

O COMPONENTE PRAGMATISTA
DO PERSPECTIVISMO NIETZSCHIANO

Pietro Gori

IFILNOVA – FCSH

Universidade Nova de Lisboa, Portugal

pgori@fcs.unl.pt

This paper is published in *Estudos Nietzsche* 7.2/2016, pp. 85-101
<http://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/article/view/15930>

Resumo: No período da sua maturidade filosófica, Nietzsche concentra-se no problema do “valor da verdade”, que em seu entender possui particular relevância e centralidade para a cultura ocidental e a sua antropologia. Este problema surge de uma reflexão influenciada pelos desenvolvimentos do pensamento científico, e encontra-se, portanto, em linha com outras estratégias que, na mesma época, confrontam a problemática relativista resultante da epistemologia moderna, como o pragmatismo de William James. O presente artigo propõe-se demonstrar, em particular, que é possível identificar um *componente pragmatista* na base da reflexão de Nietzsche acerca da questão da verdade. Como se mostrará, o pensamento perspectivista de Nietzsche partilha com o pragmatismo clássico alguns elementos significativos decorrentes do contexto cultural do qual são filhas estas duas posições até às consequências mais gerais que derivam do seu impacto na cultura europeia.

Palavras-chave: Verdade, Pragmatismo, Epistemologia, Moral

Abstract: During his late period, Nietzsche focused on the problem of the “value of truth”, since according to him it plays an important role on Western culture and its anthropology. That reflection had been influenced by some outcomes of the late-nineteenth century scientific research, and can be therefore compared with other strategies that, during those years, faced the relativism implied in modern epistemology, e.g. William James’s Pragmatism. This paper aims to explore the pragmatic feature of Nietzsche’s investigation on truth. As will be shown, Nietzsche’s perspectival thought can indeed be compared with classic Pragmatism on several aspects, e.g. the cultural context out of which both these philosophical positions arose, and the broad consequences of their impact on European culture.

Keywords: Truth, Pragmatism, Epistemology, Morality

1. No período da sua maturidade filosófica, Nietzsche concentra-se de modo particular numa questão fundamental do pensamento ocidental: o problema da verdade, ou melhor, da “vontade de verdade” (GM III 24). Esta questão surge das reflexões sobre a cultura europeia e sobre a sua moral, uma cultura que, no entender de Nietzsche, foi sempre animada “daquele fogo que uma fé milenária acendeu, aquela crença, cristã que era também de Platão, de que Deus é verdade, de que a verdade é *divina*” (GC 344). Na época da morte de Deus esta fé deve, porém, ser posta em questão; segundo Nietzsche, chegou de facto o momento de interrogar criticamente o valor de tal crença e de discutir a oportunidade de nos referirmos a ela como princípio de orientação epistémico e moral do homem. A questão fundamental que Nietzsche coloca diz, portanto, respeito à própria possibilidade de admitir aquela “*fé metafísica (...) se nada mais se revela divino, exceto o erro, a cegueira, a mentira – se Deus mesmo se revela como nossa mais longa mentira*” (*ibid.*). Nietzsche recupera esta interrogação no fim da *Genealogia da moral*, numa secção em que denuncia como “lacuna de cada filosofia” o facto que, até hoje, “a verdade não *podia* em absoluto ser um problema”, e assume ele mesmo a “tarefa” de desenvolver este tipo de crítica. Como Nietzsche conclui: “o valor da verdade será experimentalmente *posto em questão*” (GM III 24).

A relevância e centralidade da problematização da verdade, em particular para o pensamento maduro de Nietzsche, e mais em geral para a cultura ocidental e a sua antropologia, são ulteriormente reafirmadas na *Genealogia da moral*. A questão da “vontade de verdade” encontra-se, de facto, para Nietzsche, na origem do processo niilista de degeneração antropológica que caracterizou a moral europeia, uma moral “culpada de que jamais se alcançasse o *supremo brilho e potência* do tipo homem” (GM, Prefácio 6). É portanto sobre uma tal questão que se concentra o processo editorial e filosófico que Nietzsche desenvolve naqueles anos, a *Transvaloração dos valores* que, em GM III 27, ele anuncia ainda com o título *Vontade de potência* e no interior da qual deveria aparecer uma secção dedicada à “História do niilismo europeu”. Este é um projecto que, passado pouco tempo, Nietzsche considerará realizado, e ao qual se referirá definindo-o como uma “tarefa” dotada de um carácter de destino.¹ Assim se exprime, em particular, no *Prefácio* do *Crepúsculo dos ídolos*, texto redigido com o objectivo de criar o espaço teórico no interior do qual seria possível desenvolver a *Transvaloração dos valores*. A sua realização passa, segundo Nietzsche, por uma auscultação dos “*ídolos eternos*”, sobre os quais se rege o sistema de pensamento ocidental e que não são outros senão as antigas verdades, as crenças consolidadas no

¹ Cf. sobre isto as cartas de Nietzsche a M. von Meysenbug, 12.5.1887, KSB 8: 68-71; a E. Nietzsche, 15.10.1887, KSB 8: 165-168; a F. Overbeck, 12.11.1887, KSB 8: 195-197; a P. Deussen, 14.9.1888, KSB 8: 425-427. Para uma análise crítica dos projectos editoriais de uma obra intitulada *Vontade de potência*, elaborados por Nietzsche nas suas notas a partir de 1885, veja-se MONTINARI (1982, cap. 8, *Nietzsches Nachlaß von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht*).

curso de séculos com base no modelo metafísico platónico-cristão e do dogmatismo que lhe é intrínseco (EH, *Crepúsculo dos ídolos* 1).

Nietzsche atribui, portanto, à questão da verdade um papel “epocal”. Ela representa o verdadeiro núcleo conceptual que condensa tanto as potencialidades, quanto a perigosidade do pensamento ocidental. Como um elemento altamente radioactivo, tal questão nunca antes revelara o seu poder destrutivo apenas porque ninguém lhe dedicou uma análise integral; entretanto, porém, ela corrompeu lentamente o sistema que alimentava e que dela tirava a sua própria força, levando-o ao colapso. Metáforas à parte, a falência do “cristianismo *como moral*” que Nietzsche anuncia como iminente em GM III 27 não é outra coisa senão o êxito da “uma educação para a verdade que dura dois milênios” sobre a qual se edificou a civilização europeia. Nietzsche faz-se profeta e espectador privilegiado desta falência: em seu entender, ela acontecerá no momento em que “a veracidade cristã (...) tira enfim sua *mais forte conclusão*, aquela *contra si mesma*; (...) quando coloca a questão: ‘*que significa toda vontade de verdade?*’”. Nesse momento, conclui Nietzsche, começará um “grande espetáculo em cem atos reservados para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, mais discutível e talvez mais auspicioso entre todos os espetáculos...” (GM III 27).

2. A exposição de Nietzsche a esta questão contém, contudo, também os princípios para a sua solução. No fim da terceira dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche observa, com efeito, que o “*âmagô*” do ideal ascético que dominou a cultura ocidental consiste na “incondicional vontade de verdade”, na “fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*” que pode ser identificada na base de todas as formas em que tal ideal se determinou historicamente (GM III 24 e 27). Esta definição circunscreve, assim, o objectivo da *tarefa* do Nietzsche da maturidade e deixa intuir a estratégia que elaborou para o realizar. Pôr a verdade em questão significa, de facto, pôr em discussão não tanto o conteúdo teórico que pertence a esta última, quanto o *valor* que é tradicionalmente atribuído a esse conteúdo. O espaço no interior do qual se encontram os instrumentos críticos que servirão a Nietzsche para anular os efeitos que a moral europeia teve sobre o homem (BM 203) e para operar, por fim, o “contra-movimento” designado por *transvaloração dos valores* (FP 1887-88, 11[411]), apenas pode então ser preparado a partir de um pensamento que abandone o “prejuízo moral” com base no qual “a verdade possui maior valor que a aparência” (BM 34) e que, portanto, se contrapõe ao dogmatismo que foi inicialmente o de Platão e, depois, do cristianismo (BM, *Prefácio*). Este tipo de pensamento é, de acordo com Nietzsche, aquele que afirma o “*carácter perspectivístico*” da existência (*ibid.*) e atribui valor ao conhecimento humano, não enquanto percurso de acesso à realidade *em si* das coisas, mas como instrumento para a conservação da vida. A reflexão de Nietzsche em torno do tema do “perspectivismo” faz referência, em particular, a uma relativização dupla do saber: primeiro no plano “vertical” da

multiplicidade dos pontos de vista possíveis e, em segundo lugar, no plano “horizontal” da impermanência das “verdades” e dos próprios esquemas cognoscitivos (fisiológicos e culturais) na mutação das condições da experiência. É sobre esta perda de consistência da verdade que se funda a recusa de Nietzsche do tipo de conhecimento tradicionalmente entendido como “objectivo”, e o consequente esboço de uma epistemologia — e de uma moral — que preste atenção ao plano da “aparência” como a única dimensão dentro da qual é possível encontrar pontos de referência (relativos) para uma orientação teórica e prática. O pensamento perspectivista do Nietzsche da maturidade surge, portanto, como reacção a uma atitude cultural, e consiste numa crítica à metafísica do senso comum e da fé que este coloca nas “categorias da razão” (comumente pressupostas como “critérios da verdade, ou da *realidade*”, FP 1888, 14[153]). Sustentando esta posição anti-metafísica, tal pensamento encontra-se perfeitamente em linha com os resultados da ciência do fim do século XIX que na *Genealogia da moral* Nietzsche denuncia como “*forma mais recente e mais nobre*” do ideal ascético (GM III 23). E isso não causará espanto se se considerar que, como tem sido amplamente demonstrado, o pensamento perspectivista de Nietzsche tem origem precisamente na epistemologia elaborada a partir de desenvolvimentos do evolucionismo e do kantianismo e que, na tentativa de sacudir os resíduos da metafísica escolástica adoptada pelos seus pais fundadores, operou criticamente sobre a concepção tradicional do saber metafísico.² Dito de outro modo, é possível interpretar a “morte de Deus” num sentido menos poético, mas não menos eficaz, de um desencanto pós-positivista com a descrição do mundo, e fazer dialogar directamente o pensamento de Nietzsche com outras posições fundadas nessa mesma epistemologia e nas quais a problemática relativa ao valor da verdade está igualmente presente.

3. As instâncias de renovação elaboradas pela cultura anti-metafísica do fim do século XIX amadureceram de modo particular no movimento pragmatista americano. Como observa William James, o pragmatismo surge a partir das profundas transformações nas ciências exactas daqueles anos e é, portanto, considerado, antes do mais, no sentido geral de uma reacção ao esvaziamento de sentido da noção de verdade operado por elas. Ao delinear os contornos desta posição filosófica, James insiste, além disso, na relativização “vertical” da verdade que no seu entender resulta directamente da “multiplicação (...) das teorias” e do advento de “tantas geometrias, tantas lógicas, tantas hipóteses químicas e físicas” (JAMES, 1909, p. 57-58). De acordo com James, o desenvolvimento científico implica que as fórmulas e, em geral, as verdades científicas valem apenas como “dispositivos humanos e não [como] transcrições literais” da realidade que descrevem.

² A literatura secundária dos últimos anos concedeu muita atenção à relação de Nietzsche com a cultura científica do seu tempo, sobretudo à margem dos estudos sobre as fontes de Nietzsche e sobre a sua biblioteca privada. Para uma análise desta questão, bastará citar os volumes colectivos editados por BROBJER e MOORE (2004), HEIT, ABEL e BRUSOTTI (2012), e HEIT e HELLER (2014).

Não são senão “abreviaturas conceptuais dotadas de veracidade apenas enquanto são úteis” (*ibid.*), definição esta que contém implicitamente também aquela componente “horizontal” relativa ao carácter provisório do valor das verdades que pertence ao pensamento perspectivista de Nietzsche. Com efeito, James apoia-se na tradição da qual Ernst Mach e Henri Poincaré são os nomes mais significativos, e que insiste no carácter histórico e convencional do saber científico.

Com base nisto, parece, portanto, ser lícito e produtivo confrontar a posição pragmatista e a filosofia de Nietzsche, desde que, como sugere Sergio Franzese, não nos enganemos “pelo tom epistemológico do pragmatismo” e consideremos que “o problema de fundo” que enfrenta é “a liquidação da metafísica” (FRANZESE, 2009, p. 208). Ainda segundo Franzese, a reflexão sobre o problema da verdade elaborada por James e outros pragmatistas é, de facto, uma operação capaz de “produzir um desmoronamento que ameaça os fundamentos do edifício de certezas ontológicas e morais tradicionais” (*ibid.*), e conduz, portanto, ao resultado do qual Nietzsche está bem consciente quando escreve que “nesta gradual consciência de si da vontade de verdade (...) perecerá doravante a moral” (GM III 27). O confronto do pragmatismo com o pensamento perspectivista estende-se, assim, do contexto cultural do qual são filhas estas duas posições até às consequências mais gerais que derivam do seu impacto na cultura europeia. Este impacto inclui, porém, também muitos outros elementos, a partir do enfoque na problemática epistemológica, até aos objectivos que, em total autonomia e originalidade, cada autor incline a uma posição perspectivista ou pragmatista procura realizar.

Seguindo a sugestão contida no sub-título da obra publicada por James em 1907 — *Pragmatismo. Um novo nome para velhos modos de pensar* —, pode dizer-se que o pragmatismo é antes do mais um programa de investigação que reelabora alguns elementos do pensamento filosófico e científico do século XIX, elementos que partilha com outras posições difundidas na época. Um elemento comum entre estas últimas é uma certa epistemologia elaborada a partir da difusão do modelo evolutivo (em particular, do modelo darwinista) e de alguns desenvolvimentos do kantismo.³ Visto deste modo, o pragmatismo assume uma dimensão articulada e revela o seu alcance filosófico naquilo que se poderia definir como o “momento diagnóstico”, que precede a formulação da concepção de verdade e da metodologia para a sua determinação, às quais aquele movimento é frequentemente reduzido. Por outras palavras, o pragmatismo pode ser entendido, em sentido amplo, como *modalidade de aproximação ao esvaziamento de sentido da noção de verdade* mais do que como método para uma solução de tal problema. Ele caracteriza-se antes do mais pela recusa da concepção correspondista da verdade que é própria do pensamento filosófico e científico

³ Sobre a relação entre pragmatismo e evolucionismo permanece ainda válido o estudo de WIENER (1944), mas veja-se igualmente FRANZESE (2009). Menos estudada, porém, tem sido a relação com o kantismo e o neo-kantismo; sobre esta última, veja-se, por exemplo, MURPHEY (1968) e FERRARI (2010 e 2015).

tradicionais e propõe-se operar em sentido crítico sobre o “realismo ingénuo” do senso comum (cf. JAMES, 1907). Para além disso, o pragmatismo considera de modo positivo e produtivo o relativismo epistemológico que segue de tais premissas, prestando particular atenção ao plano prático como lugar onde é possível recuperar, em termos completamente novos, um princípio de validade e veracidade para a nossa descrição do mundo. Semelhante atitude pode ser comparado com diversas posições que pertencem à mesma época cultural de Peirce e James: posições que, na sua reacção aos resultados da epistemologia moderna, se configuram como *estratégias* específicas para gerir um vazio que é tanto epistemológico, quanto ontológico. Entre estas múltiplas formas de pragmatismo é possível elencar, por exemplo, o humanismo de Ferdinand Schiller e o empirico-criticismo de Ernst Mach, mas também o ficcionalismo de Hans Vaihinger e o convencionalismo de Henri Poincaré – além, naturalmente, do “perspectivismo” de Nietzsche. De facto, embora com modalidades e finalidades distintas, estes autores elaboraram uma metodologia de orientação que assume produtivamente os espaços deixados abertos por um saber já não metafísico ou dogmático, evitando cair numa forma estéril de cepticismo ou niilismo epistemológicos. No caso de Nietzsche, em particular, tal metodologia possui uma importância determinante no plano filosófico e antropológico, porquanto o horizonte finalmente livre que os filósofos do futuro podem contemplar se torna, para ele, o lugar dentro do qual educar uma nova humanidade e produzir um novo tipo humano.

4. Creio ser oportuno precisar que, apesar de tudo o que até agora defendi, não é minha intenção fazer de Nietzsche um pragmatista, no sentido de remeter a sua posição para uma das formas de pragmatismo historicamente determinadas e de algum modo “codificadas”. O que pretendo sustentar, antes, é que é possível identificar um *componente pragmatista* na base da reflexão de Nietzsche acerca da questão da verdade. Tal componente diz, antes de mais, respeito às premissas daquela reflexão, cujos contornos podem ser delineados a partir de um exame da célebre nota póstuma 7[60] de 1886-87, na qual Nietzsche se refere ao “perspectivismo”:

Contra o positivismo, que se detém nos fenómenos: “só existem factos”, eu direi: não, factos é precisamente o que não existe, só existem interpretações. Nós não podemos constatar nenhum facto “em si”; é talvez um absurdo pretender algo semelhante. “Tudo é subjectivo”, dizeis vós: mas já isso é uma *interpretação*, o sujeito não é um dado, apenas algo acrescentado com a imaginação, algo colado depois. — é por fim necessário pôr o intérprete atrás da interpretação? Já isso é invenção, hipótese. Enquanto a palavra “conhecimento” tiver sentido, o mundo é cognoscível; mas ele é interpretável de modos diversos, e não tem por trás de si um sentido, mas inumeráveis sentidos. “Perspectivismo”. São as nossas necessidades *que interpretam o mundo*: os nossos instintos e os seus prós e contras. Cada instinto é uma espécie de sede de domínio, cada um tem a sua perspectiva que gostaria impor como norma a todos os outros instintos.

Uma *leitura contextual* – quer dizer, uma análise decorrente de uma contextualização dos textos, tanto no interior do corpus dos escritos de Nietzsche, como no conjunto das suas leituras e, ainda mais em geral, no âmbito histórico e cultural dentro do qual Nietzsche elabora as suas reflexões – permite mostrar como os elementos que Nietzsche apresenta nesta nota póstuma referem-se a uma posição bem precisa: a epistemologia fenomenalista. O *fenomenalismo* é um movimento filosófico da segunda metade do século XIX, cujos dois autores principais forma Ernst Mach e Richard Avenarius.⁴ De um ponto de vista geral, o fenomenalismo apresenta-se como um desenvolvimento do positivismo num sentido anti-metafísico. O seu ponto de partida é a filosofia crítica de Kant, que sanciona a impossibilidade de conseguir uma relação directa com a “coisa em si”, uma tese que abre o caminho a um problema fundamental da epistemologia contemporânea, discutido por muitos dos autores lidos por Nietzsche (entre todos, basta citar F. Lange, A. Spir e G. Teichmüller).⁵ Sobre este tema, o fenomenalismo posiciona-se de modo agnóstico, renunciando a confrontar a questão da “coisa em si” por esta ultrapassar os limites (fisiológicos) do conhecimento humano. Mais em geral, sustém a impossibilidade de conseguir alcançar um conhecimento adequado da realidade, uma “verdade” entendida no sentido tradicional de “correspondência com o estado de coisas”, e propõe uma relativização de tal conceito em termos funcionais e pragmáticos.⁶

Uma indagação nos escritos de Nietzsche (em particular, dos cadernos) sobre as ocorrências ulteriores dos vários elementos que aparecem na nota póstuma em questão e que delineiam os contornos do “perspectivismo” que aqui está em causa – a negação da existência de “factos em si”; a desconstrução do sujeito enquanto “dado”; o reconhecimento do carácter interpretativo do “conhecimento” e a necessidade de uma redefinição deste mesmo conceito – mostra como todos estes pontos pertencem àquela epistemologia resultante da discussão do kantismo e sobre a qual o modelo evolucionista (em particular darwinista) teve uma influência profunda. Não posso aqui desenvolver uma análise detalhada desse nota.⁷ Limitar-me-ei a algumas breves considerações com base em duas notas de Nietzsche onde o tema do fenomenalismo surge de modo explícito, crendo que elas podem demonstrar pelo menos a fundamentação de semelhante percurso de investigação. A primeira dessas notas (FP 1885-86, 2[131]) é um plano editorial

⁴ O fenomenalismo foi programaticamente descrito para H. Kleinpeter no seu *Der Phänomenalismus. Eine naturwissenschaftliche Weltanschauung* (1913). Cf. HALBFASS (1989, p. 483-5) e GORI (2012).

⁵ Acerca destas leituras de Nietzsche, veja-se, por exemplo, STACK (1983), D'IORIO (1993) e ORSUCCI (1997).

⁶ O fenomenalismo intervém, de resto, na questão do sujeito, alinhando-se com a psicologia científica ao contestar a existência de uma entidade substancial chamada “eu” ou “alma”. Esta última não seria senão uma ficção, uma entidade puramente lógica em torno da qual a psicologia circunscreve o próprio campo de indagação, mas sem poder distinguir algo de real sob um modelo puramente teórico. A este respeito, a lição de Friedrich Lange e de Ernst Mach é particularmente significativa para compreender as considerações de Nietzsche, que conhece directamente a obra de ambos os autores. De acordo com o que ficou recentemente demonstrado, de facto, a crítica ao “eu penso” cartesiano que se encontra, por exemplo, em BM 16 e 17 deve muito às discussões da psicologia científica. Veja-se LANGE (1875, vol. 2, parte 3, cap. 2) e MACH (1886, 19n) e, para um aprofundamento, GORI (2015).

⁷ A este tipo de pesquisa é dedicado o segundo capítulo de GORI (2016).

provavelmente para a *Vontade de potência*. Nietzsche refere-se aí ao fenomenalismo remetendo para ele a ideia de que “não existem factos” (*gibt es keine Tatsachen*). A segunda (FP 1885-86, 2[184]) é, por seu lado, uma nota em que Nietzsche define sinteticamente determinismo e fenomenalismo. A este último é atribuída a ideia segundo a qual “não sabemos nada de uma ‘coisa em si’”. É fácil verificar como ambas as ideias pertencem à reflexão elaborada na nota contemporânea 7[60], na qual Nietzsche contesta a ideia de um conhecimento capaz de se estender até ao nível numérico do real, ao âmbito no qual se dariam “factos ‘em si’”. A ideia segundo a qual “enquanto a palavra ‘conhecimento’ tiver sentido, o mundo é cognoscível” faz, de facto, pensar que Nietzsche reflecte sobre a necessidade de definir uma epistemologia circunscrita apenas à dimensão dos fenómenos e que reconhece esse âmbito como um limite insuperável. Mas, sobretudo, uma epistemologia desta sorte deveria reconhecer que o conhecimento humano não tem a ver com “verdades” absolutas, com “factos” universais, admitindo, portanto, o carácter ilusório e hipotético da dimensão fenoménica. Tal consideração implica — destruindo-o — tudo o que entra na descrição do mundo da metafísica tradicional a partir da “certeza imediata” do sujeito, a qual é precisamente liquidada por Nietzsche no apontamento aqui em exame como sendo “qualquer coisa acrescentada com a imaginação”. Com isto, Nietzsche antecipa uma crítica ao valor ontológico e causal dos supostos “factos internos” (*innere Thatsachen*) aos quais se refere o senso comum, crítica que encontrará, em particular, espaço no *Crepúsculo dos ídolos* (CI, Os quatro grandes erros 3). Esta crítica é o ponto de chegada de uma reflexão sobre o “facto da consciência” que Nietzsche desenvolve em diversos apontamentos do período de 1885-1886,⁸ e à qual se referirá na *Gaia Ciência* 355. Mas, como se lê na nota póstuma de 1888, também esta consideração está ligada à ideia que Nietzsche tem do fenomenalismo: de facto, observa que “não se deve procurar o fenomenalismo no sítio errado: nada é mais fenoménico, (ou melhor) nada é tão ilusão [*Täuschung*] quanto este mundo interno que observamos com o famoso ‘sentido interno’”.

A leitura contextual da nota 7[60] de 1886-87 desenvolve justamente os elementos aqui brevemente expostos. Conclusão desta pesquisa é, portanto, que a concepção fenomenalista constitui a premissa definitiva da posição filosófica que Nietzsche introduz naquela nota. Para além da coerência semântica entre a nota de 1886-87 e os passos em que Nietzsche fala de fenomenalismo, esta tese encontra uma confirmação particular no aforismo 354 de *A gaia ciência*, que é o único texto da obra publicada em que Nietzsche não apenas adopta o substantivo “perspectivismo”, mas fornece também uma definição desse conceito. Este último é estreitamente ligado à noção de “fenomenalismo”, como se os dois termos fossem sinónimos:

⁸ Especialmente, FP 1885-86, 2[87] e 2[204]; FP 1886, 7[1].

Este é que é o verdadeiro fenomenalismo e o verdadeiro perspectivismo como *eu* o entendo: a natureza da *consciência animal* implica que o mundo de que podemos ter consciência seja apenas um mundo superficial de sinais, um mundo generalizado e vulgarizado (...), que a toda a tomada de consciência estejam ligadas grandes e profundas perversões, falsificações, superficializações e generalizações. (GC 354)

Um aspecto a levar em consideração — dadas as inúmeras leituras que, ao longo dos anos, insistiram neste ponto — é que, ao definir o “perspectivismo” neste aforisma Nietzsche *não* põe em causa a dicotomia entre “factos” e “interpretações” presente na nota 7[60] de 1886-87. Em *A Gaia Ciência* 354, o discurso concentra-se, por seu turno, sobre o carácter superficial e generalizado da consciência humana e, com base nisto, Nietzsche repropõe a posição céptica nos confrontos com as nossas pretensões cognoscitivas e a consequente necessidade de repensar o significado da própria noção de “conhecimento” que, como se dizia, pertence ao fenomenalismo. Na parte conclusiva daquele aforismo, Nietzsche declara de facto não ter nenhum interesse na “oposição entre sujeito e objecto. (...) É ainda menos a oposição entre ‘coisa em si’ e manifestação, pois não ‘conhecemos’ de longe o suficiente, para sequer podermos fazer tal distinção. Não temos na realidade nenhum órgão para o conhecimento, para a ‘verdade’.” (GC 354)

5. A referência ao fenomenalismo constitui uma passagem importante para o discurso relativo ao componente pragmatista de Nietzsche. Aquela posição representa de facto o horizonte teórico a que se refere, por exemplo, William James, o qual, no seu *Pragmatism*, identifica entre as suas fontes de inspiração a epistemologia de Mach (JAMES, 1907, p. 113). No período da primeira recepção europeia do pragmatismo este aspecto é sublinhado por Hans Kleinpeter, um aluno de Mach que deu relevo à conformidade entre as teses epistemológicas deste último e as de James e Nietzsche.⁹ Na sua obra principal, *Der Phänomenalismus* (1913), Kleinpeter descreve a nova concepção do mundo fundada nas ideias de Mach e surgida no século XIX graças à influência de autores como Goethe, Avenarius, Clifford, Pearson, Stallo – e Nietzsche. A ideia que Nietzsche possa pertencer àqueles que sustentam esta posição era algo de extramente novo nos anos da primeira recepção dos seus textos, e parece que o próprio Kleinpeter não esperava descobrir nas obras e fragmentos de Nietzsche elementos que conduzissem à conclusão de que “Mach e Nietzsche tenham ambos sido fenomenalistas” e que “partilhassem os mesmos princípios da teoria do conhecimento” (KLEINPETER, 1913, p. 143). Contudo, como se lê numa carta de Kleinpeter a Elisabeth Förster-Nietzsche de 9 de Novembro de 1912, bastou-lhe ler a citação de um escrito de Nietzsche para

⁹ Um outro autor que, nos mesmos anos que Kleinpeter, aproximou o pragmatismo de James ao perspectivismo de Nietzsche e ao empirico-criticismo de Mach, sem, porém, confrontar directamente estas duas posições, foi o francês René Berthelot no primeiro volume do seu *Un romantisme utilitaire* (1911). A este respeito, veja-se GORI (2016, p. 150 ss.).

compreender imediatamente que este último podia ser considerado um “puro fenomenalista”.¹⁰ Assim, em 1911 Kleinpeter começou a ler os textos de Nietzsche, considerando particularmente interessante sobretudo o conteúdo do *Nachlass*, e entre 1912 e 1913 publicou uma série de artigos onde apresentava os resultados das suas pesquisas. Nestes artigos, Kleinpeter preocupou-se em restituir uma imagem de Nietzsche em muitos aspectos distinta daquela que ele mesmo teria antes de entrar em contacto com elementos menos conhecidos do seu pensamento: Nietzsche não é para ele um filósofo no sentido tradicional do termo, mas o precursor de uma concepção do mundo completamente nova a partir da qual Kleinpeter perspectivava o desenvolvimento de uma “filosofia científica” destinada a impor-se como posição original do panorama do pensamento do século XIX.¹¹

As considerações de Kleinpeter relativas à epistemologia do fenomenalismo mostram, em particular, que ele considerava uma estreita correspondência entre esta nova concepção do mundo e o pragmatismo americano que se afirmava naqueles anos. Sem receio de forçar a nossa leitura, pode dizer-se que Kleinpeter partilhava a ideia de que o fenomenalismo era um “modo de pensar” que, juntamente com outros elaborados naqueles mesmos anos a partir de princípios comuns, mas independentemente da posição de Mach, podia entrar na “nova denominação” de *Pragmatismo* a partir do momento em que o primeiro incorpora a mesma posição epistemológica sustentada por James. Este aspecto surge com particular clareza num artigo em que Kleinpeter confronta a concepção pragmatista da verdade com a epistemologia de Mach e insere algumas referências significativas ao pensamento de Nietzsche (KLEINPETER, 1912). O elemento-chave do confronto entre estas posições filosóficas consiste, segundo Kleinpeter, no facto de elas se contraporem às escolas de pensamento tradicionais porque, com base numa *concepção biológica do conhecimento*, abandonaram a pretensão de poderem ter princípios absolutos de bases puramente lógicas elaborando, por essa razão, uma concepção não metafísica da verdade. Segundo Kleinpeter, aliás, a renúncia a tais pretensões deriva da tomada de consciência do vazio epistemológico e ontológico fundamental que subjaz à antiga concepção do mundo. Antes de mais, Locke, e em seguida,

Berkeley, Hume, Kant, Schopenhauer, Nietzsche e Mach, mostraram que não existe nenhuma verdade absoluta e a priori. O antigo conceito de verdade, tal como foi desenvolvido no *Teeteto* de Platão e que Kant assume na sua *Crítica* quase sem pôr em causa, demonstrou-se absolutamente desprovido de conteúdo a partir do momento em que, por um lado, não existe nenhuma verdade incondicionada que possa ser suposta como premissa de um acto de pensamento e que, por outro lado, o homem não possui nenhuma possibilidade de alcançar um conhecimento deste tipo. (KLEINPETER, 1912, p. 406)

¹⁰ Cf. GORI (2011) e (2012). As quatro cartas de Kleinpeter a Elisabeth Förster-Nietzsche estão conservadas no Goethe-Schiller Archiv de Weimar.

¹¹ Sobre este tema, veja-se, por exemplo, STADLER (1993).

Assumindo o desafio do pensamento crítico contemporâneo, o pragmatismo reage a esta dificuldade fundamental propondo uma estratégia para confrontar o problema do valor da verdade. A verdade é concebida, antes do mais, como relativa e dotada de um valor instrumental embora essencial — uma posição que, segundo Kleinpeter, corresponde directamente ao que foi elaborado pelos defensores da visão fenomenalista do mundo. Assim como, para James, “palavras, conceitos e teorias não são senão ferramentas para a nossa actividade prática” (*ibid.*), os autores de que fala Kleinpeter (sobretudo, Mach) concebem os conceitos científicos “não [como] objectos reais, dotados de uma existência efectiva no espaço, mas antes como instrumentos práticos da mente para recordar experiências que não estão presentes” (*ibid.*).

Uma vez aceite o facto de que não é possível “estabelecer uma determinação conceptual da verdade que se possa dizer completa” (KLEINPETER, 1912, p. 406) — e isto vale tanto para o pensamento comum, quanto para o científico, mais complexo e refinado —, se não se quer cair numa forma de niilismo epistemológico importa assumir um novo critério de referência, e foi precisamente isto que fez o pragmatismo. Como observa Kleinpeter, os defensores desta posição deslocaram a atenção do plano puramente lógico para o da acção, ajuizando o valor de uma teoria “com base nas suas consequências práticas” (KLEINPETER, 1912, p. 405). Deste modo, abandonaram as disputas estéreis e intermináveis do pensamento metafísico tradicional para se concentrarem numa avaliação que impede a recaída concreta de uma certa teoria ou da definição de um conceito particular. A reflexão de Kleinpeter sobre este ponto é particularmente interessante porque oferece uma descrição do pragmatismo distinta da teórica que será predominante na recepção desta posição filosófica. Kleinpeter sustém que, postas “em segundo plano as palavras vazias e as disputas puramente conceptuais”, o pragmatismo “convida a uma concentração na própria vida”, o que atribui “um valor determinante (...) à nossa capacidade de acção” (KLEINPETER, 1912, p. 406).¹²

O modo como Kleinpeter interpreta o pragmatismo faz, portanto, deste último, uma posição filosófica de grande amplitude, uma posição que incorpora uma concepção de verdade precisa, mas que não se reduz a ela e não se circunscreve ao âmbito teórico ou epistemológico. Inversamente, tendo em vista a acção concreta e a vida humana, o método pragmatista considera-se

¹² É justamente neste ponto, no facto de ter acentuado o carácter activo e criativo da alma humana, que Kleinpeter vê uma particular afinidade entre o pragmatismo e o pensamento de Nietzsche (KLEINPETER, 1912, p. 406). Vale a pena notar, aliás, que a leitura que Kleinpeter oferece do pragmatismo está em linha com as declarações de A. C. Armstrong no *Congresso internacional de filosofia* que teve lugar em Heidelberg em 1908. Armstrong fez uma apresentação intitulada *The Evolution of Pragmatism*, na qual explorava os princípios da nova posição difundida em Inglaterra e nos Estados Unidos, assinalando que o pragmatismo propunha “antes do mais, um método de pensamento — um método que, se bem entendido, pode aplicar-se a todos os campos do saber intelectual, que foi adoptado pelas ciências naturais e que é agora introduzido na filosofia para permitir a sua regeneração e fornecer novos estímulos. Os benefícios deste método não se limitam apenas ao pensamento puro — ele conduz o conhecimento ao contacto com a vida e promove a acção tanto quanto a actividade cognitiva” (ARMSTRONG, 1909, p. 720-21).

como uma estratégia para analisar um problema filosófico complexo que envolve todo um sistema de pensamento. Por esta razão, Kleinpeter vê no pragmatismo o momento de um desvio na história do pensamento, e atribui também ao fenomenalismo, que partilha os princípios epistemológicos e a nova concepção de verdade, esta dimensão “epocal”. Como nota em conclusão, em seu entender “o pragmatismo e a teoria do conhecimento de Mach representam pontos de vista completamente novos, com bases sólidas, e parecem, portanto, estar bem determinados, ou seja, estar em condições de minar os fundamentos das perspectivas tradicionais adoptadas pelas antigas escolas de pensamento” (KLEINPETER, 1912, p. 407).

Creio que o valor destas últimas considerações seja evidente, depois do que foi aqui exposto e desenvolvido. Em primeiro lugar, Kleinpeter fornece o exemplo de uma concepção do mundo elaborada de modo independente e com objectivos diversos em relação ao pragmatismo americano, mas que partilha com este último as premissas teóricas que representam o verdadeiro elemento de novidade e ruptura a respeito da filosofia tradicional. Para além das diferenças específicas que distinguem estes dois movimentos, fenomenalismo e pragmatismo confrontam-se de maneira semelhante com um mesmo problema — o do *valor* da verdade. Ambas as posições filosóficas reagem, de facto, aos estímulos de uma cultura filosófica e científica que devia encontrar um modo de evitar ceder ao niilismo epistemológico que se perspectivava como ponto de chegada da sua reflexão, e, pela conformidade das soluções adoptadas, podem ser consideradas “nomes diferentes para um mesmo modo de pensar”. O segundo elemento significativo é que Kleinpeter insere Nietzsche neste discurso, definindo-o como “o primeiro verdadeiro defensor do pragmatismo” (KLEINPETER, 1912, p. 406) e “um dos mais importantes representantes do fenomenalismo” (KLEINPETER, 1913, p. 27), precisamente porque o seu pensamento incorpora a mesma matriz que anima as concepções epistemológicas de James e Mach. Um aspecto interessante deste segundo ponto é, de resto, o facto de Kleinpeter não prestar atenção à adesão de Nietzsche ao *método* pragmatista, mas mantém o confronto num plano mais geral e filosoficamente mais interessante, inserindo Nietzsche num contexto cultural que Kleinpeter defende ser a matriz ainda não devidamente reconhecida do seu pensamento.

6. As observações de Kleinpeter sugerem uma direcção de pesquisa a partir da qual é possível confrontar directamente as posições de Nietzsche e de James. De acordo com essa direcção, o componente pragmatista do pensamento perspectivista nietzschiano não diria tanto respeito ao método de determinação do valor da verdade, quanto — em primeiro lugar — ao modo como tal pensamento se confronta com a problemática relativista. Assim, a questão não se limita apenas ao problema teórico, como faz por exemplo Arthur Danto quando escreve que, ao tratar do perspectivismo, Nietzsche teria adoptado um “critério pragmático da verdade: p é verdadeiro e q

falso se p funciona e q não” (DANTO, 1965, p. 54 ss.). A fórmula lógica através da qual Danto quis circunscrever a posição epistemológica de Nietzsche não alcança, de facto, senão um aspecto da bem mais complexa posição pragmatista. Esta última surge, antes, com maior clareza num artigo que John Dewey escreveu em 1908 para apresentar a obra de James. Neste texto, titulado *What does Pragmatism mean by Practical?*, Dewey observa que o termo “pragmatismo” tem diversos significados (já naquela época!). Em particular, o pragmatismo indica uma “teoria da natureza da verdade”, mas também uma “teoria da realidade” e uma “disposição ou atitude mental” (DEWEY, 1908, p. 85). O sub-título da obra de James, a referência aos “velhos modos de pensar”, refere-se ao último significado, ao valor metodológico do pragmatismo que, segundo Dewey, é o aspecto que mais interessava a James. Mais precisamente, tal atitude mental consiste em prestar antes do mais atenção às consequências relativas à crença numa concepção particular do mundo, uma concepção que assume como dada, sem se preocupar se é pelo menos “verdadeira” em sentido absoluto. O que importa a James, segundo Dewey, é de facto o valor desta concepção do mundo para a acção que ela produz, pelas consequências que traz no plano prático. Como observa James num passo referido por Dewey (1908, p. 90), “a função da filosofia deve consistir em descobrir que diferença faz para mim e para ti, num dado momento da nossa vida, aderir a uma certa concepção do mundo”. Reflectindo sobre isto, Dewey nota que, se se considera as ideias como hipóteses de trabalho, então a função da filosofia torna-se uma operação de esclarecimento do significado que algumas descrições do mundo possuem “enquanto *programas comportamentais para modificar o mundo que existe*” – um significado não exclusivamente lógico ou teórico, mas que se estende ao plano prático e moral (*ibid.*).

Em meu entender, as observações de Dewey são uma excelente referência para dar conta da conformidade entre as posições pragmatistas e a concepção de Nietzsche. O modelo perspectivista que está na base de muitas das suas reflexões da maturidade consiste, efectivamente, numa particular “teoria da natureza da verdade” construída a partir de uma epistemologia fenomenalista tecida de evolucionismo e neo-kantismo. Deste modelo resulta uma forma de relativismo — potencialmente niilista — que se estende à esfera moral. Não é, de facto, apenas a verdade teórica a ser posta em causa por Nietzsche, mas todo o sistema dos valores tradicionalmente assumidos como expressão de uma vontade e de uma ordem que transcendem o plano puramente humano. E neste ponto intervém a “atitude mental” que Nietzsche demonstra partilhar com James. De facto, Nietzsche considera positivamente o vazio epistemológico e axiológico que a crítica da verdade deixa aberto e confronta-o de modo criativo e produtivo, elaborando uma filosofia que se concentra sobre o valor das ideias e concepções do mundo no plano existencial e prático.

Com isto regressamos ao que foi inicialmente observado. O pensamento perspectivista de Nietzsche é um percurso formativo que ele propõe ao homem para permitir a este último reforçar a própria identidade e libertar-se do modelo antropológico degenerado que caracterizou o Ocidente europeu a partir de Platão e do cristianismo. Como Nietzsche o tematiza em particular no *Crepúsculo dos ídolos*, foi a fé nos juízos absolutos de valor e nos ídolos eternos (ou antes, nas antigas “verdades”) quem produziu um tipo humano espiritualmente doente e miserável (o *décadent*). Mas se a causa desta degeneração do animal homem se deve ao modelo de saber que ele incorporou, é possível que um ideal completamente diferente, um ideal diametralmente oposto ao primeiro, esteja em condições de produzir um tipo humano mais sã e, assim, “superior”. A partir do momento em que a metafísica ocidental foi construída sobre “a fé em (...) um valor *em si da verdade*” (GM III 24), Nietzsche deduz por isso que o ideal oposto deve consistir numa concepção puramente relativa desta mesma verdade — ou seja, numa forma de saber perspectivista.

Assim, aos olhos de Nietzsche, a concepção do mundo que resulta da epistemologia perspectivista demonstra ser ela mesma um verdadeiro “programa comportamental”. Adoptando o modelo de Dewey pode dizer-se que Nietzsche espera que, uma vez incorporada, tal concepção “modifique o mundo existente” – neste caso, o tipo humano – e que, por isso, esteja em condições de “fazer a diferença para quem a assuma” (DEWEY, 1908, p. 90), uma diferença que em Nietzsche se joga no plano existencial e antropológico. Este é, se quisermos usar uma célebre fórmula de James, o “*cash value*” que se pode atribuir ao perspectivismo nietzschiano; o tipo de utilidade prática ou, ainda melhor, de eficácia operativa a que Nietzsche faz referência para garantir ao homem os princípios de orientação (teóricos ou práticos) dos quais necessita. Como no caso das formas de pragmatismo realizadas historicamente, também o pensamento perspectivista de Nietzsche se configura então como uma forma de relativismo orientado num sentido não niilista e não céptico. Em ambos os casos, não assistimos, de facto, a um completo abandono dos pontos de referência que guiam o nosso agir no mundo, mas apenas à sua *redefinição*, no contexto de um saber que não mais pode adoptar fundamentos dotados de um valor absoluto. Tal aspecto desempenha, em meu entender, um papel determinante na filosofia madura de Nietzsche, e a sua compreensão é essencial para compreender em que sentido se orienta o projecto de uma *Transvaloração dos valores* que Nietzsche elabora no seguimento do seu diagnóstico do niilismo europeu.¹³

¹³ Cf. GM III 27 e CI, *Prefácio*.

Bibliografia

- ARMSTRONG, A. C. The Evolution of Pragmatism. In: ELSENHANS, Th. *Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg*. Heidelberg: C. Winter's Universitätsbuchhandlung, p. 720-726, 1909.
- BROBJER, Thomas; MOORE, Gregory. *Nietzsche and Science*. Aldershot: Ashgate, 2004.
- DANTO, Arthur. *Nietzsche as Philosopher*, New York: Columbia University Press, 1965.
- DEWEY, John. *What does Pragmatism Mean by Practical?*. The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, v. 5/4, p. 85-99, 1908.
- D'IORIO, Paolo. *La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir*. Nietzsche-Studien, v. 22, p. 257-94, 1993.
- FERRARI, Massimo. *William James navigava con Otto Neurath?*, Rivista di Filosofia, v. 2: p. 235-266, 2015.
- FERRARI, Massimo. *Well, and Pragmatism?*, In: STADLER, F. (Ed.) *The Present Situation in the Philosophy of Science*. Heidelberg: Springer, p. 75-85, 2010.
- FRANZESE, Sergio. *Darwinismo e pragmatismo e altri studi su William James*. Milano: Mimesis, 2009.
- GORI, Pietro. *Il pragmatismo di Nietzsche. Saggi sul pensiero prospettivistico*. Milano: Mimesis, 2016.
- GORI, Pietro. *Psychology without a Soul, Philosophy without an I. Nietzsche and 19th century Psychophysics (Fechner, Lange, Mach)*. In: CONSTÂNCIO, J.; BRANCO, M. J.; RYAN, B. (Ed.) *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: de Gruyter, p. 166-195, 2015.
- GORI, Pietro. *Nietzsche as Phenomenalist?* In: HEIT, H.; ABEL, G.; BRUSOTTI, M. (Ed.) *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*. Berlin/Boston: de Gruyter, p. 345-356, 2012.
- GORI, Pietro. *Drei Briefe von Hans Kleinpeter an Ernst Mach über Nietzsche*. Nietzsche-Studien, v. 40, p. 290-298, 2011.
- HALBFASS, Art. *Phänomenalismus* In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7. Basel: Schwabe, 1989.
- HEIT, Helmut; ABEL, Gunter; BRUSOTTI, Marco. *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*. Berlin-Boston: de Gruyter, 2012.
- HEIT, Helmut; HELLER, Lisa. *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*. Berlin-Boston: de Gruyter, 2014.
- JAMES, William. *The Meaning of Truth. A Sequel of "Pragmatism"*. London: Longmans, Green & c., 1909.
- JAMES, William. *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*. London: Longmans, Green & c., 1907.
- KLEINPETER, Hans. *Der Phänomenalismus. Eine naturwissenschaftliche Weltauffassung*. Leipzig: Barth, 1913.

KLEINPETER, Hans. *Der Pragmatismus im Lichte der Machschen Erkenntnislehre*. Wissenschaftliche Rundschau, v. 20, p. 405–407, 1912.

LANGE, Friedrich. *Die Geschichte des Materialismus*. Leipzig: Reclam, 1875.

MACH, Ernst. *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*. Jena: Fischer, 1886.

MONTINARI, Mazzino. *Nietzsche Lesen*. Berlin/New York: de Gruyter, 1982.

MURPHEY, Murray G. *Kant's Children*. The Cambridge Pragmatists, Transactions of the Charles S. Peirce Society, v. 4/1: p. 3-33, 1968.

ORSUCCI, Andrea. *Teichmüller, Nietzsche e la critica delle mitologie scientifiche*. Giornale critico della filosofia italiana, v. LXXVI, p. 47-63, 1997.

STACK, George. *Lange and Nietzsche*. Berlin-New York: De Gruyter, 1983.

STADLER, Friedrich (ed.). *Scientific Philosophy: Origins and Development*. Dordrecht: Kluwer, 1993.

WIENER, Philip P. *Evolution and the Founders of Pragmatism*. Cambridge: Harvard University Press, 1944.