

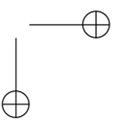
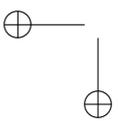
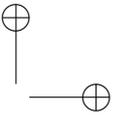
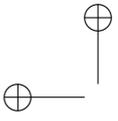
**O PECADO ORIGINAL:  
ESTUDO DE SIGNIFICAÇÃO**

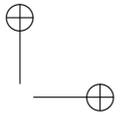
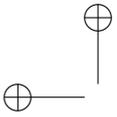


**Paul Ricoeur**

Tradutor:  
José M. S. Rosa

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)





LUSO Sofia:press

#### FICHA TÉCNICA

Título: *O Pecado Original: Estudo de Significação*

Autor: Paul Ricoeur

Tradutor: José M.S. Rosa

Colecção: Textos Clássicos de Filosofia

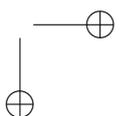
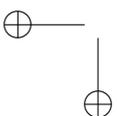
Direcção da Colecção: José Rosa & Artur Morão

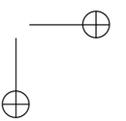
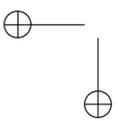
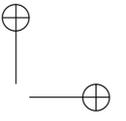
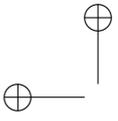
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

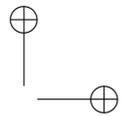
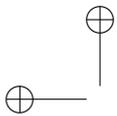
Paginação: José M.S. Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008







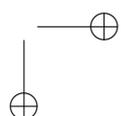
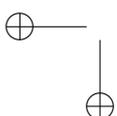
# O Pecado Original: Estudo de Significação\*

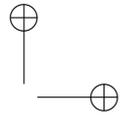
Paul Ricoeur

[p. 265] Lemos numa das *Confissões de Fé* das Igrejas da Reforma que a vontade do homem está “totalmente cativa sob o pecado” (*Confissão de fé de La Rochelle*, art.9). É fácil reencontrar sob esta expressão de “*catividade*” toda a pregação profética e apostólica; mas a *Confissão de Fé* acrescenta imediatamente a seguir: “Acreditamos que toda a linhagem de Adão está infectada deste contágio, que é o pecado original e um vício hereditário, e não somente uma imitação como os Pelagianos quiseram dizer, os quais detestamos nos seus erros” (*Ibid.*, art. 10). Pecado originário, vício hereditário; com estas palavras operou-se uma mudança de nível: passámos do plano da pregação para o da teologia, do domínio do Pastor para o do Doutor; e simultaneamente produziu-se uma mudança no domínio da expressão: a *catividade* era uma imagem, uma parábola; o pecado hereditário pretende ser um conceito. Além do mais, quando lemos o texto que se segue: “Acreditamos que este vício é verdadeiramente pecado e que ele basta, para condenar todo o género humano, até às crianças no ventre da sua mãe, e que é reputado pecado diante de Deus (e assim por diante)” (art.11). Temos a impressão de entrar, não somente na teologia como disciplina relevando dos doutores, mas na controvérsia, na disputa de escola: a

---

\*Traduzido de Paul Ricoeur, “Le ‘péché originel’: étude de signification”, In *Le Conflit des Interpretations. Essais d’Hermeneutique*, Seuil, Paris, 1969, pp. 265-282.



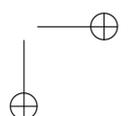
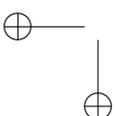


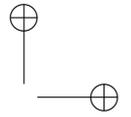
interpretação do pecado original como culpabilidade original das crianças no ventre da sua mãe, não somente não está mais ao nível da pregação, mas atinge um ponto onde a tarefa do teólogo se torna especulação abstracta, escolástica.

A minha intenção não é de todo opor, neste nível de abstracção, uma formulação a uma formulação: não sou dogmático. A minha intenção é reflectir sobre a *significação* do trabalho teológico cristalizado num conceito como o de pecado original. Ponho um problema de método. Com efeito, este conceito tomado como tal não é bíblico e, todavia, ele pretende [p. 266] dar conta, através de um aparelho racional sobre o qual teremos de reflectir, do próprio conteúdo da confissão e da pregação ordinária da Igreja. Reflectir sobre a *significação* é, pois, reencontrar as intenções do conceito, a sua potência de reenvio àquilo que não é conceito mas anúncio, anúncio que denuncia o mal, e anúncio que pronuncia a absolvição. Numa palavra, reflectir sobre a significação é, de uma certa maneira, *desfazer o conceito*, decompor as suas motivações e, por uma espécie de análise intencional, reencontrar as “*flèches de sens*” que visam o próprio *kerigma*.

Acabei de empregar uma expressão inquietante: desfazer o conceito. Sim. Penso que é preciso destruir o conceito como conceito para compreender a intenção do sentido: o conceito de pecado original é um falso saber e deve ser destruído como saber; saber *quase* jurídico da culpabilidade dos recém-nascidos, saber *quase* biológico da transmissão de uma tara hereditária, falso saber que bloqueia numa noção inconsistente uma categoria jurídica de dívida e uma categoria biológica de herança.

Mas a finalidade desta crítica — aparentemente ruínosa — é mostrar que o falso saber é ao mesmo tempo verdadeiro símbolo, verdadeiro símbolo de qualquer coisa que somente ele pode transmitir. A crítica não é, pois, simplesmente negativa: o *fracasso do saber* é o anverso de um trabalho de recuperação do sentido, pelo qual são reencontrados a *intenção* “ortodoxa”, o recto sentido, o sentido eclesial do pecado original; este sentido, veremos, não é de





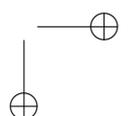
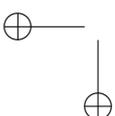
todo saber jurídico, saber biológico ou, pior ainda, saber jurídico-biológico a propósito de qualquer monstruosa culpabilidade hereditária, mas *símbolo racional* daquilo que nós declaramos como o mais profundo na confissão dos pecados.

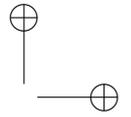
A teologia cristã foi conduzida a esta elaboração conceptual sob que impulso? A esta questão pode dar-se duas respostas; primeiro uma resposta exterior: é, como diremos, sob o impulso da gnose. Nos *Extractos de Teódoto*, lemos estas questões que, segundo Clemente de Alexandria, definem a gnose: “Quem somos nós? Em que nos tornámos? Onde estávamos antes? De que mundo fomos expulsos? Para que finalidade nos afadigamos? De que somos libertados? Que é o nascimento (γέννησις)? Que é o renascimento (ἀναγέννησις)? São os gnósticos, diz ainda uma autor cristão, que colocaram a questão πότεν τὰ κακά;, donde vem o mal? Entendamos: são os gnósticos que tentaram fazer desta questão uma questão especulativa e que tentaram dar-lhe uma resposta que fosse ciência, saber, γνῶσις, gnose.

[p. 267] A nossa primeira hipótese de trabalho será pois a seguinte: é por razões apologéticas — para combater a gnose — que a teologia cristã foi levada a inscrever-se sob o modo de pensamento gnóstico. Fundamentalmente anti-gnóstica, a teologia do mal deixou-se conduzir para o próprio terreno da gnose e deste modo elaborou uma conceptualização comparável à sua.

A anti-gnose tornou-se uma *quase*-gnose; tentarei mostrar que o conceito de pecado original é anti-gnóstico no fundo, mas quase-gnóstico no seu enunciado.

Mas esta primeira resposta apela para uma segunda: o cuidado apologético não pode explicar por si só porquê a teologia cristã se deixou levar para um terreno estrangeiro; é preciso procurar no próprio sentido veiculado por esta *quase*-gnose as razões da sua elaboração. Talvez aí haja, na experiência do mal, na confissão do pecado, qualquer coisa de terrível e de impenetrável que faz da gnose a tentativa permanente do pensamento, um mistério de





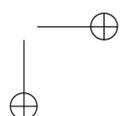
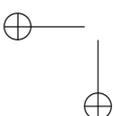
iniquidade cujo pseudo-conceito de pecado original é como que a linguagem cifrada.

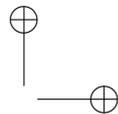
Uma última nota antes de mergulharmos na nossa meditação: a maior parte dos nossos exemplos e das nossas citações vão ser tomadas de Santo Agostinho. É inevitável: Santo Agostinho é o testemunho deste grande momento histórico onde o conceito está atado; é ele que primeiro conduziu o combate anti-maniqueu. Depois o combate anti-pelagiano, é neste combate com duas frentes que se elaborou o conceito polémico e apologético de pecado original. Mas o meu trabalho não é de modo nenhum um trabalho de historiador: não é a história da polémica anti-maniqueia, depois anti-pelagiana que me interessa, mas as próprias motivações de Agostinho, tais quais que nós as possamos retomar por nossa própria conta quando tentamos *pensar* o que confessamos e professamos.

Nem dogmático, nem historiador, quero exactamente contribuir para o que chamaria uma hermenêutica do assim chamado dogma do pecado original; esta interpretação, redutora no plano do saber, recuperadora no plano do símbolo, situa-se no prolongamento do que já tentei noutras partes, sob o nome de *Simbólica do mal*, e leva a crítica da linguagem teológica desde o plano dos *símbolos figurados e míticos*, tais como a *catividade*, queda, errância, perdição, rebelião, etc., para o plano dos *símbolos racionais*, tais como os do neoplatonismo, da gnose e dos Padres

## I

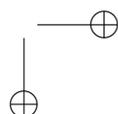
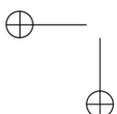
[p. 268] Como conceito polémico e apologético o “pecado original” significa uma primeira coisa: que o mal não é nada, não tem ser, não tem natureza, porque é nosso, porque é obra da liberdade. Esta primeira tese, como veremos, é insuficiente, porque

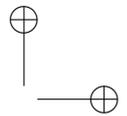




ela não dá conta do aspecto mais claro do mal, aquele que nós poderíamos chamar o mal actual, no duplo sentido de mal em acto, em exercício, e de mal presente, em vias de ser feito, ou, como diria Kierkegaard, no sentido de mal que se põe no instante. Contudo, esta primeira tese deve estar bem segura porque, quando nos referirmos daqui a pouco ao *peccatum originale* ou *naturale* não será necessário que a reintrodução de uma quase-natureza do mal nos mantenha aquém desta recusa do mal-natureza, do mal substância; o que constituirá a dificuldade do pseudo-conceito de *peccatum naturale*.

Para bem compreender a fidelidade deste conceito à tradição bíblica — pelo menos sob o primeiro aspecto —, é preciso ter presente na memória a enorme pressão contrária que a gnose exerceu durante vários séculos sobre a confissão de fé da Igreja. Se a gnose é gnose, isto é, conhecimento, saber, ciência, é porque, fundamentalmente — como o têm mostrado Jonas, Quispel, Puech e outros —, o mal é para ela uma realidade quase física, que investe de fora contra o homem; o mal está fora; é corpo, é coisa, é mundo, e a alma foi encarcerada dentro; esta exterioridade do mal fornece imediatamente o esquema de uma qualquer coisa, de uma substância que infecta por contágio. A alma vem “doutras bandas”, cai “aqui”, e deve retornar “lá-bas”; a angústia existencial que está na raiz da gnose é imediatamente situada num espaço e num tempo orientados; o cosmos é máquina de perdição e de salvação, a soteriologia é cosmologia. De súbito, tudo o que é imagem, símbolo, parábola — como errância, queda, catividade, etc. — assume um pretenso saber que se cola à letra da imagem. Deste modo nasce uma mitologia dogmática, como diz Puech, inseparável da figuração espacial, cósmica. O cosmos, que o salmista escutava a cantar a glória de Deus e do qual o filósofo estóico expunha a beleza e a divindade, este cosmos é não somente divinizado, mas contradivinizado, satanizado, se assim podemos dizer, e como tal fornece à experiência humana do mal o apoio de uma exterioridade absoluta, de uma inumanidade absoluta, de uma materialidade absoluta.



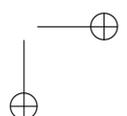
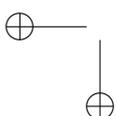


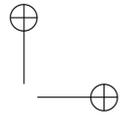
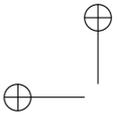
O mal é a própria mundaneidade do mundo. [p. 269] Longe de proceder *da* liberdade humana *para* a vanidade do mundo, o mal procede de potências do mundo para o homem.

De igual modo, o pecado que o homem confessa é menos o acto de malfazer, da *mal-feitoria*, que o *estado* de estar-no-mundo, que a infelicidade de existir. O pecado é destino interiorizado. Por causa disto também a salvação vem ao homem de “outro lado”, de “*lá do alto*”, por uma pura magia libertadora, sem ligação com responsabilidade, nem mesmo com a personalidade do homem. Vemos como, na gnose, o falso saber, o mimo da nacionalidade contém a própria interpretação do mal; porque o mal é *coisa e mundo*, o mito é “conhecimento”. A gnose do mal é um realismo da imagem, uma mundanização do símbolo. Deste modo nasceu a mais fantástica mitologia dogmática do pensamento ocidental, a mais fantástica impostura da razão que tem por nome: gnose.

É contra esta gnose do mal que os Padres gregos e latinos, com uma unanimidade impressionante, repetiram: o mal não tem natureza, o mal não é qualquer coisa; o mal não é matéria, não é substância, não é mundo. Ele não é em si, é *nosso*. O que é preciso rejeitar não é somente a resposta à questão, mas a própria questão em si mesma. Não posso responder *malum esse* (o mal existe), porque não posso perguntar *quid malum?* (o que é o mal?), mas somente *unde malum faciamus?* (donde procede que façamos o mal?). O mal não é *ser*, mas *fazer*.

Desse modo os padres mantinham firme a tradição ininterrupta de Israel e da Igreja, o que eu chamaria a tradição *penitencial*, que encontrou na narração da queda a sua forma plástica, a sua expressão simbólica exemplar. O que o símbolo de Adão transmite, é primeiro e essencialmente esta afirmação que o homem é, senão a origem absoluta, pelo menos o ponto de emergência do mal no mundo. Por um homem o pecado entrou no mundo. O pecado não é o mundo, ele entra no mundo; muito antes da gnose o Javista — ou a sua escola — tinha tido que lutar contra as representações babilónicas do mal que dele faziam uma potência contemporânea da

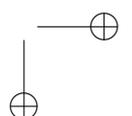
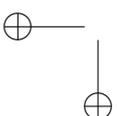


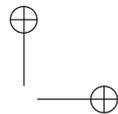


origem das coisas, que deus combateu e venceu antes da fundação do mundo e para fundar o mundo. A ideia de uma catástrofe do criado sobrevivendo numa criação inocente, pelo canal do homem exemplar, animava já o grande mito do Homem primordial. O essencial do símbolo estava resumido no próprio nome do artesão histórico do mal: Adão, quer dizer, o *Terroso*, o Homem tirado da gleba e destinado ao pó.

[p. 270] É este o alcance existencial da narração adâmica que Agostinho retoma conta Mani e os Maniqueus. Na dramática controvérsia que o opôs durante dois dias a Fortunato, ele denuncia o fundo do mito gnóstico: a alma precipitada no mal poderia dizer ao seu Deus: “*Tu precipitaste-me na infelicidade, não és tu cruel por teres querido que eu sofra pelo teu reino, contra o qual esta nação de trevas nada podia?*” (fim do primeiro dia). Deste modo Agostinho elabora uma visão puramente ética do mal onde o homem é integralmente responsável; desembaraça-a de uma visão trágica onde o homem não é autor, mas vítima de um Deus que padece ele próprio, se não é mesmo cruel. É talvez no *Contra Felicem* que Agostinho leva mais longe a primeira conceptualização do pecado original, quando opõe vontade má à natureza má; comentando Mt 12, 33 (“ou fazei a árvore boa e o seu bom fruto, ou fazei a árvore má e o seu mau fruto”), exclama: este “ou ..., ou” designa um poder e não uma natureza (*potestatem indicat, non naturam*). Seguidamente, resume a essência da teologia cristã do mal face à gnose: “Se há penitência, é porque há culpabilidade; se há culpabilidade é porque há vontade, se há vontade no pecado, é porque não é uma natureza que nos obriga.” (*Contra Felicem*, §8).

Chegados a ponto poderia parecer-nos que a conceptualização do pecado deveu orientar-se para a ideia de uma contingência do mal, para a ideia de um mal que surgiu como um acontecimento puramente irracional, como um “salto” qualitativo, dirá Kierkegaard. Mas um espírito contemporâneo do neoplatonismo não tinha nenhum meio de tematizar tais conceitos; para se aproximar não tinha outros recursos que retalhar certos conceitos recebidos do neo-



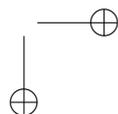
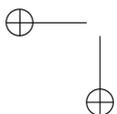


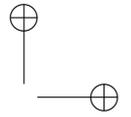
platonismo e tomados da gama dos graus de ser. Deste modo Agostinho pode dizer no *Contra Secundinum* que o mal é “inclinação do que tem mais ser para o que tem menos ser” (*inclinat ab... ad*, §12); ou ainda: “desfalecer (*deficere*) não é já nada, mas é tender para o nada. Porque quando as coisas que têm mais ser declinam (*declinant*) para as que têm menos ser, não são estas que desfalecem, mas aquelas que declinam e que desde logo têm menos ser do que antes, não tornando-se as coisas para as quais declinaram, mas tornando-se menores, cada uma na sua própria espécie” (*Ibid*, §11).

Assim se elabora penosamente o conceito de *defectus*, como o de um consentimento negativamente orientado, o nada designa aqui, não ontologicamente um *contra-pólo* de ser, mas uma direcção existencial, o inverso da conversão, uma *aversio a Deo* que é [p. 271] o momento negativo da *conversio ad creaturam*, como diz o *De libero arbitrio* I, 16, 35 e II, 19, 53-54.

Deste modo e neste momento Agostinho apercebeu-se que a confissão do mal deve ir até conceitos impossíveis. À questão *unde malum faciamus?*, é preciso responder: *Sciri non potest quod nihil est* (*De lib. arb.*, II, 19, 54); “o movimento de aversão que, reconhecemo-lo, constitui o pecado, sendo um movimento defeituoso (*defectivus motus*) e toda a defectuosidade vêm do não-ser (*omnis autem defectus ex nihilo est*), vejo donde pode vir e confesso que não é de Deus” (*Ibid.*). De igual modo, no *Contra Fortunatum*: “Se é verdade que a cupidez é a raiz de todos os males, é em vão que procuraremos noutro lado qualquer outra espécie de mal.” Mas tarde, dirá a Juliano de Eclana: “Procuras donde veio a vontade má? Encontrarás o homem” (*Contra Julianum*, 41).

Sem dúvida este conceito impossível era demasiado negativo: *defectus*, *declinatio*, *corruptio* (este último título designando em Agostinho um *defectus* numa *natura*); além do mais, a marcha para o nada — o *ad non esse* do mal — é dificilmente distinguido do *ex nihilo* da criatura, que designa somente o defeito de ser próprio, a sua dependência como criatura. Agostinho não tinha [nada a par-





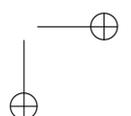
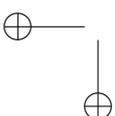
tir] de quê [pudesse] conceptualizar o mal; teve assim de retomar o *ex nihilo* da doutrina da criação, que tinha servido para combater a ideia de uma matéria incriada, e fazer dela um *ad non esse*, um movimento para o nada, para combater a ideia duma matéria do mal. Mas este nada da inclinação permanecerá sempre mal distinguido, numa teologia de expressão neo-platónica, do nada de origem que designa somente o carácter total, sem resto, da criação.

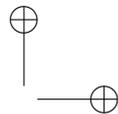
Não é, todavia, este equívoco dos dois nadas — o nada de criação e o nada de defecção — que devia fazer rebentar esta primeira conceptualização que se perpetua nas nossas *Confissões de Fé*, sob o título de “corrupção”, de “natureza totalmente corrompida”.

Esta negatividade não dava conta dum certo número de traços específicos da experiência hebraica e cristã que o mito adâmico tinha veiculado e que não passam na ideia de um *defectus*, de uma *corruptio naturae*. Ora, são estes os traços que a polémica antipela-giana vai acentuar; são eles que vão obrigar um conceito muito mais positivo — precisamente o nosso conceito de pecado original, de vício hereditário — e conduzir o pensamento aos modos de expressão da gnose, fazendo-o elaborar um conceito tão consistente como a queda pré-cósmica [p. 272] dos Valentinianos ou a agressão do príncipe das trevas segundo os Maniqueus, numa palavra um mito dogmático paralelo aos mitos da gnose.

## II

É pois o adjectivo “original” que precisamos agora de explicar; vimos que Santo Agostinho emprega também a expressão: *naturale peccatum*; diz ainda: *per generationem* ou *generatim*, indicando com isso que não se trata de pecados que nós cometamos, do pecado actual, mas do estado de pecado no qual nós viemos a existir pelo nascimento.





Se tentamos reconstituir a filiação do sentido, o que chamaria as camadas de sentido que se sedimentaram no conceito, encontramos à partida um esquema interpretativo absolutamente irreduzível a toda a filosofia da vontade: o esquema da *herança* (os alemães dizem: *Erbsünde*). Este esquema é mesmo o inverso daquele que comentámos até aqui, o inverso da declividade individual; ao contrário de todo o começo individual do mal, trata-se de uma continuação, de uma perpetuação, comparada a uma tara hereditária transmitida a todo o género humano por um primeiro homem, ancestral de todos os homens.

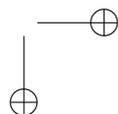
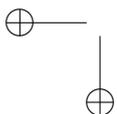
Como se vê, este esquema de herança é solidário da representação do primeiro homem, considerado como o iniciador e propagador do mal. É deste modo que a especulação sobre o pecado original se encontra ligada à especulação adâmica do judaísmo tardio que São Paulo introduziu no depósito cristão por ocasião do paralelo entre Cristo, homem perfeito, segundo Adão, iniciador da salvação e o primeiro homem, o primeiro Adão, iniciador da perdição.

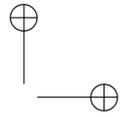
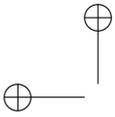
O primeiro Adão, que era apenas um *anti-tipo* em Paulo, “a figura daquele que devia vir” — τύπος τοῦ μέλλοντος —, vai tornar-se por si mesmo o nó da especulação. A queda de Adão corta a história em duas, como a vinda de Cristo corta a história em duas; os dois esquemas estão casa vez mais sobrepostos como imagens invertidas; uma humanidade perfeita e fabulosa precede a queda, da mesma forma que a humanidade do fim dos tempos sucede à manifestação do Homem arquetipal.

É a partir deste nó de sentido que vai constituir-se, gradualmente, o conceito de pecado original tal como o próprio Agostinho o legou à Igreja.

Não é inútil sublinhar o endurecimento a que Agostinho submete o próprio texto de São Paulo, consagrado ao paralelo dos dois Adão de Rm 5, 12 e seguintes.

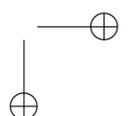
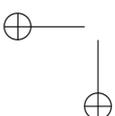
Primeiro, para ele, a individualidade de Adão, personagem histórica, primeiro ancestral dos homens, aparecido alguns milénios





antes de nós, não punha nenhuma espécie de questão. Mas isto também não estava de modo nenhum em questão para Pelágio e os Pelagianos. O δι' ἐνὸς ἀνθρώπου de Rm 5, 12 e 19 significa literalmente *per unum*, ou seja, por um homem singular. Por outro lado, οἱ ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον do versículo 12 é compreendido por Santo Agostinho como um *in quo omnes peccaverunt*, isto é, no qual (*en qui*) nós pecámos; *in quo* reenviando a Adão; a exegese agostiniana já é, como se vê, interpretação teológica, porque se ἐφ' ᾧ significa que “todos pecaram *em Adão*” impõe-se continuar a investigar de que maneira todos os homens estavam já contidos nos reinos de Adão, como foi dito muitas vezes; pelo contrário se ἐφ' ᾧ significa “mediante o que” (*moyenant quoi*), “sobre que” (*sur quoi*), ou mesmo “do facto que” (*du fait que*) todos pecaram, o papel da responsabilidade individual nesta cadeia do pecado hereditário está reservado.

É preciso acrescentar a isto que a exegese agostiniana minimiza tudo o que, na especulação adâmica de Paulo, vem limitar a interpretação literalista do papel do primeiro homem; primeiro o facto que esta figura é o *anti-tipo* da de Cristo: “*assim como... do mesmo modo*”; seguidamente a progressão que se acrescenta ao paralelo das duas figuras: “*Se pela falta de um só..., quantos mais aqueles que recebem a graça...*”, “*onde o pecado se multiplicou, superabundou a graça*”; enfim, para São Paulo, o pecado não foi inventado pelo primeiro homem; é antes uma grandeza mítica que ultrapassa a própria figura de Adão; ela passa certamente pelo primeiro homem: δι' ἐνὸς ἀνθρώπου, *per unum*, por um só homem; mas este *unus* é menos um primeiro agente, um primeiro autor do que um primeiro veículo, é o pecado como grandeza supra-individual que reúne os homens, do primeiro até nós, que “*constitui*” cada um pecador, que “*abunda*” e que “*reina*”. Tantos traços susceptíveis de frear uma interpretação puramente jurídica e biológica da herança. Aquilo que acabei de chamar grandeza mítica do pecado em São Paulo, para designar o carácter supra-pessoal de entidades, tais como a lei, pecado, morte, carne, resiste à juridização que, todavia,

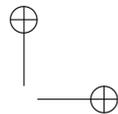


pretende impôr-se através doutros conceitos paulinos, tais como aquele de imputação (ἐλλογεῖσθαι): o pecado, diz Rm 5, 13, não é imputado quando não há lei. Pode-se esperar que a esta perda da dimensão mítica ainda presente em São Paulo acabe por dissolver a grandeza [p. 273] supra-pessoal do pecado numa interpretação jurídica da culpabilidade individual corrigida por um biologismo da transmissão hereditária.

É Agostinho o responsável pela elaboração clássica do conceito de pecado original e da sua introdução no depósito dogmático da Igreja, sobre um pé de igualdade com a cristologia, como um capítulo da doutrina da graça.

É aqui que é preciso pesar com peso justo o papel da querela antipelagiana. É certo que a polémica contra os pelagianos foi determinante, ainda que, como veremos, ela não dispense de procurar, no crescimento interno do pensamento agostiniano, o motivo profundo do dogma do pecado original.

Pelágio, com efeito, está na linha do voluntarismo dos escritos anti-maniqueus; no seu *Comentário das Treze Epístolas de São Paulo*, publicadas por Souter, vemo-lo tirar todas as consequências dum voluntarismo coerente: cada um peca por si, e Deus que é justo não pode querer nada de irrazoável nem poderia punir um homem pelo pecado de um outro que lhe permanece radicalmente estranho; desde logo, o “em Adão”, que todos ou quase todos liam em Rm 5 significa apenas uma relação de imitação; *em* Adão quer dizer *como* Adão. Mais radicalmente Pelágio, homem austero e exigente, de modo algum duvida que o homem não invoque a sua impotência própria e a potência do pecado para se escusar e se dispensar de não pecar. É por causa disto que é preciso dizer que pertence sempre ao homem o poder de não pecar, *posse non peccare*; Pelágio, deste modo, estava na linha recta do que se poderia chamar a contingência do mal, a qual vimos que é e permanece um tema bíblico autêntico: “Proponho-te a vida ou a morte, a bênção ou a maldição. Escolhe pois a vida.” O que Pelágio traduz por *libertas ad peccandum et ad non peccandum*. Para um tal voluntarismo,

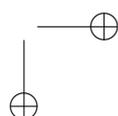
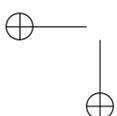


levado até um contingentismo coerente, o *naturale peccatum* interpretado como culpabilidade herdada não pode significar senão uma recaída no Maniqueísmo; “Nunca te lavarás jamais dos mistérios de Manés”, dirá mais tarde Juliano de Eclana a Agostinho.

É para rebater a interpretação de Pelágio, que atrai fora o lado tenebroso do pecado como potência englobando todos os homens, que Santo Agostinho foi até ao extremo do conceito de pecado original dando-lhe cada vez mais o sentido, por um lado, de uma culpabilidade jurídica de carácter pessoal merecendo juridicamente a morte, por outro, duma tara herdada por nascimento.

Mas se se pode atribuir à polémica antipelagiana a [p. 275] rigidez doutrinal e a falsa lógica do conceito, não podemos atribuir-lhe a sua motivação profunda. Prosseguindo totalmente a linha voluntarista contra os gnósticos, Agostinho é levado, pela própria experiência da sua conversão, pela experiência viva da resistência do desejo e do hábito à boa vontade, a recusar com todas as suas forças a ideia 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; o fim do livro VIII das *Confissões* é o testemunho desta experiência, que lembra São Paulo e anuncia Lutero, de uma vontade que escapa a si mesma e obedece a uma outra lei diferente de si.

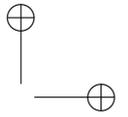
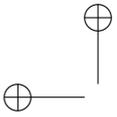
A prova decisiva que a controvérsia com Pelágio não explica tudo é que encontramos no *Tratado a Simpliciano* de 397 — portanto, mais de quinze anos antes do primeiro tratado anti-pelagiano (o *De peccatorum meritis et remissione* contra Celéstio é de 414/415) — o enunciado quase definitivo do pecado original. Pela primeira vez, Agostinho não fala mais unicamente de uma “pena herdada”, nem de um “hábito mau”, como nos tratados anteriores, mas antes de uma culpabilidade herdada, portanto de uma falta merecendo castigo, anterior a toda a falta pessoal e ligada ao próprio facto do nascimento.



Como é que isto aconteceu? Pela meditação de Rm 9, 10-29 que desloca o centro exegético do debate: não se trata mais, como em Rm 5, da antítese de dois Homens — Adão e Cristo —, mas da dualidade de duas escolhas de Deus: “Amei Jacob e odiei Esaú.” “Ele usa de misericórdia com quem quer e endurece quem ele quer.” O problema do mal é pois ainda o de um anti-tipo, mas não o anti-tipo do Homem-Cristo, mas o anti-tipo dum acto absoluto de Deus: a *eleição*. Este anti-tipo é a *reprovação*; e é para escorar a justiça desta reprovação, simétrica da eleição, que Agostinho põe a culpabilidade de Esaú desde antes do seu nascimento; aqui, o famoso texto que liga predestinação e culpabilidade de nascimento: “Todos os homens formam como [que] uma massa de pecado tendo uma dívida de expiação para com a divina e soberana justiça. Esta dívida, Deus poder exigí-la ou perdoá-la sem cometer injustiça (*supplicium debens divinae summaeque iustitiae quod sive exigatur, sive donetur, nulla est iniquitas*). É acto de orgulho dos devedores decidir a quem é necessário exigir e a quem é necessário perdoar a dívida” (I, 2, 16).

Eis a bela imagem da argila e do oleiro mobilizada para designar a infecção de todos os homens pelo primeiro homem.

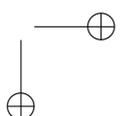
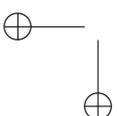
[p. 276] Não seguirei a acumulação da argumentação ao longo do duro combate contra Celéstio primeiro, a partir de 412, a seguir contra Pelágio, a partir de 415 e, enfim, contra Juliano de Eclana, mais pelagiano que o próprio Pelágio. De uma parte, o argumento jurídico não cessa de se cerrar e de endurecer: a inculpação em massa da humanidade é a desculpabilização de Deus. O cuidado pela coerência leva a dizer que uma vez que o pecado é sempre voluntário — senão Mani tem razão —, é preciso que a nossa vontade, antes do seu próprio exercício, esteja implicada na vontade má de Adão — *reatu ejus implicatos*. Será necessário falar então de uma vontade de natureza para estabelecer a culpabilidade das crianças no ventre da sua mãe. Por outro lado, para rebater a tese de Pelágio de uma simples *imitação* de Adão por toda a geração dos homens, é preciso procurar na “geração” — *per gen-*

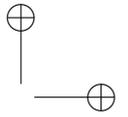
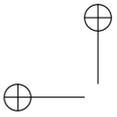


*erationem* — o veículo desta infecção, sob o risco de reavivar as antigas associações da consciência arcaica entre mácula e sexualidade. Deste modo cristalizou-se o conceito de uma culpabilidade herdada, que bloqueia numa noção inconsistente uma categoria jurídica — o crime voluntário punível —, e uma categoria biológica — a unidade da espécie humana por geração. Não hesito em dizer que, tomado como tal, quero dizer do ponto de vista epistemológico, este conceito não é duma estrutura racional diferente da dos conceitos da gnose: queda pré-empírica de Valentino, império das trevas segundo Mani, etc.

Anti-gnóstico na sua origem e por intenção, uma vez que o mal permanece integralmente humano, o conceito de pecado original tornou-se quase gnóstico à medida que se racionalizou; constitui além do mais a pedra angular de uma mitologia dogmática comparável, do ponto de vista epistemológico, à da gnose. É, com efeito, para racionalizar a reprovação divina — que não era em S. Paulo senão o anti-tipo da eleição — que Santo Agostinho construiu o que me arrisquei a chamar *quase*-gnose. Certamente, para Agostinho, o mistério divino permanece totalmente, mas é o mistério da eleição: ninguém sabe porquê Deus concede a graça a este ou àquele e não a outro. Pelo contrário, não há mistério da reprovação: a eleição é por graça, e a perdição é por direito, e é para justificar esta perdição de direito que Agostinho construiu a ideia de uma culpabilidade de natureza, herdada do primeiro homem, efectiva como um acto, e punível como um crime.

Coloco então a questão: este processo de pensamento difere quanto ao essencial daquele dos amigos de Job explicando ao justo sofredor a justiça dos seus sofrimentos? Não é a velha lei da [p. 277] retribuição, vencida no plano da culpabilidade colectiva de Israel por Ezequiel e por Jeremias, que tira a sua desforra no plano da humanidade inteira? Não é preciso denunciar a eterna teodiceia e o seu projecto de justificar Deus, — quando é ele que *nos* justifica? Não será a arrazoado insensato dos advogados de Deus que agora habita o grande santo Agostinho?



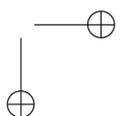
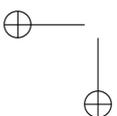


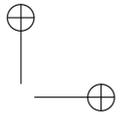
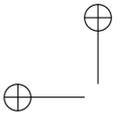
Mas então, dir-se-á, como pode ser que o conceito de pecado original faça parte da tradição mais ortodoxa do cristianismo? Não hesito em dizer que [se] Pelágio pode ter mil vezes razão contra o pseudo-conceito de pecado original, Santo Agostinho fez passar através desta mitologia do pecado original alguma coisa de essencial que Pelágio desconheceu inteiramente; Pelágio talvez tem sempre razão contra a mitologia do pecado original e principalmente contra a mitologia adâmica, mas é Agostinho que sempre tem razão através e apesar desta mitologia adâmica.

É isto que quero tentar mostrar no fim desta exposição. Chegou o momento de aplicar a regra de pensamento que expus no começo: é preciso, dizia eu, desfazer o conceito; é preciso passar pelo fracasso do saber para reencontrar a intenção ortodoxa, o sentido recto, o sentido eclesial. E sugiro que este sentido recto poderá não ser mais conceito mas símbolo — símbolo racional, símbolo para a razão — daquilo que nós declaramos [ser] o mais profundo e o mais essencial na confissão dos pecados.

### III

Que queria eu dizer com símbolo racional? Isto: que os conceitos não têm consistência própria, mas reenviam a expressões que são *analógicas*, e são-no não por defeito de rigor mas por excesso de significação; o que é preciso, pois, sondar no conceito de pecado original não é a sua falsa claridade, mas a sua tenebrosa riqueza analógica. É necessário desde logo arrear caminho: em lugar de se adentar mais para diante na especulação, retornar à enorme carga de sentido nos “símbolos” pré-rationais como os que a Bíblia contém, antes de toda a elaboração de uma língua abstracta: errância, revolta, alvo falhado, via curva e tortuosa e, sobretudo, *catividade*;



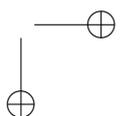
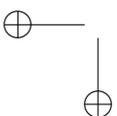


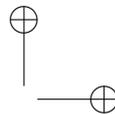
a catividade do Egito, depois a da Babilónia, tornando-se deste modo a cifra da condição humana sob o reino do mal.

Por estes símbolos, mais descritivos que explicativos, os escritores bíblicos visavam certos traços obscuros e obsidiantes da experiência [p. 278] humana do mal, que não podem passar no conceito puramente negativo de privação (*défaut*). Quais são esses traços da confissão dos pecados que resistem a toda a transcrição na linguagem voluntarista dos escritos anti-maniqueus, a toda a interpretação através de uma declinação consciente da vontade individual?

Desta experiência penitencial sublinharia três traços notórios. Primeiro o que chamarei o *realismo* do pecado: a consciência do pecado não é a sua medida; o pecado é a minha situação verdadeira diante de Deus; o “diante de Deus” e não a minha consciência é a medida do pecado; é por isso que é preciso um Outro, um profeta para o denunciar; nenhuma tomada de consciência de mim para comigo basta para isso, tanto mais que a consciência está ela própria incluída na situação e se torna mentirosa e de má fé. Este realismo do pecado não pode ser recuperado na apresentação demasiado curta e demasiado clara de uma declividade consciente da vontade; é antes uma errância do ser, um modo de ser mais radical que todo o acto singular; deste modo Jeremias compara o mau propenso de coração endurecido à negrura da pele do Etíope e às manchas do leopardo (13, 23). Ezequiel chama “coração de pedra” este endurecimento de uma existência que se tornou inacessível à interpelação divina.

Segundo traço: para os profetas, esta condição pecadora não é redutível a uma noção de culpabilidade individual, tal como o espírito jurídico greco-romano a desenvolveu para dar uma base de justiça à administração da penalidade pelos tribunais; ela tem logo de início uma dimensão comunitária: os homens estão nela inclusos de corpo [inteiro]; é o pecador Tiro, de Edom, de Galaad, o pecado de Judá; um “nós” — o “nós pobres pecadores” da liturgia — enuncia-se na confissão dos pecados, esta solidariedade trans-





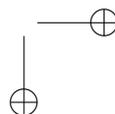
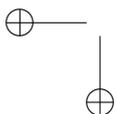
biológica e trans-histórica do pecado constitui a unidade metafísica do género humano; e não é mais analisável como declividades *múltiplas* das vontades humanas singulares.

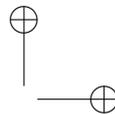
Terceiro traço: a experiência penitencial de Israel tinha já sublinhado um aspecto mais tenebroso do pecado. Este não é somente um estado, uma situação na qual o homem está mergulhado, mas uma potência pela qual ele está atado, tido como cativo. Por isso é menos um movimento de declinação e mais uma impotência fundamental; a distância entre o *eu quero* ao *eu posso*. É o pecado como “miséria”.

Ora, São Paulo, na sua experiência da conversão, tinha ainda acentuado este aspecto de importância, de escravatura, de passividade, até ao ponto de parecer fazer concessões ao vocabulário gnóstico: é assim que ele fala da “lei do pecado que está nos nossos membros”: o pecado [p. 279] é para ele uma potência demoníaca, uma grandeza mítica como a Lei e a Morte. Ele “habita” o homem mais do que o produz ou o põe. Ele “entra” no mundo, “intervém”, “abunda”, “reina”.

Como se vê, esta experiência, mais que qualquer outra, escapa de todos os lados ao orgulho voluntarista dos primeiros escritos agostinianos; Consideremos a fórmula do *Tratado do Livre Arbitrio*: *nusquam nisi in voluntate esse peccatum*, que as *Retractiones* (I, 23, 2 e I, 15, 2) tentarão a todo o custo salva da zombaria pelagiana. Para dizer isto numa palavra, esta experiência orienta para a ideia de uma quase-natureza do mal, inclinando-se perigosamente para o lado da angústia existencial que está na origem da gnose. A experiência de posse, de *atamento*, de *catividade*, inclina para a ideia de uma investida a partir de fora, de um contágio por uma substância má que está na origem do mito trágico da gnose.

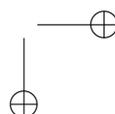
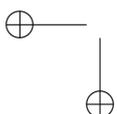
Talvez nós comecemos a entrever a *função simbólica* do pecado original. Diria duas coisas. A primeira, que [a função simbólica] é igual à narrativa da queda, que se situa, não ao nível dos conceitos, mas no das imagens míticas. Esta narrativa tem uma potên-

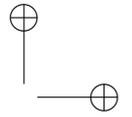
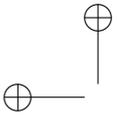




cia simbólica extraordinária, porque condensa num arquétipo do homem tudo o que é superado de uma forma fugidia e confessado de forma alusiva pelo crente; longe de explicar o que quer que seja — sob pena de ser somente um mito etiológico comparável a todas as outras fábulas dos povos — esta história exprime, por meio de uma criação plástica, o fundo inexpresso — e inexprimível em linguagem directa e clara — da experiência humana. Isto, pois, pode dizer muito bem que a narrativa da queda é mítica, mas perdemos o seu sentido se ficamos apenas por aí; não basta excluir o mito da história, é preciso retirar dele a verdade que não é histórica; C.H. Dodd, o teólogo de Cambridge, no seu admirável livrinho: *A Bíblia hoje*, toca precisamente nisto quando comete ao mito adâmico uma primeira função, a de *universalizar* para o género humano a experiência trágica do exílio: “É o destino trágico de Israel, projectado sobre o conjunto da humanidade. A Palavra de Deus, que fez sair o homem do paraíso, é a palavra do juízo, que enviou Israel para o exílio, promovido a uma aplicação universal” (trd. fr., p.177). Não é, pois, o mito como tal que é palavra de Deus, porque o seu sentido primeiro podia ser perfeitamente diferente; é o seu poder *revelador* quanto à condição humana no seu conjunto que constitui o seu sentido *revelado*. Qualquer coisa foi descoberta, revelada, que sem o mito teria permanecido encoberto, oculto.

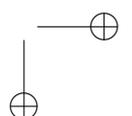
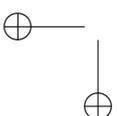
[p. 280] Mas esta função de universalização do género humano da experiência de Israel não é tudo: o mito adâmico revela ao mesmo tempo o aspecto misterioso do mal, a saber que se cada um de nós o começa, o inaugura — é isto que Pelágio viu muito bem —, cada um de nós também o *encontra*, encontra-o *dejá lá*, em si mesmo e fora de si, antes de si. Para toda a consciência que desperta para a assunção de responsabilidade, o mal é *dejá lá*. Relacionando a origem do mal com um ancestral longínquo o mito descobre a situação do todo o homem: ele já teve lugar; eu não começo o mal; continuo-o, estou implicado no mal; o mal tem um passado; é o seu passado; é a sua própria tradição. O mito liga assim na figura de um ancestral do género humano todos os traços

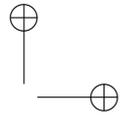
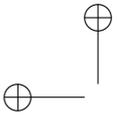




que nos temos vindo a enumerar: realidade do pecado anterior a toda a tomada de consciência, dimensão comunitária do pecado irredutível à responsabilidade individual, importância do querer que envolve toda a falta actual. esta tripla descrição, que pode articular o homem moderno, cristaliza no símbolo de um “antes” que vem recolher o mito do primeiro homem. Encontramo-nos aqui na fonte do esquema da herança que encontrámos na base da especulação adâmica, de São Paulo a Santo Agostinho. Mas o sentido deste esquema não aparece se não se renuncia inteiramente a projectar na história a figura adâmica, se se o interpreta como um “tipo”, como o “tipo do homem velho”. O que é preciso é não fazer a passagem do mito à mitologia. Nunca se dirá bastante quanto mal fez à cristandade a interpretação literal, seria necessário dizer “historicista”, do mito adâmico; ele atolou-a na profissão de uma história absurda e nas especulações pseudo-rationais sobre a transmissão quase-biológica de uma culpabilidade quase-jurídica da falta de um outro homem, relegado para a noite dos tempos, algures entre o pitecantropo e o homem de Néanderthal. Ao mesmo tempo, o tesouro escondido no símbolo adâmico foi delapidado; o espírito forte, o homem racional, de Pelágio a Kant, Feuerbach, Marx ou Nietzsche terá sempre razão contra a mitologia; enquanto que o símbolo dará sempre que pensar para além de toda a crítica. Entre o historicismo ingénuo do fundamentalismo e o moralismo exangue do racionalismo, abre-se a via da hermenêutica dos símbolos.

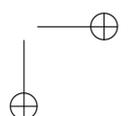
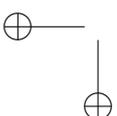
Objectar-se-me-á aqui que só dei conta do símbolo ao nível mítico, digamos, da narrativa javista da queda, mas não de todo o símbolo ao nível racional, portanto do conceito de pecado original que era, contudo, o objecto desta lição. Não terei dito já, com efeito, que o conceito tinha a mesma função simbólica que a [p. 281] narrativa da queda no Génesis? É verdade, mas não é ainda senão metade do sentido. Por um lado, é preciso dizer que o conceito reenvia para o mito e o mito para a experiência penitencial do antigo Israel e da Igreja; a análise intencional vai

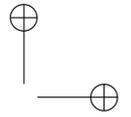




da pseudo-racionalidade à pseudo-história e da pseudo-história ao *vivido* eclesial. Mas cumpre fazer o trajecto inverso: o mito não é somente uma pseudo-história, ele é revelador; como tal, ele descobre uma dimensão da experiência que sem ele permaneceria sem expressão e, simultaneamente, teria abortado enquanto experiência vivida. Sugerimos algumas das revelações próprias do mito. Será preciso dizer que o *processus* da racionalização, começado pela especulação adâmica de São Paulo, e que chegou ao conceito agostiniano de pecado original, está despido de sentido próprio e que não é senão um pseudo-saber enxertado sobre o mito interpretado literalmente e erigido em pseudo-história?

Vejo a função essencial do conceito — ou pseudo-conceito — de pecado original no esforço por guardar o adquirido da primeira conceptualização, a saber, que o pecado não é natureza mas vontade, e para incorporar a esta vontade uma quase-natureza do mal. É desta quase-natureza, afectando o que todavia não é natureza mas vontade, que Agostinho prossegue o fantasma racional; vemos-lo no artigo das *Retractationes* onde Agostinho retoma a afirmação anti-maniqueia da sua juventude: “O pecado não é para ser buscado noutro lado senão na vontade”; esta afirmação, deitam-lha os Pelagianos agora à cara e ele responde: o pecado original das crianças é “afirmado sem absurdez voluntária, uma vez que foi contraído na sequência da má vontade do primeiro homem que ele é de qualquer maneira hereditário” (I, 13, 5), e mais ainda, o pecado pelo estamos “implicados na culpabilidade” é “obra da vontade” (I, 15, 2). Há aqui qualquer coisa de muito profundo do ponto de vista metafísico: é na própria vontade que existe a quase-natureza; o mal é uma espécie de involuntário no seio do próprio voluntário, não perante ele, mas nele, e é isto o servo-arbítrio. É por causa disto que é preciso combinar monstruosamente um conceito jurídico de imputação, para que seja voluntário, e um conceito biológico de herança para que seja involuntário. adquirido, contraído. Ao mesmo tempo, a conversão é posta no mesmo nível de profundidade; se o mal está ao nível radical da “geração” num





sentido simbólico e não factual, a própria conversão em si mesma é “regeneração”. Direi que o pecado original é constituído, por meio de um conceito absurdo, o anti-tipo da regeneração, o anti-tipo do novo nascimento; graças a este anti-tipo, a vontade aparece carregada duma constituição passiva implícita num poder actual de deliberação e de escolha.

Mas então — e terminarei com estas três advertências: 1) Não temos nunca o direito de especular sobre o conceito de pecado original — que é, tomado em si mesmo, apenas um mito racionalizado —, como se ele tivesse uma consistência própria: ele explicita o mito adâmico, tal como este explicitava a experiência penitencial de Israel. É preciso retornar sempre à confissão dos pecados da Igreja. 2) Não temos nunca o direito de especular sobre o mal *dejá lá*, fora do mal que nós colocamos. Reside aí, sem dúvida, o mistério último do pecado: nós começamos o mal, por nós entra o mal no mundo, mas começamos o mal apenas a partir de um mal *dejá lá*, de que o nosso nascimento é o símbolo impenetrável. 3) Não temos nunca o direito de especular nem sobre o mal que nós começamos, nem sobre o mal que encontramos, fora de toda a referência à história da salvação. O pecado original é apenas um anti-tipo. Ora, tipo e anti-tipo não são somente paralelos (“*assim como... do mesmo modo*”), mas há um movimento de um para o outro, um “quanto mais”, um “com maior razão”: “Onde o pecado se multiplicou, a graça superabundou” (Rm 5,20).

