

## A SIMBÓLICA DO MAL NO SALMO 91

Boaz Andrade Barros<sup>1</sup>  
Marcos Paulo Torres Pereira<sup>2</sup>

**RESUMO:** Propomos analisar o conceito de mal abordado pelo filósofo Paul Ricoeur em *A Simbólica do Mal*, tomando como *corpus* de pesquisa o Salmo 91. Em primeiro momento, evidenciaremos a natureza e historicidade de todo o Saltério registrado na literatura hebraica do Antigo Testamento bíblico. Em seguida, analisaremos a simbologia do mal enquanto mancha, pecado e culpabilidade na perspectiva sustentada pelo filósofo, a partir dos princípios hermenêuticos e fenomenológicos por ele defendidos. Por fim, consideraremos as expressões simbólicas do mal encontradas no Salmo 91, buscando promover uma reflexão a respeito da existência do mal e de como combatê-lo; para isso, utilizaremos o método crítico-hermenêutico, com a finalidade de explicar a linguagem simbólica do *corpus*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Salmo 91; Simbólica do Mal; Mancha; Pecado; Culpabilidade.

**RÉSUMÉ:** Nous proposons d'analyser la notion de mal traitée par le philosophe Paul Ricoeur dans *La Symbolique du Mal*, en prenant comme *corpus* de recherche le Psaume 91. D'abord, nous soulignerons la nature et l'historicité de tout le Psautier écrit dans la littérature hébraïque de l'Ancien Testament biblique. Ensuite, nous analyserons la symbolologie du mal en tant que tache, péché et culpabilité dans la perspective soutenue par le philosophe, à partir des principes herméneutiques et phénoménologiques défendus par lui. Enfin, nous examinerons les expressions symboliques du mal trouvées dans le Psaume 91, afin de provoquer une réflexion sur l'existence du mal et la manière de le combattre; pour cela, nous utiliserons la méthode critique-herméneutique, pour expliquer le langage symbolique du *corpus*.

**MOTS-CLÉS:** Psaume 91; Symbolique du mal; Tache; Péché; Culpabilité.

### 1. A Poética dos Salmos

A Bíblia Sagrada, que na perspectiva histórico-teológica é tida um conjunto de textos de natureza inspirada por Deus, é entendida também como obra literária pelo caráter múltívoco e simbólico de seu discurso e pelo teor estético da linguagem que lhe é imanente. Derek Kidner (2008, p. 11) assevera que repetidas vezes, “o Antigo Testamento irrompe em poesia” e que suas narrativas tomam de recursos da versificação a fim de dotar de ornamento e importância determinados acontecimentos. Os Salmos, um dos livros que compõe o texto sacro, para o teólogo torna-se “o corpo principal de poesias nas Escrituras”. Sobre o tema, explica Hilma Barreto Holanda (HOLANDA, 2014, p. 17):

A poesia dos salmos é formada por vários elementos estilísticos. Para compreendê-los, precisamos conhecer seus meios de expressão. Os poemas eram cantados ou, como era a tradição, recitados em voz alta. Assim, os autores usavam de diversos efeitos sonoros como aliteração, assonâncias, algumas rimas, as repetições de sons semelhantes ou destacando sons e ideias diferentes.

<sup>1</sup> Graduando do curso de Letras Português e Francês pela Universidade Federal do Amapá. E-mail: boazbarros@hotmail.com. Graduado em Bacharel em Teologia pela Faculdade de Teologia e Ciências Humanas – (FATECH).

<sup>2</sup> Doutorando em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Professor Assistente de Literaturas de Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Professor pesquisador nas áreas de Literatura Brasileira e Portuguesa, no Núcleo de Pesquisas em Estudos Literários (NUPEL), da Universidade Federal do Amapá. E-mail: marcosptorres1@gmail.com.

Há discussões a respeito do tempo em que foram elaborados os Salmos, bem como do envolvimento de Davi na construção desses, conforme explica Normam Champlin (2001, p. 2055), com base nos escritos de Robert Comay e Joan E. Brownrigg: “a maior parte dos salmos foi composta mais ou menos na época do primeiro templo de Jerusalém, ou seja, 1000 a.C., ou ligeiramente mais tarde”. Para John Macarthur (2010, p. 589), “o período dos Salmos se estende de Moisés, c.<sup>3</sup> 1410 a.C. (Salmo 90) ao período pós-exílio<sup>4</sup> do final do séc. 6º ou começo do séc. 5º (Salmo 126), que abrange c. 900 anos da história judaica”. Nestes termos, observamos que os salmos foram construídos alicerçados em fundo histórico, poeticamente formatados como hinário oficial dos judeus.

O presente estudo buscou investigar, analisar e compreender a linguagem metafórica empregada para a representação *simbólica do mal*<sup>5</sup> abordada no Salmo 91, seguindo os pontos de contato entre a hermenêutica literária e a hermenêutica teológica, a fim de questionar os significados de elementos simbólico-estilísticos utilizados para sua representação.

Tendo os escritos de Paul Ricoeur (2013) como baliza, abordamos o Salmo como texto que evidencia aspectos espirituais e simbólicos para a representação do mal numa *tríplice mimesis* que analisa a (I) *pré-figuração* do símbolo no *real*, no mundo prático, portanto ainda não trabalhado pela linguagem e pela atividade de simbolização poética; sua (II) *configuração* mediante agenciamento de elementos de referência à tessitura poético-simbólica; e sua posterior recepção no ato de (III) *refiguração*, pois é no ato de leitura que se manifestam significações através do diálogo entre o mundo do texto e o mundo do leitor. Buscamos compreender os matizes que retrataram a realidade do homem no Salmo em relação ao mal (que tem distintas faces e diversos significados), que por não descansar em *YAHWEH*<sup>6</sup> está completamente exposto ao sofrimento. O texto versa que o homem só é protegido do mal enquanto permanecer diante de Deus, tal como é

<sup>3</sup> Embora John Macarthur (2010) não explique na sua Bíblia de Estudo, é a forma abreviada de “cerca de”.

<sup>4</sup> O pós-exílio foi caracterizado pelo retorno de Israel do cativo babilônico e, segundo Macarthur (2012, p. 589), “ocorreram três retornos para Jerusalém, durante um período de mais de nove décadas. Zorobabel retornou primeiro em 538 a.C. Ele foi seguido por Esdras, que liderou o segundo retorno em 458 a.C. Neemias fez o mesmo treze anos depois, em 445 a.C.”.

<sup>5</sup> A expressão *Simbólica do Mal* deve-se a conceitos cunhados por Paul Ricoeur (2013), que definiremos mais a frente neste estudo.

<sup>6</sup> De acordo com a Bíblia de Estudo Palavras-Chave Hebraico-Grego (2011, p. 71) “A expressão ‘EU SOU’, em hebraico, parece estar intimamente relacionada ao nome pessoal de Deus, Jeová (Ex 6.3; ou Yahweh, ou YHWH, que aparece mais de seis mil vezes no Antigo Testamento) (...) Assim, o significado de Jeová não está completamente claro para os estudiosos bíblicos, ainda que pareça sugerir a atemporalidade de Deus, que é a origem de toda a existência”.

evidenciado no versículo 1<sup>7</sup> (“Aquele que habita no esconderijo do Altíssimo, à sombra do Onipotente descansará”) e v. 10 (“Nenhum mal ti sucederá, nem praga alguma chegará à tua tenda”).

Além dos escritos do hermeneuta Paul Ricoeur (2013), para quem a compreensão da significação de expressões e termos multívocos é também a compreensão de si por toda atividade interpretante exigir que o intérprete acione seu universo de referências, empregamos ainda o estudo de outros pensadores que tiveram o mal como objeto, tais como João Calvino (2002), Derek Kidner (2008), Norman Champlin (2001) e John Macarthur (2010). Os autores pesquisados para a elaboração deste trabalho utilizaram as versões antigas originais da Bíblia<sup>8</sup> em hebraico, aramaico e grego, a *Septuaginta* (versão grega pré-cristã do Antigo Testamento), a Versão Autorizada em Inglês (“*King James*”) – 1611, a Almeida Revista e Corrigida, a *American Revised Standart Version* – 1952, a Almeida Revista e Atualizada – SBB, a *The New English Bible* – 1970, a *Today`s English Version, the Psalms: Sing a New Song (Fontana)* – 1972, o Texto massorético<sup>9</sup>, a *Jerusalem Bible* – 1966, e a *The Revised Psalter (SPCK)* – 1964.

Hilma Barreto Holanda (2014, p. 11) explica que a Bíblia traduzida para o português brasileiro, de acordo com a Sociedade Bíblica do Brasil, dá-se da seguinte forma: “a tradução do Antigo Testamento foi feita a partir da Bíblia *Stuttgartensia*, publicada pela Sociedade Bíblica Alemã. Já para o Novo Testamento, é utilizado *The Greek New Testament*, editado pelas Sociedades Bíblicas Unidas”.

Os Salmos eram o hinário oficial dos antigos hebreus, neles constam expressões de louvor e adoração desse povo a *YAHWEH*, bem como uma maneira de demonstrar gratidão pelas vitórias contra os inimigos, o patriotismo israelita e a celebração do nome de Deus nas reuniões solenes. O título destes, originado da língua grega, conta com variadas classificações de acordo com o contexto em que foram escritos. Sobre isso, Champlin (2001, p. 2051) comenta:

1. O moderno título desse livro do Antigo Testamento vem do grego *psalmós*, que indica um cântico para ser cantado com o acompanhamento de algum instrumento de cordas, como a harpa. O verbo grego *psallein* significa ‘tanger’.

<sup>7</sup> Nas próximas referências será utilizada a forma abreviada “v.” para versículo (s).

<sup>8</sup> Para este estudo será utilizada a versão *Almeida Revista e Atualizada*, por ser uma das versões mais populares da Bíblia. Adotada pela igreja evangélica, esta não contém os livros apócrifos que, segundo Grudem (1999), são os livros que a Igreja Católica declarou como canônicos no Concílio de Trento ocorrido em 1546 e que, conforme Holanda (2014, p. 11), são: “Tobias, Judite, I e II Macabeus, Sabedoria de Salomão, Eclesiástico (também chamado de Sirácide ou Bem Sirá), Baruc (ou Baruque), e também as adições em Ester e Daniel – nomeadamente os episódios da história de Suzana e de Bel e o dragão”.

<sup>9</sup> Segundo (KIDNER, 2008, p. 11), “... é o texto hebraico padrão do Antigo Testamento”.

A *Septuaginta* diz *Psalmoi* como o título do livro. E é da *Septuaginta* que se deriva nosso título moderno do livro. A *Vulgata* Latina diz, como título, *Liber Psalmorum*. 2. O título hebraico antigo do livro era *Tehillim*, ‘cânticos de louvor’. Esse título refletia o principal conteúdo dessa coletânea em geral. *Shir*, ‘cântico’ (29 salmos). *Mizmor*, ‘melodia’, ‘salmo’ (57 salmos); essa palavra subentende o tanger de algum instrumento de cordas, pelo que é similar ao termo grego *psalmós*. *Sir Hammolot*, ‘cânticos dos degraus’ (Sal. 120 a 134), que eram cânticos entoados por peregrinos que subiam a Jerusalém para celebrar as festividades religiosas. *Miktam*, cujo sentido exato se perdeu, embora haja nas composições envolvidas a ideia de lamentações e expiação (Sal. 16, 56-40). *Maskil*, ‘instrução’, que são salmos didáticos (Sal. 74, 78 e 79). *Siggayon*, também de significado duvidoso, mas talvez uma palavra relacionada ao termo hebraico *saga*, ‘dar uma guinada’, ‘girar’, referindo-se a um tipo de música agitada (Sal. 7) (...)

A autoria dos Salmos em toda a coleção registrada na Bíblia é objeto de muita discussão, porque, com base no estilo literário e contexto histórico prováveis de cada salmo, aponta para a participação de vários autores em sua composição. A tradição cristã atribui a Davi a autoria de 73 desses textos poéticos, pois é reconhecido como o “mavioso salmista de Israel”<sup>10</sup>. Entretanto, a legitimidade dessa autoria tem sido questionada, mesmo nos salmos em que aparecem o seu nome. Kidner (2008, p. 47) observa: “a opinião crítica mais comum é que, embora Davi pudesse de fato ter sido um poeta, não podemos distinguir qual dos salmos escreveu, se houve algum da autoria dele”. Depois de Davi, tem-se o nome de Salomão, autor dos salmos 72 e 127; os filhos de Coré, com doze salmos (42-49, 84,85, 87 e 88); a Asafe, atribui-se também doze salmos (50, 73-83); Hemã, ezraíta, com o salmo 88. O exegeta Kidner (2008, p. 48) comenta que “Hemã foi o fundador do coro conhecido como ‘os filhos de Coré’, e era famoso pela sua sabedoria (1Rs<sup>11</sup> 4:31). Parece que ‘ezraíta’ é um equivalente de ‘zeraíta’, um clã de Judá (1 Cr<sup>12</sup> 2:6), embora Hemã fosse também um levita, com conexões efraimitas (1 Cr 6:33; cf. 1 Sm<sup>13</sup>1.1)”.

Outro nome que se destaca é o de Etã, ezraíta, autor do salmo 89 o qual “provavelmente se identifique com Jedutum, que fundou um dos três coros (cf. 1 Cr 15:19; 2 Cr 5:12). Etã, que compartilhava com Hemã reputação por sabedoria, era membro do mesmo clã judaíta” (KIDNER, 2008, p. 49). E, por fim, o escritor Moisés sendo conferido a ele o salmo 90; entretanto, “poucos comentaristas aceitam a autoria deste salmo, conforme é declarada, embora poucos neguem as qualidades excepcionais e

<sup>10</sup>Samuel 23.1. O mesmo texto na versão Almeida Revista e Corrigida traz esta tradução: “e o suave em salmos de Israel”.

<sup>11</sup> Forma abreviada do livro de Reis.

<sup>12</sup> Forma abreviada do livro de Crônicas.

<sup>13</sup> Forma abreviada do livro de Samuel.

majestosas que se pode indicar para apoiá-la” (KIDNER, 2008, p. 49). Quanto à estrutura do Saltério<sup>14</sup>, as versões modernas demarcam-nas em cinco seções ou livros ordenados da seguinte maneira: Livro I – 1-41; Livro II – 42 – 72; Livro III – 73 – 89; Livro IV – 90 – 106; Livro V – 107 – 150<sup>15</sup>. A respeito dessa divisão encontrada nos salmos, John W. Baigent (2008, p. 756) observa que,

Cada livro termina com uma doxologia<sup>16</sup> acrescentada pelos compiladores, e salmo 150 evidentemente é a doxologia do quinto livro e de todo o Saltério. Na outra ponta, o salmo 1 provavelmente foi composto, ou ao menos agora funciona, como uma introdução para a coleção inteira. Essa divisão em cinco partes pode ter tido a intenção de ser um eco ou um tributo aos cinco livros do Pentateuco, a base da revelação do AT.

A historicidade dos títulos atribuídos aos Salmos reflete a profundidade do caráter estilístico e poético dos salmistas na busca e exaltação de *YAHWEH* – característica presente em toda a coletânea dos 150 salmos registrados no Livro dos Salmos –, além de explicitar, entre tantos temas, o quanto os cristãos judeus entendiam que esses escritos estavam associados ao seu dia-a-dia, envolvendo suas alegrias, tristezas e medo do sofrimento. Champlin (2001, p. 2051) comenta ainda que,

Os salmos reverberam as mais profundas experiências e necessidades do coração humano, e assim exercem uma atração permanente sobre as pessoas de todas as religiões. Incorporaram o que havia de melhor nas formas poéticas dos hebreus, tendo-as desenvolvido, e eram acompanhados por um surpreendente desenvolvimento musical, com frequência usado para acompanhar a recitação dos salmos na adoração formal de Israel.

É neste contexto que se apresenta o salmo 91, cuja ideia central é exaltar o nome de *YAHWEH* como Deus Protetor ante a presença fenomenológica do mal, expressada pelo salmista mediante efabulação simbólica.

## 2. O que é o mal na perspectiva filosófica de Paul Ricoeur

A hermenêutica ricoeuriana considera o símbolo como principal fonte de estudo para a compreensão do que é o mal. Seu emprego como símbolo *dar a ver*, a compreender, interpretações potenciais de significação e referência à forja de sentidos, à proporção que

---

<sup>14</sup> Referência aos 150 salmos.

<sup>15</sup> Os números seguintes a cada livro se referem aos salmos, porquanto o Livro I abarca do primeiro salmo ao quadragésimo primeiro, o Livro II se inicia com o quadragésimo segundo etc.

<sup>16</sup> Louvor e glorificação à Deus – do grego *doxa* "glória", e *logia* "palavra").

o adota como elemento *indicador* que aponta para além da estrutura do texto na referenciação metafórica de sentido à redescritção da realidade humana.

Ricoeur (apud. COSTA, 2008, p. 36), pensando nos símbolos como linguagem, cunhou que “não acaba de se dizer”, ressaltando que o símbolo representa “o ponto de nascimento da linguagem em que se revela e se esconde o que diz (...). Logo é algo que não bloqueia, mas que provoca o pensar” (COSTA, 2008, p. 36-37), numa perspectiva que norteia a manifestação simbólica da exegese textual, pois é por intermédio dessa observação e busca de sentidos provocados pelo desafio de se entender o símbolo que a hermenêutica se evidencia como dinâmica e reflexiva no estudo de toda e qualquer simbologia. Fabio Augusto Santos da Silva (2013, p. 10) afirma:

Ricoeur restringe o seu estudo às expressões simbólicas que diferentemente dos signos, das narrativas e dos mitos contêm um sentido aparente e outro oculto que precisa ser decifrado. Por isso sua hermenêutica é simbólica, aqui símbolo e interpretação tornam-se conceitos correlativos. (...) Portanto eis aí uma nova compreensão da hermenêutica, interpretar não é somente um trabalho de superação de uma distância, no caso dos textos, mas de decifração do símbolo, de busca dos possíveis significados, de restauração de sentido, enfim, está na dialética linguagem/interpretação a possibilidade de se conhecer algo do ser humano.

A interpretação dos símbolos (daquilo que poderiam significar por meio da linguagem) provoca uma profunda relação de convivência e interação entre o texto e seu receptor, pois há sempre uma nova dimensão interpretativa potencial a novos conhecimentos e mudanças. O símbolo em si mesmo é a fonte primária do pensamento, é nele que se encontra o evocador de sentido, a interpretação contida na mensagem que ele carrega e que, por isso, em sua essência, é uma fonte inesgotável, sempre movido pelo surgimento de um algo a mais a pensar. Esse pensar é manifesto a partir da presença do símbolo, por colocar em relevo aquilo que antes estava oculto, tornando-o agora objeto de estudo e reflexão da realidade.

Quanto à fenomenologia da experiência do mal<sup>17</sup>, Ricoeur (1988, p. 25) explica que o caráter enigmático do mal foi criado e colocado pela tradição judaico-cristã do Ocidente no mesmo plano de igualdade os fenômenos do pecado, do sofrimento e da morte: “somos conduzidos a um grau mais alto, em direção a um único mistério de

---

<sup>17</sup> Diferente da abordagem fenomenológica, Ricoeur (1988, p. 26-46) considera também o estudo do mal sob a perspectiva dos níveis do discurso: “o nível do mito, o estágio da sabedoria, o estágio da gnose e da gnose antigónstica, o estágio da teodiceia, o estágio da dialética ‘quebrada’”.

iniquidade, pelo pressentimento de que pecado, sofrimento e morte exprimem de modo múltiplo a condição humana em sua unidade profunda”.

“No rigor do termo, o mal moral – o pecado em linguagem religiosa – designa o que torna a ação humana objeto de imputação, de acusação e de repreensão. A imputação consiste em consignar a um sujeito responsável uma ação suscetível de apreciação moral” (RICOEUR, 1988, p. 23). Ricoeur assevera que a culpabilidade se dá na medida em que o sofrimento é tomado como referência e que a razão de ser da imputação dá-se em detrimento da violação de um código ético vigente estabelecido por uma dada comunidade; por isso, aquele que comete um mal está sujeito à repreensão, sendo declarado culpado e merecedor de punição sentenciada pelo juízo de condenação que julga entre o mal e o bem.

Concernente à diferença entre o sofrimento e o pecado, Ricoeur (1988, p. 23, 24), acentua que “a imputação que centraliza o mal moral sobre um agente responsável, o sofrimento sublinha seu caráter essencialmente sofrido: não a fazemos chegar, ela nos afeta”. Nestes termos, entendemos que o sofrimento surge como o efeito natural causado pela consumação do mal, enquanto o mal, por sua vez, contrasta-se por ser uma ação pretendida e realizada pelo homem. Embora o homem não queira sofrer por causa de uma falta cometida, o sofrimento é o efeito inevitável dessa ação, não por sua escolha, mas como resultado do mal praticado. Ricoeur (1988, p. 24) considera ainda:

em oposição à acusação que denuncia um desvio moral, o sofrimento caracteriza-se como puro contrário do prazer, como não-prazer, isto é, como diminuição de nossa integridade física, psíquica e espiritual. A repreensão, enfim e sobretudo, o sofrimento opõe a lamentação, pois se a falta (o erro) faz o homem culpado, o sofrimento o faz vítima: o que reclama a lamentação.

Ricoeur entende que tanto a filosofia quanto a teologia são convidados a pensarem o mal como a raiz do pecado e do sofrimento, por considerar que são dois fenômenos extraordinariamente encadeados, os quais operam no homem a angústia tanto em si próprio, como em seu semelhante. Desse modo, a medida que o mal se manifesta, o homem é levado ao grito de lamentação, pois sabe que tem como resposta o sofrimento.

por um lado, a punição é um sofrimento físico e moral acrescentado ao mal moral, quer se trate do castigo corporal, de privação de liberdade, de vergonha, de remorso; é por isso que se chama a culpabilidade de *pena*, termo que ultrapassa a fratura entre o mal cometido e o mal sofrido; por outro lado, uma causa principal de sofrimento é a violência exercida sobre o homem pelo homem: em verdade, fazer mal é sempre, de modo direto ou indireto, prejudicar outrem, logo, é fazê-lo sofrer; na sua estruturara racional - dialógica - o mal

cometido por um encontra sua réplica no mal sofrido por outro. (RICOEUR, 1988, p. 24)

## 2.1 O símbolo da mancha em a Simbólica do Mal

O símbolo da mancha está intimamente voltado para o conceito dualista concebido entre os sentimentos de culpa e medo, bem como no que tange ao estudo do contraste entre aquilo que é puro ou impuro na relação estabelecida entre Deus e os homens e entre estes com seus pares, por compreendermos, conforme Ricoeur (2013, p. 41), que “a própria mancha não passa de uma representação e esta encontra-se mergulhada num medo específico que impede a reflexão: com a mancha entramos no reino do Terror”. Assim, nesta concepção de abordagem da mancha como algo assombroso, Silva (2013, p. 13) comenta que

o símbolo da mancha remete ao estado do ser humano em relação ao sagrado, isto é, ser impuro, ser manchado e este sofrimento físico é sofrimento moral porque já está marcado com aspectos de sofrimento relacionados à consciência de culpa (...) a mancha é um “algo” que infecta, um temor do impuro, causando um medo de alguma retribuição de uma ira vingadora que é prevenida pela proibição.

O conceito da simbologia da mancha permeia toda a natureza humana, fazendo o homem mergulhar cada vez mais no submundo da prática do mal como característica predominante de sua natureza completamente corrompida e que por isso revela um comportamento moralmente degradante diante do Supremo Criador.

é no próprio seio da disposição para o mal, à qual se chamou desvio, rebelião, desvario, que os redatores da Bíblia encontram uma potencialidade de fascínio, de prisão, de frenesim; o poder do homem é misteriosamente ocupado por uma tendência para o mal que lhe altera a própria origem: ‘o espírito de prostituição o perde [meu povo]; eles prostituíram-se, afastando-se do seu Deus’ (Oseias 4.12). (...) Ezequiel chama ‘coração de pedra’ a esse endurecimento de uma existência inacessível à interpelação divina. O javista que redigiu o essencial dos capítulos pessimistas do início do livro do Gênesis resume de uma penada essa teologia da maldade (Gênesis 6.5 (...) e 8.21): ‘O SENHOR reconheceu que a maldade dos homens era grande na Terra, que todos os seus pensamentos e desejos tendiam sempre e unicamente para o mal’. (RICOEUR, 2013, p. 104)

Seguindo as palavras de Ricoeur, entendemos que quando o homem pratica o mal faz aquilo que é próprio de sua natureza caída<sup>18</sup>, e isso é evidenciado pelo senso de medo

---

<sup>18</sup> De acordo com Berkhof (1990, p. 242), “várias passagens da Escritura ensinam que o pecado é herança do homem desde a hora do seu nascimento, e portanto, está presente na natureza humana (...) o pecado é uma coisa original, da qual participam todos os homens e que os faz culpados diante de Deus”.

e culpa que ele carrega sobre si ao se deparar com um interdito<sup>19</sup>, o qual o põe diante de uma linha tênue entre a proibição e as consequências de ir além dos limites dessa proibição, fazendo com que a presença do mal seja posta em relevo diante dele como algo inquestionável e castigante em sua vida – uma mancha que o torna impuro, afastando-o do relacionamento com a santidade e pureza de YHWH.

Ricoeur pensa a partir dos símbolos, eles falam de uma forma profunda do ser humano, é por este caminho que ele estuda o mal, não busca uma compreensão do início do mal no mundo, tratando-o como um em si, mas busca identificar a porta de entrada dele no mundo humano, o seu ponto de inserção na realidade humana e mais do que isso, investiga como o ser humano declara, narra, racionaliza esta experiência que é a mais crítica que ele faz em relação ao sagrado, isto é, de sentir-se ameaçado, de ter medo e culpa, e de separar-se daquilo que lhe é mais sagrado. (SILVA, 2013, p. 11)

A noção da mancha, da culpa, do castigo e de um juízo divino é fenomenológico da presença e de efeitos do mal em toda a humanidade, pois “o medo do impuro e os ritos de purificação constituem o pano de fundo de todos os nossos sentimentos e dos nossos comportamentos com a falta” (RICOEUR, 2013, p. 41) e isso contempla a constante inquietação do homem frente ao temor da punição por suas frequentes faltas cometidas.

Um outro aspecto da simbologia da mancha analisado por Ricoeur (2013) é o simbolismo da nódoa, o qual possui traços objetivos e subjetivos e que é contemplado com algo que infecta e é capaz de produzir um temor por causa da vingança esperada nos termos da interdição – o sentimento de que algo está sendo violado, por isso o castigo será inevitável. Para Ricoeur a sobrevivência da imagem da mancha tem sido sustentada pelo poder do símbolo e que “a mácula nunca foi literalmente uma nódoa; o impuro nunca foi literalmente o sujo, o imundo. (...) a mancha não é uma nódoa, mas é como uma nódoa; é uma nódoa simbólica” (RICOEUR, 2013, p. 51), por isso provoca temor, tanto no meio físico quanto ético, como representação do impuro.

Ricoeur (2013) considera que se determinadas práticas e condutas do mal foram abandonadas, bem como aqueles sentimentos desprezíveis por sua natureza má, significa que o sentido da “mancha aparecer-nos-á, então, como um momento superado da

---

<sup>19</sup> “Ainda que a interdição preceda a retribuição, é esta retribuição que é antecipada na própria consciência da interdição. Um interdito é bem mais do que um juízo de valor negativo, que um simples ‘isto não pode ser’, ‘isto não se pode fazer’; é até mais que um ‘tu não deves’ no qual eu me sinto visado por uma ameaça; sobre o interdito paira já a sombra da vingança que ele levará a cabo se for violado; o ‘tu não deves’ reveste-se da sua gravidade, do seu peso, através do: ‘se não, morres’. Por conseguinte, o interdito antecipa em si mesmo o castigo do sofrimento; e o constrangimento moral do interdito carrega consigo a efigie afetiva da punição”. (Ricoeur, 2013, p. 48, 49)

consciência” (RICOEUR, 2013, p. 42); entretanto, esta concepção da superação da consciência do mal precisa ser estabelecida por um segundo momento,

uma compreensão menos distante dos aspectos da mancha que a preparam para essa superação; é aqui que teremos em conta a riqueza simbólica dessa experiência da fala; pois que é graças à sua potência de simbolização indefinida que ainda nos mantemos apegados a ela; aproximar-nos-emos, tanto quanto possível, de uma experiência que não só é superada, mas mantida, e que talvez contenha qualquer coisa de insuperável que a faz sobreviver a mil mutações. (RICOEUR, 2013, p. 42)

Ricoeur (2013) observa ainda que a mancha se torna infecciosa por meio do contato, evidenciando-se subjetivamente através de um sentimento específico que provoca o temor, cuja origem

é a ligação primordial da vingança à mancha. (...) em primeiro lugar, o Impuro vinga-se; essa vingança poderá ser absorvida na ideia da Ordem ou mesmo na de Salvação, passando pela “Paixão” de um “Justo Sofredor”; mas mesmo aí permanece a intuição inicial da consciência da mácula: o sofrimento é o preço a pagar pela ordem violada, o sofrimento deve “satisfazer” a vendeta da pureza. (RICOEUR, 2013, p. 46)

A punição é a sentença inevitável à evidência da mancha (RICOEUR, 2013, p. 47), por isso se alguém não quiser ficar exposto aos sofrimentos deve “cumprir as práticas de eliminação ou de esconjuração da mancha”; ele analisa também a relação configurada entre o sofrimento e a punição, valendo-se daquilo que é característico do que denomina de *interdito*. A reflexão sobre a mancha ganha notoriedade por meio do universo da palavra, valendo-se não só do interdito, mas também do exercício da confissão daquilo que provocou a mancha, a qual é instigada pelo nascer da dúvida, dos questionamentos feitos sobre si mesmo, a respeito de o porquê de estar sofrendo uma dada doença, ou de um insucesso na vida. Essas reflexões podem levar à uma confissão de pecados e, por conseguinte, ao restabelecimento de sua condição anterior – a pureza, ainda que tenha que sofrer. Neste contexto, Ricoeur (2013, p. 58) considera que

ser punido, mesmo de forma justa, ainda é sofrer; toda a punição é uma pena; toda pena é aflitiva, não no sentido técnico que assumiu nos nossos códigos, mas no sentido afetivo da palavra; a punição aflige; a punição é da ordem da tristeza. (...) A própria ideia de vingança esconde outra coisa, vingar não é só destruir mas, ao destruir, restabelecer.

Os ensinamentos de Ricoeur apontam para o entendimento de que o último estágio do temor é o restabelecimento da ordem, pois “o que tinha sido instituído, e que acaba de ser destituído, é restituído” (RICOEUR, 2013, p. 59), cada pena exigida é proporcional ao

tamanho da falta, sendo assim, justificada por uma finalidade. Nas palavras de Ricoeur (2013, p. 60) “aquilo que é visado na mancha é a expiação, ou seja, a punição que remove a mancha, mas aquilo que é visado nessa ação negativa de remover é a reafirmação da ordem”; para isso espera-se a justa punição do culpado, levando-o a um novo estágio em sua vida por meio da purificação restabelecida.

## 2.2 O símbolo do pecado

“O pecado é a transgressão da lei” (1 João 3.4). Na perspectiva histórico-teológica, foi por meio do pecado, desde o Éden, que o homem rompeu o relacionamento com Deus, corrompendo completamente o estado original em que fora criado, passando a viver em profunda rebeldia contra o Criador e por isso sentenciado à morte. Paulo<sup>20</sup> (Romanos 5.12) estabelece: “assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado, a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram”. Ressalta, ainda, que somente por intermédio de Jesus Cristo, o homem pode ser inocentado do seu pecado, sendo-lhe declarado que “agora, pois, já nenhuma condenação há para os que estão em Cristo Jesus” (Romanos 5.1).

Para Ricoeur (apud. COSTA, 2008, p. 51), o pecado pressupõe “um ante Deus” – uma explicação de que o homem, por sua livre vontade, rebelou-se contra Deus quebrando a Aliança firmada com ele, rompendo a partir dali o perfeito relacionamento entre a criatura e o seu Criador. De acordo com COSTA (2008, p. 50)

Para se compreender a noção de pecado, é preciso, portanto, ter presente a parceria entre um Deus e seu povo: de um lado, encontra-se o amor de Deus, que se comunica, chama, se doa totalmente, escolhe e faz aliança; de outro lado, encontra-se o afastamento do ser humano, que foge, desconfia, se revolta, rompe e despreza estabelecendo-se como rival. Nessa compreensão, percebe-se ao mesmo tempo o drama de Deus, na medida em que o pecado não O fere diretamente, mas aqueles a quem Ele ama, e o drama do ser humano que, ao recusar a aliança de amor, volta-se sobre si mesmo e contra si mesmo, condenando-se à morte, no sentido escatológico.

Ricoeur considera que é preciso perceber a diferença estabelecida entre a mancha e o pecado, porque “a distância entre eles é mais de ordem ‘fenomenológica’ do que ‘histórica’” (RICOEUR, 2013, p. 63). Segundo o filósofo, o estudo feito pela história das religiões constata, por exemplo, na cultura grega que essa distinção se dá por intermédio da constituição de certas alianças de sentido, tanto no que diz respeito à isenção de

---

<sup>20</sup> Escritor bíblico de treze livros do Novo Testamento bíblico.

impureza ou mácula, bem como a declaração de consagrado, casto, inocente; desse modo, “passa-se facilmente do puro ao piedoso e ao santo e, para além disso, ao justo” (RICOEUR, 2013, p. 63).

A fim de evidenciar a figura do justo, contrastando-a com a atmosfera reinante da simbologia do pecado praticado pelo homem, Ricoeur (2013, p. 66) observa que

As culturas que chegaram mais longe no que diz respeito à meditação do pecado como grandeza religiosa ‘perante Deus’ – e, mais que qualquer outra, a cultura hebraica – nunca romperam com a representação da mancha. As prescrições levíticas, mantidas pelo cânone hebraico e cristão da Bíblia, são disso prova suficiente; mesmo se é verdade, como cremos, que as suas intenções respectivas são diferentes ou mesmo opostas, elas coabitam e, por vezes, até se contaminam reciprocamente a ponto de se tornarem indiscerníveis.

Ricoeur acentua sua argumentação acerca do pecado sob a perspectiva do “perante Deus” nos termos da “*Aliança, a Berît dos Judeus*<sup>21</sup>”, a qual é imprescindível para evidenciar no homem a consciência do pecado, pois “é ela que faz do pecado uma violação da aliança” (RICOEUR, 2013, p. 67). Quando investiga o comportamento dos israelitas frente às ordenanças de Deus nos termos da Aliança, Ricoeur (2013, p. 70) explica que os profetas bíblicos profetizavam contra o pecado: “profeta Amós e, depois dele, Oseias e Isaías, anunciam a destruição do povo de YHWH pelo próprio YHWH; é, portanto, sob o signo da ameaça total e no contexto de uma espécie de agressão de Deus ao seu povo, que o homem é revelado a si mesmo”. Essa revelação é, portanto, a prova incontestável de que o homem tem transgredido os mandamentos divinos, pois peca contra Ele.

Nas palavras de Ricoeur (2013, p. 71), “ser pecador significa descobrir-se como alvo dessa cólera, dessa inimizade”, por isso a única maneira de não ser punido e de verdadeiramente experimentar “uma conversão total, mais total do que qualquer correção parcial” (RICOEUR, 2013, p. 73), não basta apenas abandonar os pecados anteriormente cometidos, é preciso sujeitar-se ao convite profético que diz: “Buscai o Senhor e vivereis” (Amós 5.6). De acordo com Ricoeur (2013, p. 71) “a profecia é, para a meditação sobre o pecado, essa mistura de ameaça e indignação, de terror eminente e de acusação ética; assim, o pecado mostra-se na união entre a Cólera e a Indignação”, porquanto, aqueles

---

<sup>21</sup> Segundo Berkhof (1990, p. 264) “a palavra hebraica para aliança é sempre *berith*, de derivação incerta. A opinião mais geral é a de que deriva do verbo hebraico *barah*, cortar, e que, portanto, contém uma reminiscência da cerimônia mencionada em Gn 15.17. Mas alguns preferem pensar que deriva da palavra assíria *beritu*, que significa ‘ligar’, ‘atar’”.

que permanecem no pecado estão demonstrando que são rebeldes contra a Aliança de YHWH, e que por isso continuarão sujeitos a todo o simbolismo da condenação profética contra o pecado que têm sido praticado, tal como visto, por exemplo, no contexto dos antigos judeus na época de Amós quando a eles foi dito: “Por causa do triplo e quádruplo crime de Israel, não revogarei o meu decreto. (...) Pois bem! Eis que vos vou esmagar contra o solo” (Amós 2.6.13); esta ameaça constante aos impenitentes, leva-nos ao entendimento de que o pecado sempre foi objeto de implacável punição realizada por Deus, visto que somente aqueles que vivem em obediência a Ele – através de sua Aliança – estão isentos de serem punidos.

“O pecado é, fundamentalmente, a rutura de uma relação. (...) é também a experiência de um poder que domina o homem; a esse respeito, o simbolismo do pecado liga-se à intenção principal do simbolismo da mancha” (RICOEUR, 2013, p. 87). Assim como o símbolo da mancha está vinculado à purificação, de igual modo o do pecado com o da redenção, esse simbolismo “exprime a perda de um vínculo, de uma raiz, de um solo ontológico: a isso corresponde, do lado da redenção, o simbolismo fundamental do ‘retorno’” (RICOEUR, 2013, p. 87). O filósofo ainda nos apresenta quatro raízes que assinalam para o sentido do simbolismo da palavra pecado com base no conceito helênico-hebraico, as quais são encontradas no texto bíblico: a raiz *chattat* – significa falhar o alvo; a segunda é *awon* – que traz consigo o simbolismo do caminho tortuoso, do “desvio em relação ao caminho correto” (RICOEUR, 2013, p. 88); a outra é *pasha* – que

“designa a rebelião (...), a revolta, a dura cerviz; é a própria má intenção que é aqui designada, já não o afastamento objetivo em relação à vontade de Deus; a rutura é aqui tematizada enquanto iniciativa: e como o contexto da esquematização é o de uma relação personalista entre Deus e o homem, é a oposição do querer humano à vontade santa que fornece o cerne da imagem: o pecado é ‘contra’ Deus, tal como a existência está ‘perante Deus’; o símbolo intersubjetivo, social, da revolta, torna-se assim o símbolo menos formal e mais existencial do pecado: a esse ciclo pertencem as palavras e as imagens que exprimem a infidelidade, o adultério, a recusa de ouvir e escutar, a dureza dos ouvidos e da cerviz. (RICOEUR, 2013, p. 88, 89)

Por último temos o símbolo *shagah*, que “designa a própria situação de extravio, de perdição, na qual se encontra o pecador” (RICOEUR, 2013, p. 89). É nesta perspectiva simbólica carregada de sentido por meio das imagens extraídas dessas raízes linguísticas, que Ricoeur fala do “pecado como ‘nada’” (RICOEUR, 2013, p. 86) tomando como referência o contexto da idolatria dos antigos judeus mesmo diante de tantas advertências proféticas que explicitavam o quanto estavam afastados de Deus. Segundo Ricoeur (2013, p. 90) “o pecador ‘afastou-se’ de Deus; ele ‘esqueceu’ Deus; ele é ‘insensato’, sem

discernimento””, por isso são como o nada por ignorar o Supremo Criador. Sobre isso, o profeta Isaías no capítulo 40 e versículo 17 disse “diante dele, todos os povos são como se não existissem; para Ele contam menos que nada”; em outro momento, o salmista bíblico disse: “os deuses dos pagãos não valem nada; foi o SENHOR [YHWH] quem criou os céus” (Salmo 96.5); mais adiante, em Isaías 41.24, 29 temos: “olhai, nada sois; as vossas obras nada são; é abominável escolher-vos”. (...) todos juntos nada são, as suas obras são nulidade, e os seus ídolos são ar e vento”. Diante dessas duras advertências tomadas como exemplos do simbolismo do pecado como nada, Ricoeur (2013, p. 92) comenta:

para todos os profetas, o ídolo é mais do que uma imagem ‘esculpida’; ele é modelo do nada; e assim o que se torna nada é o próprio homem que nele se deleita; nada a visão, nada a profecia que o Senhor não proferiu; o próprio pecado, antes simbolizado pelo adultério, é agora simbolizado pela idolatria.

Neste contexto, a única maneira de o homem não ter que sofrer as consequências da cólera de Deus por causa de suas obras nulas, que o tornam semelhantes a elas, é recorrer arrependido ao perdão divino, que segundo Ricoeur (2013) “é a totalidade ‘perdão-retorno’ que é plena de sentido e que significa, como um todo, a restauração da Aliança”, e que somente dessa maneira o homem experimentará a reconciliação que o afastará do mal.

Em outro momento, Ricoeur fala do pecado sob a perspectiva da “posição”, observando que a confissão de pecados é resultante da denúncia profética de que existe um mal real que não foi medido pela própria consciência do pecador, ou seja, enquanto esse mal não é denunciado, não há a consciência de que ele realmente existe. Entretanto, o grande problema do homem frente ao pecado é por causa do “‘coração’ do homem que é mau, ou seja, a sua própria existência, qualquer que seja o grau de consciência que o pecador tem desse fato” (RICOEUR, 2013, p. 99).

Ainda a respeito do pecado como posição, Ricoeur lança mão de quatro assertivas que o caracterizam: a primeira é que “esse realismo do pecado que permite ao penitente arrepender-se de pecados esquecidos ou mesmo cometidos sem o seu conhecimento, numa palavra, pecados que o são porque caracterizam a verdadeira situação do pecador na Aliança” (RICOEUR, 2013, p. 99), fazendo-o chegar à consciência de culpabilidade por intermédio de uma denúncia profética. A segunda característica diz que “o pecado também não se reduz à sua dimensão individual; ele é, desde logo, e de forma originária, pessoal e comunitário” (RICOEUR, 2013, p. 100), assim, por exemplo, pode envolver um

líder, uma família e até mesmo uma nação inteira. Em sua terceira característica, “o meu pecado é visto pelo olhar absoluto de Deus. Deus – e não a minha consciência – é o ‘para si’ do pecado” (RICOEUR, 2013, p. 101), o que implica dizer que o homem por seu caráter degradante está propenso ao mal e é sempre observado por Deus. A última característica enfatiza que “o sentido primordial desse olhar consiste em constituir a verdade da minha situação, a justeza e a justiça do juízo ético suscetível de ser emitido sobre a minha consciência. (...) da tarefa de nos conhecermos melhor a nós mesmos” (RICOEUR, 2013, p. 101-102), levando em conta que essa tarefa conduz o homem a olhar para si mesmo diante do olhar absoluto de YHWH.

Ricoeur também argumenta acerca do dogma do pecado original, sob a perspectiva de sua universalidade, asseverando que todos os homens, por natureza, nascem com o pecado. De acordo com suas palavras “o Salmo 51 explica bastante bem esse dogma no seu estado inicial: ‘Eis que nasci na iniquidade e a minha mãe concebeu-me em pecado’ (Salmo 51.7)” (RICOEUR, 2013, p. 106). A partir desta reflexão, podemos entender que “o caráter duplo de realidade e de potência do pecado, ao aproximá-lo da mancha, torna possível a inclusão do sistema da mancha no sistema do pecado” (RICOEUR, 2013, p. 107), entrelaçado por um forte sentimento de culpabilidade que deseja a todo custo a purificação, a exemplo do que disse o salmista Davi: “lava-me de toda a iniquidade; purifica-me dos meus pecados” (Salmo 51.4); entretanto, para o homem chegar a esta posição é preciso ter, antes de tudo, um estreito relacionamento com Deus que o leve a consciência de que é pecador, ao se deparar com os termos da Aliança divina como padrão moral de sua vida.

Desse modo, compreendemos com base nos escritos de Ricoeur (2013) que o homem entregue aos seus pecados está manchado e que por isso precisa recorrer a Deus para obter o perdão e a purificação. Para isso, terá que passar por uma intensa transformação que envolve a aplicação do simbolismo do retorno e do resgate, com a ideia de libertação e expiação sacrificial, que de acordo com o sistema expiatório dos judeus, implicava na morte de um animal que era oferecido como substituto daquele que havia ofendido a Deus e que estava buscando o perdão e a purificação dos seus pecados. Nos termos do Novo Testamento, todo esse sistema expiatório converge para o que Ricoeur denomina de uma “interpretação cristológica do sacrifício judeu” (RICOEUR, 2013, p. 114), pois toda a simbologia dos ritos judaicos no Antigo Testamento era vista como uma linguagem tipológica que apontava para Cristo e a sua morte na cruz – o antítipo no Novo Testamento. Então, para Ricoeur (2013, 115) “dizer que Deus ‘espia’ é dizer que ‘perdoa’.

O simbolismo da expiação devolve então ao simbolismo do perdão aquilo que dele tinha tomado por empréstimo”. (RICOEUR, 2013, p. 115), e dessa maneira o homem pode restabelecer o seu relacionamento com Deus, afastando-se cada vez mais da prática do mal.

### 2.3 O simbolismo da culpabilidade

No que concerne ao simbolismo da culpabilidade, Ricoeur não o considera como sinônimo de falta, por entender que essa identificação poderia impedir uma melhor compreensão a respeito das questões que envolvem a consciência de culpa. A ciência de culpabilidade volve-se na direção da reflexão ético-jurídica relacionando penalidade e responsabilidade, ético-religiosa envolvendo a consciência delicada e escrupulosa, e por último, a reflexão psicoteológica que trata do inferno da consciência, ou seja,

A noção de culpabilidade veicula estas três possibilidades divergentes: racionalização penal à maneira grega, interiorização e refinamento da consciência ética à maneira judaica, tomada de consciência da miséria do homem sob o regime da Lei e das obras da Lei, à maneira paulina. (RICOEUR, 2013, p. 117)

A partir dessa reflexão, notamos que o estudo da culpabilidade em Ricoeur (2013) é feito sob uma perspectiva fragmentada em “que o sentimento de culpa nasce da mancha e do pecado” (COSTA, 2008, p. 52), compreendendo “um movimento de rutura e um movimento de retoma” (RICOEUR, 2013, p. 118) e, por intermédio desses movimentos o homem é declarado culpado e essa culpa é revestida do simbolismo do pecado e da mancha, apontando para a ideia de falta – “o conceito de um homem responsável e cativo ou melhor, de um homem que é responsável por estar cativo” (RICOEUR, 2013, p. 118).

Com o propósito de se constituir uma distinção entre pecado, mancha e culpabilidade, Ricoeur (2013, p. 118), assevera que “o pecado designa a situação real do homem perante Deus (...) a culpabilidade é a tomada de consciência dessa situação real (...) mancha era uma antecipação e uma prevenção do castigo”. Nestes termos, então, podemos entender que a culpabilidade consiste na manifestação da consciência do peso da culpa, levando o homem a carregar sobre si mesmo os sentimentos da ameaça e do temor:

ser culpado significa apenas estar pronto para suportar o castigo e constituir-se como alvo de castigo. É neste sentido, e só neste sentido, que a culpabilidade

se encontra já implicada na mancha (...) ser responsável é ser capaz de responder pelas consequências de um ato. (RICOEUR, 2013, p. 119)

Não basta apenas ter a consciência do castigo, é preciso exigir o próprio castigo como forma de expiação, educando o homem a viver um novo estilo de vida por intermédio do processo da mancha, do pecado e da culpabilidade. Assim sendo, não se pode perder de vista que “o sentimento do pecado é sentimento de culpabilidade; a ‘culpa’ é a própria carga do pecado: é a perda sentida do vínculo com a origem; nesse sentido, a culpabilidade é a interiorização realizada do pecado ” (RICOEUR, 2013, p. 120), uma vez que é preciso chegar a esse reconhecimento por meio da interdição a qual é capaz de levar o homem ao centro de decisão por reconhecer que realmente é o autor dos atos que o tornam culpado; todavia, isso não é possível enquanto não houver a confissão de pecados.

Ricoeur analisa que nos Salmos penitenciais da literatura hebraica enfatiza-se mais o “eu” que o “perante ti”; como exemplo temos a confissão de Davi quando disse: “Reconheço os meus pecados e tenho sempre diante de mim as minhas faltas; contra ti pequei, só contra ti, fiz o mal diante dos teus olhos” (Salmo 51.5, 6). Notamos que o salmista reconhece, acima de tudo, que o seu pecado era contra Deus, mesmo que no contexto dessa confissão ele havia adulterado com uma mulher e tramado a morte do esposo dessa mulher, que era um dos melhores guerreiros de seu exército.

Tomando como referência a penitência feita pelo salmista Davi, reconhecendo-se pecador e culpado diante de Deus, Ricoeur considera que na literatura hebraica estas duas instâncias nunca são dissociadas uma da outra – uma substituição completa; assim entendemos que há um equilíbrio entre pecado e culpa, sendo “a medida absoluta, representada pelo olhar de Deus que vê os pecados que existem, e a medida subjetiva, representada pelo tribunal da consciência que julga uma culpabilidade que aparece” (RICOEUR, 2013, p. 121).

O pensamento ricoeuriano propõe uma ruptura entre a culpabilidade e o pecado, rompendo assim com a perspectiva religiosa de pecado pautada nos termos da Bíblia Sagrada. Nestes termos, ele sugere a substituição do ‘realismo’ do pecado pelo ‘fenomenismo’ da culpabilidade envolto em ilusões e máscaras. Nas palavras de Ricoeur (2013), “o homem é culpado na medida em que se sente culpado; a culpabilidade em estado puro torna-se uma modalidade do homem-medida”; significa dizer, nesta concepção, que a culpa precisa ser admitida pelo homem, sendo este responsável por seus atos. Então, enquanto não chegar ao reconhecimento de sua culpa por uma infração

cometida, nunca será culpado perante si mesmo, muito embora os fatos apontem que ele seja o verdadeiro culpado.

Ricoeur explica que por um lado a culpabilidade transgride com o conceito pluralizado do mal contemplado pelo ‘nós’ na confissão de pecados, indo em direção a uma admissão pessoal desse mal, tornando-o uma culpa individual, e não coletiva. Tomando como referência o contexto bíblico, Ricoeur (2013, p. 122) assevera que

os profetas judeus do Exílio são testemunhas dessa inflexão do pecado comunitário, que se transforma em culpabilidade individual; essa inversão corresponde a uma situação histórica precisa; a predicação do pecado tinha representado um modo de interpelação profética na qual todo o povo era recordado da libertação coletiva, a do êxodo, e despertado para o temor de uma ameaça coletiva, a que era representada pelo dia de YHWH; mas agora que a desgraça aconteceu, que o Estado Nacional era destruído, que o povo foi deportado, a mesma predicação, que tinha podido apelar a uma retificação coletiva, torna-se desesperante.

A realidade do pecado comunitário impõe uma sentença de juízo sobre essa nação rebelde, sem mais direito a um apelo coletivo retificador e sem a força da interpelação profética, já que o real momento é o da aplicação da punição divina, sendo que, agora, todo o povo encontra-se abatido e entregue ao mesmo destino de sofrimento. Neste contexto, Ricoeur (2013, p. 122) assevera que “é a predicação do pecado individual, da culpabilidade pessoal, que adquire o valor de esperança; porque se o pecado for individual, a salvação também o poderá ser”.

Ricoeur (2013, p. 122) considera que “a partir de agora, é um indivíduo que será interpelado: ‘perversão’ ou ‘conversão’ são decisões que podem fazer de um homem ‘justo’ ou ‘pecador’; não há dúvida de que a ênfase é colocada na misericórdia”. É esta misericórdia divina que leva o homem a afastar-se dos seus pecados para andar na justiça e no direito, desse modo, longe do domínio e das consequências do pecado.

O interdito profético é um agente provocador da tomada de decisão pelo afastamento do pecado, bem como promotor da manifestação da misericórdia de Deus concedendo a preservação da vida aos penitentes. Assim sendo, neste contexto bíblico “impõe-se uma aproximação à crítica da mancha hereditária operada pelos gregos do século V. (...) é, portanto, toda uma nova economia do tempo que se institui: rompe-se a lei da dívida secular; cada um paga pelas suas falhas” (RICOEUR, 2013 p. 123).

O pensamento ricoeuriano considera que o ‘realismo’ do pecado e o ‘fenomenismo’ da culpabilidade estão pautados na individualização da imputação. De acordo com suas palavras, “segundo o esquema do pecado, o mal é uma situação ‘na qual’

a humanidade é tomada enquanto coletivo singular; segundo o esquema da culpabilidade, o mal é um ato que cada indivíduo ‘começa’” (RICOEUR, 2013, 124), por isso no estudo da culpabilidade o perante si é determinante fazer aparecer “a solidão da consciência culpada” (RICOEUR, 2013, p. 124).

Em outro momento, Ricoeur (2013) observa que a individualização da consciência culpada traz consigo “a ideia de que a culpabilidade tem graus; enquanto que o pecado é uma situação qualitativa – ou é ou não é – a culpabilidade é uma grandeza intensiva, suscetível de ser mais ou menos” (RICOEUR, 2013, p. 124). A respeito do pecado como instância coletiva comum a todos os homens, o filósofo fundamenta seu argumento nas palavras de Paulo, as quais foram retomadas dos salmistas: “não há justo algum, nem um sequer. Não há quem seja sensato, não há quem procure a Deus. Todos se extraviaram, todos se corromperam. Não há quem faça o bem, não há um sequer” (Romanos 3.10-12). No que concerne aos graus da culpabilidade,

a consciência culpada, pelo contrário, confessa que a sua falta aceita o mais e o menos, tem graus de gravidade; ora, se a culpabilidade tem graus, também tem extremos, os quais são designados pelos dois polos opostos do ‘pecador’ e do ‘justo’ (...) enquanto o homem é inteira e radicalmente pecador, é mais ou menos culpado: com uma escala dos delitos torna-se possível também uma escala de penas. (RICOEUR, 2013, p.124)

O conceito de culpabilidade em Ricoeur contempla a realidade do homem perante si mesmo sob o olhar divino, fazendo-o também refletir e confessar a sua falta para com Deus em busca de uma vida justa, muito embora essa justiça seja relativa “não determinada em relação a uma perfeição ilimitada e fora do alcance, mas em relação a uma otimização da justiça presente na figura do ‘justo’” (RICOEUR, 2013, p. 124). Ricoeur (2013, p. 125) considera que “a instância da culpabilidade é, portanto, a possibilidade do primado do ‘homem-medida’ em detrimento do ‘olhar de Deus’; a cisão entre a falta individual e o pecado do povo, a oposição entre uma imputação gradual e uma acusação global e total anunciam essa inversão”.

Vimos, pois, concernente aos símbolos da mancha, do pecado e da culpabilidade, que Ricoeur fez um profundo estudo com o propósito de aclarar-nos a realidade do mal na vida do homem frente a si mesmo e aos seus semelhantes, e frente a si mesmo e diante de Deus. Sendo que o estudo desses “três símbolos primários (...) estão, por sua vez, interligados: a mancha como algo que aparece, mas também como alguma coisa feita pelo homem (pecado) e da qual se sente culpado” (COSTA, 2008, p. 53).

### 3. A Simbólica do Mal no Salmo 91

O Salmo 91, uma das mais belas poesias hebraicas, enaltece a soberania de Deus para proteger aquele que anda com ele<sup>22</sup>, “o que habita no esconderijo do Altíssimo e descansa à sombra do Onipotente diz ao SENHOR: Meu refúgio e meu baluarte, Deus meu, em quem confio” (Salmo 91.1); diz respeito àquele que deposita toda a sua confiança em Deus, pois está convicto de ele o livrará de todas as investidas do mal. De acordo com João Calvino (2002, p. 444) “neste Salmo somos ensinados que Deus vigia sobre a segurança de seu povo e jamais o abandona nos momentos de perigo”.

As metáforas “esconderijo do Altíssimo” (v. 1) e “sombra do Onipotente” (v. 1) representam um lugar onde o fiel, aquele de quem Deus diz: “Fizeste do Altíssimo a tua morada” (v. 9); “a mim se apegou com amor (...) “conhece o meu nome. Ele me invocará” (v. 14, 15), é objeto do cuidado de divino, assim como uma galinha abriga os seus pintinhos debaixo de suas asas (v. 4). Macarthur (2010) comenta ainda que o texto se refere àquele que é resguardado de todas as ameaças, podendo usufruir da presença de Deus porque está debaixo da sua sombra – como alguém que é protegido do calor do sol – sem ter que ficar exposto aos constantes perigos que o cercam.

Quanto ao salmo 91 registrado no Saltério, o texto se encontra em estilo poético e está escrito da seguinte maneira:

1 O que habita no esconderijo do Altíssimo  
e descansa à sombra do Onipotente  
2 diz ao Senhor: Meu refúgio e meu baluarte,  
Deus meu, em quem confio.  
3 Pois ele te livrará do laço do  
passarinheiro e da peste perniciososa.  
4 Cobrir-te-á com as suas penas,  
e, sob suas asas, estarás seguro;  
a sua verdade e pavês e escudo.  
5 Não te assustarás do terror noturno,  
nem da seta que voa de dia,

---

<sup>22</sup> Leslie C. Allen (2008, p. 854) escreveu: “o salmo fala de segurança física como também de segurança espiritual. É um lembrete vívido de que a aliança do AT dizia respeito ao corpo como também à alma. Essa nota, embora não ausente do NT (cf. Mt 6.33; 2Tm 4.18), é abrandada nele (cf. Mt 10.28; Lc 10.19, 20). Romanos 8.35-39 é o herdeiro espiritual desse belo salmo”. Desse modo, entendemos que as promessas de livramento do mal, vistas no Salmo em sua forma absoluta, aplicam-se apenas à nação de Israel no Antigo Testamento nos termos da Antiga Aliança. Hoje, o salmo tem uma perspectiva espiritual – é um guardar do mal espiritual. O próprio Jesus em Lucas 10.19 cita o versículo 13 do Salmo 91 fazendo uma interpretação espiritualizada do texto. Quando voltamos para a história, percebemos que muitos daqueles que se abrigaram em Deus, sendo-lhes fiel, ainda assim sofreram, foram perseguidos e até morreram jovens, o que quebraria as promessas nele contidas, a exemplo dos mártires da igreja, do rei Davi (2 Samuel 15) e João Batista (Mateus 14.10).

6 nem da peste que se propaga nas trevas,  
 nem da mortandade que assola ao meio-dia.  
 7 Caiam mil ao teu lado,  
 e dez mil, à tua direita;  
 tu não serás atingido.  
 8 Somente com os teus olhos contemplarás  
 e verás o castigo dos ímpios.  
 9 Pois disseste: O Senhor é o meu refúgio.  
 Fizeste do Altíssimo a tua morada.  
 10 Nenhum mal te sucederá,  
 praga nenhuma chegará à tua tenda.  
 11 Porque aos seus anjos dará ordens a teu respeito,  
 para que te guardem  
 em todos os teus caminhos.  
 12 Eles te sustentarão nas suas mãos,  
 para não tropeçares nalguma pedra.  
 13 Pisarás o leão e a áspide,  
 calcarás aos pés o leãozinho e a serpente.  
 14 Porque a mim se apegou com amor,  
 eu o livrarei;  
 pô-lo-ei a salvo, porque conhece o meu nome.  
 15 Ele me invocará, e eu lhe responderei;  
 na sua angústia eu estarei com ele,  
 livrá-lo-ei e o glorificarei.  
 16 Saciá-lo-ei com longevidade  
 e lhe mostrarei a minha salvação<sup>23</sup>.

Percebemos que o salmo 91 está repleto de expressões simbólicas do mal, tais como: “laço do passarinho” e “peste perniciososa” (v. 3); “terror noturno” e “seta que voa de dia” (v. 5); “peste que se propaga nas trevas” e “mortandade que assola ao meio dia” (v. 6); “praga” (v. 10); “pedra” (v. 12); “o leão e a áspide” e “o leãozinho e a serpente” (v. 13); e a “angústia” (v. 15).

Estas expressões nos dizem o quanto estamos sujeitos a constantes perigos que nos rodeiam todos os dias e de maneiras inesperadas, sendo que “a maioria destes perigos são do tipo que ferem sem serem vistos, e contra os quais os fortes são tão indefesos quanto os fracos” (KIDNER, 2008, p. 355); por isso o salmista diz que precisamos recorrer a Deus, à sua proteção para que não sejamos consumidos por essas manifestações do mal, pois “pela ação, o mal é antes de tudo o que não deveria ser, mas deve ser combatido” (RICOEUR, 1988, p. 48).

Com a finalidade de proporcionar uma melhor compreensão dessas expressões simbólicas utilizadas pelo salmista para representar o mal, queremos analisá-las, agrupando algumas delas, de acordo com o que entendemos serem pertencentes a uma

---

<sup>23</sup> Versão Almeida Revista e Atualizada – ARA.

mesma sentença contígua, considerando as suas principais características e o contexto em que estão inseridas.

No v. 3, “Pois ele te livrará do laço do passarinho e da peste perniciosa” encontramos a sentença “laço do passarinho”, que de acordo com Macarthur (2010, p. 750) “o passarinho capturava pássaro. Essa metáfora representa qualquer plano contra o cristão com a intenção de pôr a sua vida em perigo”. Em outras palavras, o cristão é guardado por Deus para viver em liberdade assim como um pássaro longe das armadilhas criadas pelos homens perversos, pois sabe que sempre está cercado de perigos que podem acometê-lo caso se afaste da “sombra do Onipotente” (v. 1). Aquele que faz do “Altíssimo a sua morada” (v. 9) compreende a realidade dessa proteção divina e que não pode descuidar – não pode sair da presença de Deus –, pois existe um laço sempre pronto a capturá-lo e levá-lo à ruína.

O Deus da proteção é agora visto a livrar de perigos específicos, poeticamente referidos, em primeiro lugar, como o laço do passarinho. (...) Provavelmente estão em foco os perigos criados pelo homem. Há terríveis ultrajes que os homens perpetraram uns contra os outros. Mas Deus intervém e detém os ímpios irracionais, destruindo seus maus desígnios e suas obras. (...) O problema do mal opera através das más obras, mediante as perversões morais, coisas que os homens perpetraram uns contra os outros; e também opera através das calamidades naturais, abusos da natureza como incêndios, dilúvios, terremotos, enfermidades e a morte. (CHAMPLIN, 2001, p. 2342-2343)

Corroborando com estas palavras, Ricoeur (2013, p. 43) considera que “o mal e a infelicidade não aparecem dissociados, em que a ordem ética do fazer o mal [*mal-faire*] não se discerne da ordem cósmica e biológica do mal-estar [*mal-être*]: sofrimento, doença, morte, insucesso”.

Nos v. 3, 6 e 10 o salmista faz uso das expressões simbólicas “peste perniciosa”, “peste que se propaga nas trevas” e “praga” representando a incidência de doenças, epidemias, calamidades e infortúnios advindos aos homens, levando-os a agonia e ao desprazer de viver. Tomando o símbolo da “peste perniciosa” (v. 3), que para Champlin (2001, p. 2342-2343) se refere à “pestilência das calamidades”, o salmista vaticina que o protegido de Deus não sofrerá estes males, pois a verdade divina funciona para ele como um escudo capaz de bloquear todos os ataques do inimigo.

O poeta bíblico, nos v. 5 e 6 faz uso de “um paralelismo duplo: o espanto noturno e a seta (...) de dia (5); a peste (...) na escuridão e a mortandade (...) ao meio dia (6) (...) assim, o versículo cinco representa o perigo de homens e o versículo 6 perigos de doenças, epidemias ou pragas” (PURKISER, 2005, p. 256). Entendemos que estas simbologias, no

contexto do salmo, significam que a proteção de Deus se estende a todas as horas do dia e também um guardar de todas as formas de mal.

Para Champlin (2001) o simbolismo do “terror noturno” (v. 5) refere-se aos perigos da noite e do desconhecido, já a “seta que voa de dia” (v. 5), é constructo simbólico referente à violência da guerra, como símbolo de qualquer perigo que pudesse ferir a um homem de súbito, durante o dia. No entanto, o salmista continua dizendo que Deus protege o seu povo de todos esses ataques – dessas setas que insistentemente são lançadas aos homens.

Nos v. 11 e 12 o salmista argumenta a respeito da proteção de Deus por meio dos anjos, dizendo que os fiéis não tropeçariam em nenhuma pedra. O símbolo da “pedra” (v. 12) referido pelo salmista representa queda, fracasso, obstáculo e calamidade.

No v. 13 temos os simbolismos do “leão e a áspide”, e do “leãozinho e a serpente<sup>24</sup>”. De acordo com Macarthur (2010), esta metáfora aponta para a proteção de Deus contra todo tipo de ataque, ainda que pareçam mortais, a exemplo desses animais. Assim, observamos em todo o salmo que a soberania de Deus atua em favor da salvação daqueles que se abrigam diante dele, porque o amam e conhecem o seu nome (v. 14). Esta promessa se estende à garantia de uma vida longa na presença de Deus (v. 16), guardada de todo o mal<sup>25</sup>.

Quanto àquele que é protegido por Deus, compreendemos que não significa dizer que ele nunca passe por situações difíceis, ou que quando for acometido por algum mal é porque está em pecado. Quando analisamos, por exemplo, a vida de Jó, vemos que era um “homem íntegro e reto, temente a Deus e que se desviava do mal” (Jó 1.1), ainda assim, por permissão divina, teve que enfrentar severos sofrimentos a ponto de perder sua família e todos os seus bens. Entretanto, sabemos que todo o mal que o sobreveio foi com o propósito de prová-lo, de fortalecê-lo e levá-lo a uma nova e grandiosa fase em sua vida, pois Deus o abençoou de tal forma que lhe deu uma nova família, bem como restituiu em dobro os bens que possuía.

Aquele que é guardado por Deus passará por provas e sofrimentos, mas no final é sempre abençoado, pois a promessa de Deus diz: “na sua angústia eu estarei com ele” (Salmo 91.15). Neste sentido, o próprio Jesus, com o propósito de encorajar os seus

---

<sup>24</sup> A respeito da “áspide” e da “serpente” (v. 13), Champlin (2001, p. 2347) comenta que “o primeiro destes animais era uma cobra pequena, mas extremamente mortífera, conhecida no Egito e na Arábia, mas não na Palestina. O segundo era uma cobra grande, também bastante venenosa.

<sup>25</sup> Conforme o Novo Testamento, em João 3: 36 e 10:10, esta vida longa é garantida por Jesus Cristo aos seus seguidores – a vida eterna.

seguidores disse: “no mundo, passais por aflições; mas tende bom ânimo; eu venci o mundo” (João 16.33b).

No que concerne à correlação do Salmo 91 com a *simbólica do mal* defendida por Ricoeur (2013), entendemos que ela se dá quando o salmista diz: “nenhum mal te sucederá” (v. 10), por ser esta a maneira concisa de expor a realidade do mal, não obstante encontremos no *corpus* do salmo outras expressões simbólicas que evidenciam esta temática; o salmista não se ocupa de fazer distinções entre a mancha, o pecado e a culpabilidade, como é próprio da filosofia ricoeuriana. A esse respeito Ricoeur (2013, p. 121) observa que “na literatura religiosa que estamos aqui a analisar, a substituição completa do pecado pela culpabilidade nunca tem lugar”. Em outro momento, Ricoeur (2013, p. 99) argumenta acerca do realismo do pecado diante dos termos da Aliança e assegura que existe uma “continuidade entre o sistema da mancha e o sistema do pecado”.

Quanto a presença da *tríplice mimeses*<sup>26</sup> de Ricoeur no Salmo 91, tomando como referência, por exemplo, o símbolo da “flecha” encontrado no v. 5, compreendemos que a flecha enquanto objeto contempla a *mimese I – a pré-figuração*<sup>27</sup>, nesta perspectiva não há uma ocupação com o contexto e sentido simbólicos da flecha no mundo prático, nem tão pouco de sua representação poética e literária; entretanto, segundo Carlos Alberto de Carvalho (2013, p. 241), quando esta sujeita-se a “um processo de codificação. Desta maneira, aplica à semântica da ação uma sintaxe particular”, evidencia-se a *mimese II – a configuração*<sup>28</sup> – esta aborda os elementos que promovem a tessitura poético-simbólica; aqui a flecha é observada em seu contexto real que no caso do salmo era de guerra, ainda que não se perca de vista a matiz predominante do fator espiritual do texto.

Por último, temos a flecha sob a perspectiva da *mimese III – a refiguração*. De acordo com Carvalho (2013, p. 245), “a intersecção entre o mundo do texto e o mundo do leitor proporciona a reconfiguração do mundo prefigurado”; este diálogo, é resultante

---

<sup>26</sup> “A *mimesis*, sob este prisma, não se limita a uma mera instância de produção e configuração textual. Em verdade, a noção revisitada de *mimesis* propõe uma verdadeira ampliação da concepção de texto, pois este deixa de ser um local específico e passa a corresponder a um atravessamento social” (CARVALHO, 2013).

<sup>27</sup> Segundo o filósofo Ricoeur (1994, p. 101) “Vê-se qual é, na sua riqueza, o sentido de *mimese I*: imitar ou representar a ação, é primeiro, pré-compreender o que ocorre com o agir humano: com sua semântica, com sua simbólica, com sua temporalidade. É sobre essa pré-compreensão, comum ao poeta e a seu leitor, que se ergue a tessitura da intriga e, com ela, a mimética textual e literária” (RICOEUR, 1994, p. 101).

<sup>28</sup> Para Ricoeur (1994, p. 110), a deformação regrada constitui o eixo médio em torno do qual se distribuem as modalidades de mudança dos paradigmas por aplicação. É essa variedade na aplicação que confere uma história à imaginação produtora e que, fazendo contraponto com a sedimentação, torna possível uma tradição narrativa. Esse é o último enriquecimento com o qual a relação da narrativa com o tempo cresce no nível de *mimese II*.

daquilo que foi apreendido na configuração, permitindo ao leitor uma aproximação do texto capaz de fazê-lo refletir acerca da sua realidade além de promover uma interação com ela. Nas palavras de Ricoeur (apud. CARVALHO, 2013, p. 244, 245), “o que é comunicado é, em última instância, para além do sentido de uma obra, o mundo que ela projeta e que constitui seu horizonte”. Então, na refiguração a flecha agora é dotada de significados extraídos pelo leitor<sup>29</sup> – a mensagem simbólica apreendida por ele quando se depara com a sentença de que Deus o protegerá “da seta que voa de dia” (v. 5). Não significa dizer que é uma proteção da seta ou flecha no sentido literal – o risco de ser atingido a qualquer momento por uma flecha, conforme configurado no salmo; e sim, que Deus o guardará de todo mal ainda que fique exposto aos constantes perigos do dia-a-dia.

## Conclusão

Demonstramos nesta pesquisa que o Salmo 91 é construído simbolicamente em forma de dístico, pois enquanto o bem se encontra enraizado na manifestação de presença e proteção de Deus ao homem, no esconderijo do Altíssimo (Salmo 91.1) e descansando “à sombra do Onipotente”, o mal se encontra na ausência do homem da sombra e proteção de Deus. O salmista é incisivo ao afirmar que aquele que se abriga em Deus será protegido de todo o mal, pois é resguardado pela promessa que vaticina: “na sua angústia eu estarei com ele, livrá-lo-ei e o glorificarei” (Salmo 91.15). O Salmo tem uma *pré-figuração* pragmática à nação de Israel na antiga Aliança, entretanto a *refiguração* de sua simbólica dota o texto de uma predominante conotação espiritual ao leitor, pois o caminho de *configuração* do símbolo do mal se dá na promessa de livramento físico que se estende ao espiritual. O Salmo, mesmo escrito com símbolos e contextos específicos ao povo hebreu, torna-se atemporal pelo caráter literário que lhe é ulterior, mas é na hermenêutica teológica que se compreende a importância da aliança do homem para com Deus.

---

<sup>29</sup> Ricoeur (1994, p. 117, 118) observa que o “o círculo hermenêutico entre a narrativa e o tempo não cessa assim de renascer do círculo que os estágios de *mimese* formam. É chegado o momento de concentrar a reflexão sobre a transição entre *mimese II* e *mimese III* operada pelo ato da leitura. (...) o ato da leitura é assim o operador que conjuga *mimese III* e *mimese II*. É o último vetor da refiguração do mundo da ação sob o signo da intriga”.

### Referências Bibliográficas

ALLEN, Leslie C. Título do Capítulo. In.: BRUCE, F.F. (Org.). *Comentário Bíblico NVI – Antigo e Novo Testamentos*. Edição Grand Rapids. Trad. Tradução Valdemar Kroker. São Paulo: Editora Vida, 2008.

BAIGENT, John W. Título do Capítulo. In.: BRUCE, F.F. (Org.). *Comentário Bíblico NVI – Antigo e Novo Testamentos*. Edição Grand Rapids. Trad. Tradução Valdemar Kroker. São Paulo: Editora Vida, 2008.

BERKHOF, Louis. *Princípios de Interpretação Bíblica: Para Orientação no Estudo das Escrituras e Para uso em Seminários e Institutos Bíblicos*. Trad. Denise Meister. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

\_\_\_\_\_. *Teologia Sistemática*. Trad. Odayr Olivetti. São Paulo: Luz Para o Caminho, 1990.

CARVALHO, Carlos Alberto de. *A tríplice mimesis como inspiração metodológica para a análise de produtos culturais*, 2013. Disponível em: file:///C:/Users/Boaz/Desktop/correçõesfinaistcc/3747-13498-3-PB.pdf. Acesso em: 22 de dez. 2017.

CHAMPLIN, Norman. *Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo*. v. 4. São Paulo: Editora Hagnos, 2001.

PURKISER, W.T. *Comentário Bíblico Beacon – Jó a Cantares de Salomão* v. 3. Trad. Valdemar Kroker e Aroldo Janzen. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.

COSTA, Celso Paulo. *O Conceito de Mal em Paul Ricoeur: Dissertação de Mestrado*, 2008. Disponível em: <http://w3.ufsm.br/ppgf/wpcontent/uploads/2011/10/disserta%C3%A7%C3%A3o-definitiva.pdf>. Acesso em: 29 de ago. 2017.

HOLANDA, Hilma Barreto. *O Livro dos Salmos e a Literatura*, 2014. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/105257/000941319.pdf?sequence=1>. Acesso em: 21 de ago. 2017.

JOÃO, Calvino. *O Livro dos Salmos*. Vol. 3 - Salmos 69-106. Trad. Valter Graciano Martins. São Paulo: Edições Parakletos, 2002.

KIDNER, Derek. *Salmos 1-72: Introdução e Comentário*. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Editora Vida Nova, 2008.

MACARTHUR, John. *Bíblia de Estudo Macarthur*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

RICOUER, Paul. *A Simbólica do Mal*. Trad. Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2013.

RICOEUR, Paul. *O Mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papirus, 1998.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa – Tomo 1*. Trad. Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1994.

SILVA, Fabio Augusto. *A Simbólica do Mal em Paul Ricoeur*, 2013. Disponível em: [file:///C:/Users/Boaz/Downloads/1322-4363-1-SM%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Boaz/Downloads/1322-4363-1-SM%20(2).pdf). Acesso em: 18 de ago. 2017.

STUART, Douglas; FEE, Gordon D. *Manual de Exegese Bíblica: Antigo e Novo Testamentos*. Trad. Estevan Kirschner e Daniel De Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 2008.