

VERDADE E INTERPRETAÇÃO*

Günter Abel**

SÍNTESE – O autor trata da questão da verdade, relacionando-a com o problema da interpretação. Nessa abordagem, duas distinções vêm em seu auxílio: primeiro, a distinção entre um *sentido amplo* e um *estrito* de “verdade”; em seguida, a distinção entre o *esquema mais antigo e tradicional* na questão da verdade e um *novo sentido* do discurso da verdade.

PALAVRAS-CHAVE – Verdade. Interpretação. Nietzsche.

ABSTRACT – The author discusses the problem of truth, connecting it with the problem of interpretation. In his approach to the issue, two distinctions are appealed to: first, the distinction between a broad and a narrow sense of “truth”; second, the distinction between the older, more traditional approach to the problem of truth and a new direction for the analysis of truth.

KEY WORDS – Truth. Interpretation. Nietzsche.

1 Interpretação da verdade

“Verdade” é a palavra real da filosofia ocidental, que, em sua essência, foi metafísica. Alcançar a verdade é um objetivo que acena com elevadas recompensas intelectuais, morais, religiosos e metafísicos. Daí podermos considerar a crise do conceito de “verdade” a crise da própria metafísica.

Para lançar luz nesse cenário, ajudam-nos duas distinções: primeiro, a distinção entre um *sentido amplo* e um *sentido estrito* de “verdade”; segundo, a distinção entre o *esquema mais antigo e tradicional* na questão da verdade e um *novo sentido* do discurso da verdade. Minha palestra de hoje baseia-se nessas duas distinções.

1.1 O sentido amplo de verdade

No plano da pergunta pela verdade podem-se distinguir três representações basilares: (i) verdade enquanto concordância e adequação entre o pensar e os

* Palestra proferida no evento “100 anos da morte de Nietzsche”, promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, em 18/10/2000, no Instituto Goethe de Porto Alegre. Participaram da sessão, como debatedores, os professores da PUCRS Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira, Dr. Francisco Rüdiger e Dr. Draiton de Souza. Tradução de Ronel Alberti da Rosa (doutorando em filosofia da PUCRS).

** Professor da Technische Universität Berlin e Editor da Revista *Nietzsche-Studien*.

objetos; (ii) verdade como auto-manifestação, ou seja, o mostrar-se da natureza pura e essencial das coisas; e (iii) verdade como atividade de uma tal revelação.

Nos três aspectos fica ainda pressuposto que não há muitas, mas (em maiúsculas) apenas "Uma Verdade".

A crítica dessas concepções que constituem o núcleo da filosofia ocidental torna-se, primeiro, radical em Nietzsche. No pensamento de Nietzsche não se trata apenas de colocar mais uma outra noção de verdade no lugar da existente. Ao contrário: a arquitetura do próprio questionamento, isto é, o sentido de verdade, é reinterpretado. Não apenas o conteúdo, mas o próprio esquema de base passa por uma modificação. Isso ocorre não numa crítica externa, mas *interna*. A concepção metafísica da verdade parece correr risco de destruir-se a si própria, tão logo seja pensada até o fim. Como se deve entender isso?

Se ligarmos o discurso da verdade com a exigência de alcançar um conhecimento, então constatamos que há *muitos* modos de conhecer e, por conseqüência, *muitas* verdades. Por um lado, existem caminhos muito diferentes de conhecimento (por exemplo, o caminho cotidiano, o científico, o artístico, o religioso). Por outro, pode haver, em meio a mesma forma, e/ou relacionado com um mesmo estado de coisas, resultados distintos e conflitantes. Nem as formas de conhecimento, nem os resultados podem ser reduzidos a uma base comum a todos. Se, no entanto, devemos partir da existência de muitas verdades, então não se pode mais considerar a existência de (em maiúsculas) "Uma Verdade Única e Una". Além disso, qualquer uma das três idéias básicas é autodestrutiva.

Primeiro (i): – A idéia da concordância e adequação entre pensar e objetos, estritamente, não se deixa explicitar. Uma tal tentativa fracassa já no primeiro passo. Sem o emprego de signos, portanto, sem pensamento, não é possível nem indicar aquilo com que se deve concordar e cada tentativa nessa direção conduz, na melhor das hipóteses, a um regresso infinito. Segundo Nietzsche e Kant, já a exigência de uma concordância é absurda, "sem sentido" (KGW VIII, 14 [122]). Não é possível *pensar* que existam um mundo pré-fabricado e um sentido *ad hoc*, que simplesmente aí estejam e aguardem sua representação e espelhamento em nossa consciência.

Segundo (ii): – A noção de auto-manifestação, respectivamente, do mostrar-se da "pura e essencial natureza da coisa mesma", é problemática. Para espíritos humanos finitos e clivados, algo só pode ser um objeto ou acontecimento (*Ereignis*) individuado, quando submetido às condições daquele esquema de sinais e interpretações que nós, como espíritos finitos, empregamos. De outro modo, a mitologia ameaça as coisas e os estados de coisas.

Terceiro (iii) – Nietzsche acentuou que a tradicional "vontade de chegar à verdade", examinada com mais atenção, justamente não leva à apreensão das notas características da verdade (como, por exemplo, a contínua alternância e modificação, a multiplicidade e o caráter de processo daquilo que acontece). Segundo Nietzsche, a "vontade de verdade" mostra-se, ao contrário, como uma estratégia do fixar, do prender, da inversão do fluxo contínuo das coisas "para dentro do *ente*". Ela leva a uma produção fictícia de mundos "verdadeiros", "es-

senciais”, “absolutos” e “que-permanecem-iguais-a-si”. Nesse sentido, verdade não se “dá” em si e de forma pré-estabelecida: ela é, ao contrário, “criada” em processos determinados por sinais e interpretações. Aqui, “descobrir” e “fabricar” andam juntos. De acordo com Nietzsche, “verdade” é o nome para uma “vontade de dominação que em si não termina”. Ela é, como ele diz, uma “palavra” para a “vontade de poder” (KGW VIII, 9[91]).

Além disso, uma vontade hipostatizada de verdade tem conseqüências *niilistas*. Essas tornam-se visíveis, tão logo devam ser transcendidas ou mesmo eliminadas a perspectividade e a relatividade conceitual da compreensão humana do mundo, do outro e de si mesmo. Perspectividade e relatividade fundamental (que não podem ser confundidas com um relativismo aleatório) são, contudo, elementos indispensáveis de toda compreensão humana do mundo, de outras pessoas e de nós mesmos. Quem quer que quisesse eliminar esses elementos, terminaria justamente abolindo, com isso, a realidade do mundo.

Mas, como conseqüência, também se aniquilaria a verdade, pois ao fim de uma rígida aplicação de uma tal “vontade de verdade” estaríamos, segundo Nietzsche, não diante do (maiúsculo) “Puro e Pleno Ser”, mas, muito mais, do “Nada Vazio” (cf. KGW VIII, 9[91]). A “vontade de verdade”, na ótica de Nietzsche, portanto, é apresentada como uma “vontade do nada”, ela mesma não transparente.

Da mesma forma desmorona a dicotomia entre um mundo “verdadeiro” e um “aparente”. Se o “mundo *verdadeiro*” se desfaz, então não tem mais sentido falar do “mundo *aparente*” (cf. GD, de como o “mundo verdadeiro” finalmente tornou-se fábula; cf. do autor: Nietzsche, 324-341). Dessa forma, reconhecemos como falha a dicotomia de “verdade e aparência”. Resta, então, o problema de qual seria o aspecto de um filosofar além dessa dicotomia.

1.2 O sentido estrito de verdade

Verdade no sentido *estrito* significa uma propriedade de proposições, mais precisamente de juízos, nos quais é dito algo sobre a natureza de objetos, acontecimentos, estados e fenômenos. Aqui, desempenha um papel central a questão de quais *critérios* de verdade podem ser aplicados. De forma distinta da *questão* da verdade anteriormente examinada, trata-se aqui do campo das *teorias* da verdade em seu sentido mais estrito (por exemplo, a teoria da correspondência, a teoria da coerência ou a teoria da redundância da verdade).

A forma mais aceita e dominante da teoria da verdade é a teoria da correspondência da verdade. Ela também é a que mais se aproxima de nossa compreensão cotidiana. O pressuposto básico da teoria da correspondência reza que uma proposição (um juízo, uma representação) é apenas verdadeira, se e somente se concorda com o recorte correspondente da realidade, quando há, portanto, correspondência entre a proposição (um juízo, uma representação) e o mundo – independente do fato de essa relação ser, então, pensada como isomorfia ou como reprodução de outro tipo.

A dificuldade da teoria da correspondência, contudo, *não* consiste em como se descobrir (em maiúsculas) “A Única e Correta Relação” entre proposição e mundo, ou entre proposição e estado de coisas. A dificuldade da teoria da correspondência consiste muito mais no fato de existirem relações *demais* que, todas, enquanto relações bem correspondidas, podem igualmente valer como legítimas. Seria preciso ter, antes, um acesso ao mundo independente de linguagem e de espírito para poder, de fora, escolher uma determinada relação como sendo a única metafisicamente correta. Espíritos finitos, porém, não dispõem certamente de tal acesso a um mundo absolutamente *não-interpretado*.

Hoje, esse ponto é apoiado, sobretudo, pela assim chamada “teoria-modelo”, em especial por argumentos desenvolvidos por Hilary Putnam (cf. Putnam: *Realism and reason*, 1-25; *Reason, truth and history*, cap. II). De acordo com a teoria modelo, um predicado, e em especial um predicado “vago”, pode manter uma relação com mais de um membro de uma totalidade definida de estados de coisas. Por isso, deve-se admitir que, quando alguns desses estados de coisas subsistem e outros, ao contrário, não, o predicado é tanto verdadeiro como falso. Isso significa que a estrita bivalência de verdadeiro e falso está solapada. Com isso, o conceito de verdade, no sentido *estrito* da teoria da correspondência, se dissolve.

2 Verdade como interpretação

2.1 O modelo da interpretação

As dificuldades esboçadas da concepção metafísica da verdade não podem ser eliminadas por uma simples modificação no nível do conceito de verdade. Pelo contrário, parece aconselhável que todo o esquema antigo seja submetido a uma reinterpretação. Na linha de Nietzsche, pode-se fazer a experiência de não mais conceber a verdade como algo dependente de sua interpretação e dado como pré-existente.

Pelo contrário, “verdade” poderia ser vista como nome para um produzir (*Hervorbringen*) nos processos de interpretação. Com esses processos, não se chega a um fim definitivo e universalmente válido. Neles “nasce” verdade, que então, porém, ao mesmo tempo também serve para a classificação de proposições (juízos, representações) como “verdadeiras” ou “falsas”. Nesse sentido, pode-se conceber “verdade *como* interpretação”. Nos processos de interpretação, portanto, não se trata mais, primariamente, de des-cobrir, desvelar uma verdade pré-existente e pronta. Não é mais a interpretação que depende da verdade, mas antes a verdade depende da interpretação. Desse modo, a questão da verdade perde sua posição-chave para a problemática da interpretação. Isso, contudo, não significa – o que é um ponto muito importante! – nem que a questão da verdade se torne obsoleta nem que ela desapareça no conceito de interpretação, pois fazemos, afinal, a distinção entre “verdadeiro” e “falso” e, evidentemente, também a entendemos. Trata-se, pois, não de destruição, mas de uma revisão conceitual do sentido de “verdade”. E essa revisão conceitual pode dar-se sobre a base dos mais

abrangentes e basilares processos da interpretação em face do discurso da "verdade".

Em tal modo de falar de "interpretação" é usado um determinado conceito de interpretação. Nele, trata-se não apenas da compreensão *estrita* de interpretação no sentido da exegese hermenêutica e interpretação de algo previamente dado, por exemplo, um texto ou uma ação. Na concepção com um sentido mais *amplo*, são vistas como situações de interpretação todas aquelas situações que abrigam como centrais componentes que possam ser caracterizados como perspectivísticos, esquematizantes, construcionais, projetivos e interpretativos. Isso diz respeito a todos os processos nos quais discriminamos, identificamos e re-identificamos fenomenalmente um (minúsculo) algo *como* (agora maiúsculo) Algo determinado e em relação com mundos assim configurados e formações de sentido, tendo nós, então, opiniões, convicções e saber pragmático. Interpretação, portanto, não significa nisso apenas um procedimento adicional do interpretar e do reconhecer, uma mera "ars interpretandi". A partir daí, podem ser caracterizados como *interpretativos*, em primeiro lugar, os próprios processos de perceber, falar, saber, pensar e agir humanos. Nisso são particularmente importantes os sentidos predicativo, adjetivo e adverbial de "interpretativo" com vistas à caracterização dos respectivos processos.

Sobre esse fundo, podem-se distinguir diversos *tipos e graus* da interpretação. Podemos enumerar aqui pelo menos três graus: primeiramente (a) os já citados graus de apropriação e interpretação, as chamadas "interpretações₃" (por ex., a explicação de uma palavra, mas também a formação de hipóteses e teorias); dessas interpretações, pode-se então diferenciar (b) aqueles padrões interpretativos que estão ancorados em nossos hábitos e formas de comportamento (como, por ex., as convenções estabelecidas e as práticas culturais), as chamadas "interpretações₂"; e das duas, por sua vez, podem-se diferenciar aqueles componentes interpretativos que já são ativos nas funções categorializantes de nosso sistema de linguagem e sinais, bem como de nosso ser-no-mundo (Heidegger), as chamadas "interpretações₁". (Fazem parte desse último plano, por exemplo, o emprego dos conceitos "existência" e "pessoa", os princípios da localização espaço-temporal e da individuação.)

[Esses textos foram desenvolvidos por mim detalhadamente nos dois livros: *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und relativismus*, 1993, 2. Aufl. 1995 e *Sprache, Zeichen, Interpretation*, 1999. Naturalmente não desejo aborrecer aqui o leitor com detalhes. Importante, num primeiro momento, é apenas fixar que se trata de um modelo de interpretação de três níveis, e que esse modelo também pode ser fecundo para reformular a relação entre verdade e interpretação.]

2.2 Reformulação da questão da verdade

Do ponto de vista da relação entre verdade e interpretação, esse modelo de níveis da interpretação faculta uma descrição com mais nuances. Com sua ajuda

pode ser precisada a tese fundamental segundo a qual não é a interpretação que depende da verdade, mas a verdade depende da interpretação. Isso é possível para o sentido *estrito* da concepção de verdade (isto é, para a verdade *discursiva* assertiva, tendo em vista as *teorias* da verdade). Também é possível para o sentido *amplo* da concepção de verdade (isto é, em relação com a questão segundo o que, como se diz, “é em verdade”).

Dois aspectos formam o ponto de partida: (i) no plano fundamental das situações de interpretação, facticidade e interpretatividade ainda não estão separadas ou estão respectivamente fundidas; (ii) as situações de interpretação são logicamente anteriores que a verdade discursiva.

Sobre esse fundo, cada esfera individualizada pode ser considerada um mundo de interpretação. Sem os processos anteriores de interpretação, e seus resultados, não haveria nada a descrever, a esclarecer, a fundamentar, a interpretar, a reconhecer nem a compreender e, por consequência, nenhuma exigência de interpretações ou explicações no terceiro nível. Apenas nos processos do nível da interpretação, será fixado o que pode ser considerado como ente ou não-ente ou como “verdadeiro” ou “falso”, podendo então ser também objeto de interpretação, exegética e apropriadora.

A questão da verdade, no sentido *estrito* e *discursivo* do termo, só se coloca depois que (i) os objetos e eventos, com os quais entram em relação as proposições (juízos, representações), tomaram forma nos processos de interpretação; e depois que (ii) alguém tenha perguntado explicitamente pela verdade ou falsidade de uma proposição (bem como de um juízo, de uma representação). Cada proposição (juízo, representação), bem como a pergunta pela sua verdade ou falsidade, estão localizadas no terceiro nível das situações de interpretação.

No contexto do modelo de interpretação de três níveis, permanece a pergunta pela *verdade discursiva*, portanto, a pergunta pela relação entre: (a) os juízos no nível três das interpretações, (b) outros juízos que já são considerados verdadeiros e (c) os objetos e eventos que foram individualizados e identificados no nível um dos processos da interpretação.

Isso, aliás, mostra também que a verdade discursiva, portanto, verdade no sentido *estrito* e referido à gramática do juízo, não é de forma alguma suficiente para caracterizar a vida humana em suas figuras fundamentais.

Examinemos, agora, a concepção de verdade no sentido *amplo* e *essencialístico* do termo. Aqui também a esboçada dependência da verdade da interpretatividade leva a conceber verdade como interpretação. Segundo Nietzsche, para a concepção *mais antiga* de verdade, nada mais resta que considerar o multifacetado e não-redutível processo de interpretação como sendo aquele que, como se diz, “é em verdade”. Isso vale tanto mais quanto a antiga concepção de verdade se comprometeu com a veracidade como sua lei moral. Em consequência dessa conexão, a busca da verdade provoca justamente a dissolução do esquema antigo da questão da verdade.

O caráter de interpretação dos processos vitais e, em geral, de tudo o que acontece, corta sistematicamente o caminho para um essencialismo renovado "atrás" dos processos de interpretação. Segundo Nietzsche, "o próprio interpretar possui... existência", mas "não como um "Sein", mas como um *processo*" (KGW VIII, 2 [151]). Salientar isso é importante, já que tanto o sentido *amplo* como o *estrito* de verdade só poderão ser considerados e tratados como modos de interpretatividade, se os processos de interpretação forem levados a essa posição fundamental e não-redutível.

Aliás, é esse caráter *interpretativo* dos processos que leva ao fato de que verdades possam "nascer" e "se fortalecer", mas também "envelhecer" e "morrer". A vitalidade bem como a mortalidade das verdades, inclusive a sua historicidade, são conseqüências de seu caráter de interpretação. Dessa forma, o tempo irrompe para dentro da verdade. A metafísica clássica havia esquecido tempo e história.

A posição central da problemática da interpretação não leva, no entanto, de forma alguma, a um relativismo, no sentido da tese de que toda interpretação é válida para cada um de nós. Do mesmo modo, há uma distinção fundamental entre a *relatividade fundamental* (a qual é imprescindível e não-eliminável) e um *relativismo da aleatoriedade* (o qual não pode ser explicitado de forma coerente). Além disso, não podemos, de maneira alguma, alterar arbitrariamente a estrutura das situações de interpretação, ou mesmo trocá-la por outra. Por isso, é fácil encontrar, por exemplo, estruturas de interpretação, de vida longa e que, através de gerações, pouco se modificam. Nesse sentido, há um vínculo de necessidade interna com os processos de interpretação reais. Também através disso a vida se separa do relativismo.

Nossos dois primeiros passos (interpretação da verdade e verdade como interpretação) serão seguidos por um terceiro: verdade da interpretação. Sem dúvida, não mais se trata de colocar-se novamente "atrás" dos processos fundamentais de interpretação. A questão da "verdade da interpretação" deve ser desdobrada de forma que não torne a cair no âmbito da metafísica da "essência".

3 Verdade da interpretação

3.1 Erro e Verdade

Algumas das antigas respostas à questão da "verdade da interpretação" não estão mais disponíveis. Delas faz parte também o recurso à versão tradicional da oposição falso/verdadeiro, antes de tudo no sentido de uma relação de correspondência. Ao falar, ao pensar e ao representar, *não* comparamos nossas interpretações (palavras, juízos e representações) com "coisas puras" (*reinen Sachen*) que transcendem a interpretação. Podemos compará-las sempre apenas com outras interpretações, já tidas por verdadeiras. Nesses processos, não se trata nem da relação de "interpretação" e "coisa pura" nem da relação de "signos" e "coisas". Trata-se, pelo contrário, das relações dos signos entre si, bem como das interpretações entre si, mais precisamente, de formações de signo sobre signo,

assim como de interpretações sobre interpretações. Nietzsche frisa que a função de representação dos signos remontam à "invenção de signos para espécies inteiras de signos" (KGW VIII, 1 [28]) e, acima de tudo, à "abreviatura" de muitos signos por outros signos entendidos.

Tais processos de signos e de interpretações devem, segundo Nietzsche, partir já do nível do orgânico. Nos processos do organismo humano trata-se de funções altamente especializadas e de uma suprema complexidade de encontro de sistemas parciais. Com a complexidade e com a especificidade das funções, aumenta também a perspectividade (cf. FW, n. 354). Essa manifesta-se nas formações de constructos das mais diversas formas que fixam, simplificam representam. E precisamente nesses processos nasce, ao mesmo tempo, o erro.

Se é assim, então torna-se igualmente claro de que forma e em que sentido os erros, paradoxalmente, são imprescindíveis para nossa vida, e não-elimináveis. Sem os erros, por exemplo, do igualar e do simplificar, não poderíamos, como Nietzsche frisa, mantermo-nos na existência. Pelo contrário, seria provável que nos dissolvêssemos no curso das coisas, mais exatamente: que desaparecêssemos no fluxo contínuo dos múltiplos processos de interpretação. Neste sentido, nos encontramos "de certa forma enredados no erro, coagidos ao erro" (GD, *Die Vernunft in der Philosophie*, n. 5).

"Verdade", segundo a famosa formulação de Nietzsche, "é uma espécie de erro, sem a qual uma determinada espécie de seres vivos não poderia viver" (III, 844). O erro é tomado aqui como *genus*, e a verdade como *species*. E a *differentia specifica* consiste na referência às condições da vida: "O valor para a vida é o que afinal decide" (ibid.). Com isso estamos colocados, ao mesmo tempo, diante da pergunta se podemos ou não "aceitar" a "não-verdade" como condição de vida (JGB, n. 4). "Verdade" e "falsidade" aparecem, então, não mais como contrárias, cada uma com origens metafísicas próprias e separadas. Nietzsche levanta a questão se não bastaria talvez, ao invés da dicotomia essencialística de verdade e falsidade, aceitar "graus de aparência" (JGB, n. 34).

3.2 Verdade como propriedade

A verdade da interpretação também não pode mais ser concebida como uma *propriedade atemporal* da interpretação, que uma interpretação não pode perder. Um tal ângulo seria tão contrário ao caráter de interpretação como tal, quanto a temporalidade e a historicidade de toda compreensão humana do mundo, do outro e de si mesmo.

Nossos signos e interpretações possuem características *semânticas* (isto quer dizer: significado, referência e condições de realização), e possuem também características *pragmáticas* (isto quer dizer: uma relação com tempo, situação, contexto e pessoas). Essas características não podem ser concebidas como propriedades supratemporais dos signos e das interpretações. Elas dependem, lembrando Wittgenstein (cf. *Philosophische Untersuchungen*, n. 1-64 e n. 198-242), pelo contrário, da práxis do uso dos símbolos. Mas se as características semân-

ticas e pragmáticas não são propriedades supratemporais, como poderia a “verdade” ser uma propriedade supratemporal de um signo e de uma interpretação?

Isso somente seria possível se a semântica e a pragmática das interpretações pudessem ser concebidas, por exemplo, no sentido de condições objetivas de verdade de Donald Davidson (cf. D. Davidson: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984). Uma tal prova, contudo, está fadada ao fracasso, pois ela teria, em primeiro lugar (i), que explicitar um conceito fundamental de relatividade e, em segundo lugar (ii), mostrar que uma expressão só tem significado, quando e por que é verdadeira, de tal modo que se pudesse pressupor garantido de modo verificacionista, em cada interpretação com sentido, sua verdade objetiva. Mas esse não é, sem dúvida, o caso. Também não temos a perspectiva de critérios *independentes* de interpretação nem pressuposições *internas* da interpretação em vista, que permitiriam conceber a verdade da interpretação como uma propriedade atemporal e objetiva implantada previamente na interpretação.

3.3 *Tempo e verdade*

Deve-se levar em consideração que a questão da “verdade da interpretação” não é mais uma vez tributária de um essencialismo. Podemos substituir agora a pergunta “*Que é verdade?*” pela pergunta “*Quando é verdade?*” Dessa maneira, pragmatismo e temporalidade ingressam de forma decisiva na problemática da verdade. A própria verdade torna-se temporal.

É claro que a imbricação de “tempo e verdade” é precedida pela ligação “interpretação e tempo”. O tempo é determinado pelas interpretações que nele surgem. E, com o auxílio dos modos do tempo (duração, seqüência, simultaneidade), o tempo serve, por sua vez, para a determinação das interpretações no tempo. Poderíamos dizer, na linha de Kant (cf. KrV, B 34 s. e 49 s.), que o tempo é forma de interpretação. Sob a clave crítica e kantiana, o tempo não é algo que exista para si próprio e exterior às interpretações, cuja forma é ele mesmo. Ele não sobraria, se dele retirássemos todas interpretações ou delas abstraíssemos.

3.4 *Projetabilidade e compatibilidade*

A verdade da interpretação não pode mais subsistir, como já salientado, como correspondência ou adequação com uma “coisa em si” externa. Ela diz respeito muito mais à projetabilidade de signos e interpretações e à compatibilidade recíproca, isto é, à concordância e compatibilidade de modelos e *standards* de interpretações, bem como sua posição com relação ao sistema que, hoje e na práxis, vale como norma até que surja algo novo. “Verdade da interpretação” pode, portanto, ser considerada uma posição da interpretação regulativamente inserida, com respeito a outras interpretações já tidas por verdadeiras numa rede

de contextos e, então, ser concebida como função de coerência com respeito à malha de interpretações.

As normas de interpretação determinam, em primeiro lugar, quando e em que condições uma interpretação pode valer como "verdadeira" ou "falsa". E essas normas não são dadas antecipadamente ou definíveis por uma quantidade fixa e a-histórica de princípios. Isso não quer dizer que os processos de interpretação transcorram de forma desregrada. Mas significa certamente que as regras do real ato de interpretar só podem ser reconstruídas *ex post* e, contudo, não estão fixadas *por antecipação*, nem determinam o emprego efetivo dos signos.

3.5 Complexidade e individualidade

Nietzsche formula a hipótese segundo a qual as interpretações humanas têm suas raízes profundas já no organismo, na organização-corpo, que nós não "escolhemos", mas, de forma individual, "somos". Assim, a organização-corpo pode ser vista como um sistema altamente complexo de distintos processos de interpretação.

Se essa definição está correta, então cada um de nós pode ser considerado como a organização-corpo que ele é individualmente, o *motivo* interpretativo da verdade de suas interpretações. De acordo com isso, a questão da verdade da interpretação é tão complicada quanto o ser humano como complexo de interpretações. Abaixo dessa complexidade e individualidade, a verdade não pode mais ser alcançada. Ela não é, por exemplo, algo que reste quando escolhemos nossas frases com auxílio da sintaxe lógica da linguagem. Na questão da "verdade da interpretação" trata-se, afinal, do lugar que nós, enquanto sistemas interpretativos que *somos*, assumimos no todo não-transparente da interpretação e no acontecer da interpretação em movimento.

3.6 Gradação da verdade

A verdade da interpretação tem uma gradação. Ao invés de "A Verdade" de uma interpretação, temos graus de verdade. O grau de verdade de uma interpretação mede-se pela proximidade ou distância entre as interpretações, (nas quais uma pretensão de verdade é levantada na forma de um juízo) e as interpretações, (às quais devem sua existência os objetos de referência, para os quais estão orientadas as pretensões de verdade dos juízos).

O grau de verdade de uma interpretação depende: (i) da *relevância* da interpretação para o indivíduo; (ii) do *enraizamento* e da *firmeza* da interpretação dentro do *corpus* de interpretações; (iii) da *capacidade de coalizão* com outras interpretações; (iv) da aptidão para poder ser *adotada* pela malha das interpretações já existente; (v) da capacidade de organizar nossa experiência de forma mais abrangente e simples do que até hoje; (vi) da força de poder contribuir para a *intensificação* de experiência; (vii) da *liberação* de perspectivas diferentes e

também convergentes e (viii) do *transcender* horizontes estreitos e da capacidade de *abrir novos horizontes* da interpretação.

Os primeiros cinco aspectos podem servir, ao mesmo tempo, para reformular a concepção da verdade de acordo com o *esquema antigo* (isto é, a verdade no sentido do fixar, do “prender”). Mas os três últimos aspectos citados dizem respeito mais ao *novo sentido* do discurso da “verdade da interpretação”. Esse novo sentido é referente ao não fixável fluxo das interpretações, ao constante fluir das coisas do mundo e da vida.

Se o horizonte da interpretação puder ser intensificado e ampliado *sem* que, com isso, a capacidade vital seja prejudicada, então teremos um incremento tanto da potência como da verdade. Quem, por exemplo, puder relevar e permitir-se contradições e não-identidades, ao invés de oprimi-las ou igualá-las, torna-se assim potente e está, no novo sentido, “na verdade”.

Esta possibilidade dá-se mais intensamente nas artes do que no âmbito da gramática do juízo e dos conceitos. É por isso que, para Nietzsche, “a arte tem *mais valor* que a verdade” (KGW VIII, 17 [3]), ou mais exatamente: a arte tem mais valor que o antigo esquema da verdade.

Para Nietzsche, “a última verdade do fluir das coisas” (KGW V, 11 [62]) é ambivalente e perigosa para a continuidade e para a sobrevivência do corpo, para o indivíduo tanto quanto para a espécie. Aqui começam as questões centrais de Nietzsche, referentes ao *novo sentido* de verdade: “Quanta verdade *suporta*, quanta verdade *ousa* um espírito?”, e “Em que medida a verdade suporta a incorporação? – essa é a questão, esse o experimento” (FW, n. 110).

Referências bibliográficas

ABEL, G. *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1984; um ein Vorwort erweiterte Auflage, 1998.

———. *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp. 1993; 2. Aufl., 1995.

———. *Sprache, Zeichen, Interpretation*, ————. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1999.

DAVIDSON, D. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von R. Schmidt, Hamburg, 1956.

NIETZSCHE, F. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, (KGW), hg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1967 ff.

PUTNAM, H. *Reason, Truth and History*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1981.

———. *Realism and Reason*, (=Philosophical Papers, Bd. 3), Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1983.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen*. In: *Schriften*, Bd. I, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 4. Aufl., 1980.