

Nietzsche, Sócrates e o pragmatismo*

Richard Rorty

Resumo: As perspectivas de Nietzsche sobre a verdade e o conhecimento são freqüentemente pensadas como incompatíveis com o liberalismo político. Mas essas perspectivas são quase as mesmas que aquelas de William James e John Dewey, que estavam certos de não verem nenhuma incompatibilidade. Os pragmatistas, como Nietzsche, procuraram descartar o cognitivismo que dominou a vida intelectual ocidental desde Platão, mas, diferentemente de Nietzsche, eles desejavam com isso agir no interesse de uma sociedade igualitária, e não no interesse de um individualismo solitário e desafiante.

Palavras-chave: verdade – pragmatismo – democracia – contingência

O trabalho de Johan Degenaar⁽¹⁾ combinou uma afeição à teoria e à prática da política liberal com um entendimento do papel da arte e do mito na criação de nossa própria humanidade, e também com uma apreciação da contribuição de Nietzsche e Derrida ao entendimento deste papel. Políticos liberais que falem bem de Nietzsche são difíceis de encontrar, e é mesmo raro de achar aqueles que não rejeitam Derrida como um “irracionalista”, um corruptor da juventude. Filósofos típicos do liberalismo político seguem Kant, traçando uma linha nítida entre moral e estética, entre a obrigação moral e a satisfação artística. As disposições de Nietzsche e de Derrida em borrar esta linha, tanto quanto as linhas entre mito e ciência e entre filosofia e literatura, são vistas pelos políticos liberais como perversas e possivelmente perigosas.

* Publicado originalmente no *South African Journal of Philosophy*, n. 10 v. 3, 1991. Traduzido por Paulo Ghiraldelli Jr. Todas as citações dos textos de Nietzsche foram vertidas do inglês, conforme tradução do alemão feita por Rorty.

Compartilho da admiração de Degenaar por Nietzsche e Derrida tanto quanto das suas convicções políticas. No que segue quero mostrar como meus próprios heróis filosóficos – William James e John Dewey – ilustram o modo que muitas das críticas de Nietzsche ao “cognitivismo” comum a Platão e a Kant e muito das perspectivas de Heidegger e Derrida sobre a função reveladora da linguagem poética podem ser combinadas com um ponto de vista político liberal.

Alguns de nós, filósofos americanos, nas últimas décadas, temos pensado em Nietzsche como o mais eminente discípulo de Emerson, e como oferecendo uma versão européia do pragmatismo de um outro seu discípulo, William James. Vemos Nietzsche e James concordando que “a época do homem socrático está encerrada” (*GT/NT* § 20), mas discordando sobre o que deve sucedê-la. Assim é que vemos, também, as diferenças entre o mais eminente discípulo de Nietzsche, Heidegger, e o sucessor de James, John Dewey. Heidegger e Dewey estão juntos nas suas atitudes para com a tradição filosófica que culmina em Kant, mas divergem completamente nas suas percepções das possibilidades que estão abertas a uma cultura pós-socrática, pós-kantiana.

O jovem Nietzsche pensava a alternativa ao homem socrático como o homem que seria capaz de “ver a ciência com os olhos do artista, mas ver a própria arte pela ótica da vida” (*GT/NT*, Tentativa de autocrítica, § 2). James e Dewey, por contraste, concordavam que a ciência deveria ser vista através da ótica da arte, mas eles procuraram ver a arte através da ótica da esperança social. Eles não compartilharam da desconfiança de Nietzsche em relação aos sentimentos cristãos nem da sua desconfiança em relação à democracia como “cristianidade naturalizada”. Assim, a alternativa deles ao socratismo não foi um retorno à percepção trágica da vida. Ao contrário, foi uma visão emersoniana e whitemaniana da democracia, da civilidade igualitária.

James e Nietzsche concordam que é essencial enfrentar o que este último chamou “o problema da própria ciência” (*GT/NT* § 2). Ambos querem tornar a própria ciência problemática e questionável quanto à sua condição de paradigma da atividade humana, a ciência enquanto o lugar onde a mente humana se defronta com algo diferente e maior que

ela própria. Eles insistiram em ver a matemática não como Platão a viu, como conhecimento da realidade imaterial, mas como desenvolvimento de um conjunto de ferramentas úteis. Ambos negaram que a física é uma representação acurada do que Locke chamou de “qualidades primárias”, ou do que Bernard Williams chama “a realidade enquanto apartada das necessidades e das incertezas humanas”. Em vez disso, vêem as ciências naturais simplesmente como um modo de satisfazer desejos humanos, e não como uma tentativa de corresponder à realidade.

Esta renúncia à idéia de que a verdade científica é uma questão de correspondência a uma realidade preexistente é o mais familiar e óbvio exemplo de uma doutrina comum a Nietzsche e aos pragmatistas americanos. Isto foi observado bem cedo, em um livro publicado na França em 1908 chamado *Nietzsche, ou le pragmatisme allemand*. Foi reenfatizado por Arthur Danto em 1965 com *Nietzsche as philosopher*, um livro que atribuiu a Nietzsche uma teoria pragmatista da verdade. Porém, alguns últimos comentadores americanos de Nietzsche, notadamente Richard Schacht e Alexander Nehamas, objetaram que Nietzsche deve ter mantido alguma forma de teoria correspondente da verdade. Seus argumentos estão baseados no fato de que, no começo e no fim, Nietzsche fala da “falsidade como uma condição de vida” (*JGB/BM* § 4). Em tais passagens, ele sugere um contraste lockeano entre verdade e erro e mentira que necessitamos a fim de viver. Ele contrasta o meramente humano, injustamente, com algo que é inumano, verdadeiro e real.

Tais passagens são, de fato, difíceis de reconciliar com passagens de trabalhos anteriores que soam pragmatistas, como a seguinte:

“(...) a questão de qual, entre duas, é a percepção mais exata é inteiramente sem sentido, pois um critério para exatidão da percepção é simplesmente não avaliável para nós. Mais genericamente, a noção de ‘percepção exata’ – a noção de uma expressão adequada do objeto no sujeito – é uma monstruosidade autocontraditória (*widerspruchvolles Unding*). Pois nenhuma relação causal, nenhuma relação de ‘expressão’ ou de ‘exatidão’ relaciona sujeito e objeto; a relação entre eles é, no máximo, uma relação estética (*WL/VM*). ”

As passagens que Schacht e Nehamas enfatizam também contrastam com passagens dos últimos trabalhos, como a seguinte:

“Nós eliminamos o mundo verdadeiro. Que mundo restou? Talvez aquele das aparências? Mas não! Com o mundo verdadeiro também eliminamos o mundo aparente” (*GD/CI*, Como o mundo verdadeiro finalmente tornou-se uma fábula, § 6).

Penso que temos de admitir que há aqui uma contradição entre as passagens em que Nietzsche vê o conhecimento humano como erros úteis para a vida e aquelas que simplesmente deixam de lado toda idéia de verdade como fidelidade a uma realidade antecedente. As últimas são passagens que nos incitam a simplesmente apagar de nossas mente noções tais como “verdade”, “erro”, “aparência” e “realidade”. Essas noções podem ser substituídas por noções tais como “crenças vantajosas para certos propósitos, mas não para outros” e “uma descrição de coisas úteis para certos tipos de pessoas, mas não para outros”. Estas são noções completamente pragmáticas, noções que abandonaram inteiramente a metáfora da correspondência.

Não penso que esta contradição é resultado de um mero descuido, nem estou convencido de que ela desaparece gradualmente no desenvolvimento do pensamento de Nietzsche⁽²⁾. Suspeito que esta contradição força-nos a admitir que Nietzsche nunca foi suficientemente capaz de livrar-se da esperança de que, se alguém pudesse, de alguma maneira, libertar-se de Sócrates, poderia então transcender a condição humana – entrar de algum modo em relação com alguma coisa mais real do que o humano. Como a vejo, esta incapacidade é o último vestígio do que Habermas, no seu *The Philosophical Discourse of Modernity*, chama “a filosofia da subjetividade” – a tradição que assegura que os seres humanos tem algo profundo dentro deles mesmos, algo como Razão, ou uma vontade de potência, algo que nos coloca em contato com alguma coisa maior do que nós mesmos. Nietzsche foi um grande crítico da idéia de que a finalidade da vida humana é tentar encarnar em alguma coisa maior do que o meramente humano, ou filiar-se a tal, mas sua

persistente tentativa de ver todas as crenças humanas possíveis como erros e mentiras parece-me mostrar que ele foi incapaz de abafar o desejo de transcender a condição humana. Nisto, ao menos, Heidegger está certo ao ler Nietzsche como mais um metafísico, certo de ver seu pensamento simplesmente como uma inversão do platonismo. Mesmo que alguém possa criticar Heidegger com propriedade por sua leitura altamente seletiva de Nietzsche, deve admitir que há passagens que podem razoavelmente serem lidas como uma metafísica da Vontade de Potência.

Como um bom americano, e como alguém que se pensa como um pragmatista, é claro que sou inclinado a ver o pragmatismo como tendo duplicado todas as melhores coisas de Nietzsche, evitando as contradições, inclusive a não encoberta tentação de erigir uma metafísica. A diferença crucial entre Nietzsche e os pragmatistas americanos, eu penso, é que Nietzsche, tal como Heidegger, viu sua própria aventura pessoal de auto-superação como ligada à história do Ocidente, como tendo uma importância histórica mundial. Nietzsche e Heidegger foram incapazes de resistir em pensar suas próprias realizações como sendo algo que irrompeu em uma claridade, um lugar onde nenhum pensador tinha ainda entrado. James e Dewey, pelo contrário, estavam livres da ambição histórico-mundial para eles mesmos. A única ambição que tinham era para seu país, que viam como o lugar mais provável para uma democracia social igualitária, o lugar mais provável para emergir uma sociedade romântica esperançosa. A única ambição que tinham para o pragmatismo era de que ele fosse de algum uso na construção de uma tal sociedade. Eles não viam a troca de uma teoria da verdade como correspondência por uma teoria pragmatista como uma irrupção através do escuro em direção à luz. Ao contrário, viam-na como um ajustamento retórico menor, algo que podia fazer a vida intelectual de uma sociedade democrática um pouco mais fácil.

A troca dos pragmatistas, deixando a encarnação em alguma coisa maior do que o meramente humano, ou a filiação a tal coisa, e passando para a idéia de expansão da justiça social e da liberdade pode, como sugeri, ser vista como uma alternativa para a tentativa de superar e suplantar o que Nietzsche chamou de o “homem socrático”. Sócrates foi,

aos olhos de Nietzsche, a figura que sobrecarregou nossa civilização com a idéia de que a finalidade do ser humano era *conhecer*. Ele era, como Nietzsche escreveu,

“(...) o protótipo do otimista teórico, a pessoa diferenciada por sua crença na inteligibilidade da natureza das coisas, e assim pela convicção de que conhecimento e entendimento são uma panacéia, e que o erro é o mal último” (*GT/NT*).

Nietzsche e os pragmatistas concordam que o conhecimento – a formação de crenças confiáveis – não possui um fim em si mesmo. Tal formação de crença está a serviço dos desejos humanos. As crenças são simplesmente, como disse Peirce, “hábitos de ação”, e a formação e a correção de crenças são simplesmente um modo de conseguir o que queremos. O que vemos quando “olhamos para a ciência através da ótica da arte e a arte através da ótica da vida” é a cultura humana, como algo que não aponta para nada maior ou mais nobre do que a felicidade humana.

Mas para os pragmatistas nunca houve uma “ótica” exatamente correspondente ao que Nietzsche chamou “vida”. Pois “vida”, a noção que torna-se “potência” nos últimos trabalhos de Nietzsche, Dewey substituiu por “crescimento”. No vocabulário de Dewey, “crescimento” nada tinha a ver em particular com potência, mas significava alguma coisa como “a capacidade para uma experiência mais rica e mais completa”. Esta não é uma capacidade que o ser humano possa exercitar sobre si próprio – independente da sociedade na qual ele vive. Ao contrário, é uma capacidade que se amplia na medida em que se amplia a complexidade do comportamento dos membros da mesma comunidade. Tal como Hegel, Dewey não via um modo de dar um passo para fora da história, realizando o tipo de ruptura dramática com o passado para a qual Nietzsche e o último Heidegger apontaram. Assim, para Dewey, olhar a ciência pela ótica da arte significava olhar a ciência como o fim da criação de uma sociedade que seria ela própria uma obra de arte. Sua visão desta era a de uma sociedade igualitária e pluralista. Era a de uma soci-

edade na qual a tolerância mútua estaria combinada, em um máximo possível de acordo, com uma proliferação sem fim de variedades de estilo de vida e de pensamento.

Essa é, obviamente, uma visão totalmente antinietzschiana. Nietzsche pensava o socratismo como algo ligado ao cristianismo, ao utilitarismo e à democracia. Ele não via nenhuma terceira alternativa, ao menos quando escreveu *O nascimento da tragédia*, entre a perspectiva trágica que Sócrates suplantou e o “otimismo socrático”, e pensava o otimismo como um sintoma de exaustão. Assim, ele pergunta

“(...) a despeito de todas as ‘idéias modernas’ e de todos os preconceitos criados pelo gosto popular, não poderia a vitória do otimismo, o predomínio do razoável, o utilitarismo prático e teórico e mesmo a própria democracia (com a qual todos somos contemporâneos) ser um sintoma de perda de potência, de velhice, de fadiga fisiológica?” (*GT/NT*, Tentativa de autocrítica, § 4).

Para os pragmatistas, pelo contrário, não há conexão entre a idéia socrático-platônica de que a perfeição humana é uma questão de cognição e o valor da democracia. A única coisa que Dewey e James pensam que temos de abandonar quando renunciamos a esta idéia é o que Nietzsche chamou de “conforto metafísico”. Podemos não mais acreditar que algum poder maior está do lado de quem busca o conhecimento. Mas isto não conduz ao pessimismo, a uma percepção trágica, nem ao abandono de noções cristãs e democráticas. Pois a liberdade humana, tomada não em um sentido metafísico mas no sentido político e concreto de capacidade dos seres humanos de viverem juntos sem se oprimirem uns aos outros, ocupa o lugar da Verdade e da Realidade como nossa finalidade. A diferença de tomar a Verdade como um objetivo, com Sócrates, e tomar a Liberdade como um objetivo, com os pragmatistas, é a diferença entre apontar para alguma coisa não-humana e apontar para alguma coisa que, se em algum momento vier a existir, será uma criação inteiramente humana.

O filosofar pragmatista existe com a compreensão de que, nas palavras de Nietzsche,

“(...) a ciência, impelida pelas suas próprias poderosas ilusões, avança para os seus limites, limites nos quais o otimismo que está embutido na lógica deve estilhaçar-se” (*GT/NT* § 15).

O filosofar pragmatista começa com a sugestão de Kant de que a verdade empírica é uma questão de coerência entre nossas representações, ao contrário do que uma correspondência destas representações com o modo que as coisas são em si mesmas. Nietzsche e os pragmatistas americanos avançaram mais além do ponto de Kant, negando sua distinção entre a coisa-em-si e o fenômeno, e então entre o empírico e o transcendental. Isso tornou possível a ambos aliarem-se ao relato naturalista de Darwin dos seres humanos. Também tornou possível a ambos verem a investigação e a cultura como uma continuação do processo de adaptação evolutiva. Uma vez assegurada esta assimilação do biológico e intelectual, o socratismo não é mais possível. Não é mais possível manter uma imagem do conhecimento de tipo sujeito-objeto, e então não é mais possível pensar a cognição humana como alguma coisa que escapa às categorias biológicas. Uma tal concepção darwiniana do conhecimento é o resultado do processo que Nietzsche descreveu como “a volta da lógica sobre si mesma até morder sua própria cauda” (*GT/NT* § 15).

Uma vez que esta aliança com Darwin está selada, a filosofia perdeu a posição conquistada na cultura dominada pelo otimismo socrático. Pois a posição de *regina scientiarum* torna-se vaga quando as ciências são simplesmente pensamentos de ajuda à manipulação. Se há áreas da cultura que fixam a que a manipulação deve servir, estas serão agora ou a arte ou a política: atividades de autocriação individual ou social, e não alguma forma de autoconhecimento socrático. Em uma comunidade democrática essas duas áreas dividem responsabilidades. O consenso democrático fixará fins sociais, ao passo que a arte – tomando o termo em um sentido amplo – fixará os fins idiossincráticos dos indivíduos.

A diferença entre essas duas variedades de pós-socratismo – o pensamento americano pós-emersoniano e o pensamento europeu pós-nietzschiano – pode talvez ser melhor expressa como a diferença entre uma tentativa de separar a arte da política e uma tentativa de assimilar as duas. Os intelectuais americanos, na tradição de Emerson e James, têm pensado a tarefa de modelar uma sociedade pluralista e igualitária como algo bastante diferente da perseguição da grandeza. O único sentido no qual eles pensam uma sociedade utópica como uma obra de arte é que a pensam como uma criação meramente humana, não modelada por qualquer coisa maior do que o humano. Eles, pode-se dizer, abandonaram a grandeza e a transvaloração de todos os valores. Eles desistiram da retórica apocalíptica e escatológica. Na Europa, por outro lado, a influência de Heidegger, e em particular sua tentativa de ultrapassar Nietzsche, mantiveram viva tal retórica. O trabalho de Degenaar deu-nos uma África do Sul paralela à tentativa dos pragmatistas americanos de fazer igual justiça ao liberalismo democrático e à crítica da tradição kantiana e platônica de Heidegger e Derrida.

Abstract: Nietzsche's views of truth and knowledge are often thought to be incompatible with political liberalism. But these views are pretty much the same as those of William James and John Dewey, who were right to see no such incompatibility. The pragmatists, like Nietzsche, wanted to drop the cognitivism which has dominated western intellectual life since Plato, but, unlike Nietzsche, they wished to do so in the interests of an egalitarian society rather than in the interests of a defiant and lonely individualism.

Key-words: truth – democracy – pragmatism – contingency

Notas

- (1) Johan Degenaar é professor da Stellenbosch University e autor de *Myth & Symbol*. (N.T.)
- (2) Ver, contudo, sobre esta última sugestão, o recente e admirável *Nietzsche on truth and philosophy* de Maudemarie Clark (Clark 1).

Referências Bibliográficas

1. CLARK, M. *Nietzsche on truth and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
2. NIETZSCHE, F. *Beyond good and evil*. Middlesex: Penguin, 1974.
3. _____. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. In: *Werke*, vol. 1. Frankfurt: Ullstein, 1979.
4. _____. “Versuch einer Selbstkritik”. In: *Werke*, vol. 1. Frankfurt: Ullstein, 1979.
5. _____. “On truth and lies in a non-moral sense”. In: BREAZEALE, D. (ed.). *Philosophy and truth: selections from Nietzsche's notebooks of the early 1870's*. Nova York: Humanities Press, 1979.
6. _____. *Götzen-Dämmerung*. In: *Werke*, vol. 3. Frankfurt: Ullstein, 1979.