

Do pecado como símbolo racional entre Pelágio e Agostinho segundo Paul Ricoeur: da vontade enquanto locus da liberdade e responsabilidade.

Mariano da Rosa, Luiz Carlos.

Cita:

Mariano da Rosa, Luiz Carlos (2023). *Do pecado como símbolo racional entre Pelágio e Agostinho segundo Paul Ricoeur: da vontade enquanto locus da liberdade e responsabilidade. Cuadernos de Teología, UCN - Universidad Católica del Norte (Chile), 15 (1), 1-18.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/marianodarosa.luizcarlos/173>

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



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>.



Do pecado como *símbolo racional* entre Pelágio e Agostinho segundo Paul Ricoeur: da vontade enquanto *locus* da liberdade e responsabilidade

On sin as a rational symbol between Pelagius and Augustine, according to Paul Ricoeur: on will as the locus of freedom and responsibility

Luiz Carlos Mariano Da Rosa¹  <https://orcid.org/0000-0001-7649-2804>

¹ Lucent University, Ennis, Texas, United States of America. Professor and Researcher. PhD student in Philosophy at Selinus University of Science and Literature, England.  marianodarosalettras@gmail.com



Resumo:

Detendo-se no pecado em Pelágio como possibilidade enquanto exercício da liberdade e responsabilidade individual, o artigo assinala a defesa da neutralidade envolvendo a criação do ser humano e a sua capacidade para o bem e o mal, sublinhando a liberdade da vontade e a sua absoluta indeterminação, o que atrela o pecado à escolha. Portanto, atribuindo à vontade a condição de *locus* da instauração da experiência ético-lógico existencial envolvendo o exercício da liberdade, Pelágio se contrapõe a tese do pecado original enquanto herança psico-biológica, intelecto-afetiva e volitivo-consciencial transmitida pelo arquétipo humano em Adão para a sua descendência. Dessa forma, assinalando a vontade como a causa do pecado em um movimento que converge para encerrar a sua imputação ao agente enquanto detentor da vontade em exercício, o texto mostra que Agostinho afirma, paradoxalmente, a tendência humana para a prática do mal como resultante da herança adâmica, que impõe a sua posteridade a condição de absoluta depravação e inescapável culpa, na medida em que o ser humano é constituído enquanto tal em estado de santa inocência em um processo que atribui ao pecado a condição de um produto da escolha humana através do exercício de sua liberdade e plena consciência. Finalizando, a pesquisa examina o pecado como *símbolo racional* entre Pelágio e Agostinho segundo Paul Ricoeur, que afirma a necessidade de um processo que seja capaz de desconstruir o conceito em função da emergência da intenção ortodoxa enquanto sentido reto e eclesial.

Palabras Clave: pecado original; Adão; hereditariedade; maldade; transgressão; natureza humana.

Abstract:

Focusing on sin in Pelagius as a possibility of exercising freedom and individual responsibility, this paper points out the defense of neutrality, involving the creation of the human being and his capacity for good and evil, emphasizing the freedom of will and its absolute indeterminacy, linking sin to choice. Therefore, by attributing the condition of *locus* of the establishment of the existential ethical-logical experience, involving the exercise of freedom, to will, Pelagius opposes the thesis of original sin as a psycho-biological, intellect-affective, and volitional-conscientious inheritance transmitted by the human archetype in Adam for his offsprings. Thus, pointing to will as the cause of sin in a movement that converges to end its imputation to the agent as a holder of will in exercise, the text shows that Augustine paradoxically affirms the human tendency to practice evil as a result of Adamic inheritance, which imposes on its posterity the condition of absolute depravity and inescapable guilt, insofar as the human being is constituted as such in a state of holy innocence in a process that attributes to sin the condition of a product of human choice through the exercise of their freedom and full conscience. Finally, the paper examines sin as a *rational symbol* between Pelagius and Augustine, according to Paul Ricoeur, who affirms the need for a process able to deconstruct the concept due to the emergence of the orthodox intention as a straight and ecclesial meaning.

Keywords: original sin; Adam; inheritance; evil; transgression; human nature.

Data de recepção: 12 de agosto de 2022 | Data de aceitação: 28 de fevereiro de 2023

Introdução

Defendendo a perspectiva da neutralidade envolvendo a criação do ser humano em uma construção teórico-conceitual que atribui à condição humana a capacidade para o bem e o mal, Pelágio¹, monge inglês do séc. IV d.C., sublinha a liberdade da vontade e a sua absoluta indeterminação, conforme assinala a pesquisa, haja vista que o pecado guarda correspondência com a escolha. Tal interpretação converge para atribuir à medida da capacidade do ser humano o exercício de sua responsabilidade no movimento que envolve o governo de si mesmo em um processo que encerra a possibilidade humana de desenvolver uma conduta de acordo com o mandamento divino.

Detendo-se na construção teológico-bíblica de Agostinho² (354-430), o texto assinala que, consistindo no resultado do ato principal da criação de Deus, o ser humano é constituído enquanto tal em estado de santa inocência em um processo que atribui ao pecado a condição de um produto da escolha humana através do exercício de sua liberdade e plena consciência, convergindo para um acontecimento que, baseado na atitude de Adão, impõe à sua posteridade o estado de absoluta depravação e inescapável culpa.

Dessa forma, identificando fato e ato na constituição do pecado, o artigo mostra que Paul Tillich sublinha a sua condição de fato universal em um movimento que assinala a sua precedência em relação ao ato individual que, assim, encerrando liberdade, responsabilidade e culpa pessoal, se impõe para a efetivação do fato universal da alienação.

Nesta perspectiva, examinando o pecado como *símbolo racional* entre Pelágio e Agostinho segundo Paul Ricoeur, o texto afirma a necessidade de um processo que seja capaz de desconstruir o conceito em um movimento que assinala o fracasso do saber como condição para a emergência da intenção ortodoxa enquanto sentido reto e eclesial em uma construção teórico-conceitual que assinala que, correlacionando em sua constitutividade o involuntário e o voluntário, o pecado original demanda a correspondência entre a imputação como conceito jurídico que acena com o voluntário e a herança como conceito biológico que acena com o involuntário.

¹ Baseado em uma vida caracterizada pela piedade e exemplaridade, Pelágio desenvolveu uma construção teológico-filosófica que encerra conceitos acerca da hamartiologia enquanto doutrina que traz como objeto de estudo o pecado, cujo conteúdo, exposto em duas obras envolvendo o pecado, o livre-arbítrio e a graça, sofreu oposição radical e rejeição total em um processo que teve como principais críticos Santo Agostinho e São Jerônimo. Dessa forma, embora haja sido inocentado das acusações de que se tornou alvo pelo Sínodo de Dióspolis na Palestina no ano 415, Pelágio sofreu processo de exclusão em sentença ratificada por diversos sínodos (Mileve e Catargo), recebendo condenação como herege pelo Concílio de Éfeso no ano 431. Sintetizando, eis as principais acusações dos seus oponentes: negação do *pecado original*; negação do caráter fundamental da *graça de Deus* para a salvação; atribuição ao ser humano da *capacidade de decisão* por intermédio do livre-arbítrio em relação ao seu futuro e destino.

² Nascido em Tagaste (atual Argélia), Santo Agostinho é um cidadão romano do Norte de África que atuou como bispo de Hipona, responsável pela primeira grande sistematização do pensamento cristão, tornando-se conhecido também pela obra que encerra uma das poderosas sínteses envolvendo a cultura antiga e o judaico-cristianismo através de uma construção teológico-filosófica que se impõe como influência tanto sobre o pensamento religioso (Lutero, Calvino, Pascal e jansenismo) quanto sobre o pensamento filosófico (Descartes e Malebranche).

1. Do pecado em Pelágio como possibilidade enquanto exercício da liberdade e responsabilidade individual

Defendendo a perspectiva da neutralidade envolvendo a criação do ser humano em uma construção teórico-conceitual que se sobrepõe às fronteiras de sua caracterização, seja como pecador, seja como santo, Pelágio, atribui à condição humana a capacidade para o bem e o mal, sublinhando a liberdade da vontade e a sua absoluta indeterminação em um processo que assinala a inexistência de um precedente maligno em sua natureza. Assim, Pelágio sublinha que o pecado guarda correspondência com a escolha, conforme exposto no caso da queda de Adão, cuja atitude, contudo, encerrou consequências para si próprio, escapando ao sentido de um acontecimento passível de transmissão hereditária enquanto natureza ou culpa.

Dessa forma, atribuindo a cada ser humano a condição que Adão detinha no estado anterior à queda em uma construção teórico-conceitual que assinala a sua liberdade em relação à culpa ou corrupção de sua natureza, Pelágio elabora uma perspectiva que elimina as tendências malignas ou desejos que porventura possam exercer influência e determinar a mentalidade e a conduta em um processo que identifica a diferença entre os seres humanos no que concerne à Adão como o exemplo deste último para os seus descendentes, convergindo para circunscrever o pecado às fronteiras das atitudes da vontade em um processo que sublinha o livre-arbítrio como possibilidade de se manter imune ao pecado.

Convergindo para atribuir à medida da capacidade do ser humano o exercício de sua responsabilidade no movimento que envolve o governo de si mesmo, Pelágio afirma que a possibilidade de desenvolver uma conduta de acordo com o mandamento divino guarda raízes na faculdade humana de cumprir a vontade de Deus e obedecer a Sua ordem em um movimento que implica a suficiência envolvendo os dons racionais, a revelação divina (Escrituras) e Cristo (exemplo). Assim, Pelágio destaca que a universalidade do pecado mantém relação com o caráter de uma construção que encerra educação, exemplos e hábito em um processo institucionalizado no decorrer da vida histórico-cultural através de práticas, valores e comportamentos correspondentes.

Defendendo a capacidade humana para alcançar a condição de perfeição através do cumprimento da lei de Deus, Pelágio desenvolve uma construção bíblico-teológica que assinala a neutralidade ético-espiritual de Adão em um processo que encerra a negação da santidade original e sublinha o caráter moralmente neutro de todo descendente do primeiro ser humano. Dessa forma, Pelágio identifica o pecado como resultado do exercício da liberdade de escolha em um movimento que se contrapõe à concepção baseada na queda e na depravação posterior da raça humana, enfatizando que cada indivíduo começa a vida sem qualquer tipo de inclinação, seja para a virtude, seja para o vício. Nesta perspectiva, Gilson (2006) esclarece que

...a doutrina de Pelágio define o pecado como sendo apenas um mau uso do livre-arbítrio; não diminui nem sua liberdade nem sua bondade natural, nem, conseqüentemente, seu poder de fazer o bem [o que implica que] com efeito, a vontade livre, estando intacta depois da queda do primeiro homem, deve ter permanecido como tal e, uma vez que sua natureza não foi corrompida, todo homem vê o dia no mesmo estado de liberdade que Adão ao sair das mãos de Deus. (p. 299)

Se Deus instituiu o mandamento diante de Adão e exigiu cumprimento significa que o primeiro ser humano tinha capacidade de obedecer, segundo Pelágio, que afirma a perfeição sem pecado nesta vida enquanto possibilidade humana desde o primeiro ser humano e representante da raça no sentido de atingir a perfeição, na medida em que Deus o dotou de liberdade e o colocou sob a lei de justiça. Portanto, a construção teórico-conceitual de Pelágio se opõe à noção de pecado original e enfatiza a autodeterminação individual tanto para o bem quanto para o mal, convergindo para as fronteiras que encerram o estado de inocência de cada ser humano desde o ventre, visto que atribui aos recém-nascidos a mesma condição de Adão no estado anterior ao exercício de sua liberdade de escolha diante de Deus. Assim, pois, a faculdade volitiva não guarda nenhuma orientação, nem para o pecado, nem para a santidade, não havendo qualquer tipo de inclinação herdada através da apostasia do primeiro ser humano que não tenha afetado senão a si próprio, detendo, dessa forma, cada indivíduo desde o seu nascimento a liberdade para o exercício de sua vontade e o poder de decisão do seu destino em função do bem ou do mal.

Nesta perspectiva, contrapondo-se ao conceito de pecado original, Pelágio atribui ao ser humano em sua condição natural o estado de neutralidade moral em um movimento que se sobrepõe ao vício e à virtude e converge para a possibilidade de opção no exercício de sua liberdade tanto para o vício quanto para a virtude em uma construção bíblico-teológica que impõe às capacidades e disposições naturais do ser humano o cumprimento dos mandamentos divinos em função da bem-aventurança. Cabe sublinhar que “os teólogos escolásticos haviam renovado essa doutrina a partir da filosofia aristotélica, fazendo dela a principal doutrina da igreja” (Lutero, 1987, p. 179).

Baseado na *imago Dei* enquanto noção que traz como fundamento a natureza humana caracterizada pela racionalidade e liberdade, Justino Mártir afirma a responsabilidade de cada ser humano em relação aos seus próprios delitos em uma construção teórico-conceitual que encerra Adão como o tipo básico dos pecados individuais através de um movimento que atribui à queda a condição envolvendo a história de todos os seres humanos.

Sabemos que Cristo foi ao Jordão não porque tivesse necessidade do batismo, nem de que viesse sobre ele o Espírito Santo em forma de pomba, como também não se dignou nascer e ser sacrificado porque necessitasse disso, *mas por amor ao gênero humano, que desde Adão havia incorrido na morte e no erro da serpente, cada um cometendo o mal por sua própria culpa* [ênfase adicionada]. (Justino de Roma, 2000, Diálogo, 88,4)

Convergindo para atribuir à transgressão de Adão a condição de fonte de todo mal humano, o pensamento teológico ocidental se opõe ao gnosticismo através de uma construção que encerra a

negação da origem do pecado na vida individual, na matéria do corpo, senão na ligação envolvendo os seres humanos e Adão, segundo Tertuliano, o que implica, por intermédio da queda do primeiro ser humano, a sua transformação em um elemento natural da personalidade de cada indivíduo e dos seres humanos em sua totalidade em um processo que, contudo, mantém uma margem para o livre-arbítrio.

Detendo em sua vontade a liberdade da indiferença, o ser humano não permanece sob a influência da transgressão de Adão, segundo Pelágio, que defende que o indivíduo possui em si mesmo a capacidade de decisão e exercício de escolha entre o bem e o mal, contrapondo-se à Agostinho e a sua construção bíblico-teológica - Dessa forma, convém ressaltar que o objeto da crítica e motivo da controvérsia em relação a Agostinho tem como origem teórico-conceitual a tese de Agostinho baseada na expressão "Dai-me o que me ordenais, e ordenai-me o que quiserdes" (Santo Agostinho, 1980, X, no. 40) ("*Da quod iubes, et iube quod vis*"), cujo conteúdo, registrado no Livro X, 29, no 40, na obra Confissões, aparece quatro vezes no Livro X-, que afirma que o pecado de Adão provoca, como consequência, a absoluta depravação dos seus descendentes, da humanidade, convergindo para a expressão da condição de pecaminosidade de sua natureza enquanto natureza herdada do primeiro ser humano.

No esquema pelagiano-humanista, todos os homens encontram-se bem, e não precisam de mais do que um tônico para se manterem em boa saúde. Na doutrina semi-pelagiana (semi-agostiniana) — arminiana, o homem está doente e precisa do remédio certo para a sua recuperação. No ponto de vista agostiniano-calvinista, o homem está morto e somente pode ser restaurado à vida por meio de uma ressurreição por iniciativa de Deus. (McDonald, 2009, p. 264)

Cabe sublinhar, dessa forma, que

...o meio-termo inevitável apareceu na tese sinérgica semi-pelagiana (ou semi-agostiniana) de que, embora todos os homens realmente herdem uma propensão ao pecado, permanece uma liberdade de decisão que permite que pelo menos alguns homens deem o primeiro passo em direção à justiça. (McDonald, 2009, p. 264).

Tendo em vista que como agentes caracterizados pela liberdade e responsabilidade os indivíduos têm a capacidade de não pecar, Pelágio atribui ao pecado concreto praticado pelos seres humanos a condição de um ato que corresponde ao exemplo de Adão, sobrepondo o conceito de imitação à ideia de imputação - assim, convém esclarecer que "Pelágio recebeu a oposição de Agostinho e, desde então, seu conceito da possibilidade humana tem sofrido frequentes rejeições pela igreja ortodoxa (embora a noção tenha se mostrado repetitiva, *e.g.*, no liberalismo protestante)." (Johnston, 2009, p. 325)-

O pelagianismo proclamava a onipotência moral da vontade; mesmo quando não quer o bem nem o pratica, o homem pode fazê-lo por virtude exclusiva das suas forças naturais. Não é verdade que existe na sua natureza uma falha essencial, uma força secreta que o empurre para o mal; o pecado original não existe, e Adão, criado mortal e concupiscente, não nos prejudicou senão pelo seu exemplo. (Rops, 1991, p. 38)

Caracterizando o pecado como um ato externo de transgressão da lei, Pelágio afirma a liberdade humana enquanto condição para pecar ou não em uma construção bíblico-teológica que sublinha a possibilidade de elevação humana pelos seus próprios esforços no sentido de alcançar Deus em um movimento que encerra a graça como recompensa pela virtude humana. Opondo-se à interpretação de Pelágio, Agostinho salienta a incapacidade humana para a prática do bem, tendo em vista o fato de que aos seres humanos desde o nascimento se impõe o pecado enquanto ausência do poder da prática do bem, consistindo a queda o evento que torna todos os seres humanos incapazes de se dirigirem a Deus.

2. Do pecado em Agostinho como fato e ato enquanto liberdade, responsabilidade e culpa pessoal

Quanto ao homem, chamado, por criação natural, a ocupar lugar entre os anjos e os irracionais, Deus criou apenas um. Criou-o, porém, de tal forma, que, se sujeito a seu Criador, como ao verdadeiro Senhor, lhe cumprisse piedosa e obedientemente os preceitos, passaria sem morrer, em companhia dos anjos, a gozar de imortalidade feliz e eterna, mas se, pelo contrário, usando soberba e desobedientemente do livre-arbítrio, e ofendesse o Senhor seu Deus, seria sujeito à morte e viveria bestialmente, escravizado pela libido e destinado depois a suplício eterno. (Santo Agostinho, 1961, p. 186)

Consistindo no resultado do ato principal da criação de Deus, o ser humano, segundo a construção teológico-bíblica de Agostinho, é constituído enquanto tal em estado de santa inocência em um processo que atribui ao pecado a condição de um produto da escolha humana através do exercício de sua liberdade e plena consciência, convergindo para um acontecimento que, baseado na atitude de Adão, impõe a sua posteridade a condição de absoluta depravação e inescapável culpa. Dessa forma, cabe sublinhar que a teoria de Agostinho não subtende a “necessidade absoluta do pecado”:

O pecado e o mal são produtos do mau uso da liberdade e não são metafisicamente necessários. Mas como o primeiro casal humano foi desobediente, o pecado se tornou inevitável na vida deles e na vida de sua posteridade. Agostinho frisou a distinção entre a necessidade e inevitabilidade. Mesmo agora, muito tempo depois da transgressão de Adão, o pecado é inevitável, mas não é necessário. (Boehner e Gilson, 2001, p. 277)

Tal processo supõe a transmissão de uma determinada natureza que, sob a égide do pecado, encerra a impossibilidade humana de se manter imune ao pecado através de uma conduta correspondente à vontade divina, na medida em que a capacidade de cumprir as obras da lei de Deus depende de Sua graça soberana e do Espírito Santo.

Sem o livre-arbítrio, não haveria problema; sem a graça, o livre-arbítrio não quereria o bem, ou, se o quisesse, não poderia consumá-lo. Portanto, a graça não tem por efeito suprimir a vontade, mas, tendo esta se tornado má, fazê-la boa. Esse poder de utilizar direito o livre-arbítrio (*liberum arbitrium*) é precisamente a liberdade (*libertas*). Poder fazer o mal é inseparável do livre-arbítrio, mas poder não fazê-lo é um sinal de liberdade, e encontrar-se confirmado em graça a ponto de não mais poder fazer o mal é o grau supremo de liberdade. O homem que a graça de Cristo domina da maneira mais completa é, pois, também o mais livre: *libertas vera est Christo servire*. (Gilson, 2001, p. 155)

Convergindo para as fronteiras que encerram uma síntese envolvendo a leitura de Pelágio e a interpretação de Agostinho, semipelagianismo³ implica uma construção teórico-conceitual que assinala o processo de enfraquecimento da vontade humana e o adoecimento de sua natureza que se sobrepõe, contudo, ao estado de depravação total, na medida em que guarda possibilidade de cooperar com a graça de Deus através da medida de liberdade que conserva em si depois da queda, consistindo a regeneração em um produto que emerge da relação entre vontade humana e graça de Deus em um movimento cuja instauração não é atribuída à ação de Deus senão ao próprio ser humano.

A tese de Pelágio estava em sintonia substancial com as convicções dos gregos sobre a *autarquia da vida moral do homem*, enquanto a tese de Agostinho era de que o *cristianismo subvertia aquela convicção* [ênfase adicionada]. Escreve com razão M. Pohlenz: “O fato de a Igreja ter-se pronunciado por tal doutrina assinalou o fim da ética pagã e de toda a filosofia helênica - e assim começou a Idade Média”. (Reale e Antiseri, 2005, p. 84)

Contrapondo-se à perspectiva de Pelágio, Agostinho sublinha a condição dos seres humanos enquanto *massa perditionis* (massa de perdição) em uma construção teórico-conceitual que assinala o seu caráter social e converge para as fronteiras da impossibilidade de atribuir ao sujeito a capacidade de tomar decisões caracterizadas pela liberdade enquanto valor absoluto de um exercício independente no sentido de que não guarda nenhum tipo de relação com tudo o que perfaz um contexto em sua concreticidade ético-religiosa, econômico-social, histórico-cultural e político-jurídica, o que implica uma alienação que, segundo Tillich, se impõe ao ser humano enquanto ser social através de um movimento cuja descrição afirma a necessidade de preservação da unidade envolvendo destino e liberdade como condição humana fundamental.

Com efeito, desde o tempo em que *por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, e assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram* [ênfase adicionada] – Rm 5,12 -, toda a massa de perdição tornou-se possessão do corruptor. Assim, ninguém, absolutamente ninguém desde então, se isentou ou se isenta ou se isentará do pecado, a não ser pela graça do Redentor. (Santo Agostinho, 1998, p. 300)

Dessa forma, identificando fato e ato na constituição do pecado, Tillich sublinha a sua condição de fato universal em um movimento que assinala sua precedência em relação ao ato individual que, assim, encerrando liberdade, responsabilidade e culpa pessoal, se impõe para a efetivação do fato universal da alienação, convergindo para uma construção teórico-conceitual que assinala a impossibilidade de ruptura entre o pecado como fato e o pecado como ato, cuja unidade emerge através da experiência de todo ser humano em sua percepção de culpa.

“A liberdade moral só se torna ‘pelagiana’ se a separarmos do destino trágico; e o destino somente se torna ‘maniqueísta’ se o separarmos da liberdade moral. Ambos, liberdade e destino, se pertencem mutuamente” (Tillich, 2005, p. 337). Convergindo para a escravização da liberdade pelo

³ Cabe sublinhar que tal visão é defendida pela construção teológico-bíblica do Catolicismo Romano, a despeito da condenação do pelagianismo nos Sínodos de Milene e Cartago em 416 d.C., como também, finalmente, no Conselho de Éfeso em 431 e no Conselho de Orange em 529.

destino em um movimento que, contudo, não detém poder para eliminá-la senão para reduzi-la, a construção teológico-filosófica de Tillich correlaciona fato e ato na existência em um processo que assinala a impossibilidade de superação da alienação existencial, haja vista a condição do ato em seu contexto enquanto ato de autorrealização existencial que encerra liberdade e destino e implica a “vontade cativa”. Tal doutrina, defendida por Lutero, Agostinho e Paulo, converge para um antipelagianismo teológico que se sobrepõe ao determinismo filosófico e às fronteiras das tendências maniqueístas (Eliade e Couliano, 1993, p. 116), pressupondo a liberdade da vontade, na medida em que a escravidão existencial apenas pode se impor diante de uma “realidade” caracterizada essencialmente pela liberdade, pois “só o ser humano, por ser liberdade finita, está sujeito às compulções da alienação existencial” (Tillich, 2005, p. 371).

Se em relação ao ser humano não há motivos para negar a possibilidade de evitar totalmente o pecado, segundo a perspectiva de Pelágio em uma construção teológico-religiosa que incorpora a interpretação envolvendo o exercício da influência de maus exemplos nas decisões dos indivíduos em sua liberdade e responsabilidade, a questão da “escravidão da vontade” (Dessa forma, convém registrar o testemunho de Santo Agostinho, 1980, VIII, 5) escapa a sua concepção em um movimento que exclui o elemento trágico da situação humana em sua manifestação desde a primeira infância, invalidando-o em sua condição fundamental e caráter determinante, contra cuja concepção se impõe a universalidade trágica da alienação existencial que a tradição cristã expõe através do seu conhecimento bíblico-teológico.

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 irredutível também à condição de consequência de uma fatalidade dos tempos primordiais, ambas as perspectivas correspondentes ao pensamento gnóstico. (Mariano Da Rosa, 2022, p. 140)

A inexistência de descontinuidade absoluta entre a escravidão animal e a liberdade humana, eis o que se impõe ao desenvolvimento humano em um movimento que encerra tanto saltos envolvendo os seus estágios quanto uma gradual e incessante transformação, convergindo para a impossibilidade de identificar em que etapa da evolução natural a natureza animal é substituída pela natureza humana em um processo que assinala a possibilidade de antagonismo entre ambas nas fronteiras do ser.

Convergindo para a indeterminação envolvendo a responsabilidade individual enquanto condição no seu desenvolvimento, se o pensamento jurídico atribui tal poder a uma etapa bastante tardia em um movimento que, embora neste estágio, encerra determinados limites que, inclusive, até a moral e a lei correspondem, cabe sublinhar em seu exercício como tal a capacidade plena do indivíduo no sentido de “responder” por si como pessoa, convergindo para a identificação de

estados que comprometem a centralidade humana e, a despeito de não eliminar a responsabilidade, assinala o elemento de destino que carrega todo ato de liberdade.

Caracterizando os motivos reais das ações humanas como conteúdos que se mantêm sob a égide da ignorância deliberada em um processo que envolve impulsos corporais e psíquicos que se sobrepõem ao movimento que envolve a “razão consciente” em relação a uma decisão centrada, convergindo para a identificação do poder determinante exercido através do inconsciente concernente às decisões conscientes em uma construção teológico-filosófica que não deixa de sublinhar a liberdade da decisão, mas atribui à liberdade a condição de um exercício que implica o destino e os seus limites.

A condição inalienável de uma disposição em relação ao Criador e a sua vontade, eis o que se impõe ao ser humano em um movimento que encerra a ideia de sujeição, submissão, domínio, rendição, comprometimento, o que implica uma inevitável correspondência que converge para as fronteiras que assinalam tendência, inclinação, propensão, desígnio, propósito, determinação, e que se sobrepõe à unilateralidade que prescinde da oposição em função de uma harmonia que tende a abolir o atrito e a ruptura do exercício da liberdade subjetiva em sua totalidade finita e afirma a dialética vital imbricada na relação entre o ser humano e Deus. (Mariano Da Rosa, 2020, p. 184)

Identificando a condição do eu centrado em relação às influências do contexto social, Tillich afirma que tal processo implica tanto aquelas que encerram possibilidade de percepção consciente quanto aquelas que escapam à apreensão e formulação, a despeito de sua efetividade, convergindo para as fronteiras que assinalam a dimensão social dos impulsos inconscientes em um movimento cuja realidade e dimensão o “inconsciente coletivo” corporifica através de uma construção teológico-filosófica que revela o caráter de uma decisão individual enquanto decisão que traz uma independência apenas parcial, na medida em que “as forças biológicas, psicológicas e sociológicas exercem uma influência real sobre toda decisão individual. O universo atua através de nós como parte que somos deste universo” (Tillich, 2005, p. 337).

3. Do pecado como *símbolo racional* entre Pelágio e Agostinho segundo Ricoeur

Baseado na perspectiva do voluntarismo que emerge dos escritos anti-maniqueístas, Pelágio, segundo Ricoeur, afirma o caráter do pecado enquanto atitude que o indivíduo em sua singularidade desenvolve por si mesmo em uma construção teórico-conceitual que encerra a impossibilidade envolvendo tanto a “transferência” do pecado de um ser humano (Adão) para outro quanto a punição de Deus em relação a um indivíduo (descendente de Adão) em virtude da transgressão de outro, a saber, o que lhe antecedeu, convergindo para as fronteiras de uma interpretação da Epístola aos Romanos, Capítulo 5, que tende ao sentido de uma relação de imitação em um movimento que significa propriamente “como” Adão.

Tendo como fundamento teológico-bíblico a *contingência do mal* (Bíblia de Estudo de Genebra, 1999, Deuteronomio 11: 26-28), Pelágio atribui o poder de não pecar ao ser humano (posse non peccare) em uma construção teórico-conceitual que implica “libertas ad peccandum et ad non peccandum” e se sobrepõe à impotência própria e ao poder do pecado enquanto base conteudística que praticamente “justifica” o *querer pecar* em face do *querer não pecar*, tendo em vista a necessidade de escapar às fronteiras do naturale peccatum enquanto culpabilidade como objeto de herança através de um movimento que não deixa de guardar correspondência com o maniqueísmo. Conforme expõe Ricoeur, Juliano de Eclana afirma em relação a Agostinho: “Tu nunca te lavarás dos mistérios de Manes” (Ricoeur, 1988, p. 274).

Contrapondo-se à construção teórico-conceitual de Pelágio e a sua interpretação, Agostinho sublinha o poder do pecado através de um movimento que encerra os seres humanos em sua totalidade e implica simultaneamente uma tara hereditária e uma culpabilidade de caráter pessoal em um processo que converge para as fronteiras da morte enquanto recompensa jurídica, na medida em que assinala a sua oposição à “ideia 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” (Ricoeur, 1988, p. 274).

“Procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma *perversão da vontade desviada da substância suprema* — de Vós, ó Deus — e tendendo para as coisas baixas: vontade que derrama as suas entranhas e se levanta com intumescência” (Santo Agostinho, 1980, VII, 16). Converging para uma construção teórico-conceitual que implica a interpretação da vontade enquanto manifestação capaz de escapar a si mesma em um movimento que tende a correspondência de uma lei que se impõe como diversa de si própria, Agostinho elabora um enunciado que, detendo-se inicialmente no pecado original enquanto “pena herdada” e “hábito mau”, converge posteriormente para as fronteiras que encerram a noção de culpabilidade herdada em um processo que envolve castigo e que se sobrepõe a toda falta individual, guardando relação com o próprio fato do nascimento.

O reato do pecado, do qual falamos, subsistirá na prole carnal dos regenerados até serem apagados pelo banho da regeneração. O regenerado, no entanto, não regenera os filhos da carne, mas apenas os gera, e por isso lhes transmite o reato não pelo fato de ele ter sido regenerado, mas sim por ter gerado. Assim, pois, seja um réu fiel, seja um réu justificado, ambos não geram filhos justificados, mas réus... (Santo Agostinho, 1998, p. 312)

Dessa forma, sobrepondo-se ao problema do mal enquanto construção teórico-conceitual baseada no anti-tipo do Homem-Cristo (Tendo em vista a antítese de dois Homens, a saber, Adão e Cristo; Bíblia de Estudo de Genebra, 1999, Romanos 5), a interpretação de Agostinho, segundo Ricoeur, torna a referência exegética do debate a dualidade de duas escolhas de Deus em um processo que envolve a eleição enquanto anti-tipo de um ato absoluto de Deus (Bíblia de Estudo de Genebra, 1999, Romanos 9: 10-29), na medida em que implica a noção de reprovação e encerra a

culpabilidade enquanto herança, convergindo para a instauração de um liame conceitual entre esta última e a predestinação em um movimento que identifica a infecção dos seres humanos em sua totalidade por intermédio do primeiro ser humano (Adão) através da imagem da argila e do oleiro.

Recebemos por isso nesta peregrinação o penhor de sermos já luz (nesta vida), ao sermos salvos pela esperança. De filhos da noite e das trevas que dantes éramos, tornamo-nos filhos da luz e do dia. Só Vós, por entre a incerteza da ciência humana, distinguís entre uns e outros, porque provais os nossos corações e chamais "à luz, dia, e às trevas, noite". Sim, quem, senão Vós, pode fazer este discernimento? Mas que coisa possuímos que não tenhamos de Vós recebido? *Fomos feitos vasos de honra, da mesma massa de argila de que outros foram feitos vasos de ignomínia* [ênfase adicionada]. (Santo Agostinho, 1980, XIII, 14)

Tendo em vista a coerência estrutural da construção teórico-conceitual do pecado original, Agostinho afirma o caráter voluntário do pecado em um movimento que simultaneamente implica a condição de imbricação da vontade em relação à *vontade má* de Adão, convergindo para a necessidade de instauração da culpabilidade das crianças desde a gestação através da elaboração da noção de *vontade de natureza* em um processo que se sobrepõe à condição de mera imitação de Adão por sua descendência e supõe uma "transmissão" que guarda correspondência com a "geração" (*per generationem*) e tende ao "risco de reavivar as antigas associações da consciência arcaica entre mancha e sexualidade" (Ricoeur, 1988, p. 275).

Convergindo para a construção do conceito que envolve culpabilidade enquanto conteúdo de herança, o pecado original encerra em sua constituição uma categoria jurídica e uma categoria biológica em um processo que, segundo Ricoeur, converge para as fronteiras que encerram, respectivamente, o crime voluntário passível de punição e a unidade da espécie humana por geração em um movimento que sob a égide epistemológica assinala uma correspondência estrutural com os elementos conceituais gnósticos, tais como queda pré-empírica de Valentino e império das trevas segundo Mani, entre outros.

Dessa forma, objetivando a *racionalização* da reprovação divina, Agostinho elabora o conceito de pecado original em uma construção que se torna a base conteudístico-formal de uma mitologia dogmática que, sob a égide epistemológica, converge para as fronteiras da gnose, a despeito de guardar o caráter anti-gnóstico em sua origem e intenção em um processo que assinala a condição humana em sua totalidade em relação ao mal, o que implica um mistério que, se no caso da eleição se mantém enquanto tal e conserva o seu sentido originário, no caso da reprovação perde o seu significado, na medida em que a perdição envolve direito e exige a noção de uma culpabilidade de natureza enquanto herança de Adão em um movimento que assinala a sua efetividade (ato) e punibilidade (crime).

Contrapondo-se à tentativa humana de justificação de Deus enquanto plano envolvendo a eterna teodiceia em um movimento que traz como exemplos os amigos de Jó e implica a lei de retribuição transposto da perspectiva da culpabilidade coletiva de Israel para a humanidade em sua

totalidade, Agostinho desenvolve um conceito cujo processo de pensamento guarda correspondência com a insensatez característica dos advogados de Deus em uma construção teórico-conceitual que, apesar de integrar o arcabouço da tradição ortodoxa do cristianismo, encerra uma mitologia do pecado original e uma mitologia adâmica que, abrangendo o pseudo-conceito de pecado original, expõe um conteúdo contra o qual Pelágio tem razão, segundo Ricoeur, que sublinha, contudo, a capacidade de Agostinho de impor “alguma coisa de essencial” que escapa ao próprio Pelágio “através e apesar desta mitologia adâmica” (Ricoeur, 1988, p. 276).

Nesta perspectiva, Ricoeur afirma a necessidade de um processo que seja capaz de desconstruir o conceito em um movimento que assinala o fracasso do saber como condição para a emergência da intenção ortodoxa enquanto sentido reto e eclesial, convergindo para se sobrepor à condição de conceito em uma construção que encerra o pecado original como *símbolo racional*.

Sobrepondo-se à condição de estruturas com consistência própria, os conceitos implicam expressões de caráter analógico em um movimento que guarda tal identificação em virtude do excesso de significação que encerra, convergindo para a necessidade de investigação em relação ao pecado original enquanto tal em função da riqueza analógica que carrega em um processo que se opõe à especulação em si e demanda a recuperação da carga de sentido que detém como “símbolo pré-racional” em sua condição de anterioridade diante do trabalho da língua abstrata em seu exercício de elaboração.

Dessa forma, escapando ao conceito negativo de falta, a experiência humana do mal emerge através de símbolos de caráter descritivo em um processo de elaboração que se sobrepõe à condição de explicação e converge para as fronteiras que assinalam determinados traços que, no caso da confissão dos pecados, guardam capacidade de resistência ao movimento de transcrição na linguagem voluntarista anti-maniqueísta, como também à interpretação baseada na declinação consciente da vontade individual.

Detendo-se na experiência penitencial, Ricoeur assinala como traço notável o *realismo* do pecado em um movimento que se sobrepõe à consciência do pecado e a sua medida, na medida em que a medida do pecado se impõe como a condição que envolve “perante Deus”, haja vista consistir na verdadeira situação humana diante de Deus, o que implica a necessidade de Outro que, tal qual o profeta, possa denunciá-la, pois escapa à tomada de consciência de si por si mesmo em uma construção que encerra a sua imbricação em relação à referida situação e converge para o autoengano.

Irredutível à representação envolvendo o movimento de uma declividade consciente da vontade, o realismo do pecado consiste em uma errância do ser, convergindo para um *modus essendi* cuja radicalidade se sobrepõe a todo o ato singular e implica uma existência que se mantém sob a égide do endurecimento e encerra uma condição inacessível à interpelação divina.

Dize ainda: Assim diz o SENHOR Deus: Hei de ajuntá-los do meio dos povos, e os recolherei das terras para onde foram lançados, e lhes darei a terra de Israel. Voltarão para ali e tirarão dela todos os seus ídolos detestáveis e todas as suas abominações. Dar-lhes-ei um só coração, espírito novo porei dentro deles; tirarei da sua carne o coração de pedra e lhes darei coração de carne; para que andem nos meus estatutos, e guardem os meus juízos, e os executem; deles serão o meu povo, e eu serei o seu Deus. (Bíblia de Estudo de Genebra, 1999, Ezequiel 11:17-20)

Sobrepondo-se à noção de culpabilidade individual enquanto concepção greco-romana capaz de proporcionar uma base de justiça à aplicação da penalidade jurídica, o pecado implica uma condição coletiva em uma construção que converge para uma dimensão comunitária e envolve uma solidariedade trans-biológica e trans-histórica que consiste na unidade metafísica do gênero humano em uma construção que escapa ao processo de análise envolvendo as vontades humanas singulares e as suas declividades múltiplas.

Caracterizando-se como um poder mediante o qual o ser humano permanece cativo, o pecado é irredutível a um estado ou a uma situação em sua singularidade, convergindo para uma impotência fundamental em um movimento que encerra a distância entre o “eu quero” e o “eu posso” em uma construção teórico-conceitual que identifica o pecado enquanto “miséria” em um processo cujo aspecto de impotência, escravidão e passividade o Apóstolo Paulo sublinha em sua experiência de conversão, na medida em que “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).

Concebendo a entrada do pecado no mundo pelo pecar, o Apóstolo Paulo assinala que a transgressão ou a desobediência de Adão consiste na transgressão do mandamento divino em um movimento que implica o despertar do pecado que trazia em si em estado latente, como possibilidade, convergindo para as fronteiras que encerram uma construção teológico-religiosa que escapa às ideias gnósticas, na medida em que não assinala uma causa que se imponha pela anterioridade e seja instituída como fundamento do pecado de Adão (tal como a matéria constitutiva de Adão ou propriamente Satanás), e se sobrepõe à doutrina rabínica, haja vista que nem tampouco recorre ao “impulso mau” como sua base formal. (Mariano Da Rosa, 2022, p. 141-142)

Convergindo para “uma quase-natureza do mal” em um movimento que guarda correspondência com as fronteiras da angústia existencial enquanto condição originária da gnose, a experiência que encerra a identificação do pecado enquanto posse, ligamento e cativo implica a noção de um investimento que guarda raízes na exterioridade em uma construção que assinala uma espécie de contágio (Discorrendo sobre o pecado original de Adão, veja a conclusão de Calvino, 2006b, p. 20) através de uma substância má, conforme o “mito trágico da gnose”. Nesta perspectiva, cabe sublinhar que, sob a influência de Plotino (205-270), Agostinho mantém o mal sob a égide que escapa a qualquer positividade em uma construção teórico-conceitual que assinala que “o mal não é algo existente, é ausência de bem e não tanto uma força ativa; é a limitação de cada ser que impede de alcançar a perfeição de Deus, o único que o é verdadeiramente.” (Baraquin e Laffitte, 2000, p. 15)

Dessa forma, detendo-se em sua *função simbólica*, o pecado original, segundo Ricoeur, se mantém sob a égide das imagens míticas, sobrepondo-se ao nível dos conceitos em uma construção

que condensa em um arquétipo tudo o que se impõe à experiência humana em um movimento que se torna capaz de expressar o seu fundo inexprimido e inexprimível pelo tipo de linguagem que se caracteriza como direta e clara, na medida em que tal história não se circunscreve às fronteiras da explicação, guardando-se irredutível à condição de um mito etiológico correspondente às fábulas dos povos.

Se a narração da queda tem caráter mítico, o sentido com o qual acena se sobrepõe às fronteiras de tal condição em um movimento que torna fundamental pôr em relevo a verdade em seu caráter não-histórico e encerra a necessidade de identificação de sua função simbólica, tal como a função de “*universalizar* para o gênero humano a experiência trágica do exílio” (Conforme sublinha C.H. Dodd em seu livro, *a Bíblia hoje*, segundo Ricoeur, 1988), haja vista que, escapando à caracterização como palavra de Deus, o que se impõe “é o seu poder *revelante* a respeito da condição humana no seu conjunto que constitui o seu sentido revelado” (Ricoeur, 1988, p. 279), de acordo com Ricoeur, que salienta que o mito guarda a possibilidade de “desocultar” um conteúdo ou “realidade” que de outra forma não seria passível de descoberta.

Sobrepondo-se à função de universalização da experiência de Israel para a humanidade, ao mito adâmico se impõe o aspecto misterioso do mal em uma construção que assinala a ideia de que cada indivíduo começa e inaugura o pecado em um movimento que simultaneamente encerra a noção de que cada indivíduo encontra o pecado enquanto tal em si mesmo, tanto quanto em condição de exterioridade, assim como em condição de anterioridade, convergindo para a descoberta da situação do ser humano em sua totalidade através da transferência da origem do mal para um antepassado longínquo em um movimento que sublinha a continuação do mal e mostra que “o mal tem um passado; ele é o seu passado; ele é a sua própria tradição” (Ricoeur, 1988, p. 279).

Convergindo para o esquema da herança que se impõe como base da especulação adâmica, o mito emerge através da figura de um antepassado do gênero humano em um processo que, segundo Ricoeur, condensa

....realidade do pecado anterior a toda a tomada de consciência, dimensão comunitária do pecado irredutível à responsabilidade individual, impotência do querer envolvendo toda a falta atual. Esta tripla descrição, que o homem moderno pode articular, cristaliza no símbolo de um “antes” que vem recolher o mito do primeiro homem. (Ricoeur, 1988, p. 279)

Escapando ao processo que implica a transição do mito à mitologia, o sentido do esquema da herança em questão se sobrepõe à interpretação da figura adâmica como um “tipo”, qual seja, “o tipo do homem velho”, tendo em vista os efeitos negativos acarretados pelo caráter literal da leitura “historicista” do mito adâmico em um movimento capaz de encerrar uma história absurda e especulações pseudo-rationais envolvendo o biologismo da transmissão de uma culpabilidade quase jurídica através de uma construção que culmina na destituição de densidade do símbolo adâmico e do seu tesouro.

Guardando o conceito de pecado original uma função simbólica que corresponde à função simbólica da narração da queda, ao sentido em questão o que se impõe é a noção de que se o conceito remete ao mito em um movimento no qual o mito remete à experiência penitencial tanto de Israel quanto da Igreja, a análise intencional implica um procedimento que, segundo Ricoeur, encerra da pseudo-racionalidade para a pseudo-história, assim como da pseudo-história para o *vivido* eclesial, convergindo para as fronteiras que assinalam uma dimensão de experiência cuja expressão depende do mito através de uma construção teológico-bíblico-filosófica que sublinha a falta de sentido próprio do processo de racionalização que, baseado na especulação adâmica do Apóstolo Paulo e na elaboração conceitual do pecado original de Agostinho, permanece sob a égide de um pseudo-saber, produto da interpretação literal do mito na constituição de uma pseudo-história.

Consistindo em um processo de redução do além ao aquém, o mito se sobrepõe à condição de um negativo da ciência em um movimento que implica uma objetivação e uma mundanização que se impõe sobre a sua origem e o seu fim enquanto *realidades* que escapam à dimensão do cognoscível e do tangível através de uma construção que envolve uma projeção que, como um instrumento de mediação, se detém no âmbito da representação, constituindo-se uma etapa da operação que guarda correspondência com a intenção do mito e tende, em nome da sua restituição, a se sobrepor ao movimento que pretende o esgotamento do sentido da realidade por intermédio de uma construção de caráter técnico-científico. (Mariano Da Rosa, 2021, pp. 242-243)

Caracterizando o pecado como vontade em uma construção teórico-conceitual que se sobrepõe à natureza, Agostinho tende a incorporar à vontade uma espécie de natureza ou quase-natureza do mal em um movimento que encerra a afetação da vontade pelo mal, na medida em que se o pecado não se impõe senão à vontade, o pecado original das crianças emerge como hereditário em virtude de manter raízes na vontade má de Adão em um processo que identifica a culpabilidade como obra da vontade, convergindo para uma construção teórico-conceitual que, de acordo com Ricoeur, implica simultaneamente contradição em relação à representação conceitual e profundidade em relação à perspectiva metafísica, haja vista que a quase-natureza “está” na própria vontade enquanto tal, constituindo-se o mal, dessa forma, “...uma espécie de involuntário no próprio seio do voluntário, já não em face dele, mas nele, e isto é o servo-arbítrio” (Ricoeur, 1988, p. 281).

Correlacionando em sua constitutividade o involuntário e o voluntário, o pecado original demanda a correspondência entre a imputação como conceito jurídico que acena com o voluntário e a herança como conceito biológico que acena com o involuntário, convergindo para as fronteiras de uma profundidade existencial que mantém a conversão sob a mesma égide, visto que esta se torna “regeneração” - De acordo com Calvino, “o livre-arbítrio não é bastante ao homem para as boas obras, a não ser que seja ajudado pela graça, e na verdade pela graça especial, *graça esta* [ênfase adicionada] de que os eleitos só são dotados mediante a regeneração.” (Calvino, 2006b, p. 33)-, na medida em que dialoga com a radicalidade do mal em sua acepção de “geração” em um movimento simbólico que se sobrepõe ao sentido factual e encerra tal anti-tipo (Calvino, 2006a, p.

190), a saber, o anti-tipo do novo nascimento (Calvino, 2006b, p. 22), em função do qual a vontade se revela, então, “carregada de uma constituição passiva implicada num poder actual de deliberação e de escolha” (Ricoeur, 1988, p. 281).

Conclusões

Assinalando a neutralidade ético-espiritual de Adão, a negação da santidade original e o caráter moralmente neutro de todo descendente do primeiro ser humano, Pelágio desenvolve uma construção bíblico-teológica que defende a capacidade humana no sentido de alcançar a condição de perfeição através do cumprimento da lei de Deus, haja vista que identifica o pecado como resultado do exercício da liberdade de escolha, sobrepondo-se à ideia da queda e da depravação posterior da raça humana.

Atribuindo à vontade a condição de *locus* da instauração da experiência ético-lógico existencial envolvendo o exercício da liberdade, Pelágio se contrapõe a tese do pecado original enquanto herança psico-biológica, intelecto-afetiva e volitivo-consciencial transmitida pelo arquétipo humano em Adão para a sua descendência em sua totalidade em um processo que estigmatiza a humanidade e implica a imposição de um estado de autodestruição inevitável, tendo em vista a alienação imbricada no movimento de autoconstituição individual.

Nesta perspectiva, a influência do arquétipo humano em Adão emerge com um acontecimento cujas consequências não guardam possibilidade de comprometer a liberdade humana enquanto exercício ético-lógico existencial, na medida em que caso realmente tal evento ocorresse o próprio agente ficaria destituído de responsabilidade pelo ato, tendo em vista o seu condicionamento e determinação *a priori* neste sentido, o que o isentaria de culpa, tornando a sua vida enquanto tal um sistema mecanicista, baseado em relações de causa e efeito em um movimento sem nenhuma margem para a escolha enquanto decisão ético-lógico existencial.

Sublinhando a condição dos seres humanos enquanto *massa perditionis* (massa de perdição), Agostinho se contrapõe à perspectiva de Pelágio em uma construção teórico-conceitual que assinala o seu caráter sócio-histórico e a impossibilidade de atribuir ao sujeito a capacidade de tomar decisões caracterizadas pela liberdade enquanto valor absoluto diante de um contexto em sua concreticidade ético-religiosa, econômico-social, histórico-cultural e político-jurídica. Assim, interpretando a vontade como “a causa primeira do pecado” - “Mas, enfim, anteriormente à vontade, qual poderia ser a causa determinante da vontade? Realmente, ou bem é a vontade ela mesma, e não sei se sai dessa raiz da vontade; ou bem não é a vontade, e então não há pecado algum.” (Santo Agostinho, 1995, p. 207)- em um movimento que converge para encerrar sua imputação ao agente enquanto detentor da vontade em exercício, Agostinho elabora uma construção teórico-conceitual que afirma, contudo, paradoxalmente, a tendência humana para a prática do mal como resultante

da herança adâmica em um processo que, em suma, assinala a impossibilidade de uma relação com o bem senão através da influência da graça de Deus.

Dessa forma, convergindo para uma construção teórico-conceitual que assinala a impossibilidade de ruptura entre o pecado como fato e o pecado como ato, Tillich identifica fato e ato na constituição do pecado, sublinhando sua condição de fato universal em um movimento que assinala a sua precedência em relação ao ato individual que, assim, encerrando liberdade, responsabilidade e culpa pessoal, se impõe para a efetivação do fato universal da alienação.

Guardando a condição de um mito racionalizado, o pecado original escapa à condição de uma construção conceitual que detém consistência própria e, dessa forma, encerra a inviabilidade de um exercício especulativo neste sentido, na medida em que implica a explicitação do mito adâmico, assim como este último converge para a experiência penitencial de Israel em um processo que demanda o retorno à confissão dos pecados da Igreja.

Se os seres humanos começam o mal em um movimento que assinala a sua entrada no mundo pelos próprios, a possibilidade de começá-lo guarda raízes nas fronteiras de um mal de caráter preexistente em uma construção que encerra o nascimento como símbolo impenetrável, convergindo para a improcedência de uma atividade especulativa envolvendo o mal enquanto tal, preexistente, e cujo objeto de reflexão seja o mal em condição de exterioridade em relação ao mal que advém por seu intermédio.

Nesta perspectiva, se há improcedência no que tange ao exercício especulativo envolvendo o mal enquanto mal preexistente, também o mal que advém por intermédio do ser humano escapa ao direito de especulação, ambos perdendo tal condição nas fronteiras que assinalam exterioridade em relação à dimensão da história da salvação, haja vista o caráter de anti-tipo do pecado original e a correlação entre tipo e anti-tipo que, não se circunscrevendo ao paralelismo da correspondência, implica “um movimento de um para o outro, um ‘quanto mais’, um ‘e principalmente’” (Ricoeur, 1988, p. 281).

Referencias Bibliográficas

- Baraquin, N. e Laffitte, J. (2000). *Dicionário de filósofos* (P. Elói Duarte, Trad.). Edições 70, *Bíblia de Estudo de Genebra*. (1999). (J. Ferreira de Almeida, Trad.). Sociedade Bíblica do Brasil.
- Boehner, P. e Gilson, É. (2001). *História da Filosofia Cristã*. (R. Vier, Trad.). Vozes.
- Calvino, J. (2006a). *As Institutas: ou tratado da religião cristã* (W. Carvalho Luz, Trad.) (Vol. 1). Cultura Cristã.
- Calvino, J. (2006b). *As Institutas: ou tratado da religião cristã* (W. Carvalho Luz, Trad.) (Vol. 2). Cultura Cristã.
- Eliade, M. e Couliano, I. P. (1993). *Dicionário das religiões* (P. Moreira Araújo, Trad.). Dom Quixote.

- Gilson, E. (2001). *A filosofia na Idade Média*. Martins Fontes.
- Gilson, E. (2006). *Introdução ao estudo de santo Agostinho* (C. Negreiros e Abbud Ayoub, Trads.). Paulus.
- Johnston, R. K. (2009). Imputação. Em W. A. Elwell (Ed.), *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã* (pp. 324-326). Vida Nova.
- Justino de Roma. (2000). *I e II Apologias. Diálogo com Trifão* (I. Storniolo e E. M. Balancin, Trads.) (2a ed.). Paulus.
- Lutero, M. (1987). *Obras selecionadas. Os primórdios escritos de 1517 a 1519* (A. Höhn, L. M. Sander, Trads.) (Vol. 1). Sinodal.
- Mariano Da Rosa, L. C. (2022). 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 de Cultura Teológica*, 30(Especial), 135-161. <https://doi.org/kptd>
- Mariano Da Rosa, L. C. (2021). Da correlação envolvendo o aspecto histórico da escritura e o caráter de Logos entre o Kerygma e o processo de desmitologização em Rudolf Bultmann segundo Paul Ricoeur. *Cuestiones Teológicas*, 48(110), 230-247. <https://doi.org/kpth>
- Mariano Da Rosa, L. C. (2020). 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. *Último Andar*, 23(36), 160-189. <https://doi.org/10.23925/1980-8305.2020v23i36a9>
- McDonald, H. D. (2009). Homem (doutrina do). Em W. A. Elwell (Ed.), *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã* (pp. 259-264). Vida Nova.
- Reale, G. e Antiseri, D. (2005). *História da filosofia: Patrística e escolástica*. (I. Storniolo, Trad.) (2a ed., Vol. 2). Paulus.
- Ricoeur, P. (1988). *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica* (M. F. Sá Correia, Trad.). RÉ.S.
- Rops, D. (1991). *A Igreja dos tempos bárbaros*. Quadrante.
- Santo Agostinho. (1998). *A Graça* (A. Belmonte Trad.) (Vol. 1). Paulus.
- Santo Agostinho. (1995). *O livre-arbítrio* (N.de Assis Oliveira, Trad.). Paulus.
- Santo Agostinho. (1980). *Confissões ; De magistro = Do mestre* (J. Oliveira Santos y A. Ambrósio de Pina, Trans.) (2. ed.). Abril Cultural. <https://bit.ly/3O7VD49>
- Santo Agostinho. (1961). *Cidade de Deus* (O. Paes Leme, Trad.). das Américas
- Tillich, P. (2005). *Teologia sistemática* (G. Bertelli e G. Korndörfer, Trads.). Sinodal.

Para citar este artículo bajo norma APA 7a ed.

Mariano Da Rosa, L. C. (2023). Do pecado como *símbolo racional* entre Pelágio e Agostinho segundo Paul Ricoeur: da vontade enquanto *locus* da liberdade e responsabilidade. *Cuadernos de teología – Universidad Católica del Norte (En línea)*, 15: e5990. <https://doi.org/10.22199/issn.0719-8175-5990>

