

A Filosofia de Nietzsche: Um Pragmatismo *Avant La Lettre*

Nietzsche's Philosophy: Pragmatism *Avant la Lettre*

Scarlett Marton

Universidade de São Paulo – USP
smarton@usp.br

Resumo: Com este trabalho, pretendo mostrar, antes de mais nada, que, em seu projeto filosófico, Nietzsche propõe-se a acabar com a primazia da subjetividade e, por conseguinte, com uma concepção de verdade associada com a idéia moderna de sujeito. Pretendo fazer ver, ainda, que Nietzsche apresenta uma nova concepção de verdade, introduzindo nas considerações acerca do conhecimento humano um pragmatismo *avant la lettre*.

Palavras-chave: Subjetividade. Verdade. Pragmatismo.

Abstract: *First of all, I intend to argue that Nietzsche's philosophical project, however, aims at taking to pieces the primacy of subjectivity and, therefore, a conception of truth which is associated with the modern idea of subject. Secondly, I intend to assert that Nietzsche presents a new conception of truth, introducing in the considerations concerning human knowledge a pragmatism avant la lettre.*

Keywords: *Subjectivity. Truth. Pragmatism.*

Com o advento da modernidade, o homem converte-se em sujeito e, pelo mesmo movimento, converte tudo o mais em objeto. Ele apreende o que existe como aquilo sobre o qual se pode ter idéias; capta o próprio mundo como se apenas existisse à medida que pudesse ser representado. E representar significa pôr o que existe diante de si mesmo, relacioná-lo a si mesmo e refletir a respeito na relação com si mesmo. Fixando-se dessa maneira no que diz respeito ao mundo, o homem traz a si mesmo para a cena, ou melhor, põe-se como a cena em que doravante o mundo terá de apresentar-se. Assim começa o reino do humanismo; como diria Heidegger, o homem torna-se o centro de referência para o mundo e a região mesma de onde procede toda e qualquer medida.

Muitos filósofos empenharam-se em refletir sobre a modernidade. E Nietzsche é um deles. Não é por acaso que ataca o antropocentrismo tão característico da concepção moderna do mundo. “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”, escreve no ensaio de 1873 *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*. “Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da ‘história universal’: mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natu-

reza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer.”¹ Presente já num de seus primeiros textos, a crítica ao antropocentrismo, assumindo diferentes perspectivas, percorrerá toda a sua obra. Mas é bem verdade que, desde o século XIX, vários pensadores empreenderam uma crítica na mesma direção.

A maioria dos filósofos tende a considerar o homem um ser diferente dos demais e a encarar a vida consciente como um conjunto de atividades distintas dos processos que ocorrem na natureza. Sustentam que o homem se distingue dos animais e que a espécie humana é superior a todas as outras; não levam em conta que esse modo de proceder abriga valores e resulta, ele próprio, de uma avaliação. Não percebem que não existe traço distintivo entre homem e animal; e assim tentam impor sua visão como o retrato fiel do ser humano. Uma vez que a filosofia moderna toma o homem como o centro de referência para o mundo e a região mesma de onde procede toda e qualquer medida, torna-se evidente quão antropocêntrico é o seu ponto de partida.

Nos escritos em que combate a metafísica, Nietzsche propõe-se a atacar o dualismo entre mundo sensível e mundo inteligível, não para identificá-los ou para abolir, apenas, o domínio do supra-sensível. Não é suficiente apontar o equívoco da metafísica, que acredita existir outro mundo; é preciso ainda mostrar o engano do positivismo que, ao desqualificar o supra-sensível, toma o sensível por verdadeiro, mantendo – às avessas – a dicotomia instaurada pela metafísica. “O verdadeiro mundo, nós o expulsamos: que mundo resta? o aparente, talvez?... Mas não! *Com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente!*”²

Negando a oposição entre homem e mundo, Nietzsche acredita que o ser humano partilha o destino de todas as coisas. O homem é parte de um todo e nele o todo se expressa.

A inteira atitude “homem *contra* mundo”, o homem “como princípio negador do mundo”, o homem como medida de valor das coisas, como juiz de mundos, que por último ainda põe a existência mesma sobre a sua balança e a acha leve demais – o monstruoso mau gosto dessa atitude nos veio à consciência como tal, e nos ofende –, e já rimos quando encontramos “homem e mundo” colocados lado a lado, separados pela sublime pretensão da palavrinha “e”!³

Se o mundo não é uma criação divina e se o homem não é feito à imagem de Deus, a relação entre homem e mundo tem de mudar. Homem e mundo não mais se opõem, acham-se em harmonia.

Na modernidade, os filósofos supuseram que a medida era o homem; quando a filosofia da representação chega ao fim, o mundo torna-se a medida. E, quando aceita que foi destronado, o homem não mais se impõe como um sujeito diante da realidade,

¹ *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, § 1. NIETZSCHE. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). 15 vols, ed. By Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Berlin and New York: Walter de Gruyter & Co., 1980. Neste caso, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

² *Crepúsculo dos ídolos*: Como o “verdadeiro mundo” acabou por se tornar em fábula. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. *Id.*, *ibid.*

³ *A gaia ciência*, § 346. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. *Id.*, *ibid.*

mas converte-se em parte do mundo. Ele já não desempenha o papel de dominador da natureza ou o papel de seu protetor; mas abandona a posição privilegiada que durante séculos acreditou ocupar.

Da ótica nietzschiana, ao homem nunca será dado transcender a própria condição; ele está fadado a captar o mundo tal como lhe aparece. Jamais logrará chegar a um conhecimento objetivo; acha-se condenado a um certo ângulo de visão. Limitado pela perspectiva humana, é só a partir dela que pode falar do mundo. Mas, se a vida e a experiência humanas não constituem a sua totalidade, dela tampouco se acham desligadas; se não abarcam o mundo, dele tampouco são independentes. O que não se pode falar, nem por isso se deve calar.

Assim é que a vida e a experiência humanas fornecem ao homem a oportunidade de aprender a conhecer o curso do mundo e entender a sua natureza. “Deve-se tomar todos os movimentos, todos os ‘fenômenos’, todas as ‘leis’”, esclarece ele num fragmento póstumo, “apenas como sintomas de um acontecimento interno e servir-se, para esse fim, do homem como analogia”⁴. Tomar o homem como analogia para compreender o mundo é reiterar, ainda uma vez, que a perspectiva humana é o único ponto de vista a partir do qual lhe é possível falar acerca dele; muito mais, é sustentar que o que se passa no homem e no mundo não pode ser irredutível.

Mas, em *Para Além de Bem e Mal*, Nietzsche parece fazer apelo ao “eterno texto fundamental *homo natura*”. Tanto é que declara:

Reconverter o homem para a natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e segundos sentidos vaidosos e delirantes que agora foram rabiscados e pintados sobre aquele eterno texto fundamental *homo natura*; fazer com que o homem, doravante, fique diante do homem tal como já hoje, endurecido na disciplina da ciência, ele fica diante da *outra* natureza, com intrépidos olhos de Édipo e tapados ouvidos de Odisseu, surdo aos engodos dos velhos passarinhos metafísicos, que por demasiado tempo lhe flautaram ao ouvido: “Tu és mais! Tu és superior! Tu és de outra ascendência!” – pode ser uma tarefa estranha e maluca, mas é uma *tarefa* – quem haveria de negá-lo?⁵

Não é por julgar existir uma natureza humana que ele clama a que se naturalize o homem; não é por acreditar haver uma substância própria ao ser humano que exorta a que se volte ao *homo natura*. Se assim procede, é porque, uma vez mais, quer opor-se às concepções metafísicas⁶. Perseguindo tal objetivo, recorre à ciência e dela faz um uso estratégico. Para denunciar o quanto há de vaidade, pretensão e arrogância no pensar metafísico, a ele contrapõe o conhecimento científico. Mas não busca, de modo algum, substituir as ilusões da metafísica por uma suposta verdade da ciência. Ao contrário, em seus textos, não deixa de prevenir o leitor de que é uma incondicional vontade de verdade que inspira tanto uma quanto a outra. Naturalizar o homem é, pois, uma das estratégias que Nietzsche emprega para denunciar tais equívocos.

⁴ Fragmento póstumo 36 [31], de junho/julho de 1885.

⁵ *Para além de bem e mal*, § 230. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. *Id.*, *ibid.*

⁶ Cf. *Crepúsculo dos ídolos*: Sentenças e Setas, § 6, que caminha na mesma direção: “Em nossa natureza selvagem é onde melhor nos ressarçimos de nossa não-natureza, de nossa espiritualidade”. De caráter sucinto, esta passagem vem esclarecer a estratégia mesma presente na seção 230 de *Para além de bem e mal*.

De acordo com Nietzsche, as disposições fisiológicas e a capacidade cognitiva do ser humano são resultado de um processo. Pertencendo a uma espécie animal determinada, o homem, como outros seres vivos, teria certas aptidões gerais que se originaram e desenvolveram enquanto meios para a sobrevivência. “Todos os nossos órgãos de conhecimento e sentidos”, sustenta num fragmento póstumo, “desenvolveram-se apenas em relação às condições de conservação e crescimento”⁷. Não é por acaso que, nessa passagem, ele recorre à expressão “órgãos do conhecimento”. Ela indica que rejeita a existência de faculdades; aponta sua recusa da dicotomia entre corpo e espírito. Se fosse possível falar em sensibilidade, imaginação, entendimento e razão, deveriam ser pensados como fruto do desenvolvimento orgânico. No limite, é todo o corpo que conhece e, ao fazê-lo, simplesmente desempenha uma atividade fisiológica.

A maneira pela qual Nietzsche aborda a questão se inscreve numa perspectiva naturalista; considera o ato de conhecer resultante de interações de indivíduos, pertencentes a determinada espécie animal, entre si e com o meio que os cerca. Essa abordagem talvez decorra do fato de recusar toda divindade, todo poder transcendente. Rejeita qualquer explicação da origem e funções das aptidões humanas que não as tome, antes de mais nada, como fruto do desenvolvimento orgânico. No entanto, a posição que advoga extrapola os parâmetros do naturalismo. Se é no contexto fisiológico que reintroduz a questão do conhecimento, é também num quadro histórico que procura reinscrevê-la. “Com um tipo superior de existência”, afirma, “o conhecimento terá também novas formas que hoje ainda não são necessárias”⁸. É certo que se pode ler esse texto a partir da perspectiva naturalista: foi para atender à necessidade de sobreviver que o homem desenvolveu os “órgãos do conhecimento”; será ainda pelas mesmas razões que continuará a fazê-lo. É certo que se pode entendê-lo também de outro modo: “um tipo superior de existência” surgiria, quando os valores que norteiam a conduta humana deixassem de ser os que visam unicamente à conservação. Apostando na vida e não mais na sobrevivência, o homem ampliaria seus horizontes, agiria de maneira diferente, pensaria de forma distinta.

A vida humana é, pois, o contexto em que surgem todas as formas de conhecimento de que o homem pode dispor. As operações intelectuais, que ele realiza, resultam do desenvolvimento de suas aptidões e refletem necessariamente tanto aspectos da constituição biológica quanto circunstâncias da existência social. Nessa medida, conceber a mente como depositária de idéias inatas implica presumir que o homem é dotado de capacidades que não procedem de sua constituição biológica; entendê-la como *tabula rasa*, em que são inscritos os caracteres da experiência, importa supor que ele adquira idéias independentemente das circunstâncias de sua existência social. Portanto, se o racionalismo peca por ignorar a fisiologia, o empirismo erra por desprezar a história.

Na perspectiva do filósofo, se a experiência que o homem tem do mundo se apresenta, de certa forma articulada e ordenada, é porque ele lhe impõe ordem e articulação. “O homem finalmente só reencontra nas coisas o que ele mesmo nelas colocou”⁹. Nesse ponto, Nietzsche seria em parte kantiano. Atento à revolução copernicana

⁷ Fragmento póstumo (28) 9 [38], do outono de 1887.

⁸ Fragmento póstumo 26 [236], do verão/outono de 1884.

⁹ Fragmento póstumo 2 [174], do outono de 1885/outono de 1886.

empreendida por Kant, ele parece defender, aqui, a submissão do objeto ao sujeito. Sustenta, por certo, que nossa experiência é o que é para nós, em grande medida, devido ao modo pelo qual a constituímos. Acredita, porém, que não se pode atribuir caráter universal e necessário ao conhecimento humano.

Não é como se adivinha a oposição de sujeito e objeto que me importa aqui; deixo essa distinção aos teóricos do conhecimento, que ficarão presos nas malhas da gramática (a metafísica do povo). E nem é bem a oposição entre “coisa em si” e fenômeno: pois estamos longe de “conhecer” o bastante para sequer podermos *separar* assim.¹⁰

Se, como Kant, ele pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento, não é a partir do exame das faculdades do espírito que levanta a questão; é num contexto histórico e fisiológico que procura reinscrevê-la. No período da transvaloração dos valores, recorrendo à história e à fisiologia, acaba assim por radicalizar o intento kantiano.

Homem e mundo fazem parte do mesmo processo. Os fenômenos que o ser humano observa são condicionados das mais diversas maneiras, inclusive pelo próprio observador. As coisas que acredita existir não passam de um conjunto de relações; estão imersas no fluxo contínuo de que ele mesmo não pode escapar. É por isso que “conhecer significa ‘entrar em relação condicional com algo’: sentir-se condicionado por algo e, igualmente, do nosso lado, condicionar”¹¹. Nesse contexto, sujeito e objeto não passam de conceitos inter-relacionais. Se o objeto se constitui pelas formas de interação e o sujeito se constitui da mesma maneira, as noções de sujeito e objeto, tal como concebidas pela filosofia moderna, são inteiramente fictícias.

Relação condicional, o conhecimento humano é, antes de mais nada, interpretação. Mas está equivocado quem acredita que somente o homem interpreta; as diferentes formas de vida também o fazem. Cada uma delas, visando às condições de conservação e crescimento de uma espécie determinada, expressa interpretações. Condicionado por sua constituição biológica, o homem conhece o que precisa para conservar-se. É nessa medida que as ficções com que trabalha são necessárias para a sua sobrevivência. E Nietzsche sustenta:

Não “conhecer”, mas esquematizar; impor ao caos tanto de regularidade e formas quanto necessário para satisfazer nossas necessidades práticas. Na formação da razão, da lógica, das categorias, foi determinante a necessidade: a necessidade não de “conhecer”, mas de organizar, esquematizar, tendo em vista a compreensão, o cálculo...¹²

Em última análise, para o homem, conhecer é converter suas relações com o meio num esquema conceitual praticamente útil.

Para sobreviver, o homem desenvolve os órgãos do conhecimento; para conservar-se, esquematiza e inventa; para manter-se vivo, simplifica, abrevia, generaliza. Estabelecendo dessa maneira os juízos que tem a respeito de si e do mundo, talvez não se dê conta de que, provavelmente, eles são falsos. Não se trata, contudo, de apreciar em

¹⁰ *A Gaia Ciência* § 354. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. *Id.*, *ibid.*

¹¹ Fragmento póstumo 2 [154], do outono de 1885/outono de 1886.

¹² Fragmento póstumo 14 [152], da primavera de 1888

que medida correspondem à realidade; o homem precisaria ter uma posição fora do mundo, para poder julgar a pertinência das proposições que emite sobre ele. Não se trata tampouco de avaliar em que medida as faculdades do espírito extrapolam o âmbito de atuação que lhes cabe; o homem teria de colocar-se fora de si mesmo, para exigir que o intelecto criticasse sua própria competência.

Recusando-se a conceber a verdade como correspondência entre os juízos e o real (como fazem racionalistas e empiristas) ou como uso legítimo das faculdades na constituição da objetividade (como faz a filosofia crítica), Nietzsche é levado a pôr em outro plano a questão da verdade, a deslocá-la: não quer pensar a validade de um juízo mas sua utilidade.

A falsidade de um juízo, ainda não é para nós nenhuma objeção contra esse juízo: é nisso, talvez, que nossa língua nova soa mais estrangeira. A pergunta é até que ponto é propiciador da vida, conservador da vida, conservador da espécie, talvez mesmo aprimorador da espécie; e estamos inclinados por princípio a afirmar que os mais falsos dos juízos (entre os quais estão os juízos sintéticos *a priori*) são para nós os mais indispensáveis.¹³

No limite, é na utilidade biológica que reside o critério de verdade. Imprescindíveis para a conservação da espécie, os juízos que o homem elabora, embora talvez “falsos”, por certo são verdadeiros¹⁴.

Sustentando que o conhecimento humano não é ditado por exigência teórica nem por obrigação moral, mas por necessidades práticas, o filósofo introduz nas reflexões gnoseológicas um pragmatismo *avant la lettre*.

¹³ *Para além de bem e mal*, § 4. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. *Id.*, *ibid.*

¹⁴ Cf. nessa direção o fragmento póstumo 38 [4], de junho/julho de 1885: “‘Verdade’: na minha maneira de pensar, não designa necessariamente o contrário do erro, mas, nos casos mais fundamentais, apenas a posição de diferentes erros inter-relacionados; uns, por exemplo, são mais antigos, mais profundos, talvez até impossível de se desenraizar, à medida que, sem eles, um ser orgânico de nossa espécie não poderia viver; outros não nos tiranizam da mesma forma, enquanto condições de vida, mais ainda, ao contrário desses ‘tiranos’, podem ser descartados e refutados.”