enquanto retórica, construir verdades através da prática da argumentação. A verdade surgia, assim, como o resultado da disputa argumentativa, de um *agón de* perspectivas, no qual aquela perspectiva que conseguia obter o êxito na luta, ou seja, a vitória em um embate erístico com outras perspectivas, era considerada verdadeira. Nesses termos, a disputa entre as perspectivas revela seu caráter erístico porque nela o que está em jogo não é o estabelecimento da perspectiva correspondente à realidade, mas a vitória, isto é, a superação da perspectiva adversária. Entretanto, como toda vitória é provisória, é de se esperar que, no dia seguinte, a arena de debates esteja novamente aberta e as disputas pela verdade se reiniciem.

¹⁷⁶ Apud: R. Lopes, *Elementos de retórica em Nietzsche*, 2006, p. 166, n. 7.

¹⁷⁷ Para Carrilho, a retórica é o que se encontra na base do perspectivismo. Cf. M. Carrilho, op. cit., 1996.

¹⁷⁸ A respeito do pragmatismo dos sofistas, cf. A. Souza e M. Pinto, “Introdução: os sofistas e a sofística”. In: *Sofistas*, op. cit., 2005, p. 32.

3.3. Linguagem, Retórica e Poder

As lições de Nietzsche sobre a retórica antiga (KGW II, 4), juntamente com *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, contém grande parte da concepção nietzschiana de linguagem. A redescoberta desses escritos levou a se falar de um *tour rhétorique*¹⁷⁹ em Nietzsche, de acordo com o qual a retórica se coloca no centro de suas reflexões acerca da linguagem. Mas de que modo?

Ao tratar da relação entre retórica e linguagem no *Curso sobre a retórica*, Nietzsche se contrapõe à distinção entre linguagem retórica – o discurso que pretensamente se valeria de artifícios de persuasão – e uma linguagem não-retórica – o discurso neutro, que descreveria o real objetivamente. Essa distinção se encontra, por exemplo, em Aristóteles, para quem o discurso não-retórico, dito “natural”, dirige-se à verdade, ao que é necessariamente verdadeiro, enquanto o discurso retórico se volta ao verossímil, ao que é apenas possivelmente verdadeiro.¹⁸⁰ A tradição concebeu nesses termos uma “naturalidade” não-retórica da linguagem em contraposição a uma linguagem artificialmente retórica. Nietzsche rejeita essa distinção ao avançar a tese de que “a linguagem ela mesma é o resultado de artes puramente retóricas” (RE §3). O uso retórico da linguagem não seria consequência do desenvolvimento ou mesmo um desvio da linguagem, primeiramente e em si, não-retórica. Pelo contrário, a retórica se encontra, para Nietzsche, na gênese mesma da linguagem.

A retórica definida como força de fazer valer para cada coisa o que é eficaz é, ao mesmo tempo, para Nietzsche, a “essência da linguagem” (RE

¹⁷⁹ Cf. A. Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, 1992, p. 9.

¹⁸⁰ Cf. Aristóteles, *Tópicos*, 1979, 100 e ss.

§3). Não se trata na linguagem, única e essencialmente, de descrever objetivamente o mundo através de sua representação mais adequada, de uma *epistéme*, mas antes de fazer valer uma *dóxa*, uma opinião, uma apreensão perspectivista do mundo. “Não são as coisas que penetram na consciência, mas a maneira como nos relacionamos com elas, o *pithanón*. A essência plena das coisas nunca é apreendida” (RE §3). A essência das coisas é sempre deixada de fora do discurso porque a forma de os seres humanos se relacionarem com elas, a experiência empírica, não abrange coisa alguma em sua plenitude, mas é apenas um dentre seus vários aspectos. De maneira metonímica, esse aspecto particular é, entretanto, erigido em essência da coisa antes de se chegar a exaurir a experiência. Logo que é articulada linguisticamente, a apreensão perspectiva da coisa é transmitida a outro sujeito tentando se fazer valer como verdade, tentando conquistar sua adesão ou se deparando com sua resistência. É, portanto, em termos retóricos que se levanta pretensões de verdade. Em resumo, afirma Nietzsche que “a linguagem é retórica, porque apenas quer transmitir uma *dóxa*, e não uma *epistéme*” (RE §3). Na linguagem nietzschiana, trata-se de fazer valer uma verdade (*Für-wahr-Halten*), ao invés de descobrir uma suposta verdade das coisas. Vale dizer que a concepção retórica de linguagem que se formula assim conjuga anti-realismo e anti-correspondencialismo.

Nietzsche realiza uma desconstrução da concepção essencialista de linguagem através da dissolução da oposição entre linguagem literal e linguagem figurada, entre denotação e conotação. Se a linguagem é retórica, então todo uso da linguagem é figurado. Termos e proposições funcionam sempre como figuras de linguagem, como *tropos* (sinédoques, metáforas, metonímias), como designações “impróprias”: “todas as palavras são em si e desde o começo, quanto à sua significação, *tropos*” (RE §3). A rigor, não cabe distinguir entre designações próprias e impróprias, pois a significação é sempre trópica ou retórica. Cada palavra é uma perspectiva.

O que se articula aí é uma ruptura com a semântica essencialista, que pretende resolver o problema da relação entre signos e objetos em termos de correspondência. Nietzsche se encaminha na direção de uma semântica retórica, para a qual o significar não é um descrever, mas um fazer valer. Assim, a linguagem é sempre conotativa e a própria ideia de denotação decorre da incompreensão acerca do caráter retórico da linguagem. Há, em Nietzsche, uma espécie de terapia retórica¹⁸¹ da linguagem que, radicalizada, vai implicar o abandono da semântica em nome de uma pragmática retórica. O problema do significado da linguagem vai ser posto, então, em termos de uso definido como um uso retórico, que visa o convencimento, a adesão do interlocutor à pretensão de verdade linguisticamente articulada.

Bem entendido, esse *tour de force* em direção a uma pragmática retórica procura romper consistentemente com o projeto essencialista de descoberta de verdades e fundamentos em geral. Dizer que a linguagem é retórica não é revelar a essência da linguagem. Não se trata de afirmar que “a essência da linguagem é sem essência”, fazendo implodir a reflexão retórica acerca da linguagem em uma auto-refutação, porque dessa reflexão resulta que a linguagem enquanto retórica se dirige apenas ao verossímil e não a essências ou ao verdadeiro em si. Caso se faça uma reflexão tendo em vista avaliar a pretensão de verdade dessa teoria retórica da linguagem com base em seus próprios critérios, percebe-se que ela articula uma mera pretensão de verossimilhança. E é verossímil dizer que a linguagem é retórica, mas isso deve ser entendido de um ponto de vista interpretativo, experimental, no horizonte de um perspectivismo.

Defende-se, assim, uma pretensão de verdade mais frágil, uma pretensão de verossimilhança tanto para a reflexão teórica acerca da linguagem, quanto para seu uso prático. Não se faz distinção entre o estatuto

¹⁸¹ Sobre a ideia de terapia em Nietzsche, cf. A. Danto, *Nietzsche as philosopher*, 1965, p. 83.

de verdade dos discursos de primeira e de segunda ordem. Por conseguinte, a pragmática retórica não pretende ser uma metalinguagem. Com isso, termos como “essencial”, “fundamental”, “verdadeiro”, “de fato” etc., não precisam ser expurgados da *práxis* linguística. Não há necessidade de correção da linguagem por meio de uma terapia semântica. A terapia deve ser pragmática e consiste, basicamente, em compreender o caráter performativo desses termos, isto é, sua função retórica, seu papel no processo de convencimento. Predicados como “é a essência”, “é o fundamento”, “é verdade”, “é fato” etc., são, assim, deflacionados¹⁸²: eles não são mais entendidos em seu significado descritivo, mas a partir da função performativa de ênfase retórica que exercem ao visar à adesão, ao tentar fazer valer como verdadeiro um determinado proferimento. Ninguém passa a acreditar que algo seja verdade simplesmente porque se diz “é verdade”. Esse predicado, entretanto, cumpre a função retórica de reforçar o que se quer que seja tomado por verdadeiro, sendo um artifício com o qual firmamos uma posição e, portanto, não pode ser tomado como uma inutilidade.

A linguagem é retórica porque seu uso visa, sobretudo, à conquista do convencimento. Ou seja, a linguagem é definida como força de fazer valer em cada caso o que tem êxito. Nisso consiste a pragmática retórica que se pode depreender dos escritos de Nietzsche e que parte do pressuposto de que há um emaranhado de relações de poder na base de toda pretensão de verdade. É nesse sentido que se articula, em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, uma célebre definição nietzschiana de verdade:

O que é então a verdade? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, em resumo, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas, transpostas, enfeitadas, poética e retoricamente, e que, após

¹⁸² Nesse ponto é interessante notar que aproximações podem ser feitas entre Nietzsche e a teoria deflacionista da verdade, em especial, na versão proposta por Strawson, que após deflacionar o predicado “é verdadeiro”, analisa sua função performativa. Cf. R. Kirkham, *Teorias da verdade*, 2004.

longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força significativa, moedas que perderam sua figura e agora entram em consideração como metal, não mais como moedas (WL/VM §1).

Verdadeira é aquela metáfora que já não é mais tomada como mera metáfora, ou seja, a perspectiva cujo caráter perspectivístico foi, após longo uso, esquecido e agora passa simplesmente como verdade. Essa concepção retórica de verdade se encontra na base do perspectivismo.

Mas há ainda uma outra tese nos escritos sobre a retórica que deve ser mencionada, pois põe em evidência a relação entre linguagem e poder.¹⁸³ Segundo Nietzsche, a retórica “é uma arte essencialmente *republicana*: tem de se estar habituado a suportar as opiniões e os pontos de vista mais alheios e mesmo sentir certo prazer na contradição” (RE §1). Se a retórica é republicana, a pergunta óbvia a ser feita é: que concepção de república está implícita nessa tese? No texto de Nietzsche, esse esclarecimento segue a própria enunciação da tese. A república aí pressuposta é um regime político caracterizado pela pluralidade e polêmica. No ambiente republicano, parte-se da ideia de que as deliberações políticas são tomadas com base em uma pluralidade de pontos de vista. O regime político é republicano quando está enfim consolidado o hábito de suportar uma grande diversidade de pontos de vista. Enquanto forma de governo, a república se constitui dessa pluralidade de perspectivas que se relacionam tendo em vista estabelecer uma deliberação, isto é, fazer valer como verdade uma dentre as várias perspectivas.

¹⁸³ Tal relação é a base para um agonismo político, que é uma das principais tendências no debate atual sobre a teoria radical da democracia. Cf. C. Mouffe, op. cit., 2013.

A outra característica básica da república é o “hábito de sentir certo prazer” na contradição, ou seja, o gosto pela polêmica. Mas não se trata de mera questão de gosto. Para que a república funcione como sistema deliberativo, é preciso que os vários pontos de vista entrem em polêmica, isto é, que se estabeleça um jogo de dicções e contradições, um contraditório de perspectivas. O prazer da contradição decorre do êxito que uma perspectiva conquista no jogo com as demais. Sente-se prazer em contradizer quando se tem sucesso em fazer valer sua perspectiva, quando se convence a outrem, como que dobrando seu ponto de vista, fazendo-o convergir com essa perspectiva. A eloquência, que é a *práxis* retórica por excelência, é precisamente a faculdade de fazer convergir pontos de vista discrepantes. A esse respeito, Nietzsche cita uma passagem de *O mundo como vontade e representação*:

A eloquência, diz Schopenhauer, é a faculdade de partilhar as nossas opiniões e a nossa maneira de pensar a propósito de uma coisa, de lhes comunicar os nossos próprios sentimentos, de os pôr em sintonia conosco. E devemos chegar a esse resultado, fazendo penetrar por meio das palavras as nossas ideias nos seus cérebros com uma força tal que os seus próprios pensamentos se desviem do seu curso primitivo para seguir as nossas. E a obra-prima será tanto mais perfeita quanto o curso das suas ideias difira anteriormente mais das nossas (RE §1).

Ao dizer que a eloquência é a arte de compor convergências não se quer referir à ideia de um consenso universal, como se as perspectivas em confronto fizessem certas concessões para chegar a um denominador comum. No jogo das perspectivas, a divergência é primeira, mas isso não quer dizer que não sejam possíveis convergências. A convergência é almejada por toda perspectiva em jogo, pois ela equivale ao êxito. Cada perspectiva tensiona as demais a convergirem na direção em que ela aponta. Portanto, toda convergência é uma correlação de forças, e como tal é totalmente

circunstancial e precária, é tensa. Todo acordo possível é, nesse sentido, meramente provisório. Cedo ou tarde a correlação de perspectivas se desfaz e o jogo de posições e contraposições é retomado.¹⁸⁴

A erística surge, assim, como forma arquetípica da retórica, presente em germe na gênese da linguagem. O *agón* democrático, que se desenvolve com base na palavra, é uma espécie sublimada do *agón* físico, a luta corporal ou a guerra entre cidades-Estados. A erística é a sublimação do *pólemos*. Ou seja, trata-se de um refinamento das relações de poder, passando da oposição entre forças físicas (força bruta) para a oposição entre forças argumentativas (força discursiva), com o que, todavia, se obtém um ganho de potência. Assim, podemos definir retórica como a teoria e prática das relações de poder na linguagem.

Portanto, a retórica nietzschiana tem seu cerne na relação entre linguagem e poder. Na concepção nietzschiana, a política consiste em um jogo político plural e polêmico, perspectivista e agonístico, republicano. Esse tipo de jogo se estabelece no mundo antigo quando ocorre a migração do centro deliberativo da corte para a praça pública, ou seja, quando se estabelece a *ágora* e nasce a democracia. Por isso, pode-se dizer que o que se passa na *ágora* é o *agón* de perspectivas¹⁸⁵.

O perspectivismo agonístico toma a concepção retórica de linguagem como base para propor uma metáfora global acerca do conhecimento. O pluralismo perspectivístico se distingue de outras concepções plurais de verdade por insistir em um critério agonístico de decidibilidade entre perspectivas. Não se trata de pensar as perspectivas de modo estanque, como

¹⁸⁴ J. Rancière entende que a forma de racionalidade específica da política não é consensual, mas dissensual, cf. J. Rancière, "O dissenso". In: A. Novais (org.), *A crise da razão*, 1996, pp. 367-82.

¹⁸⁵ Partindo de uma epistemologia perspectivista, L. Hatab propõe uma concepção agonística de democracia. Cf. L. Hatab, op. cit., 1995, pp. 64-5, 70.

incomensuráveis, nem de concebê-las num sentido harmônico, consensual, mas de compreendê-las como constituídas pelo conflito de perspectivas¹⁸⁶.

O perspectivismo agonístico defende a precedência do dissenso sobre o consenso. Na interpretação do perspectivismo aqui proposta, o problema do critério de verdade passa pelo conflito, pelas relações de poder, pela relação entre poder e verdade. Essa interpretação lança uma nova luz sobre um fragmento em que Nietzsche afirma: “o critério de verdade reside na ampliação do sentimento de poder”.¹⁸⁷ É nesse sentido que uma interpretação agonística do perspectivismo pode dissolver o problema de sua auto-referência.¹⁸⁸ De modo geral, não se trata aqui de avaliar o perspectivismo a partir dos *standards* de consistência da tradição epistemológica¹⁸⁹, mas de concebê-lo como uma estratégia global alternativa, apoiada no par categorial verdade-poder, para lidar com as questões da produção do conhecimento, da linguagem e da verdade.

¹⁸⁶ Cf. *Idem*, pp. 160-2.

¹⁸⁷ Esse fragmento não foi incluído na KSA. Trata-se de uma anotação encontrada em uma folha de papel juntamente com a correspondência de F. Overbeck e E. Nietzsche, datada de 05/07/1885, e, portanto, supostamente pertence às notas da primavera de 1885, isto é, a conclusão das notas do grupo 34, abril-junho de 1885. A tradução inglesa da *Vontade de poder* o inclui sob o número §534. Cf. F. Nietzsche, *The will to power*, 1968.

¹⁸⁸ Cf. M. Carrilho, *op. cit.*, 1996.

¹⁸⁹ A respeito do problema da auto-referência, cf. M. Heidegger, *op. cit.* 2007.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir, vai-se retomar os dois problemas que foram apontados como centrais no balanço do debate acerca do perspectivismo: o problema da referência ao devir e o problema da auto-referência do perspectivismo. Dar uma resposta a essas questões significa compreender em que sentido um perspectivismo agonístico supera o niilismo, isto é, vai além dele sem repor o *status quo ante*. A aposta feita por este estudo é que, tendo reduzido seu comprometimento ontológico ao mínimo, o perspectivismo pode efetivamente superar o niilismo. Isso implica pensar até que ponto o perspectivismo pode se sustentar como uma posição radicalmente anti-correspondencialista.

Enquanto anti-correspondencialismo radical, o perspectivismo implica uma reformulação da noção de referência, que deixa de ser pensada em termos de correspondência. Assim, a concepção perspectivista de referência, baseada na superação da dicotomia essência/aparência, coisa em si/fenômeno, conteúdo/esquema conceitual, pensa a referência como ficção útil, isto é, como perspectiva, tanto no que diz respeito à relação dos seres humanos com o mundo (problema da referência *stricto senso*) quanto no que concerne à relação dos seres humanos consigo mesmos (problema da auto-referência). Em outras palavras, a linguagem não se refere ao mundo, isto é,

um conjunto de fatos ordenados em si. Na linguagem, apenas se interpreta por meio de ficções, cria-se um mundo que é produto da interpretação.

Se a moral do “não mentirás” é rejeitada, o “senso de verdade” tem de se legitimar diante de outro tribunal: – como meio de preservação do homem, como vontade de poder. Do mesmo modo nosso amor ao belo: também nossa vontade de forma. Os dois sentidos ficam lado a lado, o sentido para o real é meio de aquisição do poder de dar forma às coisas de acordo com nosso desejo. O prazer de formar e reformar – um prazer primordial! Só compreendemos um mundo que nós mesmos fizemos (KSA XI, 25[470]).

Não há fatos nem um texto fundamental sob as interpretações, apenas interpretações e interpretações de interpretações: “*o texto desapareceu sob a interpretação*” (JGB/BM §38). A perda do lugar do fundamento implica que nenhum discurso pode ser encarado como “texto fundamental”. Eis uma formulação básica do perspectivismo. Portanto, “não se deve perguntar ‘quem, afinal, está interpretando’, porém a própria interpretação, como uma forma da vontade de poder, tem existência como um afeto, mas não como um ‘ser’, e sim como um *processo*, um *devir*” (KSA XII, 2[151]).

Entretanto, se a referência ao devir se impõe, nessa passagem e em outras, seria o caso de admitir que o perspectivismo tem em sua base ou mesmo se identifica a uma ontologia do devir e da multiplicidade. Porém, é possível pensar o problema da referência ao devir em outros termos. “Ao devir *impor* o caráter de ser – essa é a máxima *vontade de poder*” (KSA XII 7[54]). Faz-se isso inevitavelmente quando se pensa ou fala sobre o “devir”. Pensar ou falar sobre o “devir” é rigorosamente impossível. A linguagem e, em especial, o pensamento conceitual opera com base na “igualação do não-igual” (WL/VM §1), de modo que toda referência ao “devir” implica uma redução, uma superficialização, simplificação, uma falsificação perspectivista.

“Pensar” em condições primitivas (pré-orgânicas) é a cristalização de formas, como no caso do cristal. – Em nosso pensamento, o aspecto essencial é a adequação do material novo aos esquemas velhos (= cama de Procusto), tornando igual o que é novo (KSA XI, 41[11]).

Caso se adote uma teoria perspectivista da linguagem, para a qual a palavra é sempre uma amputação, como a cama de Procusto, da multiplicidade inerente à coisa, uma ontologia da pluralidade não será correspondencialmente possível. A troca do “ser” pelo “devir” não é suficiente. A pluralidade, a fluidez, a caoticidade, do devir não vêm em sua singularidade irreduzível à linguagem. O discurso sobre o “devir” tem um resíduo realista: um novo nome, talvez uma nova coisa, mas ainda nome e coisa. É ainda a sedução da linguagem que opera aí, na forma traiçoeira do discurso sobre o “devir”, isto é, uma ontologia desconstrucionista da multiplicidade que, entretanto, é ainda ontologia, discurso, linguagem. Essa ontologia é, no limite, um “monismo pluralista” incapaz de se reconhecer como simples *contradictio in adjecto* porque não vê que a vontade de poder não é uma descrição realista, correspondencial, do mundo, mas uma perspectiva.

Se o perspectivismo é efetivamente uma posição crítica em relação à metafísica e também assume, de forma consequente, uma posição anti-fundacionista e anti-realista, se o perspectivismo implica anti-correspondencialismo, então, não é possível, para o perspectivismo, que a referência ao devir seja, de algum modo, correspondencial. Não há nenhuma palavra que represente adequadamente o devir porque, em última instância, não há representação adequada de nada nas palavras. Toda palavra é uma perspectiva, inclusive esta palavra: devir. Logo, o discurso acerca do “devir” não pode funcionar como “fundamento”, assim como não podemos dizer que o “devir” seja a “realidade”: em todo caso, palavras, palavras, só palavras...

Quando se assume que o perspectivismo é uma posição alternativa, uma superação da metafísica e, enquanto tal, vincula-se a uma concepção pragmática da linguagem, que pensa o problema da referência em termos pragmáticos, isto é, a significação das palavras em função do uso, pode-se admitir que o perspectivismo faz um uso perspectivista do termo devir, isto é, o reconduz terapêuticamente à condição de mera palavra, semelhante àquelas da família dos conceitos, categorias, princípios e fundamentos, que constituem as ficções da metafísica.

A própria metafísica passa a ter um outro sentido na filosofia de Nietzsche: a metafísica enquanto experimento. A filosofia experimental que, de algum modo, finca suas raízes em Kant, é capaz de articular uma noção de perspectivista de metafísica. Essa ideia se encontra em H. Vaihinger, autor da *Filosofia do como-se* (1911), que é acompanhada de um anexo sobre Nietzsche. O texto de Vaihinger é um dos primeiros estudos sobre a problemática do conhecimento em Nietzsche e é fortemente influenciado pela filosofia transcendental. Ele cita inúmeras passagens de Nietzsche para concluir que nele se encontram “os inícios de uma Metafísica do Como-se”¹⁹⁰, que pode ser resumida nas seguintes “palavras monumentais”: “Parmênides disse que ‘não se pensa o que não é’ – nós estamos na outra ponta e dizemos “aquilo que pode ser pensado deve seguramente ser uma ‘ficção’. O pensar não tem uma garra para o real” (KSA XIII, 18[13]).

Para o perspectivismo, a metafísica e seus conceitos são ficções e ficções são perspectivas. Isso, entretanto, não é apenas uma desqualificação, mas uma concepção de metafísica. Nietzsche propõe, como argumenta Vaihinger, uma metafísica ficcional, hipotética, experimental. A referência perspectivista ao devir deve ser lida nesta chave. Assim, o conceito de vontade

¹⁹⁰ H. Vaihinger, *A filosofia do como se: sistema de ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista*, 2011.

de poder é uma ficção metafísica, um experimento, uma perspectiva. É nesse sentido que se deve ler o §36 de *Além do bem e do mal*:

Supondo que nada é “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”; exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si –: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? Quero dizer, não como uma ilusão, uma “aparência”, uma “representação” (no sentido de Berkeley e Schopenhauer), mas como da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos, – como uma forma mais primitiva do mundo dos afetos, na qual ainda esteja encerrado em poderosa unidade tudo o que então se ramifica e se configura no processo orgânico (e também se atenua e se debilita, como é razoável), como uma espécie de vida instintiva, em que todas as funções orgânicas, com auto-regulação, assimilação, nutrição, eliminação, metabolismo, se acham sinteticamente ligadas umas às outras – como uma *forma prévia* da vida? – Afinal, não é apenas lícito fazer essa tentativa: é algo imposto pela consciência do *método*. Não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se leva ao limite extremo (– até ao absurdo, diria mesmo) a tentativa de se contentar com uma só: eis uma moral do método, à qual ninguém se pode subtrair hoje; – ela se dá “por definição”, como diria um matemático. A questão é, afinal, se reconhecemos a vontade realmente como *atuante*, se acreditamos na causalidade da vontade: assim ocorrendo – e no fundo a crença nisso é justamente a nossa crença na causalidade mesma –, *temos* então que fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única. “Vontade”, é claro, só pode atuar sobre “vontade” – e não sobre “matéria” (sobre “nervos”, por exemplo –): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem “efeitos”, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade. – Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade

– a vontade de poder, como é *minha tese* –; suponho que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema –, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais. – (JGB/BM §36).

É possível ler aí uma espécie de “fundacionismo voluntarista” ou “decisionista”, que faz da vontade o fundamento. Há uma passagem da *Genealogia da moral* que sugere isso: “no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacuii*: *ele precisa de um objetivo* – e preferiria ainda uma *vontade de nada a um nada de vontade*” (GM/GM III, §1). Por trás de tudo permaneceria uma vontade, a vontade de poder que é, em última instância, uma *vontade de vontade*.¹⁹¹ No entanto, um “fundacionismo decisionista” é, a rigor, um anti-fundacionismo. A noção de fundamento decisionista é uma noção em colapso, um oxímoro, pois o decisionismo defende justamente que se decida ainda que não haja um fundamento último. Para o decisionismo, é preferível tomar uma decisão, ou seja, querer, do que não tomar decisão alguma. E mais, toda decisão é, no limite, infundada, arbitrária. Assim, o fundacionismo decisionista – de modo semelhante ao que ocorre com o fundacionismo esteticista do *Nascimento da tragédia* (GT/NT §5) – deságua no anti-fundacionismo.

Sem a menor pretensão de esgotar a pluralidade de significados dessa passagem, pode-se interpretar o §36 de *Além do bem e do mal* em sentido anti-fundacionista, como um dos momentos centrais da metafísica do como-se de Nietzsche. O uso reiterado das aspas, em torno de “dado”, “realidade”,

¹⁹¹ Cf. M. Heidegger, op. cit, 2007.

ao mesmo tempo que “aparência”, “caráter inteligível” e “vontade de poder”; as construções no modo condicional-hipotético (*Konjunktiv*) – Nietzsche abre com “supondo” e fecha com “seria” –; as expressões “tentativa” e “arriscar a hipótese”; e, sobretudo, a ideia de que ir ao encontro do limite, até mesmo ao absurdo, é uma decorrência do “método”, dão a entender que a vontade de poder é uma suposição, uma construção, uma ficção metafísica, um experimento, uma perspectiva. Perspectiva que possibilita compreender o mundo como devir, que, até certo ponto, introduz o fluxo como sentido do mundo, mas que não corresponde, nem quer corresponder ao “real como devir”, pois isto é uma *contradictio in adjecto*. Entendido como conceito-chave de uma filosofia experimental, o perspectivismo é anterior à vontade de poder e essa, bem como o devir e os vários conceitos “metafísicos” de Nietzsche, recai sob a rubrica das ficções metafísicas, que devem ser entendidas no registro de uma filosofia experimental ou de uma “filosofia do como-se”. Desse modo, noções nietzschianas como “o apolíneo e o dionisíaco”, “o eterno retorno”, “o super-homem”, “a vontade de poder” e “o perspectivístico”, entre outras, são ficções metafísicas.

Nesse ponto, a questão da referência ao devir toca a questão da auto-referência, pois se a própria vontade de poder se mostra, por fim, como uma ficção, então o perspectivismo é, também ele, uma ficção. O perspectivismo sucumbiria assim ao argumento da auto-refutação: a postura perspectivista seria circular, incorreria em *petitio principii* e refutaria a si mesma. Nietzsche tinha consciência do problema da auto-referência e não deixou de se posicionar em relação a ele. Há, em particular, um fragmento que critica a postulação aristotélica do princípio de não-contradição:

Nós não conseguimos afirmar e negar uma e a mesma coisa. Isto é um princípio de experiência subjetiva, nele não se expressa qualquer “necessidade”, *porém apenas um não-poder*

Se, para Aristóteles, o *princípio de contradição* é o mais seguro de todos os princípios fundamentais, o último e derradeiro a que se reportam todas as demonstrações, se nele se encontra o princípio de todos os outros axiomas, tanto mais rigorosamente dever-se-ia considerar o que ele, no fundo, já *pressupõe* de afirmações. Ou com ele se afirma algo a propósito do efetivo, do existente: como se ele já o conhecesse de alguma outra parte, isto é, que não lhe *podem* ser atribuídos predicados contrários. Ou o princípio significa: não se *deve* atribuir ao efetivo predicados contrários? Então lógica seria um imperativo, *não* para o conhecimento da verdade, porém para o estabelecimento e ordenação de um mundo, *que deve ser chamado verdadeiro para nós*.

Em resumo: a questão permanece aberta: são os axiomas lógicos adequados ao efetivo, ou são critérios de medida e meios para *criar* para nós o efetivo e o conceito de “efetividade” (*Wirklichkeit*)?... Para que se possa afirmar o primeiro seria, porém, necessário, como o dissemos, já conhecer o existente, o que de modo algum é o caso. O princípio não contém, portanto, nenhum *critério de verdade*, porém um *imperativo* para aquilo que *deve valer como verdadeiro*.

(...)

Os atos mais originários do pensamento, o afirmar e negar, o tomar por verdadeiro (*Für-wahr-Halten*) e o tomar por não verdadeiro, na medida em que pressupõe não apenas um costume mas um direito de tomar por verdadeiro, ou de tomar por não verdadeiro – já são dominados por uma crença de que *há para nós conhecimento, de que o julgar possa efetivamente atingir a verdade*: resumindo, a Lógica não duvida de poder asserir algum verdadeiro em si (isto é, de que a algo não podem ser atribuídos predicados contraditórios).

(...)

A proibição conceitual de contradição parte da crença de que nós *podemos* formar conceitos, de que um conceito não apenas designa o verdadeiro de uma coisa, como também o *apreende*... De fato, a *Lógica* (como a Geometria e a Aritmética) vale apenas para verdades fingidas, que nós criamos. Lógica é a tentativa *de apreender o mundo efetivo segundo um*

esquema do Ser estabelecido por nós, mais precisamente, de torná-lo formulável e previsível para nós... (KSA XII, 9[97]).

Nietzsche procura expor o nervo do dogmatismo que marca a tradição de ponta a ponta: o pressuposto correspondencialista, em que se baseia a lógica. O princípio de não-contradição é destituído de seu estatuto ontológico para ser concebido, em termos anti-realistas, como um “imperativo”, uma ficção regulativa, um como se, um “dever-ser” e não um “ser”, ou seja, um princípio daquilo que tem de ser tomado como verdadeiro (*Für-wahr-Halten*) na perspectiva do ser humano. A lógica tem caráter estritamente instrumental, é uma ferramenta com a qual criamos para nós um mundo logicizado:

A nossa coerção subjetiva de acreditar na Lógica expressa apenas que, bem antes de a Lógica ter-se tornado consciente, nada fizemos *senão* projetar *os seus postulados no acontecer*: agora nós nos deparamos com eles no acontecer - já nem podemos agir de outro modo -, passando a achar que essa coerção guardaria algo sobre a "verdade". Somos nós que criamos “a coisa”, a “mesma coisa”, o sujeito, o predicado, o fazer, o objeto, a substância, a forma, após termos laborado longamente o tornar equivalente, o tornar esquemático, o tornar simples.

O mundo *parece-nos* lógico porque *nós* primeiro o fizemos logicizado (KSA XII, 9[144]).

A universalidade da lógica se restringe, no máximo, à perspectiva humana, o que não assegura que ela seja em si verdadeira, a menos que se pressuponha um acesso extra-lógico à realidade em si mesma, apto a fornecer o saber correspondencial de que depende a demonstração de uma lógica ontológica. Enquanto imperativo, a lógica implica um “não poder”, um “não dever”, um valor e, como tal, tem uma genealogia, veio a ser, nasceu e pode morrer. Na medida em que a lógica é uma perspectiva, nada nos assegura que alhures não tenha havido nem venha a haver uma outra lógica, outra

perspectiva. Desse modo, o perspectivismo propõe uma relativização e contextualização da própria lógica.

O perspectivismo não refuta propriamente o argumento da auto-referência porque simplesmente deixa de trabalhar com refutações. No Prólogo da *Genealogia da moral*, Nietzsche diz interpretar teses adversárias “não para refutá-las – que tenho eu a ver com refutações! – mas sim, como convém num espírito positivo, para substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro” (GM/GM, Pról. §4). O objetivo do perspectivismo é, antes, a disputa, a polêmica, o *agón*. O perspectivismo é apenas uma interpretação, e nem podia pretender algo diferente.

Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins; mas essas "leis da natureza", de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, como se – existem apenas graças à sua interpretação e péssima "filologia" – não são uma realidade de fato, um "texto", mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna! "Igualdade geral perante a lei: nisso a natureza não é diferente nem está melhor do que nós" - uma bela dissimulação, na qual mais uma vez se disfarça a hostilidade plebéia a tudo o que é privilegiado e senhor de si, e igualmente um segundo e mais refinado ateísmo. "*Ni Dieu ni maitre* – assim querem vocês também: e por isso "viva a lei natural!" – não é verdade? Mas, como disse, isso é interpretação, não texto, e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder - um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda "vontade de poder", em tal medida que quase toda palavra, inclusive a palavra "tirania", por fim parecesse imprópria, ou uma metáfora debilitante e moderadora - demasiado humana; e que, no entanto, terminasse por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem

um curso "necessário" e "calculável", mas *não* porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas conseqüências. Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor! (JGB/BM §22).

Esse aforismo concentra a reflexão nietzschiana sobre verdade e poder, perspectivismo e agonística. O experimento de vontade de poder se oferece aí como uma perspectiva, antes de tudo, em polêmica com outras perspectivas, uma perspectiva que se sabe como perspectiva e que se sabe em luta com outras perspectivas. O *agón* é o propulsor da pluralidade das perspectivas.

O discurso da física mecanicista do século XIX é uma perspectiva, uma interpretação, não uma “realidade de fato” ou um “texto”, assim como o discurso sobre a “vontade de poder” também é uma interpretação, uma perspectiva. Contudo, essas perspectivas, esses discursos não se equivalem. Há, de acordo com Nietzsche, boas e más artes de interpretação. Essas são as que se entendem como texto, como realidade de fato; aquelas, as que se pensam como interpretações. Tanto num caso quanto no outro, trata-se sempre de interpretações, no entanto, certas interpretações pretendem ser mais que isso, mais que perspectivas, pretendem ser texto, verdade em si mesma. Essa verdade, contudo, a “verdade dos fatos” só é capaz de convencer um interlocutor que não leva em consideração que defender a veracidade, a faticidade, a correspondencialidade, de determinado discurso não significa descobrir e revelar ou desvelar o que é veraz em si, mas um reforço retórico, um artifício persuasivo, um estratagema, de que os seres humanos se servem ao tentar fazer valer uma perspectiva, ao criar uma verdade no exercício do poder da linguagem.

Por fim, diga-se, ainda, que imputar ao perspectivismo que ele seja apenas uma interpretação não é propriamente uma crítica, tampouco uma refutação. Antes, é a confirmação da própria tese perspectivista que indica que não há fatos, mas apenas interpretações.

REFERÊNCIAS

i. Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. *A competição em Nietzsche* (Seleção de textos de Nietzsche sobre *agón*). Trad. R. G. Felipe. Lisboa: Veja, 2003.

_____. *A gaia ciência*. Trad. P. C. L. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. P. C. L. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. P. C. L. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Aurora: reflexões sobre preconceitos morais*. Trad. P. C. L. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A vontade de poder*. Trad. M. S. P. Fernandes e F. J. D. Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. P. Sússekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. Trad. P. C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Da retórica*. Trad. T. C. Cunha. Lisboa : Vega, 1995.

_____. *Fragmentos finais*. Trad. F. R. Kothe. Brasília: Ed. UnB, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. P. C. L. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. P. C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *O anticristo e Ditirambos de Dionísio*. Trad. P. C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Obras incompletas*. Trad. R. R. Torres F^o. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlin, Nova York: de Gruyter, 1980.

_____. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida: segunda consideração extemporânea*. Trad. M. A. Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

_____. *The will to power: attempt at a revaluation of all values (studies and fragments)*. Trad. W. Kaufmann e R. Hollingdale. Nova York: Vintage, 1968.

_____. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Berlin, Nova York: de Gruyter, 1967.

ii. Obras de Intérpretes de Nietzsche

ALLISON, David B. (org.). *The new Nietzsche: contemporary styles of interpretation*. Nova York: MIT Press, 1985.

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Trad. M. Gama e C. Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

ARALDI, Clademir L. *Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial, Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2004.

BARRENCHEA, Miguel A., PIMENTA NETO, José O. (orgs.). *Assim falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

CARRILHO, Manuel. Rhetoric and perspectivism. *Revue internationale de philosophie*. Paris, n. 196, fev. 1996.

CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on truth and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

COX, Christoph. *Nietzsche: naturalism and interpretation*. Berkeley: University of California Press, 1999.

_____. The "subject" of Nietzsche's perspectivism. *Journal of history of philosophy*. Durham, v. 35, n. 2, abr. 1997.

DANTO, Arthur. *Nietzsche as philosopher*. Nova York, Londres: MacMilan, 1965.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. E. F. Dias e R. J. Dias. Rio de Janeiro: Rio, 1976.

FERREIRA, Arthur. F. Nietzsche e W. James: duas estratégias de combate em torno da verdade. *Morpheus*. Rio de Janeiro, n. 6, jul-dez. 2005. Disponível em: <http://www.unirio.br/morpheusonline/Artur%20Arruda.htm>.

FREZZATTI JR., Wilson A. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: UNIJUÍ, 2006.

GERHARDT, Volker. *Friedrich Nietzsche*. Munique: Beck, 1999.

_____. *Pathos und Distanz: Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Reclam, 1988.

GIACOIA JR., Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: UNICAMP, 1997.

_____. *Nietzsche & Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. (Filosofia Passo-a-Passo)

_____. Nietzsche, perspectivismo, genealogia e transvaloração. *Cult: Revista Brasileira de Literatura*. São Paulo, v. 4, n. 37, jul. 2000.

GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris : Éditions du Seuil, 1966.

HABERMAS, Jürgen. *Sobre Nietzsche e outros ensayos*. Trad. C. G. Trevijano, S. Cerca. Madrid: Tecnos, 1982.

HALES, Steven. Recent work on Nietzsche. *American Philosophical Quarterly*. Chicago, v. 37, n. 4, out. 2000. Disponível em: <http://www.bloomu.edu/departments/philosophy/pages/content/hales/hales.html>.

HALES, Steven, WELSHON, Rex. *Nietzsche's perspectivism*. Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 2000.

HATAB, Lawrence. *A Nietzschean defense of democracy*. Chicago, La Salle: Open Court, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. 2 v. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HINGST, Kai-Michael. *Perspektivismus und Pragmatismus: ein Vergleich auf der Grundlage der Wahrheitsbegriffe und der Religionsphilosophien von Nietzsche und James*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1998.

KAULBACH, Friedrich. *Philosophie des Perspektivismus*. 1. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche. Tübingen: Mohr, 1990.

KREMER-MARIETTI, Angèle. *Nietzsche et la rhétorique*. Paris: PUF, 1992.

KUHN, Elisabeth. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlin: de Gruyter, 1992.

LOPES, Rogério. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2006.

MAGNUS, Bernd, HIGGINS, Kathelin M. (orgs.). *The Cambridge companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

MARQUES, António. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2003.

_____. (org.). *Nietzsche: cem anos após o projecto “Vontade de poder – transmutação de todos os valores”*. Lisboa: Veja, s.d.

MARTON, Scarlett. A filosofia de Nietzsche: um pragmatismo *avant la lettre*. *Cognitio: Revista de Filosofia*. São Paulo, v. 7, n. 1, jun. 2006.

_____. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 2.ed. São Paulo: Discurso Editorial, Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2001.

_____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

_____. (org.). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial, Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2005.

MATTOS, Fernando C. *Nietzsche, perspectivismo e democracia: um espírito em guerra contra o dogmatismo*. São Paulo: Saraiva, 2013.

MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MOTA, Thiago. Intuição do caos e inversão do ônus da prova: perspectivismo e filosofia experimental em Nietzsche. *Kalagatos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, v. 17, pp. 49-61, jun.-set. 2020. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/6454/5575>.

_____. O trágico e o *agón* em Nietzsche. *Trágica: Estudos de Filosofia da Imanência*. Rio de Janeiro, v. 2, p. 79-92, jul.-dez. 2008. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/24136/13379>.

_____. Para uma leitura linguístico-pragmática da teoria da verdade do jovem Nietzsche. *Cognitio-Estudos: Revista Eletrônica de Filosofia*. São Paulo, v. 3, n. 2, pp. 134-42, dez. 2006. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitio/article/view/5705/4036>.

_____. Sobre ciência e moral no sentido de Nietzsche: por uma política da verdade. *Controvérsia*. São Leopoldo, v. 5, pp. 31-38, mai.-ago. 2009. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/controversia/article/view/6694>.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. O. Giacoia Jr. 2.ed. São Paulo: Annablume, 1997.

OTTOMAN, Henning (org.). *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart, Weimer: Metzler, 2000.

OWEN, David. *Nietzsche, politics and modernity: a critique of liberal reason*. London, Thosand Oaks, Nova Deli: Sage Publications, 1995.

POELLNER, Peter. *Nietzsche and metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

RICHARDSON, John. *Nietzsche's system*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

RICHARDSON, John, LEITER, Brian (orgs.). *Oxford readings in philosophy: Nietzsche*. Oxford, Nova York: Oxford University Press, 2001.

ROCHA, Silvia P. V. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

RONEN, Shoshana. *Nietzsche and Wittgenstein: in search of secular salvation*. Varsóvia: Academic Publishing House Dialog, 2002.

RORTY, Richard. Nietzsche, Sócrates e o pragmatismo. Trad. P. Ghiraldelli Jr. Cadernos Nietzsche. São Paulo, v. 3, n. 4, 1997. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/df/gen/cn4_rorty_p.htm.

_____. Um filósofo pragmático. Trad. M. L. Novais. *Crítica: Revista do Pensamento Contemporâneo*. Lisboa, n. 9, nov. 1992.

SCHACHT, Richard. *Making sense of Nietzsche: reflections timely and untimely*. Illinios: University of Illinois Press, 1995.

SOLOMON, Robert, HIGGINS, Kathleen. *What Nietzsche really said*. Nova York: Random House, 2000.

TUNCEL, Yunus. *Agon in Nietzsche*. Milwaukee: Marquette University Press, 2013.

WEST, Cornel. Nietzsche e a filosofia americana pós-moderna. Trad. J. Costa. *Crítica: Revista do Pensamento Contemporâneo*. Lisboa, n. 9, nov. 1992.

iii. Outras Obras

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. A. Bosi. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ABEL, Günter. *Interpretationswelten: Gegenwartsphilosophie jenseits Von Essentialismus und Relativismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.

ADORNO, Theodor, HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Tra. G. Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ARISTÓFANES. *As nuvens*. Trad. G. M. R. Starzynski. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. M. G. Kury. 3.ed. Brasília: Ed. UnB, 2005.

_____. *Tópicos. Dos argumentos sofísticos*. Trad. L. Vallandro, G. Bornheim. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)

BACON, Francis. *Novum organum; Nova Atlântida*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. A. Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

COSTA, Newton A. C., KRAUSE, Décio, BUENO, Otávio. *Perspectivismo em filosofia da ciência: fundamentação de um pluralismo teórico. Caderno de Resumos do V Encontro da AFHIC*. Florianópolis: AFHIC, 2006. Disponível em: www.cfh.ufsc.br/~dkrause/pg/papers/AFHIC2006ResEst.pdf.

D'AGOSTINI, Franca. *Analíticos e continentais*. Trad. B. Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

DAVIDSON, Donald. *Inquires into truth and interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1984

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. C. S. Martin. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DESCARTES, René. *Meditações*. Trad. E. Corvisieri. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8.ed. Trad. S. T, Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. R. C. M. Machado e E. J. Morais. 3.ed. Rio de Janeiro: NAU, 2002.

_____. *Microfísica do poder*. Trad. R. Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GERHART, Volker, HEROLD, Norbert (orgs.). *Perspektiven des Perspektivismus: Gedenkschrift für Friedrich Kaulbach*. Würzburg: Königshausen, Neumann, 1992.

GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Trad. H. Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

GOODMAN, Nelson. *Ways of worldmaking*. Indianápolis: Hackett, 1978.

HAAR, Michel. Heidegger: une lecture ambivalente. *Magazine Littéraire*. Paris, n. 3, out.-nov. 2001.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Trad. L. Repa. São Paulo: Ed. Unesp, 2014.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. A. M. Bernardo et al. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

HALES, Steven. A consistent relativism. *Mind*. Oxford, v. 106, jan. 1997. Disponível em: <http://www.bloomu.edu/departments/philosophy/pages/content/hales/hales.html>.

HEIDEGGER, Martin. *Caminos de bosque*. Trad. H. Cortés, A. Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

_____. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. E. Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os pensadores)

HERÁCLITO et al. *Os pensadores originários*. Trad. E. C. Leão. Petrópolis: Vozes, 1993.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Trad. S. U. Leite. 5.ed. São Paulo: Centauro, 2003.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. Trad. J. P. Monteiro. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 1993.

JAPIASSÚ, Hilton, MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. A. Mourão, M. P. Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KIRKHAM, Richard L. *Teorias da verdade: uma introdução crítica*. Trad. A. Zir. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Trad. B. V. Boeira. 8.ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LOGOS. *Enciclopédia luso-brasileira de filosofia*. 5 v. São Paulo: Verbo, 1989-1992.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Trad. R. C. Barbosa. 6.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

_____. *Le différend*. Paris: Minuit, 1983.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Trad. R. Enderle, N. Schneider e L. Martorano. São Paulo: Boitempo 2007.

MOTA, Thiago. Agonistique des énoncés et démocratie. *Lampejo: Revista Eletrônica de Filosofia e Cultura*. Fortaleza, v. 7, n. 1, p. 313-320, jan.-jun. 2018. Disponível em: <http://revistalampejo.apoenafilosofia.org/wp-content/uploads/2021/12/Agonistique-des-%C3%A9nonc%C3%A9s-et-d%C3%A9mocratie.pdf>.

_____. *Conflicts: l'agonistique langagière chez Lyotard*. Beau Bassin : Éditions Universitaires Européennes, 2013.

MOUFFE, Chantal. *Agonistics: thinking the world politically*. Londres: Verso, 2013.

NAVARRO, Eduardo. "Universos paralelos". *Folha de São Paulo*. São Paulo, 29 abr. 2007, Folha Mais.

NOVAIS, Adauto (org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, Brasília: Ministério da Cultura, Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996.

NUNES, Benedito. *No tempo do nihilismo e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1993.

OLIVEIRA, Manfredo. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989.

_____. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

OLIVEIRA, Nythamar. *Tout autre est tout autre: direitos humanos e perspectivismo semântico-transcendental*. *Veritas*. Porto Alegre, v. 51, n. 2, jun. 2006.

PUTNAM, Hilary. *Realism with a human face*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

PLATÃO. *A república*. Trad. A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PORCHAT, Oswaldo. *A filosofia e a visão comum do mundo*. *Manuscrito*. Campinas, v. 3, n. 1, 1975.

RAICHMAN, John, WEST, Cornel (orgs.). *Post-analytic philosophy*. Nova York: Columbia University Press, 1985.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. v. 1. Trad. M. Perine. São Paulo: Loyola, 1993.

RORTY, Richard. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Trad. M. A. Casanova. 2.ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Como vencer um debate sem precisar ter razão: em 38 estratégias (dialética erística)*. Trad. D. Caldas, O. Carvalho. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

SOFISTAS. *Testemunhos e fragmentos*. Trad. A. A. A. Souza, M. J. V. Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2005.

TARSKI, Alfred. The semantic conception of truth and the foundations of semantics. In: *Readings in philosophical analysis*. New York: Appelton, 1949.

TURGUENIEV, Ivan. *Pais e filhos*. Trad. R. Figueiredo. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se: sistema de ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista*. Trad. J. C. C. Rocha e J. Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da certeza*. Trad. M. Costa. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. *Investigações filosóficas*. 2.ed. Trad. J. C. Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)

Verdade e Poder

A ideia de uma pragmática agonística foi formulada por Lyotard que, a partir dos jogos de linguagem de Wittgenstein, chega ao seguinte princípio metodológico: “falar é combater, no sentido de jogar, e os atos de linguagem provêm de uma agonística geral”. Lyotard encontra em Nietzsche, entre outros, as intuições básicas para a articulação de uma agonística da linguagem. Por sua vez, Nietzsche aborda a noção de ‘agón’ (jogo, luta, disputa) numa investigação acerca da práxis discursivo-argumentativa característica da retórica clássica. Por nossa conta, dizemos, então, que os enunciados, enquanto perspectivas, relacionam-se de modo conflituoso, dissensual, agonístico. A verdade é, assim, uma criação que se dá não ‘ex nihilo’, mas nas condições de um ‘agón’ de perspectivas, em que o poder opera como critério de verdade

Thiago Mota é doutor em filosofia e professor da Universidade Estadual do Ceará.

