

# Perspetivismo, Retórica e Racionalidade

## Perspectivism, Rhetoric and Rationality

**Manuel Maria Carrilho**

[correio@manuelmariacarrilho.com](mailto:correio@manuelmariacarrilho.com)

Universidade Nova de Lisboa

## **Resumo**

Este artigo é composto por cinco tópicos. No primeiro, são apresentadas as bases do Perspetivismo, cuja genealogia se encontra no legado de Nietzsche. No segundo, são feitas considerações sobre a estrutura da linguagem, com destaque para duas abordagens desenvolvidas no século XX: a interrogativa e a pragmática. O terceiro focaliza esta última, tomando como referência a síntese programática feita por Rorty. No quarto tópico são discutidas as diferenças entre retórica e argumentação e finalmente, no quinto, o movimento conhecido por viragem retórica é apreciado, subsidiando as considerações feitas sobre os jogos de racionalidade que se fazem presentes no mundo contemporâneo.

**Palavras-chave:** Perspetivismo; retórica; pragmatismo; jogos de racionalidade

## **Abstract**

This article is composed of five topics. At first, the bases of Perspectivism, whose genealogy is the legacy of Nietzsche, are presented. In the second, considerations about the structure of language are made, highlighting two approaches developed in the 20th century: the interrogative and pragmatics. The third focuses on the latter, taking as a reference the programmatic synthesis made by Rorty. The fourth topic discusses the differences between rhetoric and argumentation, and finally, in the fifth, the movement known as rhetoric turn is appreciated, supporting the considerations made about the games of rationality that are present in the contemporary world.

**Keywords:** Perspectivism; Rhetoric; Pragmatism; Games of rationality

**1** Apesar das genealogias mais ou menos remotas que se podem traçar de alguns dos seus elementos, o perspectivismo é, na radicalidade da sua proposta, uma invenção de Nietzsche. E ela aponta para o abandono de um elemento central de uma tradição que se costuma designar por ocidental: o que amarra a vitalidade do pensamento à procura da verdade, tomando assim indissociáveis — e, mais do que isso, universais — uma imagem do pensamento e um modelo do pensar. Como se sabe, Nietzsche diagnostica na base de tudo isto o labor do ideal ascético que, ao instanciar como suprema a dimensão da verdade, impediu que se interrogasse a raiz do seu valor.

Ao assumir-se esta interrogação esboçam-se logo os principais contornos do perspectivismo. E isso acontece porque ela não visa justificar a verdade, mas pô-la em causa; não pretende avaliar a sua importância mas dissolver a própria temática no âmbito da qual a verdade se institui como um valor a bem dizer inquestionável (cf. *Genealogia da Moral*, III, § 24).

O que a abordagem nietzscheana claramente destaca é o carácter ficcional da verdade, ou seja, o carácter contextual de qualquer tipo de necessidade que, ao falar-se de verdade, se invoque ou considere. Sempre ligada ao complexo exercício da vontade e às dinâmicas da crença, a verdade surge, não como o termo de um qualquer processo de conhecimento, nem como a instância de justificação ou de avaliação de qualquer dos seus momentos, mas como um operador vital imanente ao mundo dos homens.

Falar de verdade neste sentido é, todavia, um modo limite, é já iniciar a dobra para outro vocabulário. É isso que faz Nietzsche quando introduz a ideia de perspectiva: o homem, diz Nietzsche em *A Gaia Ciência*, opera

através das suas formas perspectivistas, e só delas. Não podemos espreitar para trás do nosso próprio canto; é uma curiosidade sem esperança a de querer saber que outras espécies de intelecto e de perspectiva poderia ainda haver; por exemplo, se determinados entes são capazes de perceber o tempo de diante para trás, ou, alternativamente, de trás para diante e de diante para trás (com o que estaríamos em presença de uma outra orientação da vida e de um outro conceito de causa e de efeito). Penso, no entanto, que estamos hoje pelo menos longe da risível presunção de decretarmos do nosso canto que só deste canto se podem ter perspectivas. Pelo

contrário, o mundo voltou a tornar-se para nós, uma vez mais, «infinito», na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de ele conter em si um número infinito de interpretações (cit. in MARQUES, 1989, pp. 65-66).

Mas se o perspectivismo liberta deste modo a pluralidade de significações que as tematizações da verdade sempre procuraram conter e reduzir a formas canónicas e a proposições unívocas, isso deve-se ao facto de, na sua raiz, se encontrar uma nova concepção da linguagem que Nietzsche cedo rei-vindicou. As bases do perspectivismo são — é esta a tese que aqui se sugere — de ordem retórica.

É que ao estabelecer o primado da interpretação sobre o facto, o que se consagra é um primado generalizado que interdita a valorização de qualquer perspectiva particular. Não se trata de advertir que não existe nenhum mundo independentemente das perspectivas que o configuram, mas de sublinhar que o mundo é sempre e em cada caso o resultado de uma combinação de perspectivas.

E que, assim sendo, o perspectivismo enuncia como a sua exigência primeira a de não se colocar fora da concepção que ele mesmo esboça ao descobrir que «os homens são seduzidos pela gramática da linguagem que usam; eles acreditam implicitamente que descrevem o mundo quando, de facto, o mundo, como o concebem, é apenas um reflexo da estrutura da sua linguagem» (Danto, 1980, p. 84).

**2.** A questão é, pois, saber o que é esta estrutura. A resposta — ou pelo menos o essencial do que aqui interessa destacar — encontra-se nos textos de Nietzsche elaborados por volta de 1872 e dedicados às características da linguagem, onde se afirma que

não é difícil provar que o que se chama «retórica» para designar os meios de uma arte consciente, se encontra já em acto, como meios de uma arte inconsciente, na linguagem e na sua formação, e mesmo que a retórica é um aperfeiçoamento dos artificios já presentes na linguagem». Não há prossegue Nietzsche, uma «naturalidade» não retórica da linguagem, à qual se possa recorrer; a própria linguagem é o resultado de artes puramente retóricas (NIETZSCHE, 1971, p. 111).

Altera-se assim o estatuto do tropo na linguagem, uma vez que se esbatem as diferenças entre o discurso corrente e o discurso figurado. E a eliminação destas diferenças traz consigo consequências imensas, facto que Nietzsche indicará com veemência ao expor, no Livro do Filósofo, aquilo que se pode designar como as bases retóricas do perspectivismo:

O que é então a verdade? Uma instável multidão de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos, em suma, um conjunto de relações humanas que foram poética e retoricamente consagradas, transportas, ornadas, e que, no termo de um longo uso, parecem firmes, canónicas e constringentes: as verdades são ilusões que esquecemos que o são, metáforas que perderam a sua força sensível, moedas que perderam o seu cunho e passam a ser consideradas não moedas, mas metal (NIETZSCHE, 1969, pp. 181-183).

Duas das abordagens mais interessantes que no século XX retomaram esta aporia, foram a interrogativa e a pragmática. Começemos pela abordagem interrogativa, desenvolvida por Michel Meyer na esteira dos trabalhos de Chaim Perelman. A interrogação pode, numa consideração apressada, parecer um fenómeno que uma análise gramatical ou linguística esclarece cabalmente. De resto, é esta ideia que em geral conduz à sua redução à forma proposicional e à sua submissão à alternativa verdadeiro/falso. No entanto, tudo se passa de um modo bem diferente se, a estes pressupostos, se substituir uma análise da interrogatividade que se baseie numa posição crítica face ao proposicionalismo.

O proposicionalismo estabeleceu-se com a tese aristotélica de que a unidade da razão se encontra no juízo. Ele instaurou-se gradualmente à medida que a prática interrogativa foi sendo integrada numa lógica de respostas: é esse o trajeto que leva da interrogatividade socrática ao platonismo das ideias e, finalmente, à teoria aristotélica do juízo, trajeto sobre o qual se construiu boa parte da tradição filosófica, mas também científica, ocidental.

Assim, o passo decisivo da abordagem interrogativa consiste na reposição, no interior da proposição, da diferença entre as questões e as respostas, passo que Meyer dá com base na ideia de que o uso da linguagem consiste sempre na resolução de questões, de problemas. Mas este uso comporta duas formas que se devem distinguir, conforme se trate de exprimir um problema de que se tem a resolução ou se formule uma resposta que, implícita ou explicitamente, se refere a

um problema. Num caso exprime-se um problema –(por exemplo: “que horas são?”), no outro (por exemplo: “está um belo dia”) - declara-se uma solução.

O que deste modo se pretende mostrar é que há na linguagem uma dualidade central, dada pelos registos da questão e da resposta, que afetam, marcam todos os seus usos. E que, portanto, a interrogatividade não se exclui da forma declarativa da linguagem, tal como não se reduz à forma frásica da interrogação. Longe de se assumir numa qualquer determinação gramatical ou linguística, ela percorre-as todas, porque em todas se encontra a diferença entre as questões e as respostas, que Meyer designou por diferença problematológica.

A abordagem pragmática opta por outro ponto de partida: o da crença. E a crença enquanto “belief” (sem a oscilação de sentido que muitas vezes existe na nossa língua entre a fé e a crença) é pensada de um modo positivo, como um hábito de ação; a crença é um hábito que se adquire através da ação, seja no conhecimento (por exemplo, nós aprendemos a dureza de um objeto verificando que objetos se riscam ou não se riscam com ele) seja na vida corrente.

O pragmatismo propõe que se pense a crença de um modo positivo, tornando possível que se encare a racionalidade e a objetividade de outro modo. A racionalidade é talvez o tema mais interessante a confrontar com a crença, porque ela é em geral pensada como algo que não é suficientemente racional, algo que apresenta sempre um défice de racionalidade. Quando pensamos na crença, quando pensamos na ciência - e contrapõe-se sempre a crença e a ciência -, pensamos num tipo de racionalidade de que a ciência é o modelo.

Por quê? Porque a ciência cumpre um conjunto de critérios que lhe são prévios, ou seja, que são supostos ser conhecidos quando se inicia uma qualquer atividade. Naturalmente que a aura das ideias de previsão e de antecipação fortalece muito essa visão das coisas, que sugere a articulação meios-fins e leva à consagração moderna do método. Daí que a filosofia, desde o século XVII até aos nossos dias, apareça sempre prisioneira de um mimetismo face à ciência, procurando ter um método tão bom e tão seguro como ela.

Ora o método que articula os meios e os fins e permite desenvolver cálculos de precisão realiza, precisamente, uma modalidade de crença, uma modalidade de realização desses hábitos na ação, que diz respeito a um determinado tipo de atividade. Mas há outras: basta pensarmos nas ciências sociais e nas ciências

humanas que não têm qualquer possibilidade — nem interesse — em satisfazer este tipo de critérios de cientificidade. De resto, as ciências humanas e sociais são interessantes precisamente porque nós não sabemos antecipadamente quais são os fins a que se refere a sua atividade. Eles perfilam-se sempre de um modo aberto, contingentemente.

Esta perspectiva inviabiliza que se pense o que quer que seja como existindo em si, que é sempre o grande tema das filosofias essencialistas e das epistemologias positivistas: a valorização do que é intrínseco. A racionalidade não é nada de intrínseco, mas uma maneira de articular crenças e comportamentos; assim como o ser humano não é nada que exista em si, mas o resultado da articulação de crenças e desejos através de uma determinada linguagem. Do mesmo modo, também a objetividade não é algo que exista em si, atemporal ou aprioristicamente: ela resulta do modo como uma determinada comunidade, com uma formação particular (como muito bem mostrou Thomas Kuhn, no caso dos cientistas) realiza um determinado consenso, numa determinada época, sobre um dado conjunto de problemas.

**3.** A linguagem tem nesta abordagem, uma importância decisiva, nomeadamente porque é na linguagem que se tecem as crenças, e é por isso que o pragmatismo foi definido, na síntese programática de Rorty, como uma filosofia que se apoia em três ideias nucleares.

Em primeiro lugar, temos aquilo a que se chama o holismo, ou se quiserem o contextualismo, ou ainda (eu gosto mais dessa palavra), o antiessencialismo. Ou seja, tudo aquilo que nós somos e pensamos é solidário com um contexto, com uma situação, em que é feito, é dito, é pensado, é escrito. Não há nada em si, não há nada intrínseco que se possa definir sem ser numa teia de relações. Rorty dá-nos um exemplo muito interessante ao pedir que se defina o número 17 sem ser através de um sistema de relações... e a ideia é que com todas as noções se passa aquilo que acontece com este número. Não podemos definir o que é o homem em si, o que é a racionalidade em si... O que é um objeto, senão o conjunto das descrições que nós damos dele? Temos depois o nominalismo, isto é, a ideia que a nossa consciência começa com a linguagem e que não há consciência antes de haver

linguagem. A terceira ideia, que é aquela que filosoficamente é mais relevante, é a do anti-representacionismo.

Nós pensamos sempre que a linguagem representa qualquer coisa: eu falo de um copo, e a palavra representa o objeto. Ora uma perspectiva que define a crença como sendo um hábito da ação, procurando articular a linguagem e um determinado hábito e não a palavra e um elemento exterior, estabelece uma relação interna e não uma relação externa: a perspectiva representacionista dá aqui lugar a uma orientação coerentista, no sentido em que o que se procura é articular blocos de linguagem.

Quando falo, procuro articular blocos de linguagem com outros blocos de linguagem. Se alguém me interpela, continuamos sempre no domínio da linguagem. Não existe um exterior à linguagem que seja dito de alguma forma que não seja pela linguagem, e isto corresponde àquilo a que se chama a ubiquidade da linguagem. Na ciência, na política e na filosofia estamos sempre na linguagem, e não podemos confrontar a linguagem com o que quer que seja de exterior, que não seja (ainda) dito numa linguagem. Ora, assim sendo, a questão que se torna mais importante, é a de saber como é que afinal, lidamos com o real através da, e na, linguagem?

**4.** A retórica antiga ensina-nos, nomeadamente com o contributo de Cícero, como no uso da linguagem procedemos sempre a uma retorização: ao qualificar um determinado ato estou, a um nível determinante, a «inventar o real»; e é aí que começam e se desenvolvem as crenças. Temos o famoso exemplo de Shakespeare a propósito do comportamento de Brutus: ele foi o assassino de César ou o salvador de Roma? Como é que se decide entre estas duas qualificações do mesmo ato? E até que ponto se pode falar do mesmo ato? Aqui, há três questões fundamentais a considerar: a primeira é a de saber se o ato se passou, a segunda como se qualifica, e a terceira como se justifica ou legitima. Ora a crença — que a retórica e a argumentação souberam, numa perspectiva quanto a mim complementar do pragmatismo, valorizar devidamente — é o elemento central que permite compreender toda a complexa, multifacetada dinâmica deste processo.

Por outro lado, é também de notar que esta valorização que hoje se faz da argumentação e da retórica (que conduz também ela uma incisiva crítica em relação à objetividade, à nacionalidade canónica, positivista, criterial, etc.) não é a valorização do uso mais ou menos habilidoso ou manipulador da palavra. Não se



trata de nada disso. A argumentação ocupa-se de tudo o que escapa ao domínio da certeza, e se passa na esfera do plausível. Na oposição entre o conhecimento e a crença, introduzimos a argumentação. O fundador da moderna teoria da argumentação, Chaim Perelman, dizia que a argumentação é o conjunto de técnicas persuasivas que procuram obter ou aumentar a adesão dos espíritos em relação a uma determinada tese.

Mas é preciso distinguir a argumentação da retórica, porque a retórica é mais do que isso. A argumentação é um aspeto particular da retórica, porque a retórica se ocupa de tudo aquilo que, na definição de Meyer, é a negociação da distância entre os sujeitos. Por exemplo, se há uma vaga para assistente na minha faculdade e eu, ao avaliar as candidaturas disser: eis um candidato excelente para este lugar porque tem uma ótima caligrafia, estou, através da ironia, a aumentar a distância que existe entre mim e quem defende o valor do candidato.

Na verdade, quando procedo assim estou a confrontar crenças e interpretações num processo que pode ir da adesão — é isso que faz a argumentação: quando argumento ao ponto de convencer alguém, é porque, de facto, reduzi a distância entre mim e esse alguém a zero, e é isso a adesão —, até ao confronto, como no exemplo dado. Existe aqui aquilo a que chamo uma diferença de densidade de crenças. No mundo confrontamo-nos permanentemente com um tribunal de crenças, e não com um tribunal da razão, como a ciência e a filosofia modernas, na esteira de Kant, imaginaram. Como é que nós, lendo Aristóteles, o podemos confrontar hoje com aquilo que eram as suas crenças? Não é possível — nós só podemos ler Aristóteles ou Hesíodo, ou Dante ou Thomas Mann, confrontando-os com as nossas crenças.

Naturalmente que podemos, através da cultura, da aprendizagem dos hábitos, da língua da época, melhorar, sofisticar a nossa perspectiva, mas aquilo com que é confrontada essa nossa aprendizagem é sempre com as nossas crenças. Não podemos ler a Física de Aristóteles tendo por base as crenças dele. É essa ilusão de que há uma estrutura a-histórica, de que há uma estrutura eterna, de que há uma estrutura que salta, não se sabe bem como, fora da história, que a filosofia e a ciência, nas suas versões mais positivistas e essencialistas, procuram dar. E foi ela que permitiu a instauração — foi o que Kant procurou com a famosa metáfora do tribunal da razão — de uma instância que, reclamando um conjunto de

características especiais, permita julgar precisamente as outras crenças. Ora é isso que eu penso que não é possível fazer. Um tribunal das crenças, pelo contrário, não procura avaliar as crenças de um ponto vista que lhes seja exterior, limitando-se a lidar com a sua plausibilidade, variedade e sua conflitualidade.

Veja-se, por exemplo, a questão da fundamentação da ética e da sociedade democrática. Como Lipovetsky mostra bem no seu último livro sobre “o crepúsculo do dever”, não há hoje crença no universal, mas a ética não desabou nem desapareceu. Em geral o comportamento das pessoas não se alterou, ninguém passou a matar ninguém por, digamos, o poder fazer mais facilmente, na linha do que Dostoievsky pensava quando sugeria que, se Deus não existe, então não existem normas universais e tudo seria permitido.

De resto, quando em geral se põe a questão «e então o nazismo?», o que se deve perguntar é qual teria sido a valia de normas universais sobre o comportamento humano nessas situações. Normas universais são normas que supõem que as suas premissas são aceites por todos, que é justamente o que nunca acontece! O que se passa é que nós temos crenças que são permanentemente negociadas, e é nesse sentido que penso que a ciência é um grande exemplo, desde o século XVII, na negociação permanente da distância que, no complexo jogo da identidade e da diferença, sustenta a sociedade.

**5.** Toma-se aqui possível (sobre os elementos e o quadro desta possibilidade, veja-se CARRILHO, 1991) configurar uma mutação importante, que podemos designar por viragem retórica: esta viragem baseia-se na convicção de que a reformulação da articulação retórica/racionalidade abre caminho ao repensar dos meios, das finalidades e, acima de tudo, dos problemas da filosofia e do mundo; que ela estimula uma seletividade sui generis que permite não só o abandono discreto de muitas temáticas como a instauração criativa de novos problemas e problemáticas. Poder-se-á dizer que a substituição da referência lógica pela retórica, proposta por Meyer, e da referência epistemológica pela hermenêutica, sugerida por Rorty, são dois poderosos movimentos no sentido apontado.

Nesta perspectiva a valorização da noção de problema toma-se vital. Do que se trata é de mostrar não só que ela pode resistir às estratégias de dissolução do filosófico desde que ele se distancie do paradigma cientista da racionalidade, mas

também que ela possibilita a compreensão da singularidade do trabalho filosófico através da articulação entre a sua atividade problematizadora e uma prática argumentativa de âmbito e objetivos renovados.

A avaliação destes aspectos é central à configuração da filosofia como um complexo dispositivo retórico indissociável do uso da linguagem natural e circunscrito tanto pelo lastro da tradição como pela dinâmica da comunidade, isto é, pela historicidade e pelo contexto. E esta perspectiva permite ainda uma nova compreensão da conflitualidade filosófica, na linha da qual é possível conceber a racionalidade como um espaço de inscrição e de desenvolvimento de conflitos, povoado por “jogos de racionalidade” cuja diversidade é marcada por matrizes que, em última análise, as regulam. É neste ponto que a interrogatividade revela a sua função essencial, nomeadamente pela positividade com que intervém ao nível dos problemas, pela dinâmica que suscita no registo da argumentação e pela exigência de pluralismo que introduz na compreensão da racionalidade.

Tudo assim aponta para a conveniência de pensar a racionalidade de um modo plural e não-redutor, isto é, como um jogo de racionalidades entendido como uma prática de diversidades e não como a aproximação a um modelo previamente estabelecido. A racionalidade no singular aparece aqui simplesmente como o campo daquele jogo, em que diversas posições se confrontam quanto às suas pretensões explicativas, às suas potencialidades heurísticas: a racionalidade é, neste sentido, não o espaço de rasura da conflitualidade como, em boa medida, a tradição da modernidade sempre pretendeu, mas antes o da sua manifestação. À noção de jogo de racionalidades haverá, pois, que associar a de matrizes de racionalidade, isto é, de perspectivas que regem aqueles jogos e lhes orientam a progressão, a orientação e o sentido dos seus lances.

É que as concepções de racionalidade são sempre, de um ou outro modo — ou seja, implícita ou explicitamente — concepções da intersubjetividade orientadas por uma ideia reguladora: por exemplo, pela ideia de previsão/prova a matriz cientista, pela ideia de teste/corroboração a matriz epistemológica, pela ideia da tradição a matriz hermenêutica. Nem mesmo concepções mínimas da racionalidade, como a neopragmática, podem dispensar esta orientação: em Rorty ela encontra-se na ideia de conversação. Cada uma destas ideias pode orientar uma prática da racionalidade; mas isso não significa que possa ocupar todo o espaço da

racionalidade impondo um modelo de submissão e mecanismos de rejeição. às outras práticas. A lição da modernidade diz-nos, de resto, que o pode pretender, mas que não o consegue fazer.

O uso da linguagem liga-se sempre a um espaço preciso de comunicação, a uma forma de vida; as mesmas palavras adquirem por isso significados diversos quando integrados em diferentes jogos de linguagem. A linguagem é um jogo e, enquanto tal, sujeita a regras; mas a regra aqui não deve ser entendida como um preceito, uma norma rígida como as que o cálculo impõe, mas antes uma indicação flexível e compatível com a própria dinâmica do uso da linguagem na sua diversidade; por isso ainda a aprendizagem da linguagem não se faz no apuramento das definições, ou no esforço explicativo, mas antes no treino do seu uso.

Afasta-se deste modo o modelo logicista que identifica a linguagem com o dispositivo de um cálculo, sendo agora a matriz da significação encontrada na conexão dos diversos usos da linguagem com as variadas formas de atividade humana: na base da atividade da linguagem não há nenhum sistema universal que produza, univocamente, proposições que correspondam a factos, mas práticas que pressupõem e efetivam a articulação da linguagem com as circunstâncias, a situação e a ação no âmbito das quais ela se utiliza.

Mais do que uma explicação, o que os jogos de linguagem fornecem é um novo quadro de compreensão da linguagem, quadro que se assume como eminentemente descritivo na sua pretensão de uma exposição contrastante da linguagem:

Os nossos simples e claros jogos de linguagem não são estudos preliminares para uma regulamentação futura da linguagem — como se fossem uma primeira aproximação, sem ter em conta o atrito e a resistência do ar. Os jogos da linguagem são muito mais objetos de comparação, que por semelhança e dissemelhança irão esclarecer os factos da nossa linguagem (WITTGENSTEIN, 1987, § 130).

A tematização wittgensteiniana dos jogos de linguagem contém assim, no que se refere ao problema da racionalidade, a possibilidade de um corte com a ideia que, de um modo pertinaz, alimenta as abordagens tradicionais: a de que a racionalidade consiste, de um ou de outro modo na imposição constringente de regras, que visam garantir não só a unidade da razão como a universalidade tendencialmente

homogênea do seu exercício. Encontra-se aqui o núcleo duro do modelo científico da racionalidade, que conduziu, historicamente, à sua definição cada vez mais explicitamente canônica e criterial, à sua identificação com a obediência a princípios e a critérios cuja eficácia se revela na consecução de fins previamente determinados.

É exatamente esta rigidez que a ideia de jogo quebra: as regras relevam do heterogêneo, o seu funcionamento é de ordem instrumental e o seu campo comporta a mais extrema diversidade. E, mais importante ainda, elas relevam não de prescrições lógicas, mas de dinâmicas comunitárias, pelo que a sua flexibilidade atinge os próprios critérios dos seus usos.

Os jogos de racionalidade instauram-se a partir daqui como processos de racionalização diferenciados, heterogêneos, conflituais, regulados por matrizes diversas conforme as áreas, os períodos ou as comunidades em que emergem e se desenvolvem: e, por isso, eles abrem também o jogo infinito da contingência, aquele em que, afinal, se jogam sempre as próprias regras do jogo. E, ao mesmo tempo, eles dão uma nova forma ao perspectivismo que, na convergência das contribuições do pragmatismo e da retórica, se pode agora configurar plenamente como uma problemática dos efeitos.

## Referências

- CARRILHO, M. Ma., (1991). *Rhétoriques de la modernité*. versão port. Paris: P.U.F./Asa, 1994.
- DANTO, A. *Nietzsche as Philosopher*. New York: Columbia University Press, 1980.
- LIPOVETSKY, G. *Le crépuscule du devoir*. Paris: Gallimard, 1992.
- MARQUES, A. (Org. e Pref.). *Sujeito e Perspectivismo* (selecção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento). Lisboa: Publicações D. Quixote, 1989.
- MEYER, M. A *Problematologia*, Lisboa: Publicações D. Quixote. 1991.
- NIETZSCHE, F. *Le Livre du philosophe*. Paris : Aubier-Flammarion. 1969.
- \_\_\_\_\_. *Rhétorique et langage. Poétique*, n. 5, Paris, Paris: Seuil. 1971.
- RORTY, R. Solidariedade ou objectividade. *Crítica*, n. 3, Lisboa: Teorema, 1988a.

\_\_\_\_\_. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1988b.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1987.

VATIMO, G. *O Fim da Modernidade*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.