

Interpretação: arbitrariedade ou probidade filológica?*

Lucía Piossek Prebisch**

Resumo: É comum atribuir, sem mais, a Nietzsche a equiparação da interpretação à arbitrariedade. Este artigo examina o aforismo que contém a afirmação “fatos, precisamente não, somente interpretações” e refere-se a outros contextos para desvirtuar, ao menos em grande parte, tal equiparação. Assinala-se como a preeminência concedida por Nietzsche e pela atual hermenêutica à linguagem enquanto constituição do mundo permite pensar que renasce a velha imagem do “livro do mundo”.

Palavras-chave: Nietzsche – interpretação – texto – “livro do mundo”

Introdução

No centenário da morte de Nietzsche, em que se formou um vigoroso movimento de recordação desse pensador, muitos talvez se perguntem por que semelhante interesse, em todas as partes do mundo, por alguém que caracterizava a si mesmo como um “extemporâneo”: “Há homens que nascem póstumos; eu sou um deles”;

* Conferência apresentada nas *Jornadas Nietzsche 2000*, Universidade de Buenos Aires, Argentina, outubro de 2000. Tradução de Wilson Antonio Frezzatti Jr.

** Professora de Filosofia Contemporânea e fundadora do Instituto de História e Pensamento Argentinos na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade Nacional de Tucumán, Argentina.

“Cheguei antes do tempo...”. “Hoje, ninguém” – dizia – “me tem em conta, mas em um futuro não muito longínquo criar-se-ão cátedras para analisar meu *Zaratustra*”.

O que entendia Nietzsche por extemporâneo? Neste caso, uma obra de pensamento como a sua, que não acha ressonância nem compreensão em seu tempo, mas que, seguramente, mais adiante as encontrará, pois é o fruto de um diagnóstico veraz e prospectivo.

O que acontece hoje com Nietzsche, o extemporâneo? É difícil encontrar um campo da cultura contemporânea que não tenha sido agitado profundamente por algumas de suas idéias. Hoje vemos que o filósofo alemão é requerido também para ilustrar ou justificar as mais diversas aventuras intelectuais. Ocorre que, gostemos ou não, ele continua sendo uma das chaves para compreender nosso mundo. Nietzsche, o “filósofo pássaro”, que sobrevoa seu tempo e diagnostica seu mal como niilismo, ou seja, como a “paulatina perda de valor dos valores supremos”; Nietzsche, o “filósofo tatu”¹, que escava até chegar aos fundamentos “humanos, demasiado humanos” de nossa concepção ocidental moderna do mundo; Nietzsche, o “filósofo artista”, que advoga por uma filosofia que recupere o valor do mundo sensível e que, ao mesmo tempo, promova uma espiritualização dos sentidos, e que instaure de modo criativo um novo cosmos de valorações: os três² tiveram uma influência incalculável e abrangente na cultura do século XX e tudo faz pensar que não a perderão no século em que entramos. Nietzsche tinha razão no que proclamou como “filósofo pássaro” e no que está expresso em um aforismo póstumo que seus editores colocaram no início da compilação de fragmentos que batizaram *Vontade de potência*: “O que vou relatar é a história dos dois séculos que se aproximam. E descrevo o que vem, o que irremediavelmente virá: a *irrupção do niilismo*. Essa história já pode ser contada, pois se trata de um processo necessário”.

I

Quero abordar um aspecto do pensamento nietzschiano que permaneceu durante muito tempo desconhecido sob o prestígio fulgurante de temas tais como o niilismo, o além-do-homem, a vontade de potência, o eterno retorno do mesmo. Refiro-me ao tema da linguagem e, concomitantemente, ao da interpretação. Daí o título de meu trabalho: *Interpretação: arbitrariedade ou probidade filológica?*

Começo recordando um breve texto de Foucault, em *Les mots et les choses*, pois economiza comentários:

“[...] a reflexão filosófica manteve-se durante longo tempo afastada da linguagem. [...] prestava à linguagem somente uma atenção marginal; para ela, tratava-se sobretudo de eliminar obstáculos que podiam opor-se à sua tarefa; era necessário, por exemplo, liberar as palavras de conteúdos silenciosos que as alienavam, ou de liberar a linguagem e fazê-la, desde seu interior, flexível a fim de libertá-la das espacializações da inteligência e poder reproduzir assim o movimento da vida e sua duração própria. A linguagem entrou diretamente e por si mesma no campo do pensamento somente em fins do século XIX. Poder-se-ia mesmo dizer no século XX, se Nietzsche, o filólogo [...], não houvesse sido o primeiro a vincular a tarefa filosófica a uma reflexão radical sobre a linguagem.

E é aqui que agora, neste espaço filológico-filosófico que Nietzsche abriu para nós, a linguagem surge com uma multiplicidade enigmática que é necessário dominar” (Foucault 5, p. 316).

Até aqui, Foucault. E compartilho mesmo a opinião de um recente estudioso de Nietzsche, Lynch, quando sustenta que há um “antes” e um “depois” de Nietzsche em virtude de seu desvelamento dos problemas da linguagem como lugar natural da verdade. E poder-se-ia, nesse sentido, parafrasear Ricoeur quando, sob a aceita-

ção do desafio da psicanálise, destaca o iniludível do conhecimento da “tipologia” do psiquismo para uma filosofia da reflexão e diz que desconhecer tal desafio poderia conduzir a uma “ingenuidade pré-freudiana”. Poder-se-ia, com efeito, prevenir contra uma “ingenuidade pré-nietzschiana”, que consiste em crer que se pode continuar fazendo filosofia com o esquema e com as convicções básicas da metafísica e sem se submeter a esse grande desafio que implica o exame da metafísica no plano da linguagem (cf. Piossek Prebisch 13 e 15). Sabemos que tal crítica, apresentada inicialmente por Nietzsche no póstumo de 1873 *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* (cf. Nietzsche 9), pergunta-se “o que é uma palavra?” para responder que é uma “metáfora”, — no alcance etimológico de transporte —, ou seja, uma inadequação originária com o pretensamente designado. Mais adiante, o exame crítico da metafísica estende-se desde esse plano semântico ao plano estrutural, gramatical ou sintático da linguagem.

É fácil ver que, sob esse tipo de exame, não se pode manter sem mais a confiada crença em um realismo lingüístico, segundo o qual nas palavras se encontra o verdadeiro saber acerca das coisas. A tal realismo lingüístico alude o aforismo 11 de *Humano, demasiado humano*, “A linguagem como pretensa ciência”.

II

Como é previsível, essas afirmações de Nietzsche, anteriores ao Wittgenstein do *Tractatus* e às hipóteses de Sapir-Whorf, suscitaram questões que agora um pensamento sincero não pode evitar. Uma das formas de pensamento de nosso tempo que as aceitou — não sei se em todos os casos de modo consciente — é a atual hermenêutica, que parte da afirmação de que a realidade é interpretada lingüisticamente.

Meu propósito aqui é levantar uma questão. Deixá-la aberta. A questão da interpretação e de sua arbitrariedade ou não. É, toda interpretação, uma interpretação arbitrária? Essa pergunta conecta-se evidentemente com questões que aqui não é possível abordar: é possível distinguir o relato de ficção do relato histórico? É possível, se tudo é interpretação, conjurar o perigo de estarmos condenados ao arbitrário? Assistiu-se, parece-me, a uma espécie de “inflação” do conceito de interpretação na linha da arbitrariedade.

A palavra interpretação — como noção relacional no conhecimento — foi impondo-se em substituição a essas famílias de palavras tais como adequação, concordância, conveniência, *ortotés*, próprias do conceito clássico de verdade. Gadamer afirmou, em um trabalho de seus *Kleine Schriften*, que com Nietzsche havia começado a carreira triunfal da palavra interpretação. Eu queria centrar-me em um aforismo póstumo que tem, em meu modo de ver, especial relevância³. Mas antes queria fazer uma observação, que me foi sugerida por uma extensa resenha de um livro de Figl, *Interpretation als philosophische Prinzip. Friedrich Nietzsches als universale Theorie der Auslegung in spätem Nachlass* (cf. Stegmaier 17). Figl sustenta que a radicalidade do pensamento de Nietzsche está apenas sendo descoberta ainda; que, por exemplo, a atual hermenêutica apenas percebeu a importância da “interpretação como princípio filosófico”; que Nietzsche foi muito mais radical e mais conseqüente do que Gadamer e do que o jovem Heidegger na importância concedida ao tema da interpretação; e que Nietzsche não elaborou uma teoria hermenêutica explícita porque “sua filosofia em sua totalidade foi uma reflexão sobre a interpretação como processo básico e entendeu a si mesma como interpretação [*Auslegung*]”.

Os mesmos conceitos já haviam sido expostos por Figl em seu trabalho “Nietzsche e a hermenêutica filosófica”, publicado no número 10-11 de *Nietzsche-Studien*:

“[...] os grandes teóricos da hermenêutica praticamente não levaram em conta nem acolheram as reflexões mais importantes de Nietzsche na direção de uma teoria da interpretação” (Figl 4).

Figl, no entanto, destaca Ricoeur, que, já em seu ensaio sobre Freud e em *O conflito das interpretações*, reconhece o fato de que com Nietzsche toda a filosofia chegou a ser interpretação⁴.

Após esse breve excursão, volto ao aforismo, sem pretender, em princípio, participar da discussão minuciosa sobre a interpretação em geral. Recordo qual é meu propósito: no mencionado aforismo, temendo que sua crítica à metafísica tradicional pudesse ser confundida com a atitude antimetafísica do positivismo ao estilo de Comte, Nietzsche quer deixar claro que uma diferença radical o separa daquele. Trata-se do aforismo que inclui uma frase que, isolada do contexto, alcançou grande repercussão em nossos dias, não somente no campo dos debates filosóficos. É o seguinte:

“Contra o positivismo, que permanece no fenômeno ‘há somente fatos’, eu diria: não, precisamente fatos não há, somente interpretações [Interpretationen]. Não podemos comprovar nenhum factum ‘em si’: talvez seja um disparate querer algo semelhante. ‘Tudo é subjetivo’, dizeis vós: mas isso já é uma interpretação [Auslegung]; o ‘sujeito’ não é algo dado, mas algo fictício, incorporado, posto sub-repticiamente por detrás. Mas, por acaso, é necessário colocar o intérprete por detrás da interpretação? Isso já é poesia [Dichtung], hipótese.

À medida que, em geral, a palavra ‘conhecimento’ adquire um sentido, o mundo é cognoscível; porém é interpretável [deutbar] de distintas maneiras, não tem um sentido por detrás de si mas inúmeros sentidos. ‘Perspectivismo’.

Nossas necessidades são o que interpreta o mundo; nossas necessidades e seus prós e contras. Cada impulso é uma espécie de aã de domí-

nio, cada um tem sua perspectiva, aquela que ele desejaria impor como norma aos impulsos restantes” (KSA XII, 7 [60]).

Como esse aforismo contém uma expressão que, arrancada do contexto, alcançou grande prestígio em nossos dias, convém fazer um breve exame do texto completo⁵.

Em primeiro lugar, o aforismo tem um destinatário expresso: o positivismo, o positivismo da segunda metade do XIX. Esse opõe os “fatos” às veleidades metafísicas e, com isso, dá prioridade a uma realidade objetiva que seria verdade sem o homem; confia nos fatos, perceptíveis aos sentidos, sentidos que proporcionariam a verdadeira realidade frente, por exemplo, à ilusão e que permitiriam um conhecimento objetivo.

Ante essa convicção, o aforismo diz: “*fatos*, precisamente não, somente *interpretações*”. Esta é uma das passagens em que “faz sua entrada triunfal a palavra interpretação”. Esta é uma palavra que expressou originalmente a relação mediadora de uma pessoa junto a duas outras que falavam línguas distintas; portanto, função de tradutor. Depois foi aplicada à decifração de textos intrincados, difíceis. E quando, em nosso tempo, a linguagem mostra sua condição de mediação predeterminante, a palavra interpretação ocupa na filosofia uma posição central. É o que ocorre em Nietzsche.

“A carreira triunfal dessa palavra começou com Nietzsche” — diz Gadamer — “e passou a ser de certo modo um desafio a qualquer tipo de positivismo”.

Faço a advertência de que esse fragmento póstumo não é de modo algum o único em que aparece, nessa situação, a palavra interpretação. A escolha deu-se pela frase que contém, a qual, como disse, alcançou uma difusão inusitada. E também porque nele se utilizam três palavras sinônimas: *Auslegung*, *Deutung*, *Interpretation*.

E, se não há objetividade no sentido de captação dos “fatos”, deve-se deduzir que tudo é subjetivo? Que, se não é objetivo, é re-

lativo a um sujeito? Que interpretação é, portanto, sinônimo de algo meramente subjetivo, e este, de arbitrário? Ou seja, algo relativo a nosso modo caprichoso e particular de sentir e de pensar e não algo relativo ao “objeto” mesmo?

Nietzsche quer eliminar também de modo radical essa maneira de concluir. Isso é indubitável se lemos o texto do aforismo a partir da óptica de uma grande quantidade de fragmentos, sobretudo póstumos, acerca da realidade e do conceito de sujeito, o nome moderno da substância. O que é sujeito? Sujeito ou eu, dentro da tradição moderna cartesiana, é, para Nietzsche, precisamente um *não-sujeito*, ou seja, uma não-substância. O sujeito — dito antes de Wittgenstein e com ressonâncias de Hume — é uma “ficção” (cf. Rojo 16). Ficção construída por necessidades da vida que, seguindo um movimento geral do pensar ou do conhecer, imobiliza o mutável e simplifica o múltiplo. O eu-sujeito seria, no que concerne a nossa vida interior, resultado desse movimento duplo e simultâneo, que dá lugar a uma interpretação inconsciente. Por outro lado, esse eu estável e uno responde a um esquema lingüístico gramatical, já assinalado por Platão em *O sofista*, que consiste em atribuir a uma ação um agente. A única descoberta de Descartes teria sido, portanto, a ação de pensar; o hábito gramatical o teria levado sub-repticiamente a atribuir a tal ação um agente: o eu, como entidade substancial.

Não há fatos, mas somente interpretações. Se não há eu ou sujeito, quem é o intérprete? Porém, esse modo perplexo de perguntar não implica já o mencionado esquema-hábito gramatical em nós?

E aqui tocamos em um ponto crucial. A expressão “fatos precisamente não há, somente *interpretações*”, foi entendida espontaneamente da seguinte maneira: não há fatos, há somente interpretações, tudo é relativo à atividade arbitrária de um sujeito. E posso dizer que esse modo de ver, como muitos outros procedentes da filosofia, excedeu o limite da filosofia acadêmica. Tenho observado que uma das inquietações que se estão desenhando como próprias

do pensamento atual é a de conjurar o engano do arbitrário⁶. E não somente por um interesse teórico, mas atendendo às possibilidades de convivência e de entendimento (e até de sobrevivência) em um mundo globalizado.

Mas voltemos ao aforismo. Permanece em pé a questão. Se não é um sujeito, o eu humano o que interpreta, qual é o poder interpretante?

O mundo é cognoscível. Mas essa afirmação deve ser manipulada com pinças. É cognoscível se entendemos conhecimento como interpretação. E é interpretação porque o conhecimento é uma força da vida destinada basicamente a nos manter nela. É um aparato de simplificação e de estabilização do múltiplo e do variável. E há inúmeras maneiras de interpretar, que respondem à perspectiva em que se acha cada ser vivo e, em especial, o ser vivo humano cuja característica é possuir múltiplos impulsos, e estes carentes de uma hierarquização dada pela natureza. Não é imprescindível para que isso ocorra — para interpretar — contar com a atividade consciente.

Nossas necessidades vitais (*Bedürfnisse*) são o que interpreta o mundo. Já sabemos que as duas necessidades vitais ou impulsos fundamentais da vida são as de conservação e de crescimento. Entre o a conhecer e o conhecido, interpõem-se essas necessidades vitais, que desconhecem, em princípio, a *arbitrariedade da auto-consciência*. Isso tem uma fundamental importância, pois atenua o alcance da arbitrariedade.

Ao vincular-se interpretação às necessidades vitais, a palavra interpretação deixa de ser — como a compreensão em *Ser e tempo* — um modo contingente da atividade humana. O homem é no mundo interpretando⁷.

III

Mas nesse labor de interpretação, entre uma realidade e nosso conhecimento dela, destaca-se a linguagem, esse efficacíssimo instrumento para unificar e estabilizar o caos de nossas experiências do vir-a-ser.

“Quando a linguagem se explicita como tal, aparece como a mediação primária para o acesso ao mundo. [...] O mito da autocerteza, que em sua forma apodítica passou a ser a origem e a justificação de toda validade, e o ideal de fundamentação última que o apriorismo e o empirismo disputam perdem sua credibilidade ante a prioridade e o iniludível do sistema de linguagem que articula toda consciência e todo saber. Nietzsche ensinou-nos a duvidar da fundamentação da verdade na autocerteza da própria consciência. [...] O mundo intermediário da linguagem aparece frente às ilusões da autoconsciência e frente à ingenuidade de um conceito positivista dos fatos como a verdadeira dimensão da realidade”. (Gadamer 6, v. II, p. 327).

E a hermenêutica de Gadamer insistiu permanentemente no fato de que vivemos em um mundo interpretado, interpretado lingüisticamente. Nisso coincidiu com Nietzsche. Mas convém recordar que nesse último a palavra interpretação tem uma extensão desconhecida na hermenêutica de um Gadamer, por exemplo.

Nietzsche descobre a interpretação até mesmo no processo configurador do orgânico. Um aforismo póstumo, que na edição de *Vontade de potência* leva o número 643, tem como título “A vontade de potência *interpreta*”, e nele se afirma “Em verdade a interpretação é ela própria um meio para chegar a assenhorear-se de algo. (O processo orgânico supõe um contínuo *interpretar*)”. Ou seja, a expressão interpretação alcança uma extensão similar àquela de pensar. Recordo aqui aquele aforismo em que se faz retroceder o

pensar, enquanto poder que impõe formas, até ao processo de constituição geométrica dos cristais.

Penso que a equiparação “interpretação = arbitrariedade” começa a desvirtuar-se ou a perder sua aparente simplicidade inicial ao se ter em conta a noção de uma atividade interpretante pré-consciente, pré-lingüística, atividade fruto da necessidade vital, dos poderes mediadores, transcendentais no fundamental ao capricho e ao arbítrio humano individual.

Se dessa noção tão ampla de interpretação ficamos com uma de suas formas, a consciente, ou seja, passamos a uma noção mais estreita, lingüística, e dentro desta, mais estreitamente ainda, à interpretação como labor de um filólogo ante um texto escrito fixado, advertimos que essa última, a do filólogo, erige-se no modelo de interpretação em seu mais amplo alcance.

IV

Creio que vale a pena nos determos um pouco em nosso intento de conjurar a indistinção entre interpretação e arbitrariedade. Nietzsche prevenia-nos contra modos de conceber o mundo, todos antropomórficos. O tão conhecido parágrafo 109 de *A gaia ciência* previne-nos, até com crueldade, acerca de tais modos de compreendê-lo: como um cosmos, como um organismo, como um mecanismo, como um conjunto regido por leis fixas.

“Guardemo-nos! Guardemo-nos de pensar que o mundo seja um ser vivo. Até onde se estenderia? De onde se alimentaria? Como poderia crescer e aumentar? Sabemos aproximadamente o que é o orgânico: e poderíamos, assim sendo, tomar esse fenômeno meramente derivado, tardio, raro, casual, que somente percebemos na crosta da Terra, como o essencial, o universal, o eterno, como fazem aqueles que denominam o

todo um organismo? Isso me desagradava. Guardemo-nos de crer que o todo seja uma máquina; ele seguramente não foi construído em vista de um fim, ao empregar a palavra 'máquina' prestamos-lhe uma grandíssima honra. Guardemo-nos de supor como algo geral e universal os formalmente perfeitos movimentos cíclicos de nossas estrelas próximas; um olhar à Via Láctea faz surgir a dúvida de se ali não haveria muitos movimentos mais grosseiros e contraditórios, estrelas com trajetórias retilíneas e algo semelhante. A ordem astral em que vivemos é uma exceção; essa ordem, assim como a considerável duração por ela condicionada, possibilitaram, por sua vez, a exceção das exceções: a formação do orgânico. O caráter total do mundo é, pelo contrário, eternamente caos, não no sentido da falta de necessidade, mas no sentido da falta de ordem, articulação, forma, beleza, sabedoria, ou como queira que se chamem nossos modos humanos de configurá-lo ao percebê-lo. [...] Mas como poderíamos censurar ou elogiar o todo! Guardemo-nos de atribuir-lhe falta de coração ou de razão ou seus opostos: ele não é nem perfeito, nem belo, nem nobre. Nem quer ser nada disso, nem tende a imitar o homem. Nenhum de nossos juízos estéticos ou morais tem a ver com ele! Carece, outrossim, de instinto de autoconservação e em geral de todo instinto; tampouco conhece lei alguma. Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há somente necessidades: ninguém que mande, ninguém que obedeça, ninguém que infrinja. Se sabeis que não há finalidade alguma, sabereis que tampouco há acaso; pois somente em relação a um mundo de fins pode ter sentido a palavra 'acaso' [...]."

No entanto, o mundo não é tão caótico, como assinala Nietzsche: recorde-se de passagem que o caos, em sua concepção, não é a ausência total de necessidade, mas de traços antropomórficos.

O mundo não é nem cosmos de beleza e de harmonia, nem um todo submetido a uma legalidade racional, nem um organismo, nem um mecanismo. Ante tais atribuições de sentido ao mundo, Nietzsche nos alerta com pontos de exclamação. Pergunto-me, porém, não

teríamos também que nos precavermos de conceber o mundo como ... texto?

Texto urdido e tecido pela linguagem? Fixado e classificado pelas designações e pelos conceitos? (cf. WL/VM) Texto articulado e estruturado dinamicamente pela sintaxe e pela gramática? Permite-me recordar novamente dois tipos de escritos de Nietzsche chaves nesta questão: o póstumo de 1873 e alguns aforismos da década de 80, nos quais se põe manifesta uma ordem no mundo estabelecida pela linguagem, conquanto tal ordem receba uma valoração negativa como uma coação do pensamento. Evidentemente, entre isso e o mundo como todo lingüisticamente interpretado de Gadamer, não há substancial distância⁸.

Se for assim, parece reaparecer aqui, em uma nova versão, uma velha e venerável idéia: a do “livro” da natureza ou do mundo. É certo que explícita e precisamente não a achamos em Nietzsche nem em Gadamer. Mas, o que significa dizer que o mundo está articulado lingüisticamente?

Que a idéia do mundo-livro é uma idéia velha e venerável, pode-se apreciar já em Santo Agostinho. Nele teria origem a teoria dos dois livros: a Escritura Sagrada e o livro da natureza; o autor de ambos seria Deus. Essa idéia reaparece com freqüência na tradição agostiniana da Idade Média com um sentido eminentemente teológico. Esse sentido teológico do livro da natureza experimenta, no começo da Idade Moderna, uma mudança importante. Se bem que não perca de todo o caráter teológico, um outro caráter é mais acentuado, posteriormente chamado científico-natural. Desse modo, por exemplo, Bacon; e Galileu, que vai em direção dos averroístas em defesa de uma origem única dos dois livros, da palavra de Deus, a fim de neutralizar a doutrina da excisão entre fé e saber. Também para Galileu o livro da natureza ou do mundo foi escrito por Deus, porém em linguagem matemática. No próprio *Discurso do método*, acha-se claramente a idéia, quando Descartes, no momento em que

quer desprender-se do ensinamento de seus preceptores, decide não buscar outra verdade que aquela que pode achar em si mesmo e no “grande livro do mundo” (cf. *Nobis* 11). A idéia desse livro do mundo vai-se debilitando ao longo da Idade Moderna.

O sentido da idéia renascida — no meu modo de ver — em Nietzsche e na hermenêutica não é o teológico, como em Santo Agostinho e nos agostinianos medievais, nem científico-natural — ainda que sem perder totalmente seu ingrediente teológico —, como em Descartes e Galileu. Com que sentido — se é que resulta em algo sustentável o que digo — apresentar-se-ia em um Nietzsche e em um Gadamer a velha idéia do livro do mundo? Em um sentido histórico-cultural. Livro, ou melhor, texto, escrito pelas experiências dos homens no decorrer do tempo, não mais pelo dedo de Deus (Hugo de Saint Victor), nem em linguagem matemática, mas pelas experiências histórico-culturais, em uma linguagem basicamente comum. Sobre a qual, eventualmente, a ciência e a filosofia podem pôr também, certamente, sua quota com seus termos especiais.

Assim como arrisquei a idéia de que a interpretação não é igual à arbitrariedade, pelo fato de ser a interpretação relacionada com “necessidades” vitais, agora me arrisco a dizer que essa idéia do mundo-texto, surgida de uma experiência filológica, mostra-nos outras limitações dessa equação inquietante.

O que é o texto? O texto é um momento dentro de um processo de compreensão, que exige a interpretação. É algo ininteligível fora de um processo de compreensão e recriação interpretativa.

Tragamos à comparação nossa experiência de professores com o que se chama texto. Texto é aquilo a que nos remetemos como ponto de referência para glosas, comentários, explicações, etc. A um estudante que começa a se desviar na exposição de um tema, pede-se que se remeta ou que se limite ao texto. De Platão, de Aristóteles, etc. O que significa isso? Acaso não significa que o texto se faz, às vezes, ponto de referência obrigatório para a interpretação?

Que, como o demônio socrático, é mais o que evita dizer do que o que incita a dizer? Que, como o demônio socrático, alerta-nos silenciosamente quando nossa interpretação se desvia?

Além disso, não é algo dado e que se sustenta por si mesmo. É produto humano e seu ser próprio de texto requer a interpretação. Não existe, enquanto texto, fora de um processo de compreensão e de recriação interpretativa. Foi feito para isso. O elo mais elementar de tal processo é a leitura. É ininteligível sem o processo de interpretação. Ou de interpretações... de modo necessário, como se mostra mais claramente no texto de uma lei que supõe e implica uma jurisprudência.

Não é algo dado que se valha por si mesmo; mas é internamente tramado, entretecido, com coerência interna, que opõe tácita resistência ao capricho da interpretação. A menos que se trate da interpretação deliberadamente transgressora, em geral raiz da arte.

Voltemos ao texto do mundo. Do mundo fixado, interpretado e estruturado dinamicamente pelas designações e pela sintaxe, quem é o autor do texto? O texto é uma obra coletiva e como tal impõe regras de jogo intersubjetivas de interpretação. Não somente, pois a intersubjetividade dialógica — a lógica da pergunta e da resposta, de Gadamer, por exemplo — é o que impõe limites à arbitrariedade e o que implica a eliminação dialética do arbitrário. Começa por impô-los a trama mesma do “texto”.

Certamente, “fatos, precisamente não, somente interpretações...” Contudo, interpretações requeridas por um texto que, com certeza, segue sendo gerado e que é e que segue sendo o precipitado de uma decantação em um processo histórico coletivo⁹.

Talvez, levando a sério essa idéia do mundo como texto, também se possa resolver a inquietante alternativa deixada em suspenso por Nietzsche: o que é interpretação? É uma imposição arbitrária de sentido ou é uma descoberta de sentido? Impomos o sentido? Ou então o descobrimos pela probidade filológica (*Rechtschaffen-*

heit)? Os escritos de Nietzsche dão suporte para responder em favor tanto de uma quanto de outra das maneiras de conceber a interpretação, tanto do ponto de vista *auctoris* quanto do ponto de vista *lectoris*. Tanto é a imposição de sentido — a *Wille zur Macht* interpreta — quanto o exercício da “proibidade filológica”, que pretende atravessar os estratos de interpretações que encobrem as necessidades vitais às quais eles, a seu tempo, responderam. Porém, a proibidade filológica parece exigir uma “coisa em si”, fora da linguagem, como pauta da fidelidade de seu modo de proceder.

Penso, no entanto, que levar a sério a renovada idéia do mundo como texto tem uma grande vantagem frente às outras concepções do mundo do parágrafo 109 de *A gaia ciência*. Entre o conhecer-interpretar e o mundo como ordem e como cosmos legal, entre o conhecer-interpretar e o mundo como organismo, entre o conhecer-interpretar e o mundo como mecanismo, produz-se um salto entre a interpretação e seu “objeto”, produz-se “um salto de uma esfera a outra”. O mundo como texto, todavia, resulta ser da mesma substância que o interpretante. Sua própria substância, para o homem ao menos, é interpretação.

Quero dizer que conceber o mundo como texto nos permitirá, talvez, recuperar uma condição da racionalidade¹⁰ e resgatar uma diferença entre interpretação e arbitrariedade: tal condição da racionalidade é a natureza similar do interpretante e do interpretado ou, para usar expressões mais convencionais e inadequadas, do “cognoscível” e do “conhecido”.

Abstract: The equalization of interpretation and arbitrariness is usually ascribed to Nietzsche without further comments. The aphorism that includes the assertion “facts, precisely not; only interpretation” is here examined and it is referred to other contexts to disparage, at last to a great extent, such equalization. It is pointed out how the preeminence given by Nietzsche and by the current hermeneutics to language – as world’s constitution – allows us to think that the old image of “book of the world” is reborn.

Key-words: Nietzsche – interpretation – text – “book of the world”

notas

- ¹ Nota do tradutor: O animal originalmente utilizado pela autora é a toupeira (em espanhol, *topo*). Preferimos utilizar outro animal escavador, o tatu, pois em português “toupeira” tem vários sentidos pejorativos de ampla difusão: pessoa de olhos pequenos e piscos; pessoa estúpida, muito curta de inteligência; entre outros. Um outro animal, a marmota, foi preterido pelo mesmo motivo: em grande parte do Brasil, conota “pessoa feia e mal-vestida”.
- ² Sobre essa tripartição na atitude de Nietzsche ante a filosofia, cf. Piossek Prebisch 12.
- ³ Nietzsche Werke. *Kritische Gesamtausgabe* (KGW) VIII-1 7 [60] do fim de 1886 / primavera de 1887 (Em Wille zur Macht, af. 481). Nota do tradutor: essa referência corresponde, na edição *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hrsg G. Colli und M. Montinari. Berlin/Munique: Walter de Gruyter/DTV, 1988 (KSA), ao fragmento póstumo XII 7 [60] do fim de 1886 / primavera de 1887.
- ⁴ Poder-se-ia mencionar o livro de Granier, tese realizada sob a orientação de Ricoeur, *Nietzsche et le problème de la*

- vérité*, cuja proposição é que a filosofia de Nietzsche deveria ser designada “filosofia do ser interpretado” (cf. Granier 7).
- ⁵ Acredito que com essa afirmação desprendida do conjunto ocorre o mesmo que em *Os irmãos Karamazov*, quando uma das personagens chega a esta conclusão: se Deus está morto, tudo é permitido. Em nosso caso seria: se tudo é interpretação, tudo é arbitrariedade.
- ⁶ É o que, um tempo depois de redigir estas linhas, advirto ser o problema de Umberto Eco, a raiz da incitação, à qual deu lugar seu livro *Opera aperta*, para acentuar em excesso a *intentio lectoris* por sobre a *intentio auctoris* e em particular a *intentio operis*. Cf. especialmente Eco 2 e 3.
- ⁷ Mais adiante teria que fazer a distinção entre interpretação inconsciente — similar à retórica inconsciente que destaca Lynch — e interpretação consciente. E, por conseguinte, a consciente de que é interpretação, com tudo o que ela significa (cf. Lynch 8).
- ⁸ Muito grande, no entanto, considerando a valoração da linguagem ou como coação do pensamento, ou como fator de liberdade, como assinalei em “Pensar y hablar” (cf. Piossek Prebish 14).
- ⁹ Há uma indissolúvel relação entre texto e interpretação, que não há, por exemplo, entre organismo e interpretação ou entre máquina e interpretação. Organismo e máquina, que foram veneráveis metáforas do mundo.
- ¹⁰ Acerca da questão da racionalidade na hermenêutica, cf. Berti 1, um importante trabalho.

referências bibliográficas

1. BERTI, Enrico. “Cómo argumentan los hermeneutas”.
In: VATTIMO, G. Hermenéutica y racionalidad. Trad. S. Perea Latorre. Santa Fé de Bogotá, Norma, 1994.
2. ECO, Umberto. *Interpretación y sobreinterpretación.* Trad. Juan Gabriel López Guix. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
3. _____. *Los límites de la interpretación.* Trad. Helena Lozano. Barcelona, Lumen, 1992.
4. FIGL, Johann. “Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadammers”. *In: Nietzsche Studien* 10/11, Berlin, Walter de Gruyter, 1981.
5. FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses.* Paris, Gallimard, 1966.
6. GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método.* Trad. A. A. Aparicio e R. de Agapito. Salamanca, Sígueme, 1977 e 1994. 2 v.
7. GRANIER, Jean. *Le probleme de la vérité dans la philosophie de Nietzsche.* Paris, Du Seuil, 1966.
8. LYNCH, Enrique. *Dionisos dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje.* Barcelona, Destino, 1993.
9. NIETZSCHE, Friedrich. “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”. Trad. de L. Piossek Prebisch. *In: Discurso y realidad,* Tucumán, vol. II, n. 2, 1987.
10. _____. *Werke. Kritische Gesamtausgabe.* Ed. Colli-Montinari. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1967.

11. NOBIS, H. M. "Buch der Natur". In: RITTER, J.; GRÜNDER, K. (ed.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band II. Basel/Stuttgart, Schwabe & Co. AG., s.d.
12. PIOSSEK PREBISCH, Lucía. "Nietzsche, actualidad de un inactual". In: *Humboldt*, Munique, n. 26, 1975.
13. _____. "Nietzsche: lenguaje y pensamiento". In: *Discurso y realidad*, Tucumán, vol. II, n. 3, 1987.
14. _____. "Pensar y hablar. Acerca de la transformación de la filosofía a raíz del giro lingüístico". In: *CIUNT Transformaciones de nuestro tiempo*. Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras / Universidad Nacional de Tucumán, 1996.
15. _____. "Pensar, sujeto, lenguaje y metafísica en un póstumo del año '85". In: CRAGNOLINI, M.; KAMINSKY, G. (Ed.) *Nietzsche actual e inactual*. vol. II. Buenos Aires, Instituto de Filosofía de la UBA, 1996.
16. ROJO, Roberto. "Solipsismo y límite en el *Tractatus*". In: Rojo, R. (org.) *En torno al 'Tractatus'*. Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras de UNT, 1997.
17. STEGMAIER, W. "Resenha do livro de Johann Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im spätes Nachlass*". In: *Nietzsche Studien* 14, Berlin, Walter de Gruyter, 1985.