



## NIETZSCHE E RORTY SOBRE FILOSOFIA E CULTURA

THIAGO MOTA\*

[thmotafs@gmail.com](mailto:thmotafs@gmail.com)

**Resumo:** O objetivo deste artigo é pensar o conceito de cultura nos nossos dias, a partir de dois filósofos contemporâneos cujos pensamentos definem em grande parte as características principais da presente atmosfera cultural: Nietzsche e Rorty. A discussão divide-se em três partes: 1 – *Nietzsche e o niilismo da cultura pós-metafísica*, em que se apresenta o diagnóstico amplo que Nietzsche faz de nosso tempo através da introdução em filosofia da noção de niilismo; 2 – *Perspectivismo e agonismo para a cultura pós-niilista*, em que se discute o perspectivismo e o agonismo como possibilidades de superação do niilismo; e, finalmente, 3 – *O Nietzsche de Rorty e seus limites*, em que se conclui mostrando os limites da leitura rortyana de Nietzsche e levantando a objeção de que em parte os problemas do pensamento político de Rorty decorrem do fato de que este não alimenta das idéias políticas de Nietzsche como ocorre em relação às questões epistemológicas.

**Palavras-chave:** Nietzsche – Rorty – Cultura – Niilismo – Perspectivismo – Agonismo

**Abstract:** The aim of this paper is to think the concept of culture nowadays through two contemporary philosophers whose thoughts define in a large amount the capital features of the present cultural atmosphere: Nietzsche and Rorty. The discussion is divided in three parts: 1 – *Nietzsche and the nihilism of post-metaphysics culture*, which presents the large diagnosis made by Nietzsche of our time by the means of the introduction of the notion of nihilism in philosophy; 2 – *Perspectivism and agonism to the pos-nihilist culture*, where we discuss the perspectivism and the agonism as overcoming possibilities of nihilism; 3 – *The Rorty's Nietzsche and its limits*, in which we conclude by showing the limits of the rortyan interpretation of Nietzsche and we object that some of the problems of Rorty's political thought springs from the fact that it does not feed itself with Nietzsche's political ideas as it does in what concerns the epistemological questions.

**Key-words:** Nietzsche – Rorty – Culture – Nihilism – Perspectivism – Agonism

### 1. Introdução

O objetivo desse artigo é pensar aquilo que podemos compreender através do conceito de cultura nos nossos dias, ou seja, trata-se de uma tentativa de compreender a *atmosfera cultural*, o *Zeitgeist*, de nossa época. Essa investigação acerca da cultura se faz por meio da filosofia e, portanto, pretende ser uma abordagem filosófica da cultura, o que indica que na perseguição de meu objetivo, chegarei a tocar no problema do papel que a filosofia pode exercer em nosso tempo.

Minha proposta se vale de dois filósofos contemporâneos cujos pensamentos definem em grande parte as características principais da presente atmosfera cultural: *Nietzsche* e *Rorty*. Em verdade, gostaria de apresentar em linhas gerais aquilo que Nietzsche pensa sobre a cultura e incidentalmente tocar em alguns pontos do pensamento de Rorty acerca desse mesmo tema. Veremos que as posições de Rorty acerca da cultura encontram certos parentescos com posições de Nietzsche, como o próprio Rorty reconhece, ainda que não tenhamos a pretensão descabida de apresentar Rorty simplesmente como um nietzschiano, uma vez que seu pensamento se constitui a partir de uma diversidade de influências oriundas tanto da tradição analítica quanto da continental, sendo Nietzsche uma delas.

Porém, penso que a interpretação rortyana de Nietzsche tem sérios problemas. Longe de querer ser um *scholar* em Nietzsche, Rorty faz uma leitura instrumental de Nietzsche, ou seja, ele se serve de certas intuições nietzschianas para alimentar seu próprio pensamento. Nesse sentido, objeções exegéticas podem ser feitas à leitura rortyana de Nietzsche<sup>i</sup>, mas não é isso o que me interessa no momento. Gostaria antes de fazer uma avaliação da proposta que Rorty introduz no debate filosófico da atualidade mostrando que certos problemas de sua proposta, à qual sou de modo geral simpático, decorrem de uma leitura, digamos, limitada de Nietzsche. De modo geral, diria que a filosofia de Rorty contém muitas das melhores posições de que dispomos hoje em matéria de filosofia, o que me parece válido de modo especial no que diz respeito a suas posições acerca da problemática do conhecimento e da verdade. Entretanto, a visão política de Rorty me parece por tudo a perder. Em convergência com Nietzsche, Rorty pensa que vivemos em uma *cultura pós-metafísica*. Também em convergência com Nietzsche, propõe um *pragmatismo anti-fundacionista*. Porém, divergindo fortemente de Nietzsche, Rorty se encaminha à proposta de uma retomada do que ele chama de “projeto americano”, que se não deixa de ser uma dentre várias opções de posicionamento político de que dispomos hoje, me parece uma posição pouco defensável. Fazendo o caminho inverso, de Rorty a Nietzsche, vemos que o último oferece os delineamentos mínimos para uma posição política bem mais interessante e adequada a nossa atmosfera cultural. O anti-fundacionismo de Rorty o conduz à defesa de uma política pró-americanista, que Rorty gostaria de fazer entender como uma consequência necessária de sua crítica ao fundacionismo. Creio que é possível, entretanto, partindo de Nietzsche e de um anti-fundacionismo afinado com o pragmatismo, chegar a uma posição política diversa do liberalismo, que sugeriria que chamássemos de um *agonismo político*.

Divido minha exposição em três partes. Na primeira, tento apresentar o diagnóstico amplo que Nietzsche faz de nosso tempo através da introdução em filosofia da noção de *niilismo*. Ou seja, para Nietzsche, nossa cultura se define por seu niilismo. Na segunda parte, pretendo mostrar algumas das sugestões que Nietzsche faz no sentido da superação do niilismo, o que sugiro que pensemos sob as designações gerais de *perspectivismo* e *agonismo*. Finalmente, na terceira e última parte, gostaria de concluir mostrando os *limites da leitura rortyana de Nietzsche*, isto é, que em grande parte minha objeção a Rorty, restrita a sua filosofia política, deve-se ao fato de que a leitura que Rorty faz de Nietzsche não alimenta seu pensamento político como ocorre em relação a questões epistemológicas. Vejamos, então, o que Nietzsche pensa sobre a cultura.

## 2. Nietzsche e o niilismo da cultura pós-metafísica

Numa entrevista concedida ao periódico *The Harvard Review of Philosophy*, de 1995, Rorty, inquirido sobre a noção de *cultura pós-metafísica* (*post-metaphysical culture*), se expressa da seguinte maneira:

Uma cultura poetizada, ou pós-metafísica, é aquela em que o imperativo comum à religião e à metafísica – encontrar uma matriz ahistórica e transcultural para o pensamento, algo a que tudo pode se ajustar, independentemente de tempo e lugar – se esgotou e se dissolveu. Seria uma cultura em que as pessoas pensam os seres humanos como criadores de seu próprio mundo de vida (*life-world*), mais do que como responsabilidades de Deus ou da “natureza da realidade”, que lhes diriam de que tipo ele é.<sup>ii</sup>

O que caracteriza a cultura pós-metafísica, nossa cultura segundo Rorty, é a *perda da matriz ou fundamento metafísico e religioso de todo pensar e agir*. Outrora, cria-se que tal fundamento era a condição de possibilidade do pensamento e da vida, que vida e pensamento não seriam possíveis sem uma concepção de Deus ou de natureza da realidade que lhes desse sentido. A cultura, na verdade, seria algo a ser pensado no interior de tal concepção fundacionista, como decorrência da criação divina ou produto da natureza da realidade. Ao longo da tradição, diferentes críticas foram feitas àquilo que se deveria entender por esse fundamento. Tais críticas tiveram sempre em vista revisar ou corrigir a apresentação do fundamento. Assim, a metafísica, a teologia, a moral, a razão e finalmente a linguagem cumpriram esse papel de instância de fundamentação. A cultura pós-metafísica, entretanto, teria levado o processo de crítica inerente à tradição de pensamento ocidental a tal ponto que teríamos eliminado sua possibilidade mesma, de modo que já não precisamos buscar pelo fundamento nem na religião nem na metafísica nem em parte

alguma. A ausência do fundamento é o que marca profundamente nossa cultura que, portanto, pode ser definida como *anti-fundacionista*.

Ora, a perda do fundamento é um motivo central do pensamento de Nietzsche. A aceitação que a filosofia de Nietzsche encontra nos mais diversos setores da cultura atualmente – que, aliás, foi antecipada pelo próprio Nietzsche – deve-se em grande parte ao fato de que respiramos ares pós-metafísicos, que a falta do fundamento não é mais algo que nos horrorize, pelo contrário, trata-se de algo que atrai, que nos leva ao encontro de Nietzsche. De fato, aquilo que pôde ser visto como resultado de investigação filosófica meramente abstrata, ou até mesmo como extravagância de filósofo poeta, é sentido por grande parte de nós como a atmosfera da época, como o “espírito” de nosso tempo.

Vivemos no tempo da ausência de fundamento. Esse tempo, nossa cultura, vem sendo chamado, desde a intervenção de Lyotard no debate filosófico do final dos anos 70, de *pós-modernidade* (2000). A pós-modernidade, apesar de sua característica fragmentaridade, de sua diversidade de posições em profusão, pode ser definida como esse tempo em que emerge a *consciência da ausência do fundamento*, a consciência da crise da fundamentação. Nietzsche é visto por muitos como o divisor de águas, o ponto de inflexão em que se passou da modernidade à pós-modernidade.<sup>iii</sup> Mas em que momento específico de sua reflexão Nietzsche opera essa virada? Creio que aquilo que faz de Nietzsche a referência básica dos tempos pós-modernos e da cultura pós-metafísica é o seu *diagnóstico do presente como o tempo do niilismo*. A introdução feita por Nietzsche da noção de niilismo no debate filosófico é, basicamente ainda que não exclusivamente, o que faz dele um dos definidores de nossa atmosfera cultural.

Sugiro que pensemos o niilismo tal como Nietzsche o apresenta a partir de dois trechos de sua obra, o aforismo § 125 de *A gaia ciência* e o fragmento póstumo publicado como prólogo da coletânea *A vontade de poder*. Começemos pelo primeiro. Nietzsche escreve:

*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)<sup>iv</sup>.

Nesse conhecido aforismo, pequeno conto em que Nietzsche exerce como em raras oportunidades seu estilo incomparável, encontra-se uma das principais formulações do tema nietzschiano da *morte de Deus*. Heidegger, por exemplo, viu na morte de Deus a palavra de Nietzsche (*Nietzsches Wort*), isto é, um motivo decisivo em torno do qual se organiza todo o seu pensamento.<sup>v</sup> Mais do que repetir as diversas interpretações que foram feitas dessa passagem, gostaria de me remeter a *seu sentido anti-fundacionista*. O que Nietzsche chama de morte de Deus é aquilo a que na terminologia da tradição analítica se deu o nome de anti-fundacionismo, e que é um dos pontos de contato desta tradição com a tradição continental. Dizer que *Deus está morto* equivale a dizer que já não há fundamento, isto é, *não há Verdade absoluta, não há Valor em si*. Por isso, se apagou para nós o horizonte. Por isso, não sabemos aonde vamos. Por isso, nos sentimos como que caindo várias quedas paradoxais, de cima pra baixo, mas também de baixo pra cima e para os lados, caímos para todos os lados. Vagamos num imenso nada, no vácuo, na noite eterna da ausência de sentido. Aquilo que dava significado ao nosso pensamento e vidas se perdeu, está morto, já não significa mais. A procura de Deus já não tem lugar em nosso mundo, tornou-se uma piada. O desdém com que os homens se ocupam dos outrora fundamentais problemas da religião e da metafísica é o suficiente para que Nietzsche declare que Deus está morto e que, por conseguinte, já não há a Verdade nem o Bem, já não há fundamento.

O *niilismo* se liga profundamente à *morte de Deus*. Trata-se de uma descrença radical não só em relação a Deus, mas ao lugar de fundamentação que este ocupava. *Não é apenas Deus que está morto, o lugar mesmo do fundamento foi aniquilado*. Já não há lugar para o fundamento. Já não há possibilidade de fundamentação de nosso pensamento nem de nossas práticas. Isso, entretanto, não deve soar como motivo de regozijo de forma

alguma, ao menos não num primeiro momento. Pois os homens silenciam quando o arauto da morte de Deus conclui seu discurso. A morte de Deus, o niilismo, que pode ser diagnosticado desde o momento em que os homens passam a brincar com a crença no divino, é uma espécie de *doença*, é o grande problema de nossa época, de uma cultura que pretende ter superado a necessidade do fundamento. Mais do que sinal de força, é um sinal de fraqueza, de degenerescência, de *decadência* da cultura ocidental. É a saúde da cultura que está comprometida na medida em que seu grande pilar foi posto abaixo e se tornou grande o risco de que tudo venha a cair por terra. O *niilismo* é, portanto, antes de mais nada um problema, *o grande problema de nossa cultura*.

Podemos lançar alguma luz sobre esse problema e já nos remeter a eventuais soluções através da outra passagem sobre o niilismo, cuja remissão havia sido anunciada. Passemos, portanto, ao fragmento utilizado pelos compiladores como prólogo de *A vontade de poder*:

§ 1. Acerca do que é grande, deve-se calar ou falar com grandeza. Com grandeza – quer dizer cinicamente e com inocência.

§ 2. 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 (*europäische Kultur*) 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.

§ 3. – 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 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...

§ 4. Para que ninguém se engane acerca do sentido do título com que este evangelho do futuro quis ser nomeado. “*A vontade de poder*: tentativa de transvaloração de todos os valores” – nesta fórmula um *contra-movimento* é trazido a expressão, tendo em vista princípio e tarefa: um movimento, que em algum futuro tomará o lugar de todo niilismo perfeito – mas que o *pressupõe*, logicamente e fisiologicamente, que certamente só pode vir *por sobre ele e fora dele*. Pois por que o advento do niilismo é agora *necessário*? Porque nossos próprios valores até aqui retiraram sua última conseqüência; porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais pensada até o fim, – porque precisamos vivenciar o niilismo para saber qual era de fato o valor desses “valores”... Nós necessitamos, em algum momento, de *novos valores*... (KSA XIII, 11 [411], tradução minha).

O advento do niilismo é irrefreável. É como se toda a cultura europeia, que é também nossa cultura, tivesse entrado numa rota sem volta em direção a uma catástrofe. O movimento é necessário e implacável. O que Nietzsche procura mostrar é que o niilismo não é um corpo estranho que houvesse se intrometido no curso da tradição. Ele é o desenvolvimento até as últimas conseqüências de uma tendência presente desde o início no

seio dessa mesma tradição. A lógica do niilismo é a lógica de nossa cultura<sup>vi</sup>, pois ele não é mais que a elevação até a máxima potência de uma vontade de negação que está intimamente ligada à criticidade característica de toda filosofia. Se o modo como se dá a tradição, a transmissão, das concepções filosóficas é crítico, é natural que em algum momento tal criticidade se volte contra a própria tradição e, portanto, contra a própria filosofia enquanto crítica e teoria do fundamento. A crítica foi radicalizada a tal ponto que perdemos aquilo mesmo que possibilitava a crítica.<sup>vii</sup> *Eis que a razão crítica voltou seu ferrão contra si mesma* (GT/NT § 9). Esta é a ilustração que Nietzsche usa para pensar esse processo suicida ou autofágico por que passa a razão crítica em tempos de niilismo. O niilismo se liga, portanto, à crise da razão enquanto esfera de fundamentação.

Daí que seja necessário não apenas dar-se conta do advento do niilismo, mas trabalhar para sua *superação*, para deixá-lo pra trás. O que se quer dizer aqui com superação (*Überwindung*) não significa uma restauração, um retorno ao *status quo ante* do niilismo. São se trata se 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 *pensar e viver e filosofar na e a partir da morte de Deus*, sem que este retorne sempre das cinzas como uma fênix. Trata-se, portanto, de concluir o assassinato de Deus, terminar com sua longa imolação, matá-lo definitivamente. Ou seja, trata-se do desafio de uma *filosofia anti-fundacionista*. Esse é o problema que Nietzsche se coloca e se coloca para nós em uma cultura pós-metafísica. É necessário que esta seja também uma *cultura pós-niilista*, que aprenda a construir depois de toda a aniquilação. Trata-se do problema de produzir as condições de possibilidade para criar, criar o mundo, criar a si, criar uma cultura, cultivar, apesar e por causa da ausência de fundamento.

Uma das condições de possibilidade para tal criação é, como Nietzsche diz, *vivenciar o niilismo*. Aprender com ele, que não se trata de substituir o antigo ídolo por um novo. Só quando reconhecida a perda do fundamento, teremos o campo livre para ousar novamente. Removido o fundamento e recuperada a potência criadora, podemos experimentar. É desse modo que um pensamento anti-fundacionista se encontra, em Nietzsche, com a idéia de um *perspectivismo*. Uma filosofia perspectivista não aceita que haja fundamento exatamente porque compreende que qualquer teoria do fundamento que se quisesse propor seria apenas uma dentre várias perspectivas e que não se poderia querer definir *a priori* qual dessas múltiplas perspectivas seria a mais fundamental, a mais verdadeira. O perspectivismo consegue, com isso, oferecer uma *alternativa ao puro*

*niilismo sem enveredar por um novo fundacionismo* que nos levaria, no limite, de volta ao niilismo.

A seguir, pretendo apresentar as linhas gerais desse perspectivismo nietzschiano, articulando-o com uma noção que complementa seu sentido epistemológico e lhe vincula a uma posição política: o *agonismo*.<sup>viii</sup>

### 3. Perspectivismo e agonismo para uma cultura pós-niilista

O niilismo é identificado como problema central de nossa cultura pós-metafísica. A descrença niilista no fundamento é o que define a atmosfera de nossa época e é também aquilo que pode levá-la a soçobrar. Vimos que Nietzsche considera o advento do niilismo como sintoma de uma cultura doente, decadente, e, por conseguinte, como o prenúncio de uma catástrofe jamais vista. Nietzsche tinha consciência desse seu talento premonitório. No escrito autobiográfico, *Ecce homo*, ele adverte:

Conheço minha sina. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo de tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda **colisão de consciências**, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite (EH/EH, Por que sou um destino, § 1, grifo meu).

E, de fato, acontecimentos catastróficos marcaram o século XX: duas guerras mundiais, experiência dos campos de concentração, bomba atômica, crise ecológica, são alguns exemplos. A virada para o século XXI acrescentou novos itens a essa lista: terrorismo e aquecimento global são apenas os mais alardeados. Tornou-se comum certo “catastrofismo” com que em geral se começa um discurso sobre ética ou sobre a cultura nos dias de hoje. Sem negar a urgência desses problemas, é importante que se diga que tal “catastrofismo” não deixa de ser um recurso retórico que nos dispõe a sermos persuadidos por propostas universalistas e de retorno à idéia de fundamentação. Também os profetas dos primórdios se valiam de imagens terríficas para reforçar retoricamente a verdade revelada em seus mitos. O argumento geral é basicamente: “se estamos diante de problemas universais, temos que encontrar soluções universais”. E rapidamente se passa a: “precisamos voltar à investigação sobre o fundamento, a busca da verdade foi nosso propósito desde sempre, os niilistas tentaram nos desviar, mas não é mais o momento de tergiversar”. Tudo isso parece antecipar uma conclusão: “de volta ao fundacionismo!, de volta à metafísica!, de volta a Deus!”.

Concordo que em grande parte essa retórica do “catastrofismo” foi estimulada pelos escritos de Nietzsche acerca do niilismo. Nietzsche insiste, em todo o curso de sua



obra, em visões abissais da tragédia da existência, no dilaceramento da experiência do dionisíaco, que o conduz a uma metafísica do trágico que se transfigura na metafísica da vontade de poder de seus últimos escritos. Não nego que tal interpretação seja possível enquanto perspectiva, como inclusive Rorty (1992) percebeu bem.

Entretanto, gostaria de enfatizar outro aspecto dessa passagem tão conhecida de *Ecce homo* que foi citada aqui. Gostaria de falar da “colisão de consciências” a que Nietzsche se refere e que podemos compreender de modo mais amplo como um conflito de visões de mundo, um *conflito de perspectivas*. Creio que a noção de *conflito* é muito importante para compreendermos o pensamento de Nietzsche em diferentes pontos. Penso que essa idéia de conflito ou colisão é, por exemplo, algo que está presente no conceito de vontade de poder, sem que, porém, tenhamos de compreender tal conflito como algo metafísico, como uma espécie de estrutura ontológica da realidade. Parece-me que o conflito emerge na *experiência estética*, tanto em uma obra de arte trágica em que o belo e o feio se encontram estranhamente misturados, quanto, tomando o termo estética no sentido kantiano, em nossa tumultuosa apreensão dos dados sensíveis. Mas me parece que o conflito também emerge na *história*, no modo como Tucídides<sup>ix</sup>, por exemplo, apresenta a história dos gregos como uma sucessão de conflitos sem necessitar recorrer a uma ontologia do conflito. História é conflito: essa é uma proposição especialmente válida se pensamos na *história da filosofia*, cuja panorâmica revelaria um campo de batalha.<sup>x</sup>

Assim, o niilismo remete muito mais à impossibilidade de solução definitiva dos conflitos, o que implica sua intensificação, do que a uma metafísica do conflito, ou do poder, que seria, em última instância, a solução dos conflitos através de seu enquadramento ontológico. Nesse sentido, também podemos compreender a ligação entre *niilismo e vontade de poder* em termos não ontológicos. O conceito de vontade de poder é o carro-chefe da *teoria do poder* que Nietzsche constrói e que pode ser interpretada como superação do niilismo sem retorno a alguma espécie de fundacionismo. Trata-se simplesmente de compreender as relações conflituosas, relações de forças ou de poder, que podem nos ajudar a pensar diferentes setores da vida. E o conhecimento é um deles. Nietzsche afirma que *conhecimento é vontade de poder* (KSA XII, 9 [91])<sup>xi</sup>, o que, conforme a interpretação que se propõe aqui, quer dizer que ele é resultado de *relações de poder cognitivas*, muito mais do que das relações entre o sujeito e o objeto, ou entre linguagem e mundo. O perspectivismo seria, portanto, essa *teoria do conhecimento concebido em termos de relações de poder*.<sup>xiii</sup> E como tal, o perspectivismo seria uma

tentativa de superação do niilismo, ou seja, alguma luz na vasta noite em que vive nossa cultura pós-metafísica.

Gostaria agora de tratar especificamente do *perspectivismo*. Apesar do amplo debate que se instaurou a partir dos anos 70 acerca do *perspectivismo*<sup>xiii</sup> de Nietzsche, ele parece ter empregado o termo *Perspektivismus*, em apenas três momentos de sua obra.<sup>xiv</sup> Num desses momentos, ele afirma:

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

Na medida em que, de modo 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 a todos os demais impulsos como norma. (KSA XII, 7 [60], tradução minha).

Sugiro que pensemos, a partir desse fragmento, o *perspectivismo* com base na articulação de três teses: 1 – *há uma pluralidade de perspectivas*, 2 – *não há interpretação ou perspectiva privilegiada* e 3 – *as perspectivas se encontram relacionadas entre si em relações de poder*. Com esta última tese, gostaria de enfatizar algo que praticamente não foi desenvolvido no amplo debate sobre o *perspectivismo*: trata-se de seu *elemento agonístico*.<sup>xv</sup>

Partamos da afirmação *perspectivista* da pluralidade. Trata-se de uma decorrência da negação niilista do fundamento, da Verdade. Se não há uma verdade única e última a qual tivéssemos acesso, nada implica que não pudéssemos tentar interpretações, ainda que sabendo que, no limite, nenhuma dessas interpretações seria a Verdade. A noção mesma de verdade passa assim por um deflacionamento. Seu caráter fundante se perde, na medida em que a *verdade das interpretações*<sup>xvi</sup> mantém-se aquém de uma pretensão de absoluto. Essa pluralidade de interpretações, de pontos de vista, é correlata à pluralidade da cultura em que vivemos. Há e sempre houve uma multidão de visões de mundo que, hoje, devido aos efeitos da globalização, são postas em confronto a todo momento, sem que disponhamos de um critério, um fundamento, que nos possibilitasse decidir qual de tal interpretações é a verdadeira.

Ou seja, na medida em que falta o fundamento, não podemos estabelecer uma perspectiva ou interpretação privilegiada. De um lado, não podemos formular um ponto de vista universalmente abarcante, omniabrangente, um grande sistema que concatenaria todas as interpretações, na medida em que há contraposições entre tais interpretações que

as tornam incapazes de serem sistematizadas. De outro, seria ingênuo querer propor uma perspectiva onipotente, capaz de submeter todas as demais perspectivas a seu regime e pacificá-las eternamente. Não é possível elaborar uma perspectiva do ponto de vista de Deus (*God's eye view*).<sup>xvii</sup>

Nesse ponto, vemos que *o perspectivismo articula o anti-fundacionismo ao 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. O mundo que nos diz respeito, diz Nietzsche, fomos nós mesmos que inventamos. Mundo é o que resulta do processo de interpretação, sem o qual não há mundo (GD/CI, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula, § 6).

Um outro aspecto desse fragmento é que ele mostra como *o perspectivismo se aproxima do pragmatismo*<sup>xviii</sup> em seu tratamento do problema do critério de verdade. Nietzsche diz que são nossas necessidades que interpretam o mundo. Ou seja, não podemos checar se nossas interpretações correspondem de fato àquilo que o mundo é. Não há fatos puros. Todo fato é, desde sempre, marcado por um caráter interpretativo, é produto do processo de interpretação. Daí *a crítica de Nietzsche à teoria correspondencialista da verdade*.<sup>xix</sup> As interpretações estão ligadas às nossas necessidades, são perspectivas ou visões de mundo que possibilitam que continuemos existindo como somos e que ampliemos nossa capacidade, nossa potência de existir. Verdades são ficções úteis, ou seja, aqueles erros necessários sem os quais os homens não poderiam viver (KSA XI, 34 [253]). Não se deve esquecer, entretanto, *a crítica de Nietzsche ao utilitarismo* (FW/GC § 354). O critério de verdade se torna, com efeito, a utilidade, porém, tal utilidade é situada em relações de poder, é uma *utilidade na luta*.<sup>xx</sup> O perspectivismo pode ser pensado, assim, como um *pragmatismo agonístico*.

Portanto, o perspectivismo não se equivale a um mero relativismo, na medida em que vai procurar se não um critério de validação, ao menos um *esquema explicativo* das razões pelas quais certas perspectivas prevalecem sobre outras em determinadas situações ou conjunturas. Surigo que designemos tal esquema pelo termo *agonismo*. Pois como foi afirmado e como constatamos na experiência cultural presente, perspectivas não são incomensuráveis, mas encontram-se em relações de força, de disputa, em luta com outras perspectivas. Aliás, pode-se dizer que uma perspectiva só ganha precisão em seu delineamento quando alcança aquele ponto limite em que trava uma disputa com outra perspectiva.<sup>xxi</sup> Perspectivas concorrem entre si pela verdade, para serem tidas como

verdadeiras, para terem o poder de definir o regime de verdade vigente num determinado lugar, numa determinada época. Podemos 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 quer-se o poder, ou seja, quer-se o poder de dizer a verdade*. Tal proposição geral fornece um esquema explicativo da cultura ocidental e, em especial, de sua tradição filosófica.

A idéia de luta ou jogo de perspectivas contém implícita uma idéia que Nietzsche levou em consideração ao analisar a cultura grega antiga que, pensada à luz dessa idéia, assume uma incrível semelhança com a nossa. 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, uma noção torna-se extremamente cara: refiro-me ao *agón* (ἀγών). Na passagem de *A filosofia na época trágica dos gregos* em que trata de Heráclito, Nietzsche mostra que o *polemos* heraclitiano deve ser pensado como uma transposição do *agón* que se encontrava na cultura grega para a função de princípio ontológico (PHG/FG § 6). Heráclito via o *agón* se realizar nas várias esferas do *ethos* e grego e, então, quis fazer dele o eixo do mundo. Se tomamos o *agón* não como um princípio ontológico, fundamento e verdade última, mas como um *esquema de explicação daquilo que se passa no plano do conhecimento*, ou seja, como uma perspectiva para pensar as relações entre as perspectivas, compreendemos que *o perspectivismo, enquanto teoria do conhecimento, se complementa e se esclarece pelo agonismo*.

É interessante pensar o agonismo sob o pano de fundo da reviravolta lingüística, evento crucial da filosofia contemporânea. Creio que uma das maiores contribuições que Lyotard trouxe no muito criticado e pouco lido *A condição pós-moderna* foi exatamente a *proposta da introdução do elemento agonístico, do poder, na análise pragmática da linguagem*, que passa a dominar a tradição analítica a partir do segundo Wittgenstein e de que Rorty é cria. Vejamos a seguinte passagem:

Todo enunciado, escreve Lyotard, 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** (2000).<sup>xxii</sup>

Ou seja, se como em geral se defende a partir da reviravolta lingüística, o nosso acesso ao mundo é mediado pela linguagem, se a linguagem tem um papel constitutivo para o conhecimento<sup>xxiii</sup>, *trata-se de pensar a práxis lingüística como um conjunto de relações de poder*. Nossos enunciados, proposições, proferimentos, atos de linguagem, são perspectivas postas em jogo numa disputa com outras perspectivas. Aquilo a que

chamamos de conhecimento ou verdade é o resultado de tais disputas, o qual é sempre provisório, mantém-se como verdadeiro apenas durante algum tempo, precisamente até o momento em que uma outra perspectiva entra em cena e vem abalar a preponderância que determinada perspectiva matinha até então.

Trata-se, portanto, de não perder de vista a *relação entre verdade e poder*, básica para a problemática do conhecimento em Nietzsche, e suas implicações sobre a cultura em que vivemos. A eliminação da idéia de um fundamento auto-fundado é incapaz de por si só suprimir a ocorrência de conflitos que marcaram e marcam nossa época. Pelo contrário, a colisão de perspectivas pode-se tornar tal que as catástrofes prenunciadas por Nietzsche tornem-se ainda mais avassaladoras. Do anti-fundacionismo não decorre necessariamente a solidariedade, como quis Rorty.<sup>xxiv</sup> Esse é um dos pontos que pretendo esclarecer amanhã, quando nos ocuparmos da interpretação rortyana de Nietzsche.

Em todo caso, gostaria de concluir por hoje ressaltando um aspecto do agonismo que ainda não foi mencionado. É que o agonismo não é mera apologia do conflito e da guerra. Pelo contrário, trata-se de reconhecer o poder devastador que os conflitos humanos tiveram na história e que podem ser potencializados pelo desenvolvimento da técnica. O agonismo parte da idéia de que não podemos negar que há e houve conflitos de diversas ordens e que, se tal possibilidade não é inconcebível, estamos longe de termos como construir uma cultura global pacífica. O agonismo vê, entretanto, um *aspecto positivo nos conflitos*. Eles têm o potencial de introduzir o novo. Nesse sentido, a divergência não é apenas destrutiva, mas é também algo construtivo, tem um potencial criador. Uma posição agonística não trata, portanto, de dissolver os conflitos presentes e eliminar *a priori* a eventualidade de conflitos futuros. Aliás, sem conflito, não há democracia. Digo isso de passagem, sem ter espaço para desenvolver aqui um *agonismo político* ou uma *teoria agonística da democracia*.<sup>xxv</sup> De todo modo fica sinalizado que se trata de propor perspectivas em que os conflitos possam manifestar seu aspecto positivo e criativo, mais que seu lado destruidor e negador. Trata-se de encontrar condições para que os conflitos não signifiquem a destruição de um dos contendores, ou de ambos, o que acarretaria a própria dissolução do conflito. Trata-se, nesse sentido, de possibilitar que os conflitos sejam e multipliquem-se, para que possam se multiplicar também as formas de ser, de pensar e de viver.

#### 4. O Nietzsche de Rorty e seus limites

Por fim, gostaria de, após ter apresentado em linhas gerais uma interpretação de Nietzsche pautada na articulação entre perspectivismo e agonismo, propor uma avaliação da interpretação rortyana de Nietzsche. Abordando Nietzsche, tentei sugerir que seu pensamento acerca da problemática do conhecimento somente ganha interesse nos dias atuais se compreendemos a articulação básica a partir da qual Nietzsche propõe sua epistemologia: trata-se da *relação entre verdade e poder*. Portanto, a *problemática epistemológica* em Nietzsche, da maneira como o leio, desemboca necessariamente numa *problemática política* – que aqui tentamos compreender como cultural – e que pode ser explicitada através da relação entre perspectivismo e agonismo.

Como havia adiantado, Rorty se serve livremente de Nietzsche nos encaminhamentos que faz em seu próprio projeto. Ele parece tentado a ver no perspectivismo de Nietzsche, antecipações de seu pragmatismo. O deflacionamento da verdade que Nietzsche promove e sua desconstrução da teoria correspondencial da verdade concordam com o pragmatismo que Rorty quer defender.

Entretanto, Rorty não é capaz de compreender como verdade e poder, epistemologia e política, perspectivismo e agonismo, se articulam no pensamento de Nietzsche. Ele pretende salvar a epistemologia de Nietzsche de sua teoria do poder, que Rorty compreende como uma espécie de metafísica, de modo algo semelhante ao que faz Heidegger<sup>xxvi</sup>, ainda que por outros motivos. Diria que, de fato, é preciso salvar Nietzsche da metafísica, todavia, isso não deve acarretar a perda completa da teoria do poder de Nietzsche, que pode ser pensada em termos pós-metafísicos como uma espécie de agonismo. Um agonismo que emerge da práxis discursivo-argumentativa da linguagem, e não da estrutura ontológica do mundo.

Pretendo discutir um pouco mais a fundo a interpretação rortyana de Nietzsche. Para isso, bem como para a questão geral de que tratamos aqui, são bastante elucidativos dois textos de Rorty, os únicos, até onde sei, em que ele desenvolve especificamente uma interpretação de Nietzsche. Trata-se de *Um filósofo pragmático e Nietzsche, Sócrates e o pragmatismo*.<sup>xxvii</sup>

No primeiro desses textos, Rorty se encarrega de associar Nietzsche a sua posição pragmática. Rorty deseja engrossar o coro em favor de seu pragmatismo e, portanto, busca aliados tanto na tradição analítica quanto na continental. Ovelha negra dessa última, Nietzsche se presta bem àquilo que Rorty quer. Entretanto, Nietzsche tira conclusões políticas de sua crítica ao fundacionismo que não interessam a Rorty. “O Nietzsche que eu admiro, escreve Rorty, reside precisamente na sua abordagem quase-pragmática da

verdade e do conhecimento que, de qualquer modo, parece-me independente da sua política anti-cristã e anti-democrática” (Rorty, 1992, p. 5). Claramente, a intenção aí é dissociar o pragmatismo que Nietzsche mantém acerca do conhecimento de seus posicionamentos políticos.<sup>xxviii</sup>

O problema de firmar uma sociedade com Nietzsche não está, portanto, na resistência que esse apresentaria ao pragmatismo, mas no conteúdo político que sua reflexão pragmática sobre o conhecimento trás à tona. Para desqualificar o lado político de Nietzsche e, assim, separar o “joio do trigo”, Rorty se serve do mesmo artifício que Heidegger por vezes utiliza contra seus adversários, onerar ontologicamente ao máximo suas posições e então desqualificá-las como metafísicas. É o que lemos em *Nietzsche, Sócrates e o pragmatismo*:

Nietzsche foi um grande crítico da idéia de que a finalidade da vida humana é tentar encarnar em alguma coisa maior do que o meramente humano, ou filiar-se a tal, mas sua persistente tentativa de ver todas as crenças humanas possíveis como erros e mentiras parece-me mostrar que ele foi incapaz de abafar o desejo de transcender a condição humana. Nisto, ao menos, Heidegger está certo ao ler Nietzsche como mais um metafísico, certo de ver seu pensamento simplesmente como uma inversão do platonismo. Mesmo que alguém possa criticar Heidegger com propriedade por sua leitura altamente seletiva de Nietzsche, deve admitir que há passagens que podem razoavelmente serem lidas como uma metafísica da Vontade de Potência (1997: 3).

E também em *Um filósofo pragmático*: “Esta época honra o meu Nietzsche, o pragmático perspectivista, não o metafísico da vontade de poder, nem o profeta de guerras cruéis” (Rorty, 1992, p. 11). Ou seja, Rorty não consegue ler a teoria do poder que a filosofia de Nietzsche oferece senão numa perspectiva metafísica. Com isso, sua interpretação se desfaz tanto da metafísica quanto do poder, como se Nietzsche tivesse querido por mais ênfase naquela do que neste. Ou seja, para Rorty, poderíamos aproximar perspectivismo de pragmatismo, mas estaríamos proibidos de fazer o mesmo com relação à teoria do poder. Entretanto, como espero já ter deixado claro, verdade e poder não se dissociam em Nietzsche, assim como não se dissociam perspectivismo e agonismo. Pelo contrário, ele pensa o problema do conhecimento precisamente com base nessa relação.

Porém, articular verdade e poder numa posição pragmática acerca do conhecimento, como Nietzsche faz, significa para Rorty um desencaminhamento do projeto pragmatista. Por isso não é possível acompanhar Nietzsche até o fim. Separando “o joio do trigo”, Rorty propõe seu próprio Nietzsche:

Pragmatismo pacífico, eu prefiro, evidentemente, o meu Nietzsche nas suas últimas disposições e aprovo a sugestão de uma ética que possa libertar-se da metafísica e da epistemologia. Pragmatista patriota, gostaria que o meu Nietzsche formasse na alma, equipa (*sic*) com os americanos: Emerson, James, Dewey, etc. O meu Nietzsche partilha já, com os seus co-participantes em perspectiva, uma teoria pragmatista da verdade (Rorty, 1992, p. 9-10).

E segue na mesma linha:

“Emerson, James e Dewey concordariam com o meu Nietzsche, em que a ‘democracia é o cristianismo conformado com a natureza’, mas recomendariam vivamente que esta naturalização se libertasse da maldição do amor cristão. Este amor pode deixar de ser reactivo e prenhe de ressentimento, desde que deixe de reivindicar fundamentos teológicos ou metafísicos (...). Nesta óptica, que o verdadeiro mundo se tenha tornado uma fábula, não significa que se solte o freio aos instintos de matar. (...). No fim de contas, talvez o relativismo cultural não seja sinónimo de ‘guerra, grande crueldade, mais do que grande compaixão’” (Rorty, 1992, p. 10).

Assim vemos se descortinar em meio a uma interpretação sem grandes pretensões acerca de Nietzsche a grande pretensão política que Rorty quer fazer decorrer do pragmatismo, sua proposta para a cultura pós-metafísica. O relativismo não significa conflito, como o agonismo insiste, mas uma grande compaixão. É a democracia entendida como cristianismo sem Deus que, paradoxalmente, crê que, morto o pai, seremos todos irmãos. O que impediu até aqui a realização do amor universal foi a persistência que cada cultura teve em acreditar em seu deus, em querer manter sua própria perspectiva. Porém, tão logo nos livremos de tais mitos, tão logo tenhamos a consciência da ausência do fundamento, compreenderemos que estamos todos no mesmo barco e viveremos em paz e plena solidariedade. Com efeito, a noção rortyana de democracia se aproxima muito mais do consensualismo de Habermas, que apesar das diferenças patentes é um liberal como Rorty, do que de um agonismo. Eis a utopia de Rorty (Rorty, 1997, p. 6).<sup>xxix</sup>

Tal utopia não seria tão bonita sem tanta ingenuidade.<sup>xxx</sup> A passagem do anti-fundacionismo para a solidariedade universal infelizmente não se faz de maneira tão fácil, como mostram os conflitos recorrentes que marcam a cultura pós-metafísica, que continuam a ocorrer independentemente da grande influência que filósofos americanos, encabeçados pelo Prof. Rorty, possam ter no estabelecimento do regime de verdade vigente. Ou seja, Rorty não consegue enxergar que a reflexão nietzschiana sobre o poder poderia ser introduzida no pragmatismo, ampliando seu alcance de reflexão política. Ele prefere não “sujar” seu pragmatismo com questões que dizem respeito a relações de poder e conflitos, crendo assim obter certas vantagens.

Como um bom americano, escreve Rorty, e como alguém que se pensa como um pragmatista, é claro que sou inclinado a ver o pragmatismo como tendo duplicado todas as melhores coisas de Nietzsche, evitando as contradições, inclusive a não encoberta tentação de erigir uma metafísica (Rorty, 1997, p. 3-4).

O preço que Rorty paga por tais vantagens é a perda da possibilidade da introdução de um elemento agonístico, que poderia dar novos fôlegos ao pragmatismo. Com isso, o Nietzsche de Rorty, pragmático sem metafísica e sem agonismo, pode ainda se tornar americanófilo:

Este Nietzsche teria gostado, segundo Rorty, do projecto americano: inventar uma sociedade que trataria equitativamente o último dos homens e o apaixonado, o presumido e o seu criador, uma sociedade na qual não fosse permitido a ninguém prejudicar o próximo (Rorty, 1992, p. 12).



Assim, creio ter conseguido mostrar que o problema da interpretação rortyana de Nietzsche não está em falhas exegéticas. A interpretação rortyana não vê que se o conhecimento é produto de práticas, em especial, da práxis lingüística, como o pragmatismo defende, tais práticas se dão no interior de relações de poder, como o agonismo defende e como um *pragmatismo agonístico* poderia defender. Com isso, Rorty perde de vista não apenas um aspecto do pensamento nietzschiano, mas o lugar mesmo que sua perspectiva ocupa na correlação de forças dada na geopolítica atual.

### **Referências bibliográficas**

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

NIETZSCHE, Friedrich. A filosofia na época trágica dos gregos. In: **Obras incompletas**. Trad. R. R. Torres Fº. [Col. Os Pensadores]. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. **A gaia ciência**. Trad. P. C. Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

\_\_\_\_\_. A disputa de Homero. In: **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Trad. P. Süsskind. 3.ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.

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

\_\_\_\_\_. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. Trad. P. C. Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Kritische Studienausgabe**. Berlin e Nova York: de Gruyter, 1980.

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

RORTY, Richard. Um filósofo pragmático. Trad. M. L. Novais. **Crítica**. Lisboa, n. 9, pp. 5-12, nov. 1992.

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](http://www.fflch.usp.br/df/gen/cn4_rorty_p.htm).

Doutorando do Centre de Philosophie du Droit da Université Catholique de Louvain. Possui um triplo diploma de Master outorgado conjuntamente pela Université de Toulouse II - Le Mirail, pela Université Catholique de Louvain e pela Ruhr-Universität Bochum (2009), Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (2007), Licenciatura em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (2005) e Bacharelado em Direito pela Universidade Federal do Ceará (2004).

<sup>i</sup> Minhas considerações acerca da leitura rortyana de Nietzsche se baseiam em dois textos de Rorty que tratam especificamente de Nietzsche: *Um filósofo pragmático* e *Nietzsche, Sócrates e o pragmatismo*.

<sup>ii</sup> RORTY, Richard. Toward a post-metaphysical culture. **The Harvard Review of Philosophy**. Cambridge, v. 5, primavera de 1995. Entrevista (tradução minha).

<sup>iii</sup> Cf., p. ex., HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. A. M. Bernardo et all. Lisboa: Dom Quixote, 1990, Cap. IV. A entrada na modernidade: Nietzsche como ponto de viragem, pp. 89-108.

<sup>iv</sup> As obras de Nietzsche são referidas aqui de acordo com as seguintes abreviaturas:

PHG/FT para *A filosofia na época trágica dos gregos*,

FW/GC para *A gaia ciência*,

FV/CP para *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*,

GD/CI para *Creúsculo dos ídolos*,

EH/EH para *Ecce homo*,

KSA para *Kritische Studienausgabe* e

GT/NT para *O nascimento da tragédia*.

<sup>v</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. La frase de Nietzsche "Dios ha muerto". In: **Caminos de bosque**. Trad. Esp. H. Cortés e A. Leyte. Madrid: 1996, pp. 190-240. Disponível em: [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/frase\\_nietzsche.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/frase_nietzsche.htm).

<sup>vi</sup> Cf. D'AGOSTINI, Franca. **Lógica do niilismo**. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

<sup>vii</sup> Cf. ROUANET, Sérgio Paulo. **Mal-estar na modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

<sup>viii</sup> Minha interpretação de perspectivismo e agonismo em Nietzsche deve muito a duas obras norte-americanas recentes sobre Nietzsche: a primeira é HALES, Steven, WELSHON, Rex. **Nietzsche's perspectivism**. Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 2000, que aborda exaustivamente o tema, fornecendo-lhe uma interpretação analítica, e HATAB, Lawrence. **A nietzschean defense of democracy: an experiment in postmodern politics**. Chicago e La Salle: Open Court, 1995, que articula a noção de perspectivismo à de agonismo, além de desenvolver um agonismo político e uma teoria agonística da democracia.

<sup>ix</sup> Cf. TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. Trad. M. G. Kury. 3.ed. Brasília: Ed. da UNB, 1987.

<sup>x</sup> Os cétricos constataram o conflito das filosóficas, obviamente, mantendo seu ceticismo quanto à possibilidade de ontologias em geral. Cf., p. ex., PEREIRA, Oswaldo Porchat. A filosofia e a visão comum do mundo. **Manuscrito**. Campinas, v. 3, n. 1, 1975. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/%7Ewfil/porchat.htm>.

<sup>xi</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. Voluntad de poder como conocimiento. In: **Nietzsche**. Vol. 1. Trad. J. L. Verma. Barcelona: Destino, 2000, pp. 383-525. Disponível em: [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/voluntad\\_conocimiento.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/voluntad_conocimiento.htm).

<sup>xii</sup> Tal sugestão se encontra na primeira das conferências sobre *A verdade e as formas jurídicas* de Foucault. Cf. FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. R. Machado e E. J. Morais. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2002, pp. 7-27.

<sup>xiii</sup> Uma boa noção do debate acerca do perspectivismo de Nietzsche se encontra no capítulo segundo de MARQUES, Antonio. **A filosofia perspectivista de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial, Ijuí: Editora Unijuí, 2003, pp. 103-147. Acerca do debate anglo-americano sobre o perspectivismo, cf. HALES, Steven. Recent work on Nietzsche. **American Philosophical Quarterly**. Champaign, v. 37, n. 4, out. 2000. Disponível em: <http://www.bloomu.edu/departments/philosophy/pages/content/hales/articlepdf/recentwork.pdf>.

<sup>xiv</sup> A saber, uma vez na obra publicada, FW/GC § 374, e duas vezes nos *Nachlass*, KSA XII, 7[60] e XIII, 14[186].

<sup>xv</sup> Raras exceções que se deram conta da relação entre perspectivismo e agonismo foram HATAB, Lawrence. **A nietzschean defense of democracy: an experiment in postmodern politics**. Chicago e La Salle: Open Court, 1995, em especial, Cap. 6, e OWEN, David. **Nietzsche, politics and modernity: a critique of liberal reason**. London: Sage Publications, 1995, especialmente, Cap. 6.

<sup>xvi</sup> Nesse sentido, Günter Abel propõe o conceito de *Interpretationswahrheit*. Cf. ABEL, Günter. Verdade e interpretação. In: MARTON, Scarlett (Org.). **Nietzsche na Alemanha**. São Paulo: Discurso Editorial, Ijuí: Editora Unijuí, 2005, pp. 179-197.

<sup>xvii</sup> O perspectivismo se aproxima, nesse ponto, do realismo interno de Hilary Putnam. Para uma interpretação realista interna do perspectivismo, cf. CLARK, Maudemarie. **Nietzsche on truth and philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

<sup>xviii</sup> Cf. MOTA, Thiago. Para uma leitura lingüístico-pragmática da teoria da verdade do jovem Nietzsche. **Cognitio**. São Paulo, v. 3, n. 2, pp. 134-42, dez. 2006. Disponível em: [http://www.pucsp.br/pos/filosofia/Pragmatismo/cognitio\\_estudos/cog\\_estudos\\_v3n2/cog\\_est\\_v3\\_n2\\_mota\\_t14\\_134\\_142.pdf](http://www.pucsp.br/pos/filosofia/Pragmatismo/cognitio_estudos/cog_estudos_v3n2/cog_est_v3_n2_mota_t14_134_142.pdf)

<sup>xix</sup> Cf., p. ex., WEST, Cornel. Nietzsche e a filosofia americana pós-moderna. Trad. J. Costa. **Crítica**. Lisboa, n. 9, pp. 13-41, nov. 1992.

<sup>xx</sup> Nietzsche escreve em um fragmento póstumo: “‘Útil’ no sentido da biologia darwiniana, i. é, o que se revela favorável na luta com os outros” (KSA XII, 7[44]).

<sup>xxi</sup> Cf. SOLOMON, Robert. Nietzsche *ad hominem*: perspectivism, personality and *ressentiment*. In: In: MAGNUS, Bernd, HIGGINS, Kathelin M. **The Cambridge companion to Nietzsche**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 199.

<sup>xxii</sup> Nessa passagem, Lyotard faz uma nota de rodapé que reproduzo aqui: “A agonística está no princípio da ontologia de 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 sofisticadas*”. E faz referência ao texto de Nietzsche *A disputa de Homero*, um dos *Cinco prefácios para cinco livros não escritos* (FV/CP), onde Nietzsche trata de forma ampla da noção de *agón*.

<sup>xxiii</sup> Cf. OLIVEIRA, Manfredo. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996.

<sup>xxiv</sup> RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. Trad. N. F. Fonseca. Lisboa: Presença, 1994.

<sup>xxv</sup> Além do livro de Hatab já citado aqui, existe hoje toda uma discussão sobre agonismo, política e democracia, da qual uma referência básica é MOUFFE, Chantal. Deliberative democracy or agonistic pluralism. **Political Science Series**. Viena, n. 72, dez. 2000. Disponível em: [http://users.unimi.it/dikeius/pw\\_72.pdf](http://users.unimi.it/dikeius/pw_72.pdf).

<sup>xxvi</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. La metafísica de Nietzsche. Trad. J. L. Vermal. Barcelona: Destino, 2000. Disponível em: [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/metafisica\\_nietzsche.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/metafisica_nietzsche.htm).

<sup>xxvii</sup> Há referências a Nietzsche em várias das obras de Rorty, p. ex., em *Contingência, ironia e solidariedade*, cuja passagem que trata de Nietzsche está disponível em: <http://www.nietzscheana.com.ar/rorty.htm>.

<sup>xxviii</sup> Cf. KALPOKAS, Daniel. Pragmatismo, liberalismo y cultura postfilosófica: la interpretación rortyana de Nietzsche. **Perspectivas nietzschianas**. Buenos Aires, v. 4, n. 4, out. 1995. Disponível em: [http://personales.ciudad.com.ar/f\\_nietzsche/instantes/rorty.htm](http://personales.ciudad.com.ar/f_nietzsche/instantes/rorty.htm).

<sup>xxix</sup> Cf. GHIRALDELLI JR., Paulo. Rorty, Nietzsche e a democracia. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, v. 3, n. 4, 1997. Disponível em: [http://www.fflch.usp.br/df/gen/cn4\\_ghirald\\_p.htm](http://www.fflch.usp.br/df/gen/cn4_ghirald_p.htm).

<sup>xxx</sup> Cf. RORTY, Richard. O futuro da utopia. **Folha de São Paulo**. 4 abr. 1999. Caderno Mais. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs04049905.htm>