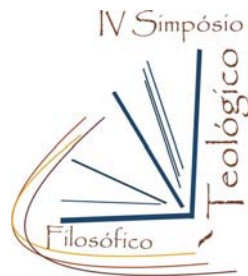


Paul Ricoeur, Leitor de Santo Agostinho

Wendell Evangelista soares Lopes
Mestrando / FAJE / Filosofia

Em *Du Texte a L'Action* (1986) Ricoeur pensa a história da hermenêutica atual como o desdobramento de dois processos. O primeiro designa o domínio de uma Hermenêutica geral enquanto exigência de uma *desregionalização* que construa um espaço comum entre seus dois grandes ramos: a filologia e a exegese. O segundo se refere a uma própria *radicalização* que siga na direção ótima de uma própria ontologia, ou seja, a hermenêutica se constituiria como *fundamental*, não apenas *geral*. Scheleimacher é considerado por Ricoeur como o primeiro a esboçar a exigência de uma *desregionalização* da hermenêutica. E isso significou sair do campo das simples particularidades dos textos para a construção de regras da arte de compreender – uma verdadeira “tecnologia”. Ele destaca dois tipos de interpretação: (1) Gramatical: se refere à percepção do comum; é objetiva e “negativa” (indica os limites da compreensão); (2) Técnica, e psicológica em um segundo momento, pois dirige-se a singularidade; é ‘positiva’ – pois atinge o ato de pensamento que produz o discurso – e se quer uma “tecnologia”. O projeto de uma hermenêutica se realiza exatamente nessa segunda forma: na tentativa de atingir a subjetividade daquele que fala, ou seja, a hermenêutica assim pensada, ao invés de tratar sobre um “o que é que...” deve se debruçar agora sobre um “quem é que...”. A interpretação ganha aí um caráter psicológico. Também Dilthey opera uma ampliação decisiva ao subordinar a problemática filológica e exegética à problemática histórica. Muito disso se deve ao fato de a história ter se tornado ciência de primeira grandeza, não muito longe por causa de Hegel. A partir daí a idéia é a de que o texto a ser interpretado é a própria realidade em seu encandeamento.

Mas é só com Heidegger e Gadamer que podemos observar de forma efetiva uma tal radicalização da hermenêutica. A partir de então, a tarefa da

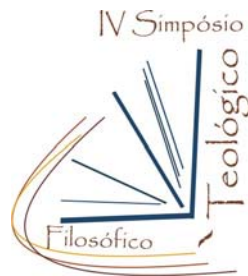


hermenêutica se debruça sobre uma nova questão: “em vez de perguntar: como sabemos? pergunta-se: qual é o modo de ser desse ser que não existe senão compreendendo” (RICOEUR, 1986, p. 88). Quer isso dizer que já não se trata de uma questão puramente epistemológica, uma questão sobre o conhecer, mas antes de uma questão propriamente ontológica (se refere a uma maneira de ser em relação com outros seres e com o ser).

Eis aí todo um breve panorama da herança que recebe Ricoeur e do lugar que ele parte para o desenvolvimento de seu modo próprio de pensar a hermenêutica.

E para sua reflexão Ricoeur tem consigo uma definição: “a *hermenêutica é a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos*” (Idem, p. 75). A partir desta definição mais geral Ricoeur busca a efetuação do discurso como um texto. E para ele há basicamente quatro características do discurso: (1) temporalidade [o discurso acontece num momento particular do tempo]; (2) se refere a pessoas que dizem ou escrevem ou ouvem ou lêem; (3) implica a comunicação entre interlocutores; e (4) descreve, expressa ou representa o mundo. Isso porque Ricoeur concebe o discurso como análogo à ação. A ação é um evento espaço-temporal e é significativa como algo do fazer de uma pessoa, bem como tem uma característica “illocutiva” semelhante ao ato da fala no discurso. Essa caracterização analógica entre discurso e ação explicita o que Ricoeur entende por “arco hermenêutico”, quer dizer, essa constituição aberta do discurso enquanto pura significação. Assim, a efetuação do discurso como texto implica o fato de que, em última instância, “o que nos faz então comunicar na distância, é a *coisa do texto* que não pertence mais nem ao seu autor nem ao seu leitor” (RICOEUR, 1986, p. 100). É como se o texto tivesse vida própria, pela potencialidade intrínseca que carrega. É claro que essa potencialidade só se desvela em um campo de difusão onde se encontram os leitores e interpretes potenciais que darão forma às potencialidades mesmo do próprio texto.

É a partir dessa abordagem do discurso que Ricoeur vai desenvolver a sua hermenêutica. Para tanto, em um primeiro momento, Ricoeur esboça uma



teoria da interpretação a partir de uma dialética entre explicação e compreensão. O que ele pretende elucidar é basicamente que explicação e compreensão se sobrepõem. Nesse sentido Ricoeur visa contrapor-se à hermenêutica romântica, para a qual explicação e compreensão são de inteligibilidade totalmente distinta. Na hermenêutica romântica, explicação se refere às ciências naturais e compreensão às ciências humanas. Dessa forma, para uma tal hermenêutica “a interpretação é um caso particular de compreensão” (RICOEUR, 1987, p. 85). Mas para Ricoeur a interpretação abrange explicação e compreensão como um todo, ou seja, é a dialética de explicação e compreensão. “O termo interpretação – diz Ricoeur – deve, pois, aplicar-se não a um caso particular de compreensão, a das expressões escritas da vida, mas a todo o processo que abarca a explicação e a compreensão” (Idem, p. 86).

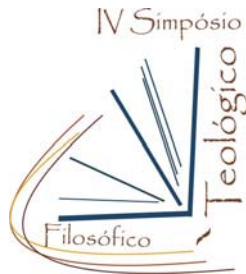
Para que se precise a posição de Ricoeur, primeiro é necessário entender que, como indica Dauenhauer, “toda atividade interpretativa procede pela via de uma dialética entre conjecturar [guessing] e validar. Nós fazemos uma conjectura sobre a significação de uma parte e a conferimos frente ao todo e vice-versa” (DAUENHAUER, 2002). Quer isto dizer que em um primeiro momento a compreensão aparece como uma conjectura. Isso porque há um espaço (principalmente na escrita) entre o fator psicológico (a intenção mental do autor) e o semântico (do sentido, lugar da compreensão). Como explicita Ricoeur: “construir o sentido como o sentido verbal do texto é fazer uma conjectura” (RICOEUR, 1987, p. 88). O resultado seria o seguinte:

1º – A conjectura do texto constrói um todo: uma vez que a intenção do autor não está presente “o próprio juízo da importância é uma conjectura” (Idem, p. 89).

2º – A conjectura do texto constrói um indivíduo (totalidade singular = *technê*), que é diferente de espécie (*epistême*).

3º – No texto há sempre horizontes potenciais de sentido.

Mas a conjectura pode ser – e certamente é – submetida a métodos de validação. Quanto à validação Ricoeur concorda com E. D. Hirsch: a validação



enquadra-se muito mais na lógica da probabilidade do que da verificação empírica. Quer isto dizer: há mais de uma interpretação válida; mas há ainda algo mais: é preciso que uma interpretação seja mais provável que outra, ao que então afirma Ricoeur:

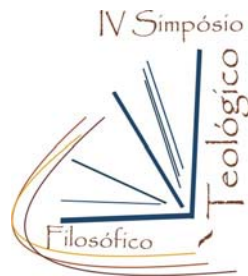
“Se é verdade que há sempre mais de um modo de construir um texto, não é verdade que todas as interpretações sejam iguais. O texto apresenta um campo limitado de construções possíveis. A lógica da validação permite-nos girar entre os dois limites do dogmatismo e do cepticismo. É sempre possível argumentar a favor de ou contra uma interpretação, confrontar interpretações, arbitrar entre elas e procurar um acordo, mesmo se tal acordo ficar para além do nosso alcance imediato” (Ibid., p. 91).

Como se pode perceber, Ricoeur parte da interpretação para encontrar nela – quase como seus fatores constitutivos – ambas: compreensão (o conjecturar) e explicação (o validar). Mas explicar (validar uma interpretação) não é o mesmo que verificar empiricamente, mas afirmá-la frente a interpretações concorrentes. No caso de uma explicação, já não se trata mais de certeza, mas de probabilidade.

Então, é nessa direção, mais especificamente, que Ricoeur irá defender a idéia de que existe uma estrita complementaridade e reciprocidade na relação entre explicar e compreender. O ato de ler se torna o ponto de partida sobre o qual Ricoeur se debruça, onde explicação (prolongamento e reforço da expectativa que afeta a referência do texto) e compreensão (tradução o texto de modo atual, ou seja, atualização de seu conteúdo) são distinguidos como dois modos – específicos certamente – de ler.

Mas mesmo o primeiro depende do segundo. Isso porque “se a leitura é possível, é exatamente porque o texto não está fechado sobre si mesmo, mas aberto a outra coisa; ler é, em qualquer hipótese, encadear um discurso novo no discurso do texto” (RICOEUR, 1986, p. 152) e a “interpretação é a conclusão concreta deste encadeamento e deste retomar (*reprise*)” (Idem).

De certa maneira essa exposição ainda separa e opõe explicação e interpretação, uma vez que a interpretação teria um caráter de apropriação. Mas, para Ricoeur, este sentido será apenas “mediatizado pela própria



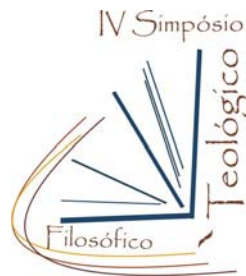
explicação” (Ibid.). A apropriação envolveria uma reflexão do si complementarmente à interpretação do texto, onde a “reflexão não é nada sem a mediação dos signos e das obras, e que a explicação não é nada se não se incorporar como intermediária no processo da compreensão de si” (Ibid.)¹. Ricoeur ainda destaca três aspectos da apropriação: (1) Torna “contemporâneo e semelhante”; (2) tem caráter “atual”; e (3) “completa o discurso do texto por uma dimensão semelhante à da fala” (Ibid., p. 153).

Em suma, a apropriação torna o texto um acontecimento. Daí poder dizer Ricoeur: “na interpretação, diremos nós, a leitura torna-se uma espécie de fala” (Idem). Isso porque ela tem uma significação. Aí está: o sentido do texto enquanto significação é uma espécie de explicação. Assim, explicar e interpretar se aproximam na medida em que percebemos que interpretar não visa a intenção do autor, mas sim o próprio ato do texto. Compreender é já uma espécie de explicar.

Esse novo conceito de interpretação tem um caráter objetivista. Ricoeur se liga, aqui, a Aristóteles, para quem interpretar “não é o que se faz numa segunda linguagem relativamente a uma primeira linguagem, é o que já se faz numa primeira linguagem, ao mediatizar, por meio de signos, a nossa relação com as coisas” (Idem, p. 157). Então, a interpretação é interpretação pela linguagem antes de ser interpretação sobre a linguagem.

Ora, no que se refere a uma teoria da leitura destaca-se a escola estrutural. A escola estruturalista toma o texto ou a literatura como um sistema fechado de signos. Mas há uma diferença entre linguagem falada e linguagem escrita, ao que essa abordagem é limitada. Entretanto, justamente frente à pretensão do estruturalismo, Ricoeur percebe uma perfeita possibilidade de articulação entre explicação (no sentido da análise estrutural) e interpretação (hermenêutica). Pois mesmo na análise estrutural – como se vê, por exemplo,

¹ Vê-se aí, claramente, a posição pós-romântica de Ricoeur, seguindo virtualmente os caminhos de Heidegger e Gadamer, na direção de uma hermenêutica fundamental, ou seja, de base ontológica, onde é a linguagem (se trata de uma consciência que se viabiliza via linguagem) que estabelece o vínculo entre o vivido e o pensado.



na análise que Levi-Strauss faz do mito – o que se estabelece é, aos olhos de Ricoeur, uma semântica profunda (o vivo do mito), ao contrário de uma semântica de superfície (mito contado). Para Ricoeur o pensamento mítico, inclusive, se vale sempre de uma tomada de consciência frente às aporias da existência.

Em suma, “o sentido de um texto não está por detrás do texto, mas à sua frente. Não é algo de descoberto. O que importa compreender não é a situação inicial do discurso, mas o que aponta para um mundo possível, graças à referência não ostensiva do texto” (RICOEUR, 1987, p. 99).

A interpretação, tal como Ricoeur a entende e concebe, portanto:

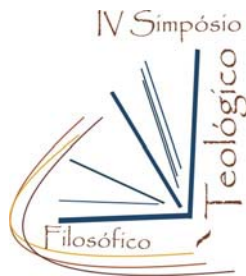
- 1º – Não visa a intenção do autor, mas o sentido do texto;
- 2º – Não visa um endereçado original, mas está aberto a leitores incógnitos;
- 3º – Não está restrito a um leitor efetivo, mas é o resultado de um “poder universal de desvelamento do mundo” pelo próprio texto, que fornece um si mesmo ao ego.

Hermenêutica do “Pecado Original”

Uma vez explicitado o modo como Ricoeur compreende a hermenêutica, é preciso ainda que lancemos um olhar sobre a forma como Ricoeur aborda Santo Agostinho na questão do pecado, ou se se preferir, o que faremos é elucidar uma hermenêutica do ‘pecado original’, tal como Ricoeur nos convida a pensá-la em *Le Conflit des Interprétations* (1969).

Ricoeur inicia sua interpretação expondo que as igrejas da reforma explicitavam em suas profissões de fé uma equivalência entre pecado original e vício hereditário, e não uma imitação como queriam os pelagianos. Mas para Ricoeur falar-se em pecado original é já entrar no âmbito da teologia; trata-se de um conceito (noção abstrata), não mais uma expressão simbólica.

Assim, Ricoeur deixa claro que sua “intenção é refletir sobre a *significação* do trabalho teológico cristalizado em um conceito como o de pecado original” (RICOEUR, 1969, p. 265), uma vez que “esse conceito tomado



como tal não é bíblico” (Idem). Nesse sentido, Ricoeur se propõe a uma desconstrução do conceito de “pecado original”, por ver no mesmo uma falso saber que carrega consigo uma categoria jurídica de dívida e uma categoria biológica de herança. Apesar disso, esse falso saber é, entretanto, verdadeiro símbolo – como se verá; símbolo racional na compreensão do que representa o pecado.

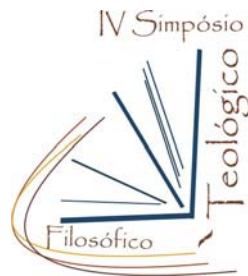
Para Ricoeur foi um impulso duplo que levou a teologia cristã a uma tal elaboração conceitual:

1º – Impulso da gnose: o próprio combate da teologia cristã contra a gnose a fez se alinhar ao modo de pensamento desta última.

2º – As idéias de Santo Agostinho, que não podem ser pensadas afastadamente de sua discussão com outros pensadores da época.

É, portanto, frente a este contexto das heresias mais propriamente que Ricoeur se propõe fazer uma hermenêutica do dogma do pecado original.

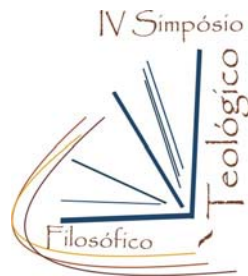
Uma primeira significação de “pecado original” aponta que o mal não é nada que exista enquanto natureza; não é algo substancial. Mas para a gnose, ao contrário, o mal é algo substancial, como que possuindo uma exterioridade ao homem, e mais: age de forma contagiosa sobre o mesmo. “O mal [para a gnose] é a mundanidade mesma do mundo” (Ibid., p. 268), i. é, ele procede do mundo – um mundo imundo –, e não da liberdade humana. É contra essa visão gnóstica do mal que os padres latinos vão afirmar a tese acima explicitada. Em Santo Agostinho não é diferente. E se levanta contra os gnósticos, em especial contra Mani e os maniqueus. O primeiro argumento do qual Agostinho se vale é a recusa de um Deus que nos tenha precipitado no infortúnio. O segundo contrapõe o fator liberdade (vontade má) contra a simples natureza (natureza má). É assim que aparece a idéia do nada para Agostinho: “o nada designa aqui, não ontologicamente um contrapolo do ser, mas uma direção existencial, o inverso da conversão” (Ibid., p. 270). O pecado, enquanto perversão da vontade, seria, então, esse movimento em direção ao nada. É este movimento que se designa “queda”.



A este sentido do pecado, se junta a significação “original”. E Ricoeur explicita que Agostinho também usa o termo *naturale peccatum*. O termo *naturale* se remete aí claramente à idéia de uma herança que se perpetua. Nesse ponto vemos conciliarem-se a idéia de herança com a de primeiro homem. São Paulo havia se encarregado de estabelecer tal relação com a idéia de primeiro Adão e segundo Adão, o Cristo (salvador), que é a própria imagem invertida do anti-tipo, o homem caído, Adão. Santo Agostinho se apóia, por sua vez, nesta relação estabelecida por São Paulo. Mas Ricoeur afirma, entretanto, que “Agostinho torna mais rígido o texto mesmo de São Paulo” (Ibid., p. 272-73), porque ele (Agostinho) acentua o fator da herança do pecado. Ele interpreta o “em quem pecamos” como se com Adão todos tivessem pecado. Esse ponto é crucial, porque Paulo não deixa isto claro. “Para São Paulo, o pecado não é inventado pelo primeiro homem, é antes uma grandeza mítica que ultrapassa a própria figura de Adão” (Ibid., p. 273). Isso indica que Adão é antes um veículo do que propriamente o autor do pecado.

Assim, para Ricoeur, é Santo Agostinho o “responsável pela elaboração clássica do conceito de pecado original” (Ibid., p. 274). Pelágio, por exemplo, via no “em Adão” de Rom. 5:13 uma relação de imitação, porque ao seu ver Deus não puniria um homem pelo pecado de outro homem. Para Pelágio falar em *naturale peccatum* é o mesmo que recair no maniqueísmo. Mas Agostinho recusa “a idéia pelagiana de uma liberdade sem natureza adquirida, sem hábito, sem história e sem bagagens, que seria, em cada um de nós, um ponto singular e isolado de absoluta indeterminação da criação” (Ibid., p. 275).

Não obstante este último argumento de Agostinho, Ricoeur defende que, de fato, não é a polêmica com Pelágio que é fundamental para a elaboração conceitual de Agostinho. Prova disso é que a noção de pecado original já tinha sido elaborada, quase que de forma definitiva, muito antes da polêmica, e a idéia é de culpabilidade herdada. Na base dessa questão está a meditação de Rom. 9:10-29. E o que é central na discussão é a “eleição divina”, que tem como anti-tipo a reprobção. A hipótese de Ricoeur parece se confirmar

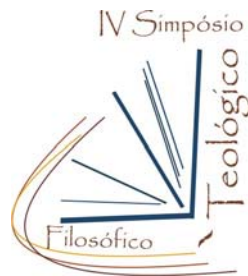


quando vemos Agostinho afirmar em suas *Confissões* que “não era eu que praticava a ação, mas o pecado que habitava em mim, punição de pecado livremente cometido enquanto filho de Adão” (AGOSTINHO, 1997, p. 225). E em oposição, ele explicita no sermão intitulado *A Predestinação dos Santos* que “a graça é efeito da predestinação” sendo Jesus Cristo “o mais ilustre exemplar da predestinação e da graça”. Daí podemos até estabelecer a relação: Adão/reprovação e Cristo/eleição. É nesse sentido, inclusive, que “Agostinho coloca a culpabilidade de Esaú desde antes de seu nascimento” (RICOEUR, 1969, p. 275). Agostinho liga predestinação e culpabilidade de nascimento.

Eis aí a grande encruzilhada em que se viu Agostinho: resguardar a vontade humana (implicada na má vontade de Adão) para contrapor-se a Mani sem se aproximar de Pelágio. Agostinho então vê como solução a idéia de uma infecção na “geração”, reavivando assim a relação entre impureza e sexualidade. É daí que vê-se surgir a categoria jurídico-biológica que a noção de pecado original carrega consigo. De um lado, ela reclama a responsabilidade do indivíduo livre; por outro lado, ela retrata como que uma “herança genética” da qual o indivíduo não tem como se desvencilhar, e que a todo o momento o aflige e excita a alguma coisa, estando mesmo na base da própria predestinação divina. Assim, para Ricoeur, à medida que ganhou uma estrutura racional, a posição antignóstica de Agostinho acaba por se tornar uma “gnose anti-gnóstica” (RICOEUR, 2004, p. 33).

Mas se, como mostra Ricoeur, a noção de pecado original se estabelece como falso saber, ainda assim – já o dizia o próprio Ricoeur no início de seu estudo – tal noção representa verdadeiro símbolo, enquanto símbolo racional em vista à compreensão do que representa o pecado. E isso pelo próprio fato de que um conceito não tem consistência própria, mas antes possui um excesso de significação.

Há uma enorme carga de sentido que os símbolos bíblicos contêm: como queda, cativo (Egito e Babilônia), errância, alvo não atingido. Eles expressam “a cifra da condição humana sob o reino do mal” (RICOEUR, 1969, p. 277), ou se se preferir, eles apontavam para a experiência humana do mal.



Ricoeur destaca três traços da experiência, que mais particularmente aparecem como experiência penitencial:

1º – Realidade do pecado anterior à tomada de consciência: a consciência não é a medida do pecado, visto que há sempre a má fé e a mentira. Há logo a necessidade de um outro que a possa denunciar;

2º – Dimensão comunitária do pecado irredutível à responsabilidade (culpabilidade) individual;

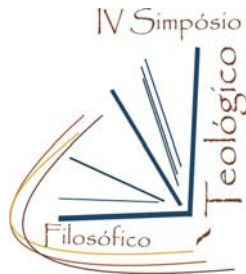
3º – Impotência do querer envolvendo toda falta atual: a experiência penitencial não afigura uma declinação, mas uma impotência fundamental. “É o pecado como ‘miséria’” (Ibid., p. 278). São Paulo, inclusive acentua esse aspecto da impotência, que em Agostinho aponta para a idéia de uma quase-natureza do mal, se aproximando muito, por sua vez, da idéia de angústia existencial que está na base da gnose.

Assim, ao que se pode perceber, essa experiência ultrapassa por completo qualquer forma de intenção que vise a esgotar, ou a responder de forma total. A noção de pecado original não o poderia do mesmo modo. Mas se não o pode, não deixa de carregar consigo uma função simbólica específica; é verdadeiro símbolo! E isso, Ricoeur aponta, por dois motivos:

1º – A noção de pecado original tem a mesma função que o relato do pecado, só que se situa no nível do conceito, e não mais das imagens míticas;

2º - E, mesmo na esfera do tempo, revela o aspecto misterioso do mal.

Mas, enfim, quem tem razão: Santo Agostinho ou Pelágio; ou ambos, de algum modo? Essa parece ser, mais especificamente, a pergunta que convoca Ricoeur à elaboração de uma hermenêutica do pecado original. Aliás, essa é, de forma geral, a tarefa da hermenêutica tal como Ricoeur a entende: a interpretação se processa é na própria dialética entre compreender (conjectura) e explicar (validação). E não seria a validação uma afirmação entre perspectivas concorrentes? Se o conceito agostiniano de pecado original representa a ortodoxia da tradição cristã, é porque tem algo de essencial. Pois, como diz Ricoeur, “Pelágio talvez tenha sempre razão contra a mitologia do pecado original e principalmente contra a mitologia adâmica, mas é Agostinho



que sempre tem razão através e apesar dessa mitologia adâmica” (Ibid., 277). E isso porque a noção de pecado original é mesmo verdadeiro símbolo, ainda que como símbolo racional. Pois se, por um lado, é racional enquanto se apresenta como conceito, por outro, é símbolo, porque expressa a ambigüidade própria do pecado enquanto vivido.

Nesse sentido, eis o que o pecado é: um texto; um símbolo captado, vivido, no real, mas unicamente expresso pela linguagem (“narrativa”) – e isso nunca de forma total. O sentido do texto caminha sempre para um tempo futuro, onde encontra sempre nova significação. O pecado não é um conceito, mas experiência humana significada na e pela linguagem. Embora Santo Agostinho tenha intentado o fazer conceito, o que extravasa é o próprio sentido aberto do que o pecado representa, como um texto. E isso, mesmo o conceito de Agostinho transluz pela sua própria ambigüidade conceitual.

Bibliografia

AGOSTINHO, Santo. **O Livre Arbítrio** (2ª Ed.). Trad. Nair de Assis de Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Confissões**. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997.

DAUENHAUER, Bernard. “Paul Ricoeur”. Stanford Encyclopedia of Philosophy, November, 2002. <<http://plato.stanford.edu/entries/Ricoeur>>.

RICOEUR, Paul. **Le Conflit des Interprétations**: essais d’hermeneutique. Paris: Seul, 1969.

_____. **Teoria da Interpretação**: o discurso e o excesso de significação (1976). Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. **Du Texte a L’Action**. Paris: Seul, 1986.

_____. **Le Mal**: um défi à la philosophie et à la théologie (1986). Paris: Labor et Fides, 2004.