

Introduction to the hermeneutics of sin as a symbol of evil in Paul Ricoeur and existential alienation in Paul Tillich between mythical-religious, etymological-literary, biblical-theological and philosophical-theological aspects.

Mariano da Rosa, Luiz Carlos.

Cita:

Mariano da Rosa, Luiz Carlos (2023). *Introduction to the hermeneutics of sin as a symbol of evil in Paul Ricoeur and existential alienation in Paul Tillich between mythical-religious, etymological-literary, biblical-theological and philosophical-theological aspects*. *Polymatheia – Revista de Filosofía, UECE – Universidade Estadual do Ceará [Fortaleza, Ceará, Brasil]*, 11 (1), 54-86.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/marianodarosa.luizcarlos/168>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/prnO/3Bz>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

INTRODUÇÃO À HERMENÊUTICA DO PECADO COMO *SÍMBOLO DO MAL* EM PAUL RICOEUR E *ALIENAÇÃO EXISTENCIAL* EM PAUL TILlich ENTRE OS ASPECTOS MÍTICO-RELIGIOSOS, ETIMOLÓGICO- LITERÁRIOS, BÍBLICO-TEOLÓGICOS E FILOSÓFICO-TEOLÓGICOS

Luiz Carlos Mariano Da Rosa¹

Resumo:

Detendo-se no pecado enquanto construção histórico-cultural e sociorreligiosa em um processo que encerra os seus aspectos mítico-religiosos, o artigo assinala que o conceito que expressa a sua noção guarda raízes nas fronteiras envolvendo o fracasso humano no sentido de corresponder ao arcabouço paradigmático e o seu sistema de tabus, leis e códigos morais. Dessa forma, convergindo para os aspectos etimológico-literários e bíblico-religiosos do pecado, o artigo sublinha que, encerrando o sentido de *errar o alvo*, a tradução do referido termo como “pecado” mantém correspondência com a transposição textual instaurada pela versão *Septuaginta* em um movimento de abstração da noção de culpa moral. Baseado na leitura dos aspectos filosófico-teológicos do pecado em Paul Ricoeur, o artigo sublinha que o pecado não consiste em um termo capaz de esgotar o sentido da realidade que implica como símbolo da ruptura entre essência e existência, convergindo para a sua caracterização como *símbolo do mal* e “grandeza mítica” através de uma construção que assinala o pecado enquanto intersecção envolvendo o mal e o mundo e atribui a sua emergência ao ato e determina a sua identificação como produto e simultaneamente causa. Assim, detendo-se nos aspectos bíblico-teológicos do pecado em Paul Tillich e na construção do conceito como alienação entre a “não-fé” e o “não-amor”, o artigo enfatiza o caráter irreduzível da concepção que, segundo o Apóstolo Paulo, encerra a condição de um *poder quase pessoal* que controla este mundo, o que implica a sobreposição de um estado de coisas caracterizado pela objetividade e a configuração do acontecimento ora designado como ruptura envolvendo essência e existência em um

¹ Doutorado em andamento na Selinus University of Sciences and Literature, UNISELINUS, Grã-Bretanha. Mestrado em Filosofia Universidade Gama Filho (UGF).E-mail: marianodarosalettras@outlook.com

movimento que possa representar a separação humana do “Ser-em-Si” e expressar o elemento de responsabilidade pessoal imbricado em sua dinâmica existencial.

Palavras-chave: Pecado; *Símbolo do Mal*; Paul Ricoeur; *Alienação Existencial*; Paul Tillich.

INTRODUCTION TO THE HERMENEUTICS OF SIN AS A *SYMBOL OF EVIL* IN PAUL RICOEUR AND *EXISTENTIAL ALIENATION* IN PAUL TILlich BETWEEN MYTHICAL-RELIGIOUS, ETYMOLOGICAL-LITERARY, BIBLICAL-THEOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL-THEOLOGICAL ASPECTS

Abstract:

Focusing on sin as a historical-cultural and socio-religious construction in a process that encompasses its mythical-religious aspects, the article points out that the concept that expresses its notion is rooted in the borders involving human failure to correspond to the paradigmatic framework and its system of taboos, laws and moral codes. Thus, converging on the etymological-literary and biblical-religious aspects of sin, the article emphasizes that, by ending the meaning of missing the mark, the translation of the aforementioned term as “sin” corresponds to the textual transposition established by the *Septuagint* version in a movement of abstraction from the notion of moral guilt. Based on Ricoeur's reading of the philosophical-theological aspects of sin, the article that points out that sin is not a term capable of exhausting the meaning of reality that it implies as a symbol of the rupture between essence and existence, converging to its characterization as a *symbol of evil* and “mythical grandeur” through a construction that marks sin as an intersection involving evil and the world and attributes its emergence to the act and determines its identification as a product and simultaneously a cause. Thus, focusing on the biblical-theological aspects of sin in Tillich and on the construction of the concept as an alienation between “non-faith” and “non-love”, the article emphasizes the irreducible character of the conception that, according to the Apostle Paul, encloses the condition of an *almost personal power* that controls this world, which implies the superposition of a state of affairs characterized by objectivity and the configuration of the event now designated as a rupture involving essence and existence in a movement that may represent

the human separation from the “Being-in-itself” and expressing the element of personal responsibility imbricated in its existential dynamics.

Key-words: Sin; *Symbol of Evil*; Paul Ricoeur; *Existential Alienation*; Paul Tillich.

Aspectos Introdutórios

Detendo-se no pecado enquanto construção histórico-cultural e sociorreligiosa em um processo que encerra os seus aspectos mítico-religiosos, o artigo assinala que o conceito que expressa a sua noção guarda raízes nas fronteiras envolvendo o fracasso humano em sua conduta no sentido de corresponder ao conjunto de ideias, valores e práticas do arcabouço paradigmático e o seu sistema de tabus, leis e códigos morais, convergindo para a possibilidade de exercer influência sobre os seres humanos em sua totalidade em um movimento que implica o pecado corporativo ou pecado coletivo e que remete ao pecado original, mantendo correspondência com a noção de “queda humana”.

Convergindo para os aspectos etimológico-literários e bíblico-religiosos do pecado, o artigo sublinha que, guardando raízes nas fronteiras que encerram o sentido de *errar o alvo* em uma construção que emerge na *Iliada* e abrange dos trágicos a Aristóteles, a tradução do referido termo como “pecado” mantém correspondência com a transposição textual instaurada pela versão *Septuaginta* em um movimento de abstração baseado na noção de culpa moral.

Dessa forma, guardando correspondência com o acontecimento envolvendo Adão e Eva em sua condição originária no Jardim do Éden, o pecado, segundo a concepção literário-teológica veterotestamentária, implica uma noção religiosa em um movimento

que consiste em uma transgressão da vontade de Deus e se sobrepõe ao viés moral e aos fatores psicológicos que o condicionam como tal, convergindo para as fronteiras que encerram a noção de escravidão enquanto impotência humana diante do exercício de sua influência e poder em um processo que, em última instância, atribui a Deus a possibilidade de salvação.

Baseado na leitura dos aspectos filosófico-teológicos do pecado em Paul Ricoeur, o artigo assinala que o pecado não consiste em um termo capaz de esgotar o sentido da realidade que implica como símbolo da ruptura entre essência e existência, na medida em que acena com uma condição e identifica um estado, convergindo para as fronteiras que encerram a alienação como resultado em um processo que se sobrepõe ao arcabouço ético-religioso e permanece irreduzível à construção histórico-cultural e as suas representações.

Nesta perspectiva, convergindo para a caracterização do pecado como símbolo do mal e “grandeza mítica” através da construção teórico-hermenêutica de Ricoeur, o artigo assinala o pecado enquanto intersecção envolvendo o mal e o mundo em um movimento que atribui a sua emergência ao ato e determina a sua identificação como produto e simultaneamente causa em um processo que, em última instância, implica a capacidade de guardar indistinção concernente ao ser humano e a sua natureza, ao mundo em sua totalidade.

Detendo-se nos aspectos bíblico-teológicos do pecado em Paul Tillich e na construção do conceito como alienação entre a “não-fé” e o “não-amor”, o artigo enfatiza a necessidade de um processo hermenêutico capaz de escapar à conotação que impõe à referida noção o sentido de desvios das leis morais, tendo em vista o caráter irreduzível da concepção que, segundo o Apóstolo Paulo, encerra a condição de um *poder quase pessoal* que controla este mundo, o que implica a sobreposição de um estado de coisas caracterizado pela objetividade e a configuração do acontecimento ora designado como ruptura envolvendo essência e existência em um movimento que possa representar a separação humana do “Ser-em-Si” e expressar o elemento de responsabilidade pessoal imbricado em sua dinâmica existencial.

Do pecado enquanto construção histórico-cultural e sociorreligiosa: dos aspectos mítico-religiosos do pecado

A mortalidade, a sexualidade e a imposição do trabalho como condição para a produção da vida, *lato sensu*, se inter-relacionam na constituição do ser humano enquanto tal em um movimento que guarda correspondência com uma morte primordial, de acordo com o mito dos paleocultivadores, que assinala a imolação de um Ser divino enquanto acontecimento que inaugura o processo que, alterando radicalmente o *modus essendi* humano, instaura a necessidade de alimentação e a fatalidade da morte e torna a sexualidade a possibilidade de assegurar a vida.

Nesta perspectiva, se a evocação periódica do acontecimento primordial consiste em uma condição fundamental para a comunidade primitiva em um processo que envolve a reatualização dos ritos através de um movimento de rememoração, o esquecimento se caracteriza como o verdadeiro pecado em uma construção histórico-cultural e sociorreligiosa que se sobrepõe às fronteiras da memória pessoal e implica o evento mítico enquanto história que funda o estado humano atual e encerra os princípios e os paradigmas da conduta em todos os seus aspectos situacionais.

Remetendo ao assassinio primordial enquanto evento que *in illo tempore* determina a condição humana caracterizada pela mortalidade, sexualidade e imposição do trabalho, ao sistema ritualístico cabe o papel de produzir a recordação do referido acontecimento, tendo em vista a necessidade de que a comunidade se mantenha imune ao esquecimento e possa escapar aos seus efeitos e consequências. Tal contexto histórico-cultural e sociorreligiosa implica que a jovem, em sua primeira menstruação, permaneça em estado de isolamento e incomunicável durante 3 (três) dias, da mesma forma que a jovem mítica no assassinio primordial em uma construção que encerra a sua transformação em Lua e a relega às trevas no decorrer de 3 (três) dias, conforme esclarece Mircea Eliade, que explica que “se a jovem catamenial infringe o tabu de silêncio e fala, torna-se culpada do esquecimento de um acontecimento primordial” (1992, p. 53), consistindo em um dever da coletividade a instrução dos seus membros nos princípios correspondentes por intermédio dos ritos e da vida religiosa.

Sobrepondo-se à condição idílica a *imitativo dei* implica uma responsabilidade humana de caráter terrível dentre os povos identificados como “primitivos” e as civilizações paleorientais, na medida em que as suas práticas e condutas guardam correspondência com paradigmas transumanos e são irredutíveis a um processo de avaliação baseado na perspectiva epistêmico-religiosa ocidental, tendo em vista o abismo histórico-cultural e sociorreligioso de uma cosmovisão mítica que, por exemplo, incorpora o canibalismo ritual enquanto conduta que encerra um fundamento de natureza metafísica. A referida prática mítico-religiosa guarda relação com o evento ocorrido *in illo tempore* e cuja repetição é uma exigência de ordem religiosa para a manutenção do mundo vegetal e da vida da comunidade em uma construção que se impõe como a rememoração do acontecimento primordial através de um movimento instaurado por seres divinos e que mantém correspondência com o primeiro caso de assassinio associado ao comportamento antropofágico².

Convergindo para as fronteiras que encerram a Terra *Mater* (*Tellus Mater*) enquanto imagem primordial da Mãe telúrica em um processo que implica a condição da Terra no processo de nascimento dos seres em sua totalidade³, aos trabalhos agrícolas se impõem o caráter de pecado⁴, segundo a construção histórico-cultural e sociorreligiosa

² Alcança relevância, desse modo, a observação de Eliade acerca do assunto em questão: “Para que o mundo vegetal possa continuar, o homem deve matar e ser morto; além disso, deve assumir a sexualidade até seus limites extremos: a orgia. Uma canção abissínia proclama: ‘Aquele que ainda não engendrou, engendre; aquele que ainda não matou, que mate!’ É uma maneira de dizer que os dois sexos estão condenados a assumir seu destino.” (1992, p. 54)

³ “A crença de que os homens foram paridos pela Terra espalhou-se universalmente. Em várias línguas o homem é designado como aquele que ‘nasceu da Terra’. Crê-se que as crianças ‘vêm’ do fundo da Terra, das cavernas, das grutas, das fendas, mas também dos mares, das fontes, dos rios. Sob a forma de lenda, superstição ou simplesmente metáfora, crenças similares sobrevivem ainda na Europa. Cada região, e quase cada cidade e aldeia, conhece um rochedo ou uma fonte que ‘trazem’ as crianças: são os Kinderbrunnen, Kinderteiche, Bubenquellen, etc. Até entre os europeus de nossos dias sobrevive o sentimento obscuro de uma solidariedade mística com a Terra natal. É a experiência religiosa da autoctonia: as pessoas sentem-se gente do lugar. E este sentimento de estrutura cósmica ultrapassa em muito a solidariedade familiar e ancestral.” (ELIADE, 1992, p. 70)

⁴ Corroborando a referida perspectiva, cabe registrar a atitude do profeta indiano Smohalla em relação aos trabalhos agrícolas, segundo a pesquisa de Eliade: “O profeta indiano Smohalla, da tribo Unatilla, recusava-se a trabalhar a terra. ‘É um pecado’, dizia, ‘ferir ou cortar, rasgar ou arranhar nossa mãe comum com trabalhos agrícolas.’ E acrescentava: ‘Vós me pedis que trabalhe o solo? Iria eu pegar uma faca e cravá-la no seio de minha mãe? Mas então, quando eu já estiver morto, ela não me acolherá mais em seu seio. Pedi-me que cave e desenterre pedras? Iria eu lhe mutilar as carnes a fim de chegar a seus ossos? Mas então já não poderei entrar em seu corpo para nascer de novo. Pedi-me que corte a erva e o feno, e que o venda, e que enriqueça como os brancos? Mas como ousaria eu cortar a cabeleira de minha mãe?’.” (ELIADE, 1992, p. 69)

de diversas comunidades em suas origens, caracterizando as religiões mediterrânicas, tendo em vista a concepção que atribui à Terra enquanto tal o poder envolvendo a vida, tanto relacionado a sua concessão quanto no que concerne ao movimento de sua retomada.

Caracterizando as práticas mágico-religiosas, o simbolismo dualístico converge para as fronteiras que encerram contrastes cuja coexistência se impõe a todo o indivíduo em um movimento que envolve determinadas divindades tribais através de uma construção que implica a correspondência entre um princípio do bem e um princípio do mal, perfazendo uma perspectiva que atrela a existência do bem enquanto princípio ativo ao mal e atribui a influência ativa do mal aos pecados e a sua manifestação como tais pelos seres humanos⁵. Dessa forma, consistindo no principal problema da condição humana, torna-se necessário o equilíbrio dos referidos princípios como forças complementares em um processo que demanda a administração correspondente das energias criativas e destrutivas enquanto “conhecimento” e capacidade qualificada como “estar de acordo”, “ser igual”, “estar identificado”⁶ enquanto paradigma do comportamento humano.

⁵ Paradigma mítico-religioso característico dos *Kogi* ou *Cogui* ou *Kágaba* (que significa "jaguar" na língua *Kogi*), que constituem uma etnia indígena estabelecida na Serra Nevada de Santa Marta, na Colômbia. Habitando principalmente as encostas da região norte dos vales dos rios Palomino, San Miguel e Garavito, e tendo alguns assentamentos nas encostas das regiões leste e oeste, os 6000-7000 *Kogi* se distinguem por um *modus vivendi* ligeiramente austero e rigoroso, estabelecidos em assentamentos isolados nos níveis de 1.000 a 2.000 metros e mantendo propriedades ainda mais isoladas em outros níveis, nas quais cultivam bananas, feijão, pepino, mandioca, milho e árvores frutíferas. Desenvolvendo-se desde a era Pré-Colombiana, os *Kogi* são descendentes da cultura *tairona*, cuja ascensão guarda correspondência com o período que antecede a colonização espanhola. Guardando a condição de absoluto isolamento, os *Kogi* mantêm fidelidade em relação as suas tradições e crenças em um processo que envolve o exercício de uma espiritualidade ambientalmente consciente e instrutiva, consistindo, dentre os três grupos ameríndios de língua chibcha que vivem na região e que reúnem, além dos próprios *Kogi*, os *Ijka* (ou *Arhuacos*) e os *Sanka* (ou *Arsario* ou *Wiwa*), o grupo mais “não-aculturado” (HUFFMAN In: TAYLOR; KAPLAN, 2005, p. 966).

⁶ Expressões correspondentes à tradução envolvendo *yulúka*, conceito fundamental que guarda o significado de “harmonia” e “equilíbrio” em uma construção que implica a necessidade de correspondência as suas leis a possibilidade de continuação do mundo material: “The *Máma(s)* follow the Law of Hába Gaulchováng (the Great Mother), who created all things in Alúna (‘Thought’, a pre-conscious/conscious state that all *Máma(s)* aspire to regularly attain) in the depths of the vast primordial sea before Munsá (the ‘Dawning’/Creation). The material world, pre-created by the Thoughts of the Great Mother before the Dawning, must follow her laws of Nulúka/Yulúka (‘harmony’, ‘balance’) to continue. Acutely aware of the interrelationships between the wheather, climate, plants, animals and humans, the *Máma(s)*, from their vast cosmos that is still nonetheless a miniature at the heart of the larger world, pursue regular and profound deprivation to attain the required levels of consciousness and purity.” (HUFFMAN In: TAYLOR; KAPLAN, 2005, p. 966)

Encerrando a possibilidade de exercer influência sobre os seres humanos em sua totalidade, o pecado corporativo ou pecado coletivo remete às fronteiras do conceito de pecado original em uma construção mítico-religiosa que mantém correspondência com a noção de “queda humana” e pressupõe um estado de inocência primitiva caracterizado pela absoluta felicidade enquanto condição originária de suprema beatitude que se circunscreve a um começo primordial da existência em um movimento que implica a sua perda em virtude de um acontecimento de ruptura envolvendo os ancestrais humanos e transumanos, convergindo para a atual existência enquanto *modus vivendi* determinado por fatores tais como mortalidade, sexualidade e trabalho.

Dessa forma, guardando raízes nas fronteiras da vida sociorreligiosa das comunidades em diversos contextos histórico-culturais, o pecado emerge como um conceito que, *lato sensu*, encerra a concepção envolvendo o fracasso do sujeito em sua conduta no sentido de corresponder ao conjunto de ideias, valores e práticas do arcabouço paradigmático e o seu sistema de tabus, leis e códigos morais. Convergindo para as fronteiras que encerram a capacidade de autoexpressão e o poder de adequação do indivíduo em sua relação consigo mesmo e com o Cosmos, o pecado, de acordo com o pensamento grego antigo, consiste em um conceito que guarda correspondência com a ignorância.

Possibilitando a definição, identificação e descrição de uma ação caracterizada como proibida segundo o paradigma baseado na lei ou na ética religiosa em uma construção que encerra, em última instância, o estado decaído do ser⁷, o pecado consiste em um conceito que perpassa as fronteiras do pensamento religioso em um processo que implica uma noção com a qual dialoga ideias tais como alienação e carma, esta última mantendo correspondência com o hinduísmo e o budismo e a perspectiva que atribui ao

⁷ Guardando raízes no inglês antigo em uma construção identificada como *synn* que emerge desde o século IX, a palavra designativa de pecado mantém correspondência com diversas línguas germânicas em um processo que encerra *synd* (língua nórdica antiga) e *Sünde* (língua alemã), por exemplo, convergindo para as fronteiras que encerram uma relação envolvendo *sun(d)jō*, uma raiz germânica, cujo sentido, literalmente, implica “é verdade” através de um movimento etimológico que assinala uma correspondência com *es-*, que consiste em uma das raízes proto-indo-europeias que advém do grego *einai* e constitui um participio presente, *ont-*, no caso, “sendo”, e dialoga com o presente, *in pareinai*, “ser”. (BAUER; ARNDT, 2001; LIDDELL; SCOTT, 1995; OXFORD ENGLISH DICTIONARY, 1971; AMERICAN HERITAGE DICTIONARY OF THE ENGLISH LANGUAGE, 2016)

termo o sentido de resultado de erros praticados tanto na vida presente quanto nas vidas passadas.

Do pecado entre o sentido de *errar o alvo* e a concepção de falta de fé: dos aspectos etimológico-literários e bíblico-religiosos do pecado

Consistindo em um deverbal de *hamartánein*, verbo grego registrado em vários trechos da *Iliada* de Homero, *hamartía* guarda uma multiplicidade de sentidos no desenvolvimento do pensamento grego em uma construção que converge para as fronteiras que encerram como significado *errar o alvo*⁸, como comumente ocorre no referido texto, além de *errar*, *errar o caminho*, *perder-se*, *cometer uma falta*, sob a égide de *lato sensu*, o que implica a impossibilidade de que tal termo seja traduzido como “pecado” senão depois do trabalho de transposição textual desenvolvido pela versão *Septuaginta (LXX)*⁹.

Dessa forma, segundo o contexto histórico-cultural e ético-religioso grego, a *hamartía* enquanto prática de um *génos* como *personae sanguine coniunctae* em relação a outro *génos* implica o dever de vingança em uma construção que atribui ao descendente ou membro familiar cujo grau de parentesco tenha mais proximidade o encargo de vingança se a *hamartia* ocorre nas fronteiras do próprio *génos*, consistindo em um processo que encerra tanto a vingança ordinária como a vingança extraordinária, a saber: a vingança ordinária, que envolve os membros que guardam parentesco em *profano*¹⁰ e mantém vínculo entre si baseado na obediência ao chefe gentílico (*gennétes*) e cuja execução fica a cargo do membro da família que tem mais proximidade acerca da vítima;

⁸ Constituindo um significado imposto à *hamartía* que guarda raízes nas fronteiras do grego clássico, a sua utilização remete ao inglês antigo em uma construção que implica a habilidade de atirar com arco e flecha tendo em vista um alvo (LIDDELL; SCOTT, 1995).

⁹ Termo latino que identifica a primeira e única tradução completa do Antigo Testamento, que é designada como Versão dos Setenta em virtude de que o referido trabalho, desenvolvido entre o século III a.C. e o século I a.C. em Alexandria, teve a participação de 6 (seis) anciãos eruditos de cada uma das 12 (doze) tribos de Israel, conforme atesta a lenda da sua origem, baseada em uma carta de Aristéias, um servo da corte de Filadelfo, rei do Egito (285 a.C./247 a.C.), destinada a seu irmão, Filócrates, que registra o objetivo do rei egípcio de reunir em sua biblioteca uma tradução das leis judaicas, razão pela qual escreve uma carta para ao sumo sacerdote Eleazar de Jerusalém, solicitando o envio da comitiva de eruditos para a realização do serviço, que ocorreu em um edifício na Ilha de Faros e cuja tradução do Pentateuco especificamente foi feita no ano 250 a.C., aproximadamente, em um período de 72 (setenta e dois) dias.

¹⁰ Tal como os esposos, cunhados, sobrinhos e tios.

a vingança extraordinária, que envolve *parentesco sagrado*¹¹ e cuja execução fica a cargo das Erínias¹².

Se, guardando o significado de *errar o alvo*, *hamartánein* é um verbo grego que permanece registrado em vários trechos da *Iliada*, convergindo para as fronteiras que encerram também o sentido de errar, errar o caminho, perder-se, cometer uma falta, etc., a sua construção abrange dos trágicos a Aristóteles e implica um processo que atribui a *hamartía* a condição de “pecado”, que guarda raízes no termo latino *peccatum*, que corresponde à aceção que envolve erro, falta, tropeço, em um movimento de abstração baseado na noção de culpa moral¹³.

Convergindo a sua tradução para as fronteiras que encerram o sentido que envolve erro, falta, inadvertência, irreflexão, *hamartía* é um vocábulo que, guardando correspondência com o verbo grego *hamartánein*, implica a noção de “gradação” em face do seu caráter, na medida em que encerra uma condição que se mantém imbricada na sua maior ou menor gravidade, haja vista uma estrutura hierárquica que se impõe na definição de uma construção baseada em um juízo cujo exercício se sobrepõe às intenções e converge para um movimento que emerge da exterioridade em direção à interioridade, objetivando, em suma, reparações e indenizações¹⁴.

¹¹ Trata-se de um processo que envolve a linha troncal, a saber, pais, filhos, netos, e a linha colateral, qual seja, irmãos.

¹² Encarregadas da proteção da ordem social, as Erínias tem poder para exercer punição dos crimes e violações que tendem a ameaçar a sua integridade e provocar o seu desequilíbrio como manifestação da *hýbris* (ὕβρις), o descomedimento (a “*démesure*”), através do qual os seres humanos agem como se não fossem simples mortais, se sobrepondo a sua condição enquanto *humus*, terra, argila. “As Erínias são os instrumentos da vingança divina em função da *hýbris*, o descomedimento dos homens, que elas punem, semeando o pavor em seu coração. Já na antiguidade clássica eram identificadas com ‘a consciência’. Interiorizadas, simbolizam o remorso, o sentimento de culpabilidade, a autodestruição de todo aquele que se entrega ao sentimento de uma falta considerada inexprável.” (BRANDÃO, 1986, p. 210)

¹³ Quinto Horácio Flaco (em latim, Quintus Horatius Flaccus, 65-8 a.C.), poeta lírico e satírico romano e filósofo, indica o sentido do termo em Epístolas, Livro Primeiro, I, 1, 8-9: “*Solue senescentem mature sanus equum, ne peccet ad extremum ridendus et ilia ducat*” (HORACE, p. 250, 1926), cuja tradução em inglês é a seguinte: “Be wise in time, and turn loose the ageing horse, lest at the last he stumble amid jeers and burst his wind” (HORACE, p. 251, 1926). A transposição para a língua portuguesa converge para as fronteiras que encerram o seguinte sentido: “Tem o bom-senso de desatrelar a tempo teu cavalo, que envelhece, a fim de que ele, em meio ao riso, não venha a tropeçar e perder o fôlego” (BRANDÃO, 1986, p. 77, grifo do autor).

¹⁴ Detendo-se na obra “*Paradoxa Stoicorum*”, de Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.), cabe sublinhar uma espécie de “gradação” envolvendo as faltas e os erros em uma construção que encerra um peso atribuído a cada uma das ações que, dessa forma, tem o seu caráter delimitado e incorpora a condição de leveza ou gravidade implicada no ato: “Parva, inquit, est res. At magna culpa; nec enim peccata rerum eventis, sed

Se *peccatum*, como substantivo, guarda correspondência com o sentido de “falta”, “ação culpável”, “crime”, significando também “erro”, *pecco* consiste, como verbo intransitivo, em “dar um passo em falso”, “tropeçar”, que encerra o seu sentido próprio, caracterizando-se, de acordo com o sentido moral, como “cometer uma falta”, “cometer um erro”, ou “proceder mal”, convergindo, como verbo transitivo, para as fronteiras que corresponde ao significado que implica “cometer um erro”, como também “enganar-se em”¹⁵.

Constituindo-se uma transgressão da vontade de Deus em um processo que converge para as fronteiras que encerram a condição de uma ofensa de caráter pessoal que implica a Sua Santidade, o pecado, segundo a concepção do Antigo Testamento, implica uma noção religiosa, sobrepondo-se ao viés moral e aos fatores psicológicos que o condicionam como tal¹⁶.

Baseada em uma concepção mecânica¹⁷, material, o pecado, segundo a noção que guarda correspondência com as narrativas populares antigas, encerra a condição de uma violação da dimensão sagrada em um processo que torna *ipso facto* o homem um pecador através de uma construção que se lhe atribui, em última instância, o *status* de objeto da ira de Deus, e que se sobrepõe à interpretação que correlaciona as suas exigências sabedoria e poder.

Se pecado e impureza guardam analogia terminológica e compatibilidade formal¹⁸ em um processo que mantém sob a égide da referida condição (a saber, pecaminosidade) determinadas ações que dependem da mediação de um objeto ou de um rito para atingirem

vitiis hominum metienda sunt. In quo peccatur, id potest aliud alio maius esse aut minus, ipsum quidem illud peccare, quoquo verteris, unum est.” (CÍCERO, III, 20, In: RACKHAM, p. 270, 1948)

¹⁵ Vide DICIONÁRIO DE LATIM-PORTUGUÊS, 2001, p. 484; TORRINHA, 1942, p. 613; FARIA, 1962, p. 711.

¹⁶ Dessa forma, alcança relevância a constatação de que na descrição do pecado, segundo a construção literário-religiosa veterotestamentária, o que se sobrepõe é a interpretação e abordagem do conceito em cada um dos livros de sua composição, cujo processo tem preeminência em relação aos termos específicos utilizados para a sua designação, convergindo para assinalar que “o lexema preferido pelo autor de Crônicas para pecado é מעל (# 5085), ser infiel, infidelidade (17x; 48x no restante do AT, em Ez 13x). O termo abominação, תועבה (# 9359), é mais frequente em Deuteronômio (17x), Provérbios (21x), e Ezequiel (43x, 37x no restante do AT)” (SCHULTZ In: VANGEMEREN, 2011, p. 186-187).

¹⁷ Nesta perspectiva, “podemos dizer que o AT como todo protesta contra a concepção mecânica do pecado, espalhada por todo o Oriente Antigo (cf. sobretudo a pregação profética: Is 1.11-20; 58,5-14; 59,1-21; Sl 49,7-20; 51,6-19; etc.).” (BEAUCAMP; DES PLACES; LYONNET; et al. In: DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA, 2014, p. 1150)

¹⁸ Lv 12.

o Transcendente¹⁹, a sublimidade de Deus impõe-se como uma noção que converge para as fronteiras que encerram a correlação envolvendo temor e medo em face da Sua Santidade e Mistério²⁰ através de uma construção que, tendo em vista as suas qualidades morais²¹, implica amor.

A estrutura do pecado em sua totalidade guarda correspondência com o pecado praticado por Adão²² e Eva em sua condição originária no Jardim do Éden em um processo que implica um ato que, a despeito de se manter sob a égide de *malum hominis*²³, encerra um exercício “contra” Deus, convergindo para uma oposição que permanece irreduzível à concepção de desobediência como uma manifestação de caráter externo ou evento exterior, na medida em que impõe-se como desejo de autonomia, insubordinação e rivalidade²⁴. Escravidão, eis o que se impõe como resultado do pecado em um processo que converge para atribuir a Deus a possibilidade de salvação, conforme a exemplificação da história de Israel cuja salvação tem início na libertação do Egito²⁵.

Dessa forma, além de consistir um ato “contra” Deus²⁶, o pecado caracteriza-se como *malum ipsius Dei*, constituindo-se uma ofensa pessoal em relação a Deus em uma construção vocabular que encerra termos que implicam tanto o sentido moral-religioso como o sentido profano, convergindo para as fronteiras que expressam a noção de falhar, desviar, não acertar seu fim, como *hātā*, configurando um movimento que identifica o pecado sob a acepção de falha que geralmente corresponde a Deus, embora refira-se às vezes também contra homens.

Revelando o estado da alma do pecador, o termo *’āwōn* significa literalmente “ser torcido”, “ruindade”, convergindo para caracterizar também o peso do pecado, sob a

¹⁹ 1 Sm 14,24-30; 26,9-11; 2 Sm 6,7; 24,10.

²⁰ 2 Sm 24.

²¹ 1 Sm 16,7; 2 Sm 7,14; 11,27; 16,10-12.

²² Cabe sublinhar, dessa forma, que “um paralelo de Adão como o primeiro personagem humano é dado pela história cuneiforme de Adapa (*ANET*, 101-3), especialmente quando parece, por considerações linguísticas, que Adapa seja um desenvolvimento secundário de Adão e não o contrário (Shea, 37- 39,41). Tanto as ações de Adão quanto de Adapa envolvem um ato de comer que leva à perda da imortalidade e a uma ‘volta’ à terra” (HAMILTON In: VANGEMEREN, 2011, p. 258).

²³ Pv 8,36; Dt 6,24; 10,12-13.

²⁴ Is 10,5-15; 14,3-23; Ez 28.

²⁵ Ez 20,5-7.

²⁶ Nm 27,14; 2 Rs 17,9, etc.

acepção de culpa, encerrando o vocábulo *pesa'* o aspecto religioso em um processo que o identifica como revolta²⁷.

Do significado ético-religioso do pecado segundo a literatura bíblico-teológica veterotestamentária

Convergindo para as fronteiras que encerram dificuldade e sofrimento, o conceito de pecado, segundo a perspectiva histórico-cultural e ético-religiosa hebraica, implica coincidência envolvendo os termos hebraicos que designam dificuldade, calamidade e tristeza, como no caso de *'ãwen* (אָוֵן), que guarda um significado que se sobrepõe ao sentido de uma categoria de maldade de caráter particular, perfazendo uma construção literário-religiosa que denota uma condição ético-religiosa fundamental que se impõe através de uma conduta determinada pela impiedade em relação a diversos aspectos da existência em um movimento que envolve a religião²⁸, a política²⁹, o direito³⁰ e a justiça³¹.

Se a correspondência de *'ãwen* envolvendo diversos outros termos capazes de identificar o pecado em um movimento que implica paralelismo e proximidade contextual converge para a perversidade moral, a sua prática guarda raízes nas fronteiras do coração que encerra uma relação com *'ãwen* enquanto processo que, dessa forma, se sobrepõe ao caráter accidental e implica uma atitude que emerge como efeito de um plano e resultado de um planejamento³².

Manifestando o aspecto verbal de *'ãwen*, a sua correlação com verbos de fala e termos que encerram designativos envolvendo boca (*peh*), língua (*lāsôn*) e lábios (*sāpā*) converge para assinalar que a língua do ímpio consiste em um arma poderosa que guarda capacidade de proclamar insultos e iniquidades, na medida em que mantém raízes nas fronteiras que envolvem iniquidade e engano em um movimento que em sua correspondência com “falar falsamente” implica um acúmulo de *'ãwen* no coração e na sua conseqüente expressão em um processo que atribui ao termo o significado de calúnia,

²⁷ Êx 23,21.

²⁸ Is 1.13; Zc 10.2.

²⁹ Is 31.2.

³⁰ Is 10.1; 29.20.

³¹ Sl 56.7 (8).

³² Sl 36.4 (5); Is 59.7 (4.14); Ez 11.2; Mq 2.1.

que constitui um pecado cujo hábito o povo de Judá deve eliminar tendo em vista a renovação da aliança³³, na medida em que a sua confiança estava baseada em argumentos vazios, nas mentiras, na concepção do mal e na iniquidade.

Ninguém há que clame pela justiça, ninguém que compareça em juízo pela verdade; confiam no que é nulo e andam falando mentiras; concebem o mal e dão à luz a iniquidade. Chocam ovos de áspide e tecem teias de aranha; o que comer os ovos dela morrerá; se um dos ovos é pisado, sai-lhe uma víbora. As suas teias não se prestam para vestes, os homens não poderão cobrir-se com o que eles fazem, as obras deles são obras de iniquidade, obra de violência há nas suas mãos. Os seus pés correm para o mal, são velozes para derramar o sangue inocente; os seus pensamentos são pensamentos de iniquidade; nos seus caminhos há desolação e abatimento. (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Is 59.4-7, 1999, p. 850)

Caracterizando os malfeitores como animais selvagens cujo *modus operandi* envolve a elaboração de emboscadas e a instauração de domínio sobre as vítimas³⁴, o salmista atribui aos malfeitores a condição dos que possuem *'āwen* e *'āmāl* (malícia) sob a língua³⁵ em um movimento que acarreta sofrimento na vida do justo pelo insulto³⁶, na medida em que disseminam sua perversidade e malícia sobre a cidade diuturnamente, o que implica uma opressão imposta ao pobre e ao justo comparada à atividade diária de alimentação³⁷ em um processo que assinala, em última instância, a distorção ou a promulgação de leis de propriedade por parte de líderes e oficiais que resultam no benefício destes e da classe dominante em detrimento dos desafortunados e desfavorecidos³⁸.

Convergindo para as fronteiras que encerram o contexto histórico-cultural e ético-religioso envolvendo o reinado de Saul e a sua rejeição tendo em vista a sua desobediência em relação à ordem de Deus para a destruição total dos amalequitas, a conduta de Saul é caracterizada como rebelião por Samuel, que identifica a sua arrogância enquanto mal da

³³ Conforme a mensagem profética de Isaías, que adverte que “então, clamarás, e o SENHOR te responderá; gritarás por socorro, e ele dirá: Eis-me aqui. Se tirares do meio de ti o jugo, o dedo que ameaça, o falar injurioso; (...)” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Is 58.9, 1999, p. 850)

³⁴ Sl 10.8-10.

³⁵ Sl 10.7.

³⁶ Sl 55.3 (4).

³⁷ Sl 14.4; 53.4 (5).

³⁸ Cf. Jó 15.35; Sl 7.14 (15).

idolatria (*'āwen ūrāpîm*)³⁹ em um movimento cuja condição guarda correspondência com a apostasia característica do culto prestado a outros deuses através de uma construção literário-teológica que mantém a mensagem dos ídolos (terafins) sob a influência da maldade (*'āwen*). “Porque os ídolos do lar falam coisas vãs, e os adivinhos vêem mentiras, contam sonhos enganadores e oferecem consolações vazias; por isso, anda o povo como ovelhas, aflito, porque não há pastor.” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEVRA, Zc 10.2, 1999, p. 1082-1083)

Consistindo em sua nuance primária, o vazio (nada) se impõe ao termo nas fronteiras da idolatria em um processo que sobrepõe a *'āwen* a partícula de inexistência *'ayin*⁴⁰, na medida em que tal prática encerra a condição de uma atividade sem substância, a despeito de que a referida atitude, de acordo com o aspecto básico do vocábulo em questão, escapa ao caráter irreal que esta noção pretende impor em uma construção que, dessa forma, atribui a *'āwen* o sentido de representação do objeto inútil, haja vista o ídolo pagão constituir um objeto destituído de valor de adoração em um contexto que se detém na natureza do tipo de conduta que, enquanto tal, emerge como má⁴¹.

Assim diz o Senhor: O céu é o meu trono, e a terra, o estrado dos meus pés; que casa me edificareis vós? E qual é o lugar do meu repouso? Porque a minha mão fez todas estas coisas, e todas vieram a existir, diz o Senhor, mas o homem para quem olharei é este: o aflito e abatido de espírito e que treme da minha palavra. O que imola um boi é como o que comete homicídio; o que sacrifica um cordeiro, como o que quebra o pescoço a um cão; o que oferece uma oblação, como o que oferece sangue de porco; o que queima incenso, como o que bendiz a um ídolo. Como estes escolheram os seus próprios caminhos, e a sua alma se deleita nas suas abominações, assim eu lhes escolherei o infortúnio e farei vir sobre eles o que eles temem; porque clamei, e ninguém respondeu, falei, e não escutaram; mas fizeram o que era mau perante mim e escolheram aquilo em que eu não tinha prazer. (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEVRA, Is 66.1-4, 1999, p. 856)

Guardando o significado de praticantes de iniquidade, a expressão *pō 'alē 'āwen* encerra uma construção ético-religiosa e literário-teológica que se impõe à área política através de um movimento de oposição que implica os adoradores fiéis de Javé enquanto membros da comunidade da aliança, tendo como alvo, em particular, o pobre e o

³⁹ “Porque a rebelião é como o pecado de feitiçaria, e a obstinação é como a idolatria e culto a ídolos do lar. Visto que rejeitaste a palavra do SENHOR, ele também te rejeitou a ti, para que não sejas rei.” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEVRA, 1 Sm 15.23, 1999, p. 332)

⁴⁰ Is 41.29

⁴¹ Is 1.11-15.

necessitado, entre os quais, principalmente, a viúva, o estrangeiro e o órfão⁴², constituindo a opressão dos malfeitores ora designada em relação aos tais um produto da rebelião e da apostasia dos seus agentes⁴³, os quais, dessa forma, consistem na representação de arquétipos de todos quantos são expulsos da presença de Deus⁴⁴.

“Entristecer”, “aborrecer”, “irritar” Deus⁴⁵ consistem em efeitos do pecado em relação a Deus em um processo que atribui ao pecador uma conduta que “despreza”, “amargura” Deus⁴⁶, a despeito de que a concepção da transcendência de Deus mantenha a Sua Própria Pessoa em uma condição inatingível⁴⁷ pelo pecado, que converge para uma construção que implica uma transgressão da vontade ou da lei de Deus⁴⁸.

Correspondendo à noção envolvendo uma falta de fé em Javé ou um esquecimento da sua bondade, ou um ato de rebeldia, infidelidade e adultério, o pecado, no sentido de rompimento da aliança instituída entre Deus e seu povo converge para as fronteiras que encerram a impossibilidade da insensibilidade de Deus em face da referida condição que, no entanto, não é capaz de produzir uma ruptura definitiva do relacionamento que, comparado a um matrimônio, resiste e suporta a adversidade acarretada por uma conduta incompatível com os seus princípios tendo em vista a necessidade de recuperar o seu povo através de um movimento que o induza ao arrependimento e renove o seu amor por Javé, restaurando a aliança e restabelecendo a comunhão entre ambos⁴⁹.

Se a construção literário-teológica neotestamentária tem como eixo ético-religioso a delimitação de valores, práticas e condutas capazes de manter relação com a exigência divina enquanto um “dever-ser” baseado em um “poder-fazer” que longe da condição de

⁴² Sl 94,5-7 (cf. Êx 22,21-22; Dt 10,18; 24,19; Tg 1,27).

⁴³ Sl 125,5.

⁴⁴ Sl 15,5 [6].

⁴⁵ *kā'as*: Dt 4,25; 9,18; 32,31; Jz 2,12; 1 R s 14,9s; 16,33; Jr 11,17; 32,29.32; Ez 8,17; 16,28; cf. porém Jr 7,18.

⁴⁶ *nā'as*: segundo a versão *Septuaginta*: *πσοξυνειν*: Nm 14,11; 16,30; Dt 31,20; Is 1,4; 5,24; Sl 74,10.18.

⁴⁷ Jr 7,18s; Jó 35,5-8.

⁴⁸ Dt 31,20; Is 5,24; Sl 107,11.

⁴⁹ Nesta perspectiva, cabe salientar o paradoxo que caracteriza a instituição da referida aliança entre Deus e Seu povo, na medida em que o relacionamento implicado neste processo converge para atribuir condição de vulnerabilidade à Divindade em um processo baseado na fraqueza e na fragilidade ética, cognitiva e volitiva do seu objeto de amor, conforme pressupõe o fenômeno envolvendo o ciúme de Javé, cujo exercício encerra a noção acerca da intensidade do Seu amor pelos seus através de uma construção que possibilita a apreensão da profundidade do Seu amor e da veemência e paixão que o perfazem enquanto uma manifestação que emerge como incompatível com a infidelidade e com os pecados do Seu povo.

uma obra ou produto humano dialoga com a noção envolvendo a graça de Deus e implica cooperação, o referido conceito traz como termos correspondentes às ideias que abrangem “fazer o mal”, “agir injustamente”, “violiar a lei”, “iniquidade” (no sentido de “mal” ou “corrupção”)⁵⁰ vocábulos que, em última instância, convergem para as fronteiras que encerram concepções tais como dissimulação, falsidade, dolo, fraude, iniquidade e mentira, ou pecado, culpa, rebelião, transgressão e erro.

Do pecado como símbolo do mal e “grandeza mítica”: dos aspectos filosófico-teológicos do pecado em Ricoeur

Acenando com uma condição e identificando um estado, pecado não consiste em um termo capaz de esgotar o sentido da realidade que implica como símbolo da ruptura entre essência e existência em um processo que encerra a alienação como resultado e converge para as fronteiras que transpõem a capacidade cognitiva, na medida em que se sobrepõe ao arcabouço ético-religioso, permanecendo irreduzível à construção histórico-cultural e as suas representações em uma construção que guarda relação dialética envolvendo imanência e transcendência.

Dialogando com o sagrado e com as suas representações, pecado, como conceito, não se circunscreve às fronteiras das categorias lógico-rationais, na medida em que se mantém irreduzível a uma construção científica ou a um objeto de saber, encerrando a capacidade de expor uma realidade que se desvela mais pelo poder de ocultação que carrega em sua negatividade absoluta do que pelo conteúdo que em sua positividade relativa emana através do código da linguagem que em sua inevitável situação precária assinala o campo de sentido sem exauri-lo na estéril objetividade que guarda a pretensão de domínio, o que implica uma experiência envolvendo a verdade como uma coisa acabada, petrificada em sua constituição e transparente em sua estrutura em uma construção que traz uma noção que pela sua inconsistência perde-se na sua intenção descritiva e explicativa.

Sobrepondo-se à capacidade de veiculação do seu sentido na plenitude do dizível que encerra o seu conteúdo, pecado consiste em um acontecimento que guarda o mistério

⁵⁰ Mt 5.43-45; At 24.15; Rm 1.29; 2 Pe 2.9.

da origem e o enigma da existência em um processo que impõe-se através de sua anterioridade em relação ao *existente singular* e tende a destiná-lo, em um movimento que o afeta por contingência e dissimula a contradição característica da relação envolvendo a essência e a existência, convergindo para uma construção voluntarista que atribui ao homem enquanto indivíduo a condição de autoconstituente e autossuficiente, anulando a diferença radical, ontológica ou ôntico-ontológica, que implica o Ser relativamente ao ente.

Encerrando a experiência do mal em um movimento que torna inextrincável a correlação envolvendo o processo de humanização da criatura, pecado consiste na síntese entre o condicional e o incondicionado em uma construção que estabelece a intersecção com o sagrado nas fronteiras do paradoxo, que se sobrepõe ao paradigma lógico-racional e perpassa a natureza humana em seu viés ético, cognitivo e volitivo, convergindo para as fronteiras que assinalam que

o mal não tem natureza, o mal não é alguma coisa; o mal não é matéria, não é substância, não é mundo. Ele não é em si, ele é *nosso*. Aquilo que se tem de rejeitar, não é só a resposta à questão, mas a própria questão. Não posso responder *malum esse* (o mal é), porque não posso perguntar *quid malum?* (o que é o mal?), mas apenas *unde malum faciamus?* (de onde vem que façamos o mal?). O mal não é *ser*, mas *fazer*. (RICOEUR, 1988, p. 268, grifos do autor)

Escapando ao caráter de uma substância cuja realidade impõe-se à natureza humana através de um movimento que guarda raízes nas fronteiras da sua exterioridade, pecado permanece irreduzível à materialidade absoluta que encerra uma coisa em sua inumanidade radical, na medida em que emerge como uma experiência que implica mais do que errância, queda, catividade, visto que carrega em si a impossibilidade de acertar, de não cair ou de resistir à sujeição “natural” que sobrenaturalmente se dispõe como uma tendência irresistível e uma determinação não passível de negação ou oposição, haja vista consistir na própria condição de existência como contradição e paradoxo.

Estabelecendo a intersecção envolvendo o mal e o mundo, pecado emerge nas fronteiras da relação através do ato em um processo que não se circunscreve ao seu âmbito na medida em que transcende tal condição, constituindo-se em mais do que meramente um produto, produto e simultaneamente causa, convergindo para a capacidade de guardar indistinção concernente ao homem e a sua natureza, ao mundo em sua totalidade.

Transcendendo Adão como *existente singular* em um processo cuja invenção escapa ao seu poder, o pecado consiste em uma “grandeza mítica” que, longe de encerrar o primeiro homem como um primeiro agente, converge para as fronteiras que o identificam como um primeiro veículo, na medida em que caracteriza-se como supraindividual em uma construção que abrange os homens em sua totalidade e “constitui” cada indivíduo pecador em um movimento ao qual se impõe a capacidade de “reinar”, sob a acepção de princípio de domínio e governo⁵¹.

Sobrepondo-se à interpretação jurídica da culpabilidade universal e ao biologismo da transmissão hereditária, a grandeza supra-pessoal do pecado em sua dimensão mítica encerra a lei como possibilidade de expressão do seu conteúdo em um processo que, longe de se circunscrever as suas fronteiras, transcende os seus códigos que em forma de normas e prescrições apenas conseguem assinalar os seus indícios e vestígios, que consistem em exteriorizações de um princípio que em sua profundidade escapa ao homem como objeto de saber.

Sobrepondo-se ao caráter de uma maldição que desde os tempos primitivos se impõe a todos os seres humanos, a *universalidade do pecado* guarda raízes nas fronteiras do caráter de culpa do pecado enquanto experiência em uma construção teológica que escapa à concepção de uma universalidade que se impõe como uma qualidade inata ao ser humano através de um movimento que encerra uma sensualidade que emerge da sua matéria constitutiva, tornando-se irreduzível também à condição de consequência de uma fatalidade dos tempos primordiais, ambas as perspectivas correspondentes ao pensamento gnóstico. (MARIANO DA ROSA, 2022, p. 140, grifos do autor)

Irreduzível à condição de um objeto de saber, o pecado não se dispõe ao conhecimento como uma *realidade* passível de apreensão lógico-racional, constituindo-se antes na própria *arché* em um processo que encerra um conceito de tempo que se sobrepõe ao caráter linear e converge para as fronteiras que implicam uma condição cíclica através de um movimento cujo exercício pressupõe poder ou soberania.

⁵¹ Nesta perspectiva, cabe sublinhar que se a construção literário-teológica do Apóstolo Paulo atribui ao pecado o caráter de uma “grandeza mítica” em um processo que impede a imposição ao conceito de uma condição estritamente jurídica e biológica da herança, simultaneamente encerra conteúdos conceituais que se contrapõem à dimensão mítica e implica a possibilidade de dissolução da “grandeza supra-pessoal do pecado numa interpretação jurídica da culpabilidade individual corrigida por um biologismo da transmissão hereditária” (RICOEUR, 1988, p. 273), conforme noção subjacente ao termo imputação (*ἐλλογεῖται*), registrado na Epístola aos Romanos, Capítulo 5: “Portanto, como por um homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim também a morte passou a todos os homens por isso que todos pecaram. Porque até à lei estava o pecado no mundo, mas o pecado não é imputado, não havendo lei.” (BÍBLIA APOLOGÉTICA DE ESTUDO, Rm 5.12-13, 2000, p. 1130)

Não passível de transparência, o pecado traduz inevitavelmente o sagrado em sua relação de oposição irreduzível a tudo aquilo que se mantém a sua margem em um processo que encerra a necessidade de interdições e proibições e converge para a instituição de ritos negativos que se impõem à regulação do intercâmbio envolvendo os mundos que se lhes guardam correspondência.

Defendendo a desconstrução do conceito envolvendo pecado enquanto “pecado original”, Ricoeur afirma a necessidade de um processo capaz de recuperar a intenção ortodoxa e o sentido eclesial da referida construção teológico-religiosa em um movimento que, dessa forma, tende a sobrepor ao conteúdo conceitual o caráter simbólico, convergindo para as fronteiras que encerram a condição de um símbolo racional, o que implica a perspectiva que assinala

que os conceitos não têm consistência própria, mas remetem para expressões que são *analógicas* e são-no não por falta de rigor, mas por excesso de significação; aquilo que é preciso, pois, sondar no conceito de pecado original não é a sua falsa clareza, mas a sua tenebrosa riqueza analógica. (RICOEUR, 1988, p. 276-277, grifo do autor)

Sobrepondo-se à construção que guarda raízes nas fronteiras da língua abstrata em seu processo de elaboração, ao conceito impõe-se a necessidade de um movimento de recuperação de sentido em relação aos “símbolos” pré-rationais bíblicos, que se contrapõe à especulação e ao exercício infindo que o caracteriza e converge para atribuir à definição um significado que longe de conferir transparência encerra uma falsa clareza em uma acepção que tende a reduzir a sua riqueza analógica, se lhe imputando a deformação, a dissimulação e o desvirtuamento de um termo que esgota-se na lógica científico-razional e na sua determinação de verdade, haja vista que “uma tradição esgota-se ao mitologizar o símbolo; ela renova-se por meio da interpretação, que torna a subir a encosta do tempo esgotado até ao tempo escondido, isto é, apelando da mitologia ao símbolo e à sua reserva de sentido” (RICOEUR, 1988, p. 30).

Caracterizando-se pela sua capacidade descritiva em detrimento da possibilidade explicativa, os símbolos encerram conteúdos que implicam elementos que servem para esboçar ou riscos que funcionam para delinear, assim como rastros, sinais, vestígios que se impõem como trechos de um discurso ou de uma obra, convergindo para um movimento de passagem que emerge como pouco inteligível na constituição da

experiência humana do mal em um processo irreduzível às fronteiras de um conceito circunscrito à privação e à negatividade que carrega em si.

A capacidade de resistir à transcrição absoluta da *realidade* que assinala em um movimento de desvelamento que protege o mistério e a verdade que o implica, eis o que se impõe ao símbolo em um processo que envolve a possibilidade de evocar o que tanto *a priori* quanto *a posteriori* o transcende e não se esgota como um objeto de cognição, passível de decomposição em sua objetividade científico-racional, na medida em que carrega uma condição irreduzível à própria consciência, conforme pressupõe a noção de pecado através de uma situação existencial que encerra uma implicação inextrincável que tende a torná-la inapelavelmente inepta em relação a si e em face de si mesma.

A irreduzibilidade da condição pecadora às fronteiras que encerram uma culpabilidade individual, eis o que se impõe à referida noção em um processo que se contrapõe à perspectiva jurídica greco-romana, cuja construção converge para conferir um fundamento de justiça à atividade dos tribunais, na medida em que, sobrepondo-se à administração da penalidade que cabe a estes exercer, encerra o pecado, segundo a teologia bíblica católico-protestante, uma dimensão comunitária, que implica uma solidariedade trans-biológica e trans-histórica que, não se circunscrevendo ao caráter de declividades múltiplas das vontades humanas singulares em um movimento que envolve a sua declinação consciente, constitui a unidade metafísica do gênero humano.

Sobrepondo-se à condição de um movimento de declinação das vontades humanas singulares, o pecado consiste em uma impotência fundamental em um processo que converge para as fronteiras que encerram a distância envolvendo *eu quero* e *eu posso*, o que implica não um estado, na medida em que mais do que uma forma de ser ou estar, ou uma disposição ou uma situação ou uma condição em que os seres se encontram, representa uma potência que torna cativo o homem, constituindo-o como prisioneiro, escravo, em uma construção que assinala a sua capacidade de “habitá-lo”.

Ora, São Paulo, na sua experiência da conversão, tinha ainda acentuado este aspecto de importância, de escravatura, de passividade, a ponto de parecer fazer concessões ao vocabulário gnóstico: assim, ele fala de “a lei do pecado que está nos nossos membros”. O pecado é para ele um poder demoníaco, uma *grandeza mítica* como a Lei e a Morte. Ele “habita” no homem mais do que o homem o produz e o põe. Ele “entra” no mundo, ele “intervém”, ele “abunda”, ele “reina”. (RICOEUR, 1988, p. 278, grifos meus)

Escapando à condição de um mito etiológico em uma construção que guarda raízes nas fronteiras que encerram as fábulas existentes, a narrativa da queda e o relato do pecado original convergem para as *imagens míticas*, na medida em que não se mantêm sob a égide dos conceitos, consistindo em uma história que manifesta o fundo inexpresso e inexprimível da experiência humana.

Caracterizando-se como uma rara potência simbólica através de uma construção mítica que guarda possibilidade de manifestar o fundo inexpresso e inexprimível da experiência humana, ao pecado como acontecimento originário impõe-se a necessidade de um processo que seja capaz de alcançar a verdade que escapa às fronteiras da história e converge para atribuir *universalidade*, *generalidade*, à experiência trágica do exílio em relação ao gênero humano.

Do pecado como alienação entre a “não-fé” e o “não-amor”: dos aspectos bíblico-teológicos do pecado segundo o princípio hermenêutico-fenomenológico em Tillich

Atribuindo ao conceito de “pecado” o sentido implicado no termo “alienação”, Tillich se contrapõe à perspectiva católico-protestante e a sua imposição à referida noção da conotação que o encerra, no plural (“pecados”), como desvios das leis morais, na medida em que tende a reduzir a concepção atrelada ao fenômeno ao qual o Apóstolo Paulo confere a condição de um *poder quase pessoal* que controlava este mundo.

Dessa forma, se alienação envolve a ideia que guarda correspondência com a *culpa trágica* e com o *destino universal*, pecado encerra o sentido que implica a liberdade e a culpa de caráter pessoal na medida em que expressa o ato pessoal que converge para a separação daquilo a que se pertence. Assim, sobrepondo-se a um estado de coisas caracterizado pela objetividade, a alienação configura uma condição de ruptura envolvendo essência e existência na medida em que representa a separação humana do “Ser-em-Si”, convergindo para um processo que encerra o elemento de responsabilidade pessoal cujo sentido o termo “pecado” guarda enquanto tal.

Se “original” e “hereditário” consistem em termos que, correlacionados ao pecado, guardam correspondência com o *caráter universal da alienação* em um processo

no qual expressam o seu elemento de destino⁵², a alienação do ser humano consiste em um processo que, envolvendo Deus, os demais homens e o seu próprio ser, converge para as fronteiras que encerram a desobediência à lei como a sua expressão, constituindo-se o ato pecaminoso o resultado da referida condição em uma construção que atribui à fé e ao amor a possibilidade de sua superação.

Por isso, Paulo chama de pecado tudo aquilo que não provém da fé, da unidade com Deus. E, em outro contexto (segundo palavras de Jesus), todas as leis são resumidas na lei do amor, mediante a qual se vence a alienação. O amor, como tendência para reunir aquilo que está separado, é o contrário da alienação. Na fé e no amor, o pecado é vencido, porque a alienação é superada pela reunião. (TILLICH, 2005, p. 341)

Descrença e concupiscência – eis os sinais que se impõem à condição de alienação humana⁵³ em um processo que encerra os dois primeiros conceitos e traz a inclusão de *hybris* como uma noção que implica o pecado do orgulho (ou autoelevação) em uma construção literário-teológica que atribui a tal pecado caráter precedente em relação ao pecado sensual, segundo a perspectiva de Agostinho e a leitura de Lutero, convergindo para a necessidade de que a cada um dos referidos conceitos seja imposta uma reinterpretação capaz de possibilitar a mediação de percepções envolvendo a condição existencial humana.

Responsabilidade individual e universalidade trágica, eis a correlação que se impõe como fundamento da incredulidade, cuja condição se sobrepõe à incapacidade humana de crer nas doutrinas da igreja (e no conteúdo que perfaz a sua *verdade objetiva*) e ao sentido atrelado ao termo “crença” (e as suas implicações, como o assentimento intelectual de construções que escapam às fronteiras da evidência), convergindo para um processo que assinala o ato ou estado do homem que, no movimento da sua autorrealização existencial e na totalidade de seu ser, mantém-se separado de Deus, o que envolve uma ruptura entre essência e existência, na medida em que tal situação encerra a perda da sua unidade essencial com as profundezas do seu ser e do seu mundo.

⁵² Na medida em que, segundo Tillich, “o pecado original ou hereditário não é nem original nem hereditário; é o destino universal de alienação próprio de todo ser humano” (TILLICH, 2005, p. 350).

⁵³ Tendo em vista a Confissão de Augsburg, que “define o pecado como o estado em que o ser humano está ‘sem fé em Deus e com concupiscência’ (*sine fide erga Deum et cum concupiscentia*)” (TILLICH, 2005, p. 341).

Guardando a correlação envolvendo liberdade e destino, o ato humano encerra um processo de atualização que em sua autorrealização existencial converge para as fronteiras que implicam um “voltar-se para si mesmo” através de um movimento que, abrangendo conhecimento, vontade e emoção, tende à separação de Deus, consistindo a incredulidade na ruptura da participação cognitiva do homem em Deus que se sobrepõe a sua própria “negação”, na medida em que pressupõe a perda da união cognitiva com Deus e assinala a sua condição de alienação.

A descrença é a ruptura da participação cognitiva do ser humano em Deus. Não se deveria chamá-la de “negação” de Deus, pois perguntas e respostas, sejam positivas ou negativas, já pressupõem a perda da união cognitiva com Deus. Aquele que pergunta por Deus já está alienado de Deus, embora não cortado dele. (TILLICH, 2005, p. 342)

Nesta perspectiva, guardando a pressuposição acerca da concretização da separação envolvendo duas vontades distintas, a “desobediência” assinala a necessidade de uma lei cujo conteúdo seja capaz de determinar o “dever-ser” em uma construção que caracteriza a condição de alienação e que, embora possa produzir a obediência através da sujeição humana às prescrições ou normas, não consegue resolver o problema da ruptura entre Deus e o homem, servindo, antes, para denunciá-la, haja vista que “aquele que precisa de uma lei que lhe diga como agir e não agir já está alienado da fonte da lei que lhe exige obediência” (TILLICH, 2005, p. 342).⁵⁴

Caracterizando-se como resultado da alienação, a incredulidade consiste como a atitude e a conduta de *abandono empírico* da beatitude oriunda da unidade com Deus em função da fruição dos prazeres de um estado independente em um processo que converge para a separação do *centro pessoal* em relação ao *centro divino*, ao qual pertence e em cujas fronteiras amor a Deus e amor a si mesmo se inter-relacionam, na medida em que “a descrença do ser humano é sua alienação com relação a Deus no centro de seu ser” (TILLICH, 2005, p. 342).

A negação da fé, através de um processo que envolve a necessidade de identificação do fenômeno referente à “não-fé”, eis o que se impõe ao conceito de

⁵⁴ Dessa forma, cabe sublinhar que “tornar presente a humanidade essencial por intermédio de uma vida pessoal nas fronteiras do estado de alienação que caracteriza o ser humano em sua existência em relação a Deus, eis o que se impõe como paradoxo da mensagem cristã em uma construção que assinala que a união envolvendo Deus e o ser humano na natureza humana essencial consiste em uma determinação própria, típica, que encerra a dialética abrangendo o infinito e o finito” (MARIANO DA ROSA, 2019, p. 225).

incredulidade em uma construção terminológica que encerra a necessidade de se sobrepor ao sentido de “descrença” como uma palavra cuja conotação guarda correspondência com a definição de crença, que implica, em última instância, o assentimento ao conteúdo que escapa às fronteiras da evidência.

À “não-fé” ou à inexistência da fé encerra uma ruptura cognitiva, a saber, a ruptura da participação cognitiva do homem em Deus, que converge para a produção de uma vontade incapaz de corresponder à vontade de Deus, na medida em que a fé implica a personalidade em sua totalidade em um processo que envolve elementos práticos, teóricos e emocionais.

Não-fé é, em última análise, idêntica a não-amor; ambos apontam para a alienação do ser humano em relação a Deus. Para Agostinho, o pecado é o amor que deseja os bens finitos por si mesmos e não em função do bem último. É possível justificar o amor de si mesmo e do mundo se ele afirma todo o finito como manifestação do infinito e deseja unir-se ao finito por esse motivo. (TILLICH, 2005, p. 342)

Guardando correspondência entre si, a “não-fé” e o “não-amor” convergem para as fronteiras que encerram a manifestação da alienação do homem em relação a Deus em um processo que, trazendo como sinal a “incredulidade”, implica o centro de seu ser e envolve, em suma, o amor que se afasta de Deus, apartando-se do “Ser-em-Si” em um movimento que se desenvolve no sentido de si mesmo.

Circunscrevendo-se às fronteiras que encerram as suas manifestações finitas, o amor que se inclina aos bens finitos, desejando-os por si mesmos, em um processo que envolve o afastamento do *fundo infinito*, transforma-se em “descrença” (incredulidade), perfazendo a ruptura da unidade essencial do homem com Deus através de um movimento que emerge como alienação e implica tanto fé quanto amor, na medida em que o amor por si mesmo e pelo mundo consiste em um amor cujas características, significado e forma estão alteradas, constituindo-se um amor deformado se não se dispõe a alcançar a sua profundidade infinita.

Consistindo na busca de uma realidade que escapa à condição de objetivação em um processo que encerra a afirmação da sua existência através da mediação do mito e da *revelação* (teofania), a fé implica a possibilidade de transposição do ser humano da imanência à transcendência em um movimento para além de si que envolve simultaneamente a autonegação na dimensão do finito e a autorrealização que destina a relação com o “Ser-em-Si”, Deus, cuja Realidade somente é passível de manifestação através de um movimento que longe de um processo de reificação guarde, através da relação que implica o exercício da fé

em face do Absoluto, a possibilidade de *abertura* transcendental envolvendo a existência. (MARIANO DA ROSA, 2018, p. 179, grifos do autor)

Ao conceito de fé impõe-se a coragem como a correlação que envolve valor, decisão e paixão no sentido de receber voluntariamente a ação de aceitar e a condição de aceitação proposta por Deus e atribuída ao homem, apesar de tudo aquilo que o torna incapaz e inapto e cujo estado implica pecado, alienação e desespero, convergindo para as fronteiras que encerram a primazia da fé, na medida em que a “re-união” com Deus como um ato de fé consiste, dessa forma, em uma “re-conciliação”, que acena com um movimento que pressupõe a iniciativa divina e demanda uma paixão intensa, tendo em vista que cabe atacar com ímpeto e força contra a situação existencial humana em uma construção que exige uma atitude de oposição em face dos problemas e questões que suscita e um esforço contínuo capaz de superar tais obstáculos.

Se a superação da alienação, segundo a leitura de Agostinho e a perspectiva da Igreja Católica Romana, guarda correspondência com a graça que, no sentido de uma infusão de amor, encerra um poder místico cujo exercício demanda a mediação da Igreja e dos sacramentos, de acordo com o pensamento dos reformadores a superação da alienação implica a reconciliação pessoal com Deus e pelo amor que subsequentemente advém neste processo.

Escapando à condição de um dever que converge para as fronteiras da formação do caráter, como também ao princípio de determinação da comunhão humana, a exigência do amor se impõe à pregação escatológica de Jesus e a sua pregação ética, perfazendo uma *unidade* que se sobrepõe à construção teórico-conceitual que atribui ao reino de Deus a condição de uma grandeza espiritual ou histórica, sob a acepção que envolve o reinado de Deus na alma ou na história em um processo cuja concretização guarda correspondência com o governo ou o domínio do bem através de um movimento que encerra como fundamento a experiência que, individual ou coletivamente, implica o caráter e a atitude ética ou a comunhão e a ordem ética. (MARIANO DA ROSA, 2020, p. 179, grifo do autor)

A “descrença”, como a primeira marca da alienação, encerra em seu conteúdo o “não-amor” em uma construção que converge para circunscrever o pecado às fronteiras que envolvem o relacionamento entre o homem e Deus, na medida em que o seu conceito escapa ao âmbito do relacionamento que encerra autoridades eclesiásticas, morais ou sociais e se mantém sob a égide religiosa, segundo a perspectiva teológica católico-protestante.

A qualidade de todos os atos em que o ser humano se afirma existencialmente apresenta dois lados: um em que o ser humano separa seu centro do centro da vida divina (descrença) e o outro em que ele se converte em centro de si mesmo e de seu mundo (*hybris*). Surge naturalmente a pergunta por que o ser humano se sente tentado a se transformar em centro de si mesmo. A resposta é que isso o coloca na posição de arrastar a totalidade de seu mundo para dentro dele mesmo. (TILLICH, 2005, p. 346)

Caracterizando-se como o único ser que, em virtude de sua condição estrutural, emerge como totalmente centrado, o homem guarda possibilidade de abandonar o seu centro essencial em um processo que converge para a tentação e implica o estado de alienação. Assim, possuindo em si uma centralidade que, embora elevada, carrega incompletude, o homem guarda uma plena centralidade na medida em que é caracterizado pela consciência de si mesmo em uma construção que encerra, dessa forma, uma condição estrutural que lhe faculta a possibilidade de se afastar do centro divino ao qual pertence essencialmente através de um movimento que o torna centro de si mesmo e de seu mundo.

Assinalando a capacidade de transcender a si mesmo e a seu mundo em um processo que converge para as fronteiras que encerram um eu e um mundo, a centralidade estrutural que distingue o homem implica uma condição que atribui ao seu ser grandeza e dignidade em uma constituição que guarda correspondência com a “imagem de Deus”. Dessa forma, carregando em seu ser a “imagem de Deus”, a perfeição que o homem, dessa forma, encerra consiste, simultaneamente, em sua tentação, na medida em que a consciência de sua liberdade e de seu potencial infinito converge para as fronteiras que implicam a possibilidade de tornar-se existencialmente o centro de si mesmo e do seu mundo.

Detendo um potencial infinito, os homens, contudo, situam-se entre este e a finitude real, convergindo para as fronteiras que os encerram como “mortais” em uma construção que atribui aos deuses a designação de “imortais”, na medida em que a possibilidade de criação das imagens dos deuses imortais guarda correspondência com a consciência do seu próprio potencial infinito em um processo que assinala a necessidade de reconhecimento da sua incapacidade de pertencer à infinitude dos deuses tendo em vista que, caso contrário, o resultado é a sua elevação em relação aos limites da finitude

que traz em sua natureza em um movimento definido pelos gregos como *hybris*⁵⁵ e que culmina na ira divina⁵⁶.

Constituindo-se a autoelevação do homem para a esfera do divino, o termo *hybris* designa a realidade representada pela promessa da serpente à Eva como possibilidade de equivalência em relação à Deus através da fruição da árvore do conhecimento⁵⁷, na medida em que a grandeza do homem, como único ser que corresponde à “imagem de Deus”, converge para as fronteiras que encerram tal capacidade, a saber, a autoelevação, tendo em vista que é a dinâmica intrínseca da grandeza que tende à *hybris* que, irredutível ao orgulho, implica um movimento de caráter universal que guarda correspondência com o seu potencial infinito e consiste em uma tentação que se impõe ao seu destino e a sua liberdade, não equivalendo a uma qualidade da natureza moral senão a um processo que pode emergir através de todos os atos, independentemente de perfazerem atos de humildade ou orgulho.

⁵⁵ Convergindo para uma noção que encerra o sentido de violência e excesso, *hybris* implica a conduta que ultrapassa a sua medida, o *métron*, em um processo que caracteriza o desejo de equivalência em relação aos deuses e que é capaz de atingir inclusive o herói enquanto possuidor de *areté* (“excelência” e “superioridade” que se impõem no campo de batalha e nas assembleias), haja vista que, tendo como origem Zeus, os seres contemplados com a *areté* se tornam passíveis de consequências pela prática da *hybris*, conforme ilustra Brandão através do relato de Ícaro, ao qual atribui a condição de símbolo da *hybris*, tendo em vista a sua tentativa de fugir do Labirinto do Minotauro (Ilha de Creta) voando com asas artificiais, constituídas a partir da cera do mel de abelhas e penas de pássaros de diversos tamanhos, culminando na sua queda e morte nas águas do Mar Egeu: “Quanto a Ícaro, ele é o próprio símbolo da *hybris*, da *démeseure*, do descomedimento. Apesar da admoestação paterna, para que guardasse um meio-termo, ‘o centro’, entre as ondas do mar e os raios do sol, o menino insensato ultrapassou o *métron*, foi além de si mesmo e se destruiu. Ícaro é o símbolo da temeridade, da volúpia ‘das alturas’, em síntese: a personificação da megalomania. Se, na verdade, as asas são o símbolo do deslocamento, da libertação, da desmaterialização, é preciso ter em mente que asas não se colocam apenas, mas se adquirem ao preço de longa e não raro perigosa educação iniciática e catártica. O erro grave de Ícaro foi a ultrapassagem, sem o necessário *gnôthi s'autón*, o indispensável conhece-te a ti mesmo.” (BRANDÃO, 1986, p. 65)

⁵⁶ Dessa forma, cabe sublinhar que a *hybris* enquanto violência, insolência e, em suma, ultrapassagem do *métron*, consiste no eixo artístico-existencial da Tragédia, cuja noção de culpa e castigo, em sua forma embrionária, guarda raízes na Odisseia, conforme assinala o poema I, 6-9, por intermédio de uma construção que na sua proposição afirma que “os insensatos companheiros de Ulisses pereceram por seu próprio desatino, porque devoraram as vacas do deus Hélio: este, por isso mesmo, não os deixou ver o dia do regresso” (BRANDÃO, 1986, p. 134).

⁵⁷ “Mas a serpente, mais sagaz que todos os animais selváticos que o SENHOR Deus tinha feito, disse à mulher: É assim que Deus disse: Não comereis de toda árvore do jardim? Respondeu-lhe a mulher: Do fruto das árvores do jardim podemos comer, mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, disse Deus: Dele não comereis, nem tocareis nele, para que não morrais. Então, a serpente disse à mulher: É certo que não morrereis. Porque Deus sabe que no dia em que dele comerdes se vos abrirão os olhos e, como Deus, sereis conhecedores do bem e do mal.” (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Gn 3.1-5, 1999, p. 13)

“E é na totalidade de seu ser pessoal que o ser humano se torna centro do seu mundo. Isso é sua *hybris*; é isso que se chamou de ‘pecado espiritual’, cujo principal sintoma é o fato de o ser humano não reconhecer sua finitude” (TILLICH, 2005, p. 345). Caracterizando-se como a forma total do pecado, a *hybris* escapa à condição de um “pecado espiritual”, do qual se impõe as demais formas de pecado, na medida em que encerra um processo que envolve o afastamento do centro divino ao qual pertence, convergindo para um movimento que implica que o próprio homem, na totalidade de seu ser pessoal, torna-se o centro de si mesmo e do seu mundo, não guardando capacidade de reconhecer a sua finitude.

Aspectos Conclusivos

Escapando às fronteiras da apreensão enquanto conteúdo que emerge como essencialmente não cognoscível através do paradigma lógico-racional, o pecado dialoga, simultaneamente, com as esferas do transcendente e do imanente, convergindo para a antinomia envolvendo a percepção humana e a sua incapacidade de compreensão em um processo que encerra uma distinção qualitativa entre a *verdade* em seu sentido originário e a *realidade* da condição humana.

Estabelecendo a intersecção entre a condição originária do homem e o modo de existência do estado atual, o mito adâmico em sua simbologia encerra a realidade do pecado e a sua condição de anterioridade em relação ao processo envolvendo o exercício da consciência, convergindo para as fronteiras que implicam a irredutibilidade da sua dimensão comunitária ou coletiva à esfera da responsabilidade individual em um movimento que atribui relevância ao querer em face de toda a falta atual.

Longe de atribuir ao mito adâmico o caráter “historicista” de uma interpretação literal, ao sentido que implica o seu símbolo impõe-se a necessidade de transpor as fronteiras que conferem à figura adâmica a condição de um “tipo” em um processo que o projeta na história e converge para a construção de especulações pseudo-racionais que encerram uma representação jurídica da culpabilidade universal e uma tradução biológica da transmissão hereditária.

Ao símbolo adâmico que implica a narrativa da queda impõe-se a hermenêutica, que se sobrepõe ao “historicismo ingênuo do fundamentalismo” e ao “moralismo exangue

do racionalismo”, em um processo que encerra a narrativa javista da queda, ao nível mítico, e o conceito de pecado original, ao nível racional.

Consistindo em vontade em um processo que encerra uma quase-natureza do mal, o pecado não se constitui propriamente natureza, convergindo, dessa forma, como uma quase-natureza, para as fronteiras que envolvem a afetação daquilo que, escapando à natureza, emerge como vontade, na medida em que guarda correspondência com a má vontade do primeiro homem em um movimento de caráter hereditário que assinala a implicação humana na culpabilidade como “obra da vontade”.

À ruptura envolvendo essência e existência, eis o que se impõe à alienação como condição do homem em um processo que assinala a sua impossibilidade de realizar a transposição entre “o que é” e “o que deveria ser”, convergindo para as fronteiras que encerram uma relação de pertencimento de caráter inescapável na medida em que até mesmo a oposição concernente ao Ser Supremo implica, em suma, em um movimento que encerra a sujeição humana, pressupondo domínio e propriedade do Criador.

Caracterizando a situação existencial do homem, a alienação encerra a condição humana resultante da ruptura envolvendo essência e existência em um processo cujo termo guarda correspondência com a simbologia do relato da expulsão do paraíso, como também com a oposição instaurada entre o homem e a natureza e os homens entre si, assim como com a separação entre as nações em virtude da divisão das línguas e com as reclamações dos profetas contra os reis e contra o povo tendo em vista a sua submissão aos deuses estrangeiros, emergindo da descrição do Apóstolo Paulo concernente à corrupção humana em um movimento que converge para a subversão da imagem de Deus e na sua transformação em ídolos, o que implica, dessa forma, em uma construção que assinala a sua contraposição em face de si próprio e diante do próximo.

“Descrença” e *hybris*, eis os dois aspectos que caracterizam os atos humanos de afirmação existencial em um processo que converge para as fronteiras que encerram tanto a separação do seu ser do centro divino quanto na sua própria constituição como um centro de si mesmo e do seu mundo. Dessa forma, tornar-se o centro de si mesmo, em um processo que encerra a totalidade de seu mundo a si próprio, eis o que se impõe ao homem através dos seus atos de afirmação existencial, na medida em que tal condição tende a

elevá-lo sobre as fronteiras de sua particularidade em uma relação que converge para caracterizá-lo como universal.

Caracterizando-se como um ser que possui um eu e um mundo, ao homem impõe-se o desejo ilimitado de estabelecer um vínculo, uma ligação envolvendo a realidade em sua totalidade ao seu próprio eu através de um movimento identificado como *concupiscência* que implica a possibilidade que encerra a tentação de alcançar uma abundância ilimitada em um processo que determina todos os aspectos da relação humana em referência a si e ao seu mundo.

Se no sentido de um ato individual o pecado converge para a atualização da alienação, na medida em que consiste em um fato universal, que guarda anterioridade concernente ao ato individual, nesta acepção implica uma questão que envolve liberdade, responsabilidade e culpa pessoal em um processo que encerra o destino da alienação, de modo implícito, em todo ato livre, através de um movimento que acena com a atualização do destino da alienação por intermédio de todos os atos livres.

A impossibilidade de separação do pecado como fato do pecado como ato, eis o que se impõe ao processo que assinala a unidade que emerge da experiência imediata de todo o homem que se sente culpado, na medida em que todo ato de alienação do ser em sua totalidade encerra um movimento que implica os atos livres do passado e o destino através de uma construção que integra tanto o próprio destino como o destino universal da humanidade.

Referências bibliográficas

AMERICAN HERITAGE DICTIONARY OF THE ENGLISH LANGUAGE. *Es-*. Appendix I: Indo-European Roots, Bartleby.com. By Editors of the American Heritage Dictionaries. Boston-Massachusetts/USA: Houghton Mifflin, 2016.

BAUER, Walter; ARNDT, William. **Greek–English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature.** 3rd ed. Frederick W. Danker (Editor). Chicago/London: University of Chicago Press, 2001.

BEAUCAMP, E.; DES PLACES, E.; LYONNET, S; *et al.* Pecado. In: **DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA.** São Paulo: Paulus Editora, 2014, p. 1149-1154.

BÍBLIA APOLOGÉTICA DE ESTUDO. Antigo e Novo Testamentos: Incluindo notas de estudo e auxílios. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Corrigida e Revisada: Fiel ao Texto Original. Jundiaí/SP; ICP – Instituto Cristão de Pesquisas. 2000.

BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. São Paulo / Barueri: Cultura Cristã / Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega.** Volume I. Petrópolis / RJ: 1986.

CÍCERO. *Paradoxa stoicorum*. In: RACKHAM, H. Cícero. **De oratore**. In two volumes. Book III. Together with: *De fato. Paradoxa stoicorum. De partitione oratória*. With an english translation by H. Rackham. Cambridge/Massachusetts-USA/Londres-UK: Harvard University Press/William Heinemann Ltd., 1948, p. 252-305.

DICIONÁRIO DE LATIM-PORTUGUÊS. 2. ed. Revista e actualizada pelo Departamento de Dicionários da Porto Editora. Porto/Portugal: Porto Editora, 2001.

DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA. São Paulo: Paulus Editora, 2014.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano.** Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FARIA, Ernesto (Org.). **Dicionário escolar latino-português.** 3. ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/ Departamento Nacional de Educação/Campanha Nacional de Material de Ensino, 1962.

HAMILTON, Victor P. *'Ādām* I. אָדָם (# 132). In: VANGEMEREN, Willem A. **Novo dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento.** Volume 1. Tradução de “Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã”. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 256-260.

HORACE. Epistles. In: HORACE. **Satires. Epistles. The Art of Poetry.** Translated by H. Rushton Fairclough. Loeb Classical Library 194. Cambridge - MA/USA: Harvard University Press, 1926.

HUFFMAN, Kirk. Kogi (Northern Colombia). In: TAYLOR, Bron; KAPLAN, Jeffrey. **Encyclopedia of Religion and Nature.** Vol. I (A-J). Londres: A&C Black, 2005, p. 966-967.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **Greek-English Lexicon.** 9th ed. Oxford: Clarendon Press, 1995.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Abraão e a fé prototípica: da fé como paradoxo absoluto à fé como encarnação do absoluto no Deus-homem Jesus Cristo. **PLURA, Revista de Estudos de Religião / Journal for the Study of Religion [ABHR – Associação Brasileira de História das Religiões]**, v. 9, n. 2, p. 162-184, jul./dez. 2018.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Da justificação e a fé como evento escatológico enquanto obediência e decisão fundada no ato da graça de Deus segundo a Teologia do apóstolo Paulo em Rudolf Bultmann. **Revista Cultura Teológica, PUC/SP - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo [São Paulo, Brasil]**, Ano XXX, Edição 2022, p. 135-161 [*Número Especial - Mística, profecia e pastoreio de D. Paulo Evaristo Arns em São Paulo*].

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Da prece como poder mágico-religioso entre Eliade e Mauss à oração como poder escatológico-existencial entre Bultmann e Tillich. **Revista Sacrilegens, UFJF – Universidade Federal de Juiz de Fora [Juiz de Fora, Minas Gerais, Brasil]**, v. 16, n. 2, p. 204-231, jul./dez. 2019.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Tempo da decisão e chamado à decisão na pregação ético-escatológica de Jesus Cristo: da proclamação do reino de Deus na teologia escatológico-existencial de Bultmann. **Revista Último Andar, Cadernos de Pesquisa em Ciência da Religião, PUC/SP - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo [São Paulo, Brasil]**, v. 23, n. 36, p. 160-189, jul./dez. 2020 [*Ensino Religioso e outras temáticas*].

OXFORD ENGLISH DICTIONARY. *Sin (Synn)*. Oxford/UK: Oxford University Press, 1971, c.825.

RACKHAM, H. Cícero. ***De oratore***. In two volumes. Book III. Together with: *De fato. Paradoxa stoicorum. De partitione oratória*. With an English translation by H. Rackham. Cambridge/Massachusetts-USA/Londres-UK: Harvard University Press/William Heinemann Ltd., 1948.

RICOEUR, Paul. Estrutura e hermenêutica. In: RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Tradução de M. F. Sá Correia. Porto: RÉ-S-Editora, 1988, p. 28-62.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Tradução de M. F. Sá Correia. Porto: RÉ-S-Editora, 1988.

RICOEUR, Paul. O pecado original: estudo de significação. In: RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Tradução de M. F. Sá Correia. Porto: RÉ-S-Editora, 1988, p. 264-281.

SCHULTZ, Richard. A integração da teologia e da exegese do Antigo Testamento: questões literárias, temáticas e canônicas. In: VANGEMEREN, Willem A. **Novo dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento**. Volume 1. Tradução de “Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã”. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 179-198.

TAYLOR, Bron; KAPLAN, Jeffrey. **Encyclopedia of Religion and Nature**. Vol. I (A-J). Londres: A&C Black, 2005.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. Tradução de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TORRINHA, Francisco. **Dicionário latino português**. 2. ed. Porto/Portugal: Junta Nacional de Educação/Gráficos Reunidos Ltda., 1942.

VANGEMEREN, Willem A. **Novo dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento**. Volume 1. Tradução de “Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã”. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

