

De Ricoeur à Rosset: sobre a hermenêutica trágica

Marcos Beccari*

Resumo: Este artigo propõe, na esteira da filosofia trágica desenvolvida por Clément Rosset, a definição de uma “hermenêutica trágica”. Para tanto, a hermenêutica de Paul Ricoeur é aqui apresentada de modo a, primeiro, evidenciar sua relação inconciliável para com o pensamento trágico e, em seguida, conduzir a reflexão para o horizonte hermenêutico do trágico, bem como à dimensão trágica da hermenêutica. Por sua vez, partindo do postulado segundo o qual o trágico falado é preferível ao trágico silencioso, a hermenêutica trágica começa por reconhecer que a fala não anula o silêncio (os significados não interferem no real), tanto quanto o silêncio não exclui a fala (a ausência de sentido inerente ao real não impede a existência e a circulação dos significados humanos). Sendo assim, ao colocar em evidência a maneira excedente pela qual interpretamos um mundo que prescinde de interpretação, a hermenêutica trágica põe-se a operar de duas maneiras subsequentes: pela desestabilização, que silencia o pensamento não trágico, e pela intensificação, que dá voz ao silêncio do mundo e do pensamento, como aprovação incondicional da existência.

Palavras-chave: Filosofia trágica, hermenêutica, interpretação, significação.

From Ricoeur to Rosset: on tragic hermeneutics

Abstract: This article proposes, within the scope of the tragic philosophy developed by Clément Rosset, the definition of a “tragic hermeneutics”. Paul Ricoeur's hermeneutics is presented here in order to, first, demonstrate its irreconcilable relation to tragic thinking and, then, to lead this study to the hermeneutic horizon of the tragic as well as to the tragic dimension of hermeneutics. In turn, based on the postulate whereby the tragic spoken is preferable to silent tragic, the tragic hermeneutics begins by recognizing that speech does not annul silence (meanings do not interfere with the real), as silence does not exclude speech (the absence of meaning of the real does not prevent the existence and circulation of human meanings). Thus, by putting in evidence the surplus way in which we interpret a world that abstains from all interpretation, the tragic hermeneutics begins to operate in two subsequent ways: by destabilization, which silences the non-tragic thinking, and by intensification, which gives voice to the silence of the world and of thought, as an unconditional approval of existence.

Key-words: Tragic philosophy, hermeneutics, interpretation, meaning.

* Professor Adjunto do Depto. de Design e do PPG-Design da UFPR. Contato: contato@marcosbeccari.com

Introdução: do contrassenso entre o trágico e a hermenêutica

Quero falar de sua mania de negar o que é, e de explicar o que não é.
– E. A. Poe, *Duplo assassinato na rua Morgue*

O caráter trágico da existência já foi tratado, embora não necessariamente com esses termos e menos ainda de maneira concatenada, por filósofos tão díspares e historicamente distantes quanto Lucrécio, Montaigne, Spinoza, Nietzsche e Clément Rosset. O denominador comum reside não apenas na constatação de uma existência privada de sentido inerente, mas sobretudo no duplo reconhecimento de que, de um lado, o mundo é pleno em sua imanência (i. e., não carece de sentido) e de que, de outro, a intensidade dos sentidos imaginários que atribuímos ao mundo e à existência engendra nossos modos de existir. Esse duplo reconhecimento é o que nos permite pensar em uma “hermenêutica trágica”: uma vez constatado o esforço humano de atribuir sentido a uma existência que prescinde de qualquer sentido, trata-se de tornar visível e enaltecer a abundância de nossas significações imaginárias.

Ao focar-se nos processos interpretativos, no entanto, o viés hermenêutico tende a admitir (quando admite) o trágico somente enquanto exceção, como uma dimensão alheia ao horizonte humano, posto que ausência de sentido pressupõe impossibilidade de interpretação. Por conseguinte, presume-se que “uma ‘filosofia trágica’ seria inadmissível porque significaria a negação prévia de toda *outra* filosofia”.¹ Eis a lógica que manteve um hermeneuta tão erudito e profícuo como Paul Ricoeur a uma “distância segura” do pensamento trágico.² Na verdade, a própria questão hermenêutica sempre fora estranha ao saber trágico: derivada historicamente da exegese bíblica e da jurisprudência, ela se ocupa do amplo problema da interpretação, isto é, das possibilidades de compreensão das estruturas de significação. Por sua vez, a filosofia trágica³ parte do princípio de que o mundo é insignificante,⁴ no sentido de não possuir significado inerente. Se não possui significado, não é interpretável, o que não o impede, todavia, de ser pensado e, portanto,

¹ Rosset, C. *Lógica do pior*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989, p. 17.

² O que o leva a dizer, por exemplo, que “a linguagem literária parece capaz de aumentar o poder de descobrir e de transformar a realidade” é a premissa de que, por sua vez, a linguagem ordinária “parece se exilar fora do mundo, fechar-se em sua atividade estruturante”. Esse tipo de distinção que exalta certa linguagem em detrimento de outra é uma manobra interpretativa que torna inconciliável aquele duplo (e simultâneo) reconhecimento trágico. Ricoeur, P. *Escritos e conferências 2: hermenêutica*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 31.

³ Cf. Hierro, R. D. *El saber trágico: de Nietzsche a Rosset*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001.

⁴ Não confundir com não-sentido ou absurdo: “Ora, uma coisa é o não-sentido (o absurdo), outra coisa a insignificância que a perspectiva trágica tem em vista. O primeiro parte de um sentido dado [...]. A insignificância trágica contesta a existência de um tal reino”. Rosset, C. *Lógica do pior*, p. 23.

interpretado: não cessamos de atribuir sentido a um mundo que é sem sentido, de modo que todas as interpretações possíveis não interferem na coisa interpretada.

O que estou a propor, não obstante, é menos uma espécie de aplicação trágica da hermenêutica⁵ do que, nos termos de Ricoeur, uma *apropriação*: “o processo pelo qual tornamos nosso (*eigen*) o que inicialmente era outro, alheio (*fremd*)”.⁶ Mais precisamente, trata-se de uma (des)apropriação da hermenêutica ricoeuriana *a partir* do pensamento trágico, com o intuito preliminar de traçar o horizonte hermenêutico do trágico e, ao mesmo tempo, a dimensão trágica da hermenêutica.

Se uma asserção como essa tende a despertar, de ambos os lados, um profundo sentimento de estranheza, é necessário explicitar o contraste conceitual aí implicado. De um lado, Ricoeur encara o interpretar como “a descoberta de um mundo e a descoberta de si mesmo diante desse mundo”.⁷ De outro, Rosset apresenta a filosofia trágica como “visão de *nada (rien)* – de um nada que não significa a instância metafísica chamada nada (*néant*), mas antes o fato de não ver *nada que seja* da ordem do pensável e do designável”.⁸ Assim, o disparate reside entre uma lógica de revelação/restauração do sentido e o reconhecimento da impossibilidade prévia de todo “dado” (enquanto sentido naturalmente constituído). Hermenêutica e filosofia trágica diferem, portanto, não tanto em termos de “conteúdo”, mas antes pelo fato de que a primeira sempre *supõe* um conteúdo prévio, diferentemente da segunda, cujo objeto é nada menos que o real.

Se não pode haver adesão aos temas não trágicos, é que não há, para falar propriamente, temas não trágicos: somente direção de intenção (não trágica). Assim o não trágico é aquilo que se diz sem conseguir-se pensar, e o trágico aquilo que se pensa sem, geralmente, aceitar-se dizer.⁹

Rosset estabelece acima uma distinção aqui pertinente, a qual podemos depurar em alguns níveis. Primeiro: a premissa de que não há temas não trágicos, posto que o aspecto trágico abrange a tudo. Segundo: o viés (ou intenção) não trágico é definido como *enigmático*, como “aquilo que se diz sem conseguir-se pensar”. O trágico, por sua vez, é algo como uma obviedade que, embora pensável (e, portanto, exprimível), nem sempre é

⁵ A ideia de uma hermenêutica que “incorpore” uma visão trágica de mundo não é nenhuma novidade (ex. Lev Chestov, Max Scheler, Miguel de Unamuno) e contribui, sobretudo, para a negação do trágico enquanto filosofia, reforçando aquela “recíproca exclusiva” criticada por Rosset: “o trágico não sendo admitido senão à título de não filosófico, e o filosófico a título de não trágico. [...] Enfim, ora filósofos, ora trágicos: nunca filósofos trágicos”. Rosset, C. *Lógica do pior*, p. 18.

⁶ Ricoeur, P. *Escritos e conferências 2*, p. 86.

⁷ *Ibidem*, p. 87.

⁸ Rosset, C. *Lógica do pior*, p. 11.

⁹ *Ibidem*, p. 41.

admitida. Disso decorre uma prerrogativa que, digamos, já acena a (no sentido de possibilitar) uma hermenêutica trágica: “Calar-se não significa de modo algum que não se sabe”¹⁰ – enunciado que, diga-se de passagem, é o avesso da lógica freudiana. Já sabemos do trágico, ainda que não o aproveamos e mesmo que, sobretudo, nunca nos tenha sequer ocorrido falar desse saber. Rosset é assertivo ao dizer “que a consciência humana é, de uma maneira geral, *suficientemente informada*; o que falta aos homens [...] é sobretudo a fala”, cabendo à filosofia trágica “propor com insistência, ao trágico silencioso, o acesso à fala”.¹¹ Somos informados de tudo o que, independente das significações, *existe*: o mundo, a morte, o acaso e, enfim, tudo o “que a expressão ‘é a vida’ resume em todas as línguas e em todas as épocas”.¹² Se isso tende a ser relegado ao silêncio, não é porque tal saber elementar seja inexprimível ou inacessível, e sim, ao contrário, porque sempre fora amplamente conhecido e assimilado.¹³

Em sentido inverso, Ricoeur delinea o círculo hermenêutico, uma de suas principais propostas, na complementariedade entre dois “estilos” de interpretação: aquele concebido como suspeita, desmistificação das ilusões e desconstrução dos discursos, e aquele entendido como revelação, restauração e manifestação de uma mensagem enigmática.¹⁴ Desse modo, em contraste com o “silêncio trágico” segundo o qual todos os enunciados, dos mais óbvios aos mais enigmáticos, se equivalem na inexistência de qualquer sentido inerente, Ricoeur reestabelece uma racionalidade pós-kantiana que, em sua dimensão ética, propõe uma nova relação com a fé. Não é por acaso, com efeito, que em suas análises literárias Ricoeur privilegia obras como as de Proust e Virginia Woolf, ou seja, de autores que narram uma busca e uma provação “conforme o paradigma clássico da viagem da *Odisseia*, na qual o sentido é finalmente reconhecido apesar das eventuais névoas, como Ulisses chega a reconhecer sua Ítaca quando as brumas matinais se dissipam”.¹⁵

¹⁰ *Ibidem*, p. 29.

¹¹ *Ibidem*, p. 29-30.

¹² *Ibidem*, p. 34.

¹³ Em seu célebre estudo sobre *Os cétricos gregos*, Victor Brochard argumenta que o ceticismo nunca representou a voz de pensadores raros e de pessimismo exacerbado, mas sim a voz popular, aquela do senso comum. Cf. Brochard, V. *Os cétricos gregos*. São Paulo: Odysseus, 2009. Rosset desenvolve o mesmo argumento em *A lógica do pior*, p. 32-48.

¹⁴ “É preciso crer para compreender: com efeito, nunca o intérprete se aproximará daquilo que diz o seu texto se não vive na aura do sentido interrogado. E, contudo, [...] nós apenas podemos crer ao interpretar. Este é o círculo: a hermenêutica procede da pré-compreensão daquilo mesmo que ao interpretar ela se esforça por compreender”. Ricoeur, P. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Porto: Rés, 1990, p. 293.

¹⁵ Gagnebin, J. M. Da dignidade ontológica da literatura. In: Nascimento, F.; Salles, W. (Orgs.). *Paul Ricoeur: ética, identidade e reconhecimento*. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2013, p. 54.

O que mobiliza o pensamento ricoeuriano, portanto, é algo como uma tomada de consciência, um trabalho que consiste em redescobrir certa autenticidade enigmática por meio de um esforço vigoroso de interpretação. É isso é o que pode haver de mais estranho, enfim, ao pensamento trágico, para o qual “não há ‘delírio de interpretação’ possível, uma vez que toda interpretação é delírio”.¹⁶ O que há para ser interpretado, afinal, são significados que, como insistia Nietzsche,¹⁷ tendem a substituir o que é. Resta um único postulado, no entanto, a ser considerado: o de que “o trágico falado é preferível ao trágico silencioso”.¹⁸ Embora o real não careça de nenhum sentido, os sentidos são capazes de *expressá-lo* – o que não equivale a apreendê-lo, retê-lo, decifrá-lo. Afinal, se o real não pudesse ser expresso, tampouco se poderia expressar que o real não pode ser expresso. O silêncio pode ser falado na medida em que já sabemos dele. Eis o propósito de uma hermenêutica trágica: “Trata-se de tornar o homem capaz de servir-se daquilo que ele já sabe”.¹⁹

Ricoeur e sua filosofia hermenêutica

O símbolo dá que pensar; esta sentença que me encanta diz duas coisas: o símbolo dá; eu não ponho o sentido, é ele que dá o sentido, mas aquilo que ele dá, é “que pensar”, de que pensar. A partir da doação, a posição. A sentença sugere, portanto, ao mesmo tempo, que tudo está dito em enigma e, contudo, que é sempre preciso tudo começar e recomeçar na dimensão do pensar. É esta articulação do pensamento dado a ele próprio no reino dos símbolos e do pensamento ponente e pensante, que eu queria surpreender e compreender.²⁰

A conclusão de *A simbólica do mal*, intitulada com a expressão kantiana “O símbolo dá a pensar”, marca a aproximação de Ricoeur em relação à fenomenologia da religião de Mircea Eliade, bem como seu afastamento em relação a Husserl. É preciso considerar, nesse ínterim, que a formação intelectual de Ricoeur é inicialmente marcada pelo diálogo entre o existencialismo, o personalismo e a fenomenologia, em especial no tocante à crítica contra a noção de um sujeito soberano, autônomo e consciente de si. Mas Ricoeur descartou a proposta, recorrente em tais vertentes, de uma refundação ou

¹⁶ Rosset, C. *Lógica do pior*, p. 26.

¹⁷ Cf. Nietzsche, F. Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral. In: _____. *Obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 51-60.

¹⁸ Rosset, C. *Lógica do pior*, p. 31.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Ricoeur, P. *O conflito das interpretações*, p. 283.

reelaboração do sujeito por ele mesmo. É a partir dessa recusa que o interesse pela hermenêutica inseria-se no pensamento ricoeuriano: “O sujeito, dizia eu, não se conhece a si mesmo diretamente, mas somente por meio dos signos depositados em sua memória e seu imaginário pelas grandes culturas”.²¹ Com isso, outra questão era colocada em pauta: a linguagem simbólica e seu caráter enigmático, tema no qual Ricoeur se deteve em sua primeira incursão hermenêutica, dando ênfase à dimensão reveladora e restauradora da interpretação simbólica.

No confronto com a filosofia francesa dos anos 1960-70, contudo, tal ênfase teve de ser aos poucos redefinida. Contra um estruturalismo estreito que defendia a extinção da noção de sujeito, Ricoeur amparou-se no modelo semântico de enunciação/discurso proposto por Émile Benveniste, que lhe permitia substituir as definições substanciais do sujeito pela noção de uma subjetividade enquanto elaboração linguística que se constitui somente como efeito de uma enunciação. Paralelamente e de maneira distinta de seus trabalhos de exegese bíblica, Ricoeur passou então a construir, a partir de *O conflito das interpretações*, uma filosofia hermenêutica que pudesse conciliar o viés da interpretação crítica (associada a Freud, Marx e Nietzsche) e a perspectiva que ele qualificava como “amplificante”, atrelada à interpretação simbólica e literária.

Com o intuito de aprofundar esse segundo viés, Ricoeur publicou *A metáfora viva* e, mais tarde, os três volumes de *Tempo e narrativa*. Trata-se, nos dois casos, de delinear a amplitude filosófica que ele pleiteava no âmbito de uma hermenêutica simbólica. Na esteira da crítica heideggeriana à concepção clássica da verdade como adequação ao real, Ricoeur começou por eleger a metáfora “como uma estratégia de discurso que, ao preservar e desenvolver a potência criadora da linguagem, preserva e desenvolve o poder *heurístico* desdobrado pela *ficção*”.²² Noutros termos, ao “tomar o lugar” daquilo a que se refere, a metáfora implicaria um possível acréscimo de sentido na medida em que aponta para algo que vai além dela mesma, instaurando um processo interpretativo que tende a “redescrever” a realidade.

Em *Tempo e narrativa*, Ricoeur lançou mão de dois conceitos complementares: a *configuração*, isto é, as estratégias narrativas elaboradas no interior mesmo da narrativa (tanto ficcional quanto histórica); e a *refiguração*, que remete à transformação da experiência de um “ser-no-mundo” sob o efeito da narração. Esse último conceito, no qual se detém o terceiro volume da trilogia, deriva de uma reflexão que Proust já havia

²¹ Ricoeur, P. *Réflexion faite*: Autobiographie intellectuelle. Paris: Esprit, 1995, p. 30, trad. minha.

²² Ricoeur, P. *A metáfora viva*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 13.

esboçado nas últimas páginas de *Em busca do tempo perdido*: “[os meus leitores] não seriam meus leitores mas leitores de si mesmos, meu livro não passando de uma espécie de lentes de aumento [...] o meio de lerem a si mesmos”.²³ Com efeito, se anteriormente Ricoeur propusera uma função “redescripiva” do discurso poético, essa mesma função amplificadora reaparece ela própria ampliada na narrativa ficcional, que, diferentemente da histórica, teria o poder de “refigurar” a percepção do leitor sobre o mundo. Como sintetiza Gagnebin, “É justamente porque a literatura, em particular a ficção, não diz o mundo tal como ele é (e isso mesmo na literatura dita realista!), porque ela reinventa o mundo, porque ela ‘mente’, como dizia Platão sobre os poetas, que ela permite o surgimento de outro tipo de verdade”.²⁴

Nesse ponto, a hermenêutica ricoeuriana já assumia contornos mais claros.²⁵ Ricoeur se opunha à tradição hermenêutica clássica que buscava extrair o sentido seja como um dado *a priori*, como na tradição patrística, seja como uma intenção subjacente ao texto, a intenção do autor, como na hermenêutica moderna de raiz romântica (Schleiermacher e Dilthey). Da filosofia heideggeriana, Ricoeur extraiu a premissa ontológica segundo a qual toda visão do ser, toda existência e toda forma de ação é já uma hermenêutica (o interpretar como “modo-de-ser”). Em relação à Gadamer, Ricoeur converteu a dialética do distanciamento histórico (como condição da compreensão) em propriedade de mediação que confere autonomia ao texto (que, ao ser interpretado, não mais pertence nem ao seu autor nem ao seu leitor). A partir desse panorama, por fim, Ricoeur propôs a sua célebre noção de *mundo do texto*: “o que deve ser interpretado, num texto, é uma *proposição de mundo* [...]. É o que chamo de o mundo do texto, o mundo próprio a *este* texto único”.²⁶

Com isso, a hermenêutica ricoeuriana passou a enfatizar, em detrimento da própria interpretação do sentido (em sua dimensão referencial), o processo hermenêutico da *criação de sentido*, num “deslocamento do problema do texto em direção ao do *mundo* que ele abre”.²⁷ O mundo do texto compõe a tese segundo a qual, por meio da mediação dos sentidos, o que há para ser interpretado não são propriamente os sentidos em si,

²³ Proust, M. *Em busca do tempo perdido* – vol. VII: O tempo redescoberto. Porto Alegre: Globo, 1981, p. 240.

²⁴ Gagnebin, J. M. Op. Cit., p. 53.

²⁵ Particularmente quando Ricoeur a apresenta em dois artigos de 1975, *A tarefa da hermenêutica* e *A função hermenêutica do distanciamento*, as quais abrem a coletânea *Hermenêutica e ideologias*. Ricoeur, P. *Hermenêutica e ideologias*. Trad. Hilton Japiassu. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 21-69.

²⁶ *Ibidem*, p. 66.

²⁷ *Ibidem*, p. 53.

tampouco o mundo enquanto referência “real”, mas uma proposição de mundo que se abre “diante” de cada leitura. Por conseguinte, o mundo do texto é real na medida em que é fictício, ou seja, na medida em que a compreensão do real sempre se dá por mediação dos sentidos: “Ficção e poesia visam ao ser, mas não mais sob o modo do ser-dado, mas sob a maneira do poder-ser. Sendo assim, a realidade quotidiana se metamorfoseia em favor daquilo que poderíamos chamar de variações imaginativas que a literatura opera sobre o real”.²⁸ Sob esse prisma, não é o texto que faz referência ao mundo; é o mundo que se “localiza” a partir das proposições de mundo que as leituras possibilitam.

O desenvolvimento subsequente da obra de Ricoeur, a partir de *O si-mesmo como outro*, foca-se no problema da identidade e alteridade, direcionando-se à reflexão ética sobre o justo. Especialmente a fé cristã, que Ricoeur nunca negou professar, se sobressai numa argumentação que, ao reconhecer seus limites, admite também uma dimensão que lhe escapa. Tal dimensão é paradoxalmente definida como “trágica”, que nesse caso equivale a absurdo, inelutabilidade, irracionalidade. Ou seja, para Ricoeur o trágico diz respeito a uma esfera que estaria além da compreensão humana, como um território que circunda a racionalidade que constitui a vida cotidiana. Haveria então uma esfera da razão e, exteriormente, uma esfera do trágico.

Ora, “a ideia de *exterioridade* é talvez o tema antitrágico por excelência, assim como é o tema fundamental da paranoia (‘levaram’-me à perdição)”.²⁹ Enquanto Ricoeur pensou em termos de duas esferas da realidade, trágica e não-trágica, devemos aqui pensar em termos de dois *modos de olhar*, trágico e não-trágico. A diferença deixa de ser metafísica e passa a ser interpretativa – eis uma assunção hermenêutica que escapou a Ricoeur. Necessário pontuar que a concepção de Ricoeur sobre o trágico provém de sua interpretação das tragédias gregas: como destino, necessidade, força inelutável que comporta uma razão transcendente e, portanto, não interpretável. Sobre tal concepção, Rosset é assertivo:

[...] confusão entretida por dois mil anos de má leitura dos Trágicos (na trilha de Aristóteles). Má leitura por *intenção interpretativa*: a necessidade sendo concebida como causa determinante (mesmo se sua origem é obscura), o destino como sistema de finalidade (mesmo se este deve dissolver toda finalidade de ordem antropomórfica: a busca da felicidade).³⁰

²⁸ Ibidem, p. 66.

²⁹ Rosset, C. *Lógica do pior*, p. 67.

³⁰ Ibidem, p. 66, grifos meus.

Essa asserção é útil, aqui, para precisar que a filosofia trágica “não é de modo algum uma filosofia da tragédia”³¹ porquanto não propõe sequer uma interpretação,³² trata-se da *expressão* filosófica de “uma fidelidade incondicional à nua e crua experiência do real”.³³ Em contrapartida, se imperava em Ricoeur um impulso de restauração dos sentidos, é porque ele simplesmente não admitia a possibilidade de um mundo *aquém* (embora admitisse um “além”) da mediação dos sentidos. Desse modo, no fundo Ricoeur manteve-se fiel à busca fenomenológica de “voltar às coisas mesmas”, ainda que o acesso ao “em si” tenha sido convertido em acesso aos sentidos, em particular por meio do mundo simbólico, poético e literário. Faltou-lhe em certa medida voltar sua hermenêutica contra ela mesma: se toda compreensão é mediada por sentidos, quais são os sentidos que amparam a compreensão ricoeuriana? A noção de mundo do texto, por exemplo, pressupõe uma predisposição pela compreensão de si – “compreender é compreender-se diante do texto” –, uma busca sem a qual nenhuma refiguração existencial poderia ser suscitada. É precisamente essa “razão de ser” que Ricoeur reivindicava ao indagar: “Por que acharíamos novas significações em nossa linguagem se não houvesse nada de novo a dizer, nenhum mundo novo a projetar?”³⁴

Ao que poderíamos, em resposta, questionar: e se não houvesse, de fato, nada de novo a dizer, nenhum mundo além deste único que existe? E se, em suma, o mundo prescindisse de sentido? Evidencia-se assim o caráter *condicional* de suas prerrogativas: sem elas, a existência lhe soaria vã, pois não possuiria qualquer “razão de ser”. Quanto a isso, Rosset é mais uma vez contundente:

Tem-se necessidade de uma ideia qualquer para ser afirmador? A maior parte dos pensamentos filosóficos – ou seja, das filosofias não-trágicas – não são afirmadores porque têm necessidade de um tal referencial para se estimar “fundados” a afirmar. Mesmo se eles desesperam de aí chegar, conservam a ideia de que “há” verdade em alguma parte – senão tudo, para eles, torna-se vão: vida, ação, pensamento, filosofia. O que significa que o trágico (a ausência de verdade, de referencial) se era por eles reconhecido como tal, não poderia ser o objeto de uma aprovação: confirmação da ligação entre trágico e aprovação.³⁵

³¹ Hierro, R. D. *El saber trágico*, p. 104.

³² Logo em seu primeiro livro, em 1960, Rosset recusava associar o seu projeto a uma interpretação do trágico, já que “o trágico é, por definição, uma súbita recusa a toda ideia de interpretação”. Rosset, C. *La philosophie tragique*. Paris: PUF, 2003, p. 7, trad. minha.

³³ Rosset, C. *Alegria*: a força maior. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000, p. 35. Segundo Roberto Machado, Nietzsche teria sido o primeiro a evidenciar “a independência do trágico com relação à forma da tragédia” na medida em que colocou em primeiro plano a afirmação incondicional da vida. Machado, R. *O Nascimento do Trágico*: de Schiller a Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 202.

³⁴ Ricoeur, P. *Escritos e conferências 2*, p. 90.

³⁵ Rosset, C. *Lógica do pior*, p. 57.

É sobretudo por esse motivo que a hermenêutica ricoeuriana é hipotética, restritiva e pseudo-afirmadora – em uma palavra, antitrágica. Não significa que seja também inócua e que não contenha conceitos úteis para a filosofia trágica. Com efeito, o legado de Ricoeur é aqui encarado como um mundo passível de ser “desapropriado” em prol de uma hermenêutica afirmadora, isto é, que dispense qualquer condicionante para pensar o real. Para tanto, a perspectiva de Rosset mostra-se providencial.

Rosset e o saber trágico

Clément Rosset descreve o trágico como “o que deixa mudo todo discurso, o que se furta a toda tentativa de interpretação: particularmente a interpretação racional (ordem das causas e dos fins), religiosa ou moral (ordem das justificações de toda natureza). O trágico é então o silêncio”.³⁶ Essa mudez, no entanto, não implica necessariamente surdez ou cegueira de pensamento; ocorre que “toda existência é trágica na medida em que ela é vivida antes de ser pensada”.³⁷ Dito de outro modo, o pensamento faz circular sentidos onde a própria noção de sentido inexistente. O trágico expressa justamente esse descompasso inconciliável, embora passível de aprovação (desde que incondicional), entre “o caráter vão do pensamento, que não reflete senão suas próprias ordens”,³⁸ e o real enquanto reino do acaso e da insignificância, porquanto refratário a toda ordem e significado.

Então como é possível, a partir desse desacordo, falar de um *saber trágico*? Ora, já estamos a falá-lo – algo como “não há o que ser dito, mas isso já é algo a dizer”. Embora o real seja alheio a todo sentido, o saber trágico é aquele que não apenas o admite, mas necessariamente aquele que se pronuncia *sem reservas* em favor do real. Cumpre esclarecer, ainda que de modo sumário, esse vínculo imprescindível entre o trágico e a afirmação. Primeiramente, diante de um mundo que não constitui e nem reflete nada que seja da ordem do pensável (como uma natureza, uma lei, uma linguagem etc.), ao pensamento “cabe” apenas aprovar ou recusar isso que ele constata. Independente da escolha, contudo, o real permanece indiferente – não por ser absurdo ou enigmático, mas porque toda significação já lhe é acrescentada: tudo o que existe só existe por si mesmo, isto é, independentemente do que possa significar, sendo pleno em sua insignificância,

³⁶ Ibidem, p. 65.

³⁷ Ibidem, p. 69.

³⁸ Ibidem, p. 104.

sem carecer de nada. Pois bem, recusar o real que assim se apresenta indicia uma expectativa frustrada, como se o trágico fosse a exceção (que não deveria existir) de uma pretensa ordem racional, normal, harmoniosa. O saber trágico, em contrapartida, sabe que uma tal ordem não existe senão no pensamento humano, este sim uma “exceção” acrescentada ao real. Por conseguinte, o pensador trágico deduz que a recusa ao real – bem como a aprovação parcial, seletiva, condicionada a um “desde que” (equivalente, em última análise, a uma recusa) – é sempre ilusória, uma vez ancorada na hipótese inverificável de uma outra instância (religiosa, moral, psicológica etc.) mediante a qual o real seja passível de depreciação ou reforma.

Logo, a aprovação que caracteriza o saber trágico procede do reconhecimento do real a partir dele próprio, portanto como *idiotia*³⁹ – conforme a etimologia do grego *idiotês*, único e singular –, em vez de submetê-lo a qualquer condição ou ordenação. Em outros termos, se o real é tudo o que há, recusá-lo implica aderir a nada, isto é, em prol de uma crença qualquer. “Assim a crença é inerradicável: não por aderir em demasia a seu objeto, mas por não aderir a nada. Não se pode desenraizar aquilo que não tem raízes”.⁴⁰ Ademais, se não faz sentido pensar no trágico em termos de adesão ou crença (considerando que já estamos nele imersos), é porque ele expressa a afirmação de uma existência tão fortuita quanto plena e desejável. Afinal, por pior que seja o “que está por ser visto – e que o pensador trágico está, de todo modo, disposto a aprovar – o pior [...] seria não chegar a vê-lo”.⁴¹ Isso equivale a, em termos nietzscheanos, “não querer nada de outro modo, nem para diante, nem para trás, nem em toda a eternidade. Não meramente suportar o necessário, e menos ainda dissimulá-lo [...], mas amá-lo”.⁴²

Uma vez delineado o vínculo entre o saber trágico e a aprovação, cabe-nos resolver aquilo que, a princípio, impossibilitaria uma hermenêutica trágica: o silêncio trágico, seu aspecto não-interpretável. Antes de tudo, convém indagar o que seria algo “interpretável”. Há duas maneiras de defini-lo: interpretável é tudo o que contém sentido inerente, podendo ser lido, decifrado e “revelado”; ou interpretável é tudo o que é passível de *ser significado*, ou seja, passível de ser visto e nomeado por alguém. Tal distinção, que remonta basicamente toda a história da hermenêutica, é aqui crucial, pois assinala a passagem conceitual do silêncio à fala: o real é não-interpretável na medida em que não

³⁹ Cf. Rosset, C. *Le réel: traité de l'idiotie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2004.

⁴⁰ Rosset, C. *Lógica do pior*, p. 45.

⁴¹ *Ibidem*, p. 58.

⁴² Nietzsche, F. *Ecce homo: Como Alguém se Torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, I – “Por que sou tão esperto”, § 10.

possui sentido inerente, mas é também interpretável, uma vez que tudo pode ser significado, pensado, mediado por sentidos. Dito de outro modo, o saber trágico é, de um lado, silencioso, sobretudo em comparação a todas as demais filosofias que, a pretexto de conhecer o que existe, expressam o que não existe: conceitos e sentidos que não se encontram em lugar algum. De outro, o trágico pode ser “falado” justamente porque, embora não pressuponha nenhum significado inerente ao real, expressa um modo de conhecer e aprovar um mundo insignificante.

Solucionemos, pois, a vinculação da hermenêutica com o trágico: se tudo pode ser interpretado (fala), é precisamente porque não há o que ser interpretado (silêncio), o que não implica, contudo, que se recuse a interpretar. A recusa do saber trágico não concerne ao *ato* de interpretar ou às interpretações em si, mas tão somente que haja *algo* a ser interpretado, isto é, um significado, uma ordem, um conteúdo inerente ao real. Por conseguinte, não é que o saber trágico, em sua dimensão silenciosa, seja avesso às palavras, valores e representações que criamos para expressar o mundo. A questão é que todas as expressões humanas já se inserem no trágico. Nesse sentido, a fala não anula o silêncio (os significados não interferem no real), do mesmo modo que o silêncio não exclui a fala (a ausência de sentido inerente ao real não impede a existência e a circulação de significados humanos). Entre o silêncio e a fala, os sentidos humanos inserem-se e se perpetuam no mundo, mas é como se chegassem sempre “atrasados” em relação ao real, cuja singularidade não se deixa “pronunciar”.

Para ilustrar essa ideia aparentemente obscura (que em certa medida já ilustra a si mesma), comparemos brevemente a interpretação de Ricoeur e a de Rosset acerca da obra capital de Proust. De acordo com o hermeneuta, o cerne de *Em busca do tempo perdido* não é a busca de experiências impressionistas, do tipo *madeleine*, mas uma lenta e interminável elaboração “de si mesmo, cujo ponto crucial é precisamente a dimensão do tempo”.⁴³ Sob esse viés, o tempo nos constitui na medida em que nos escapa, podendo ser redescoberto somente por meio da narração de “si mesmo”. Para Rosset, por sua vez, nada há para ser redescoberto:

Aspecto simples e imediato dessa penúria interpretativa que assegura a cotidianidade do trágico, dir-se-á que, na repetição diferencial, tudo se renova, mas também que tudo se perde para sempre antes de ter sido sequer pensado. Assim a história da *Busca do tempo perdido* é a história de uma perda. Sem dúvida a memória afetiva da qual fala Proust conserva por vezes um traço frágil e inesperado de um passado não pensado, não

⁴³ Ricoeur, P. *Tempo e narrativa* – vol. II: A configuração do tempo na narrativa de ficção. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 228.

interpretado, não compreendido; mas não se trata senão de uma marca fugidia, que não revela um eco senão a fim de melhor acusar a irreparável perda do som primeiro.⁴⁴

Sob esse prisma, o que se busca coincide com o que se perde: a singularidade do real. E isso paradoxalmente porque tal singularidade é a única coisa que se repete, de modo que o real seja sempre diferente do que era antes. É nesse sentido que a fala está sempre “atrasada” em relação ao silêncio – enunciado que, embora obscuro, pretende traçar com clareza a imprecisão de todo enunciado mediante o real. Com efeito, aquilo que para Ricoeur está para ser, através da narrativa, redescoberto e reelaborado é aquilo que para Rosset está desde sempre perdido, sendo o “tempo redescoberto” nada mais que o reconhecimento de um presente singular que, de tão comum e abundante, não se deixa fixar.⁴⁵ Mas *quem* é que o perde? Apenas quem visa descrevê-lo, decifrá-lo, capturá-lo de algum modo. Inversamente, o saber trágico aprova e expressa esse silêncio imediato de um real singular, conforme Alberto Caeiro enuncia com precisão: “O mundo não foi feito para pensarmos nele / (Pensar é estar doente dos olhos) / Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo”.⁴⁶

Noutras palavras, ao pensamento não cabe decifrar o real (não há o que ser decifrado), podendo apenas fazê-lo “falar” por meio de uma sucessão de olhares e interpretações. Avançando em nosso estudo, cumpre elucidar a relação de mediação e coexistência (e não de exclusão) entre o real e os sentidos humanos (incluindo valores, lógicas, representações etc.). Como vimos, para Ricoeur a compreensão é mediada por sentidos, e quanto a isso o saber trágico está de pleno acordo. Mas tal mediação, embora não deixe de se relacionar com o real, é inapta a retê-lo (chegando sempre “atrasada”), o que faz dela autorreferencial – e não reveladora ou restauradora, como queria Ricoeur. Nos termos de Nietzsche, “nós somos, até a medula e desde o começo – *habitados a mentir*. Ou, para expressá-lo de modo mais virtuoso e hipócrita, em suma, mais agradável: somos muito mais artistas do que pensamos”.⁴⁷ Essa arte de sujeitar o mundo a uma ficção constitui o âmago da relação do homem com o mundo, uma relação que pode ser tanto ilusória, ao não se reconhecer fictícia (sobrepondo-se ao real), quanto “artística”, quando reconhecida enquanto mediação ficcional.

⁴⁴ Rosset, C. *Lógica do pior*, p. 79.

⁴⁵ “Perdição designa, assim, não a soma das perdas que podem subitamente ocorrer, mas a verdade geral de que não há nada a perder, não se tendo nada”. Ibidem, p. 118.

⁴⁶ Pessoa, F. *Poesias*: Alberto Caeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 26.

⁴⁷ Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, § 192.

Significa que o imaginário, entendido como esfera dos sentidos possíveis, não é alheio ao real (nada é alheio ao real), ainda que possa denegá-lo, convertendo-se em ilusão. Esta é a tese defendida por Rosset em *Fantasmagorias*: “o imaginário é uma das formas de apreender o real, enquanto a ilusão é a maneira por excelência de negação do real”.⁴⁸ De um lado, o imaginário nos coloca em interação constante com o mundo: por meio dele, criamos conceitos, traduzimos objetos, estipulamos ordens diversas, acreditando ou duvidando delas. De outro, mesmo traduzido e retraduzido, o real permanece intraduzível. Por sua vez, a ilusão não é uma contraparte do real, e sim a tentativa imaginária de duplicá-lo e substituí-lo por outra coisa, tomando-o como *insuficiente*, como explica Rosset:

O pensamento de uma insuficiência do real – a ideia de que a realidade só poderia ser filosoficamente levada em conta mediante o recurso a um princípio exterior à realidade mesma (Ideia, Espírito, Alma do mundo etc.) destinado a fundá-la e explicá-la, e mesmo a justificá-la – constitui um tema fundamental da filosofia ocidental. Por outro lado, a ideia de uma “suficiência do real” [...] aparece como uma inconveniência maior [...].⁴⁹

Tais princípios de suficiência e insuficiência do real remetem-nos a dois recursos que colocam Ricoeur e Rosset em clara oposição: a metáfora enaltecida pelo primeiro e a tautologia elogiada pelo segundo. Se a metáfora exerce, para Ricoeur, o poder de “redescrever” a realidade, é porque ela se opõe à dimensão da literalidade, do discurso meramente descritivo, para atuar de modo a tencionar a função referencial da linguagem: em vez de dizer “é” ou “não é”, a metáfora diz “é como”.⁵⁰ Ocorre que Ricoeur não se contenta com a ambiguidade do duplo sentido, mas confabula em termos de uma “referência duplicada”⁵¹ a partir da qual a experiência imediata e literal poderia ser poética e ontologicamente reinstaurada. O problema é que, por se opor à literalidade e, em especial, por sobrepor-se ao mundo imediato, essa duplicação é menos metafórica do que, antes, metafísica: “desconfia-se do imediato precisamente porque se duvida que ele seja realmente o imediato”.⁵²

Por sua vez, ao pensar na metáfora em sua anterioridade narrativa, isto é, como expressão oracular, Rosset argumenta que sua “ambiguidade não consiste no

⁴⁸ Rosset, C. *Fantasmagorias*: seguido de lo real, lo imaginario y lo ilusorio. Madrid: Abada, 2006, p. 89, trad, minha.

⁴⁹ Rosset, C. *O princípio de crueldade*. Rio de Janeiro, Rocco, 2002, p. 14.

⁵⁰ Ricoeur, P. *A metáfora viva*, p. 14.

⁵¹ *Ibidem*, p. 467.

⁵² Rosset, C. *O real e seu duplo*: ensaio sobre a ilusão. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008, p. 62.

desdobramento de uma sentença em dois sentidos possíveis, mas, ao contrário, na coincidência dos dois sentidos que só depois se vê que são dois em aparência, mas um na realidade”.⁵³ Não obstante, ao passo que o enunciado metafórico opera como um “desvio” interpretativo, a tautologia funciona como um “atalho” direto: *o mundo é o mundo*; cada coisa não “é como” outra coisa, mas coincide consigo mesma. E ao elencar tal figura de linguagem como meio privilegiado de se pensar e expressar o real a partir dele próprio, Rosset confronta uma vasta tradição filosófica que encara a tautologia como pobreza expressiva: “A coincidência do real com ele mesmo, que é [...] a versão mais límpida do real, aparece como o absurdo maior aos olhos do iludido, isto é, daquele que apostou, até o fim, na graça de um duplo”.⁵⁴

Em seu livro dedicado ao tema, Rosset dissocia a tautologia meramente lógica (A = A) daquela que expressa a realidade das coisas: “A é A”.⁵⁵ Enquanto a primeira pressupõe dois termos que devem se equivaler (esta árvore é igual àquela), na segunda fórmula não há dois termos: uma coisa é somente ela própria, e nunca outra. Nesse sentido, a riqueza expressiva da tautologia consiste não apenas em alinhar-se com a singularidade do real, mas em pronunciá-la com clareza. Rosset então inverte a tese de Wittgenstein segundo a qual é somente a proposição, e não a tautologia, o que figura a realidade: para Rosset, a proposição só tende ao silêncio, porquanto inverificável (conforme o famoso arremate do *Tractatus*), ao passo que a tautologia reafirma o que é real, em sua autoevidência, e propicia a fala.

Com isso retomamos com maior acuidade a condição de uma hermenêutica trágica: a passagem do silêncio à fala. Em sua anteposição, o “silêncio” faz alusão ao velho problema da relação da linguagem para com uma realidade referencial. Desde Platão até Wittgenstein, a questão do dizível e do indizível é constitutiva da filosofia, assumindo várias figuras: ora como princípio inominável (da ordem divina à aporia do *Crátilo*), ora como sistema que se edifica e transcende ao real (o Ser, o Sublime etc.). Numa vertente mais ligada à herança crítica, chega-se a afirmar que a linguagem é inapta a explicar sua relação com o mundo, uma vez que não podemos sair nem da linguagem nem do mundo para observar como se relacionam (o que, contudo, não deixa de ser uma explicação). Por conseguinte, a filosofia analítica se detém em pensar as condições de

⁵³ Ibidem, p. 43.

⁵⁴ Ibidem, p. 54.

⁵⁵ Rosset, C. *Le Démon de la tautologie suivi de cinq petites pieces morales*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1997, p. 33, trad. minha.

possibilidade da referência em geral, sem invocar qualquer princípio extralinguístico. Não é difícil notar, enfim, como todas essas concepções procuram estabilizar algum princípio qualquer que “dê conta” de certo abismo entre a palavra e a realidade, sem alterar em nada o silêncio que as separa.

Acontece que nunca houve abismo algum, a não ser como signo de insuficiência. O real é suficiente, ele se basta. A linguagem e o pensamento são, portanto, *demasiados*, não vêm a suprir nada. A fala se abre, então, como aparente exceção do silêncio, só que uma exceção que dele não se subtrai, e sim que o “reverbera”. Mediante a singularidade de tudo o que existe, nada podendo ser fixado ou duplicado, o trágico se pronuncia de maneira tautológica: nada há para dizer, com exceção desse “nada” que acaba por ser dito. É uma exceção, ademais, que não contraria nem confirma regra alguma, posto que o real não comporta qualquer sorte de lei. Disso decorre que, se lei não há, tampouco pode haver exceção; ou que, no entanto, a exceção é a única lei possível – instituindo um fato geral sem apoiar-se em nenhuma ideia de generalidade –, impasse este já resoluto desde Montaigne, cuja solução Rosset esquematiza:

1. Uma lei, se lei existe, não deve conhecer nenhuma exceção: senão ela seria lei imaginária; 2. Ora, todas as leis recenseadas até agora apresentam exceções: todas sem nenhuma exceção; 3. Segue-se daí que nenhuma lei existe; 4. Logo, tudo o que existe, não estando submetido a nenhuma lei senão de ordem imaginária, tem um caráter excepcional: o reino do que existe é o reino da exceção.⁵⁶

Trata-se de dizer que nada é estranho ao trágico, na medida em que tudo o é. Na ausência de critério que permita julgar uma natureza, que possibilite sequer uma distinção entre o normal e o excepcional, tudo se mostra *igualmente* estranho, ou seja, comumente singular. Resulta disso que a fala, enquanto aparente exceção do silêncio, na verdade não se distingue do silêncio mesmo, pois expressa em igual medida a excepcionalidade do real. Claro que o silêncio é mais *imediato*, posto que anterior a toda fala; mas esta, em seu irremediável “atraso” em relação ao que busca designar, evidencia a impossibilidade de reter tudo o que se dá a nomear e a conhecer. E isso que, a princípio, implicaria o absurdo da interpretação (enquanto decifração) também instaura, ao mesmo tempo, sua condição de possibilidade, qual seja, a significação do que não é significável. Eis a tautologia da fala: se o silêncio “diz” que não há o que ser dito/interpretado, a fala só *confirma* que tudo pode ser dito/interpretado.

⁵⁶ Rosset, C. *Lógica do pior*, p. 126.

A fala, portanto, expressa não apenas a ausência de fundamento (silêncio) de toda expressão, mas antes o próprio processo de interpretação – ou seja, a própria fala – enquanto mediação viva entre o humano e a excepcionalidade de um mundo que lhe é tão inapreensível quanto abundante e singular. Quanto à linguagem, que busca em vão codificar e ordenar o mundo, sabemos que ela própria não é estanque, pois acompanha e dá vazão ao esforço humano de existir e situar-se a partir de vagas coordenadas compartilhadas. Por fim, o aspecto excepcional do pensamento (que fala, interpreta, compara etc.) não é tanto o da exceção, mas antes o de *exceder* àquilo com que se defronta: um mundo de caráter igualmente excepcional e eloquente.

O trágico falado: uma hermenêutica trágica

O trágico pode ser definido como, mais do que ausência de sentido, o acaso da existência em sua absoluta indiferença para com a vida, a morte, os acontecimentos e os sentidos todos que atribuímos a eles. Indiferença esta que, no entanto, não impede que os sentidos sejam fabricados e interpretados, de modo que é somente pelo registro hermenêutico que o trágico se dispõe a ser pensado. Assim, a tarefa de uma hermenêutica trágica é a de fazer o trágico “falar”; não porque haja algo a ser dito ou que seja necessário dizer, mas justamente em virtude da não necessidade radical de todas as falas possíveis. Com efeito, ao colocar em evidência a maneira *excedente* pela qual interpretamos as coisas, o expediente hermenêutico do saber trágico conduz-nos a reconhecer não apenas a ausência de sentido do real, como também a pluralidade de sentidos e modos de existir que habitam esse mesmo real. Como problematiza Rosset, trata-se de um pensamento “capaz de saber o que, por outro lado, é incapaz de saber, de poder em princípio o que é incapaz de poder em realidade, de encontrar-se confrontado ao que é justamente incapaz de afrontar”⁵⁷ – trata-se do trágico que, embora amplamente constatável, aparenta ser impronunciável.

Não que o seja, conforme atestam alguns (poucos, mas recorrentes) filósofos que enunciaram o trágico ao longo da história.⁵⁸ A dificuldade, como vimos, não é inerente

⁵⁷ Rosset, C. *O princípio de crueldade*, p. 22.

⁵⁸ Cabe mencionar que a filosofia sofista teria sido, de acordo com Rosset, a primeira filosofia trágica, na figura de Górgias e seu “Tratado do não ser ou da natureza”. Mas Rosset também considera que Ulisses (personagem de Homero) já teria simbolizado anacronicamente o sofista, precisamente pelo fato de se

ao trágico, como se este fosse algo de enigmático, mas, pelo contrário, corresponde ao estranhamento interpretativo em relação a uma excessiva obviedade – ou melhor, ao registro prévio a toda interpretação.⁵⁹ Por sua vez, a interpretação ocorre de maneira quase análoga ao modo como assistimos um filme, cujo movimento é criado pela sucessão de quadros estáticos: perante o desenrolar das excepcionalidades que compõem o real, as interpretações se dão alhures, isto é, somente a partir do olhar humano. As coisas não necessitam de palavras, mas as palavras produzem sentidos que, para nós, são tão reais quanto as coisas – relação esta que, sabemos, pode propiciar tanto a naturalização/dissimulação do real (ilusão) quanto a afirmação tautológica de sua excepcionalidade constitutiva, intensificando nossa inserção nele.

Disso é possível deduzir, ainda que de maneira assaz geral e preliminar, duas “funções” ou modos de atuar da hermenêutica trágica: a *desestabilização* e a *intensificação*. No primeiro caso, como uma tentativa de “saber se o pensamento pode estar habilitado a se desqualificar a si mesmo”,⁶⁰ trata-se de silenciar o pensamento não-trágico, cuja fala não passa de falsa exceção do silêncio. A segunda função, em contrapartida, consiste em “dar voz” ao silêncio do mundo e do pensamento, afirmando, de modo tautológico, o caráter excedente e intensificador das interpretações que participam da excepcionalidade de tudo o que há.

A desestabilização pode também ser dita como desnaturalização, desmobilização ou desaprendizagem; é a possibilidade de perceber o pensamento como instância errante, incapaz de reter qualquer coisa a não ser essa impossibilidade mesma. Se o “trágico é isso que não se pensa (não há ‘leis do trágico’), mas também isso a partir do que todos os pensamentos são – a um certo nível – revogados”,⁶¹ o saber trágico se pronuncia primeiramente como uma “intenção terrorista” que teria por alvo a tarefa de pensar o pior, com o intuito de “privar o homem de tudo aquilo de que este se muniu intelectualmente a título de provisão e de remédio em caso de desgraça”.⁶² Desse modo, em vez de estabelecer alguma norma ou caminho ideal para a interpretação do real, a hermenêutica

recusar a portar um nome, uma definição, na passagem da *Odisseia* em que ele astuciosamente afirma que seu nome é Ninguém ao Ciclope Polifemo. Rosset, C. *Lógica do pior*, p. 103-104.

⁵⁹ É como Rosset designa a dimensão da “crueldade”, seguindo a etimologia do termo: “*Cruor*, de onde deriva *crudelis* (cruel) assim como *crudus* (cru, não digerido, indigesto) designa [...] a coisa mesma privada de seus ornamentos ou acompanhamentos ordinários, [...] e reduzida assim à sua única realidade [...]. Assim, a realidade é cruel – e indigesta – a partir do momento em que a despojamos de tudo o que não é ela para considerá-la apenas em si-mesma”. Rosset, C. *O princípio de crueldade*, p. 18.

⁶⁰ Rosset, C. *Lógica do pior*, p. 18.

⁶¹ *Ibidem*, p. 121.

⁶² *Ibidem*, p. 14.

trágica começa por suspender, ainda que provisoriamente, a própria empresa interpretativa e suas lógicas diversas, de maneira que o interpretar se mostre sem valor e sentido inerente. Não é o caso, porém, de finalmente ver as coisas “como elas são” (o que talvez seja a maior ilusão interpretativa), e sim de, pelo contrário, despi-las de toda naturalidade, como explica Rosset:

Nenhum objeto em si esconde-se atrás de suas múltiplas percepções usuais, e o fato de esquecer momentaneamente todos os “sentidos” que ele pode ter não significa que ele apareça em sua realidade transcendente, mas apenas deixa de aparecer como familiar: o desaparecimento dos referenciais que acompanham habitualmente sua percepção torna-o insólito. Por outro lado, o que principalmente é desaprendido [...] é a ideia de natureza, isto é, a ideia de que qualquer existente deve e pode resultar de algum princípio.⁶³

Se o que existe é precisamente nada que se possa definir, a ideia de natureza deve ceder lugar à de um acaso constitutivo, isto é, a irreduzível não-necessidade a partir da qual o pensamento e a realidade se dão a existir. Pode-se indagar, por certo, se tal enunciado não seria também uma interpretação possível. Mas a questão não é distinguir (como se fosse possível) o que é e o que deixa de ser interpretação; a questão é que compreender o real a partir daquilo que ele não é, ou seja, a partir de um princípio qualquer que teria agência sobre ele, implica manter-se no jogo interpretativo ao qual ele se furta. Compreender o mundo, ao contrário, em seu caráter inapelável, não submetido a instâncias exteriores, é o cerne de uma hermenêutica trágica. Se tal modo de sentir e expressar o mundo acarreta, de fato, uma desqualificação do pensamento, sobretudo quando este pretende falar em nome do verdadeiro, do correto e do normal, não é porque se queira negar o ato interpretativo, mas apenas que haja algo “por trás” dele. É assim que, aliás, Rosset compreende a noção de “crítica” em Nietzsche:

É nesse primeiro sentido, que exclui qualquer ideia de luta e de combate [...], que Nietzsche é crítico: observador impiedoso, mas sem qualquer má intenção, isto é, sem outra intenção que não a que consiste em ver e em compreender, e acessoriamente em fazer ver e em fazer compreender.⁶⁴

Não se trata de querer “limpar” o real das interpretações que o velam – o que equivaleria a “anular o real e jogar fora o bebê com a água suja do banho”⁶⁵ –, mas de ver e compreender justamente o modo como o interpretamos: de maneira lógica, moral,

⁶³ Rosset, C. *A Anti-Natureza: elementos para uma filosofia trágica*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989, p. 50-51.

⁶⁴ Rosset, C. *Alegria*, p. 74.

⁶⁵ Rosset, C. *Fantasmagorias*, p. 69.

antropomórfica etc., mas também trágica. É nisso que consiste a ideia de desestabilizar e suspender as interpretações, para flagrá-las enquanto nada além de significações excedentes. Pois bem, ocorre que a hermenêutica trágica não se encerra nessa suspensão que conduz o pensamento ao silêncio; se fosse assim, não seria nem hermenêutica (que pressupõe a “fala”, isto é, significação) nem trágica (o que presume afirmação). A desestabilização funciona, pois, como um passo intermediário na transição do silêncio à fala, abrindo caminho para a afirmação do real – ao menos no caso de um pensamento trágico:

Pois no fundo nada mudou para ele e ele não sabe mais do que antes: não tem argumento algum para invocar em favor da existência, continua perfeitamente incapaz de dizer por que e em vista de que ele vive – e no entanto acha, doravante, a vida indiscutível e eternamente desejável.⁶⁶

Assim, a dimensão intensificadora da hermenêutica trágica se dá pela aprovação de um mundo desestabilizado. Uma vez elucidado o aspecto ficcional e excedente das construções interpretativas, trata-se agora de trazer ao primeiro plano a força expressiva de um pensamento afirmador que, por meio da mediação dos sentidos, intensifica a nossa experiência do mundo. Isso implica, primeiramente, reconhecer o imaginário como um reino de significados e formas simbólicas que constituem o mundo humano – não somente em termos abstratos, mas também concretos: um prédio, por exemplo, é antes imaginado e, depois, construído. Não se pode negar, portanto, que a imaginação é capaz de forjar lógicas efetivas, de prever coisas, de sonhar, projetar e materializar mundos possíveis. No entanto, nem o imaginário nem a ação humana são capazes de alterar as condições da existência, que é ser sem sentido e dada ao acaso.

O que cabe ao imaginário é, em última instância, intensificar ou anestesiar nossa lida com o real, ainda que pelo registro da ficção. E quanto ao expediente ficcional, Ricoeur conseguiu como poucos expressar o modo como o imaginário engendra e intensifica nossos modos de existir. O que está em questão em *Tempo e narrativa*, por exemplo, é o tempo que só pode ser assimilado narrativamente, e a narrativa como um recurso que adiciona algo àquilo que significa e que, portanto, difere daquilo sobre o qual se fala. Se ignorarmos o caráter “restaurador” e antitrágico que Ricoeur atribui à ficção, a questão narrativa torna-se mais simples de ser colocada: o tempo só existe enquanto mediação ficcional, podendo assim ser aferido, narrado, gerenciado etc. Do mesmo modo,

⁶⁶ Rosset, C. *Alegria*, p. 27.

ao pensarmos no real, já estamos no imaginário, no sentido de já haver algum entendimento em vigor. Significa que toda experiência humana já é uma interpretação, uma figuração de algo que não pode ser apreendido diretamente. Disso decorre que, uma vez indesviáveis, as figurações imaginárias possibilitam tanto um modo de acessar o real (ainda que “tardamente”), intensificando nossa inserção nele, quanto um modo de negá-lo, impondo-lhe reservas e condicionantes.

Esta é a “intenção” que diferencia a hermenêutica trágica da ricoeuriana (e de todas as outras): aqui não se busca o sentido do real, dos textos ou das relações possíveis (referencial, subjetiva, ontológica etc.), mas se busca diferenciar o que, na figuração do real, é aprovação e o que é denegação, o que é real e o que é ilusão. A desestabilização hermenêutica serve, com efeito, como uma prova de aprovação. Não se pode aprovar o mundo *apesar* de tudo o que nele há de negativo, desagradável e inócuo, pois na aprovação trágica, sendo incondicional, não cabe nenhum “apesar”. Se ainda resta algum tipo de reserva por parte do pensamento, é porque lhe falta alguma coisa, e “Lá onde pensamentos não ou pseudotrágicos se lamentam de uma ‘falta’, o pensamento trágico é primeiramente sensível à incompreensível existência de um ‘demais’”.⁶⁷ A percepção de uma tal demasia procede, antes de tudo, do reconhecimento do caráter absurdo da noção mesma de “falta”, uma vez que o próprio pensamento humano não falta ao real, mas lhe é excedente. Por conseguinte, o aspecto demasiado também diz respeito à própria aprovação que, por não recusar o que pode haver de pior na existência, antes o potencializa.

[...] segue-se daí que toda “alegria de viver” é irracional e, filosoficamente falando, abusiva (ou seja: em demasia). Ora, uma tal alegria existe e se experimenta cotidianamente sem o recurso a uma forma qualquer de justificativa (uma vez que cada uma dessas formas de justificativa é reputada, pela filosofia trágica, inconcebível e inacreditável). Donde a reversão trágica da problemática da carência humana de satisfação: o júbilo não falta aqui – ele é, ao contrário, *demasiado*. Nada pode dar conta dele; donde seu caráter inesgotável [...]. Inesgotável, pois *nada*, por definição, poderia jamais secar uma fonte que *nada* alimenta.⁶⁸

Fazer passar o trágico do silêncio à fala, então, culmina na aprovação. Mas como tal aprovação poderia ser propriamente falada, posto que irracional e injustificável? Assim como o real é mediado e expresso pelo imaginário, a aprovação pode desvelar-se por meio de pensamentos, narrativas e ficções que intensificam nossa relação com o

⁶⁷ Rosset, C. *Lógica do pior*, p. 54.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 54-55.

mundo. Não que ela dependa disso (a aprovação não alimenta e nem depende de nada); ocorre justamente o processo inverso: uma vez desestabilizadas todas as lógicas, condições e justificativas, resta apenas a aprovação, cujo caráter impensável não equivale a um “além” do pensamento, e sim a uma precedência *aquém* de todo pensamento excedente. “O filósofo trágico pode assim se definir: um pensador submerso pela alegria de viver, e que, ainda que reconhecendo o caráter impensável desse júbilo, deseja pensar ao máximo sua impensável prodigalidade”.⁶⁹

A aprovação talvez possa ser pensada, por fim, em termos de “gesto”, noção a ser aqui entendida como ação tautológica, ou seja, que só expressa a si mesma. Se a dança é gesto, é porque ela expõe o próprio dançar, um movimento que se mostra enquanto tal. Logo, o gesto não tem nada a “dizer” propriamente: ao mostrar-se, não se reduz a signo, sendo antes um meio que se torna visível. É desse modo que a aprovação pode ser expressada: nada há ser dito, há apenas a aprovação enquanto gesto aprovador. Tal gestualidade intransponível é aquela que se deixou fluir no movimento de desestabilização de toda ordem estabilizante, mostrando-se como lugar do acaso, do livre escoamento de um pensamento que desemboca na intensificação da vida.

Referências bibliográficas

BROCHARD, V. *Os cétricos gregos*. São Paulo: Odysseus, 2009.

GAGNEBIN, J. M. Da dignidade ontológica da literatura. In: NASCIMENTO, Fernando; SALLES, Walter (Orgs.). *Paul Ricoeur: ética, identidade e reconhecimento*. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2013, p. 37-55.

HIERRO, R. D. *El saber trágico: de Nietzsche a Rosset*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2001.

MACHADO, R. *O Nascimento do Trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: Como Alguém se Torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral. In: _____. *Obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 51-60.

⁶⁹ Ibidem, p. 55.

_____. *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PESSOA, Fernando. *Poesias*: Alberto Caeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido* – vol. VII: O tempo redescoberto. Porto Alegre: Globo, 1981.

RICOUER, Paul. *Réflexion faite*: Autobiographie intellectuelle. Paris: Esprit, 1995.

_____. *O conflito das interpretações*: ensaios de hermenêutica. Trad. M.F. Sá Correia. Porto: Rés, 1990.

_____. *A metáfora viva*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. *Hermenêutica e ideologias*. Trad. Hilton Japiassu. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Tempo e narrativa* – vol. II: A configuração do tempo na narrativa de ficção. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *Escritos e conferências 2*: hermenêutica. São Paulo: Loyola, 2011.

ROSSET, Clément. *Lógica do pior*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989a.

_____. *A Anti-Natureza*: elementos para uma filosofia trágica. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989b.

_____. *Le Démon de la tautologie suivi de cinq petites pieces morales*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1997.

_____. *Alegria*: a força maior. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

_____. *O princípio de crueldade*. Rio de Janeiro, Rocco, 2002.

_____. *La philosophie tragique*. Paris: PUF, 2003.

_____. *Le réel*: traité de l'idiotie. Paris: Les Éditions de Minuit, 2004.

_____. *Fantasmagorías*: seguido de lo real, lo imaginario y lo ilusorio. Madrid: Abada, 2006.

_____. *O real e seu duplo*: ensaio sobre a ilusão. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

Recebido em 29/10/2018

Aprovado em 25/03/2019