TEOCON
REVISTA TEOLOGIA CONTEXTUAL

DOI: 10.59771/teocon.2026v2.e026011

A personificação do pecado em Gênesis 4:7: exegese, filosofia e psicanálise

The personification of sin in Genesis 4:7: exegesis, philosophy, and psychoanalysis

Jean Luc Fobe[1]
https://orcid.org/0000-0003-3005-5849

Resumo: Este artigo analisa Gênesis 4:7 sob as perspectivas exegética, filológica e interdisciplinar, com foco na personificação do pecado como "fera agachada à porta". O texto hebraico apresenta uma construção gramatical anômala: o substantivo feminino ḥaṭṭā'ṯ rege o particípio masculino *rōbēṣ*, rompendo a concordância de gênero para representar o pecado como uma potência ameaçadora. O estudo recupera paralelos simbólicos do Antigo Oriente Próximo, especialmente o demônio *rābiṣu*, e acompanha a recepção dessa imagem na literatura bíblica e no Novo Testamento. O artigo dialoga criticamente com Agostinho, Kant, a psicanálise freudiana e a hermenêutica simbólica de Paul Ricoeur. Não se pressupõe que Gn 4:7 seja uma crônica histórica, mas sim uma narrativa teológico-literária. Conclui-se que Gênesis 4:7 resiste a reducionismos biológicos, psicológicos e metafísicos, preservando a centralidade da responsabilidade ética diante do mal como realidade liminar dependente da decisão humana.

Palavras-chave: Gênesis 4:7. Personificação do pecado. Psicanálise.

Abstract: This article analyzes Genesis 4:7 from an exegetical, philological, and interdisciplinary perspective, focusing on the personification of sin as a "crouching beast at the door." The Hebrew text presents an anomalous grammatical construction in which the feminine noun *ḥaṭṭā'ṯ* governs the masculine participle *rōbēṣ*, breaking gender agreement in order to portray sin as a threatening force. The study recovers symbolic parallels from the Ancient Near East, especially the demon *rābiṣu*, and traces the reception of this imagery in biblical literature and the New Testament. The article also establishes a critical dialogue with Augustine, Kant, Freudian psychoanalysis, and Paul Ricoeur's symbolic hermeneutics. Genesis 4:7 is not treated as a historical chronicle, but as a theological-literary narrative. It concludes that Genesis 4:7 resists biological, psychological, and metaphysical reductionisms, preserving the centrality of ethical responsibility before evil as a liminal reality dependent upon human decision.

Keywords: Genesis 4:7. Personification of sin. Psychoanalysis.

[1] Doutorando pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP); graduado em Medicina pela Universidade Estadual de Campinas; E-mail: jeanfobe@yahoo.com

CC BY

Introdução

A narrativa de Caim e Abel (Gn 4:1-16) figura entre os textos mais densos e inquietantes da antropologia bíblica. Ao narrar, em chave teológico-simbólica, o primeiro fratricídio da tradição bíblica — motivado por ciúme e rejeição religiosa —, o relato não oferece uma crônica histórica, mas uma meditação sobre a irrupção da violência no seio da primeira família narrada nas Escrituras.

Este estudo não considera Gn 4:1-16 como relato histórico-fatorial nem como crônica de eventos ocorridos no início da humanidade. A perícope é lida como narrativa etiológico-teológica, isto é, como construção literária e simbólica que visa interpretar a origem da violência, do pecado e da responsabilidade humana diante do mal. A pergunta exegética não é o que aconteceu historicamente, mas o que o texto significa teologicamente e como ele estrutura a experiência humana diante do mal? Essa distinção evita anacronismos, sobretudo quando se dialoga com teorias modernas, como a psicanálise, que não operam com as mesmas categorias do texto bíblico.[2]

Nesta narrativa, diante da ira de Caim (Gn 4:5), o Senhor o adverte contra o "pecado (חַטָּאת, *ḥaṭṭā'ṯ*)" (Gn 4:7), descrito de forma singular, transcendendo a mera abstração moral e assumindo contornos dramáticos, identificado materialmente.

O pecado torna-se uma entidade viva, em prontidão – mais precisamente, "agachado (רֹבֵץ, *rōbēṣ*)" à espreita, "à porta (חַתָּפֶל, *lappetaḥ*)" – dotado de "desejo (הְקוּשָׁתְ, *təšûqāh*)" e capaz de subjugar o ser humano, caso seja exercido domínio sobre ele. Tal personificação faz de Gênesis 4:7 um *locus classicus* da reflexão bíblica sobre a natureza e a dinâmica do pecado como origem do mal, assumindo um zoomorfismo simbólico.

É imperativo distinguir, na economia do relato bíblico, a categoria de pecado daquela do mal. O "pecado (חַטָּאת, *ḥaṭṭā'ṯ*; ἁμαρτία, *hamartia*)" designa, fundamentalmente, uma transgressão relacional: uma ruptura da aliança que pressupõe agência, consciência e responsabilidade moral. O pecado "fere" a ordem da relação, situando-se no campo da decisão que interpela o sujeito (Ricoeur, 1988a, p. 55).

O "mal (עַר, *ra'* em hebraico; κακόν, *kakon* em grego)", em contrapartida, possui uma amplitude ontológica e fenomenológica mais vasta, abrangendo desde o sofrimento natural e a contingência da finitude até a violência sistêmica e as hostes cósmicas de desordem. Enquanto o pecado constitui a dimensão moral do mal — a falha que procede da vontade desordenada —, nem todo mal é redutível ao pecado, sob pena de incorrermos em uma teodiceia simplista que imputaria ao sujeito humano a responsabilidade por catástrofes naturais ou pelo sofrimento inocente (Barth, 1968, p. 280).

A narrativa apresentada em Gn 4:7 opera precisamente no ponto de fricção entre

[2] As traduções bíblicas são próprias do autor; utilizaram-se a Bíblia Hebraica Stuttgartensia, editada por Karl Elliger e Wilhelm Rudolph (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997), e o *Novum Testamentum Graece* (Nestle-Aland), 28. ed. rev., editado por Barbara Aland et al. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012).

esses dois conceitos. O texto apresenta o "pecado", quase autônomo, que "jaz à porta", conferindo-lhe uma dramaticidade que antecede o ato concreto. Contudo, essa força externa não neutraliza a agência de Caim; pelo contrário, o "pecado" só se torna ato — o mal plenamente concretizado — quando o sujeito lhe franqueia a entrada (Gn 4:8-10). Assim, o autor bíblico mantém uma distinção cirúrgica: o pecado é a fera que espreita o limiar da liberdade, ao passo que o mal é o desdobramento ético-existencial da decisão que capitula. Para situar o horizonte conceitual deste estudo, convém distinguir quatro grandes matrizes interpretativas do mal na tradição ocidental.

A perspectiva religiosa compreende o mal fundamentalmente como ruptura da aliança com Deus e como desobediência à sua vontade (Küng; Moltmann, 2005, p. 187). A filosofia oscila entre polos distintos: de um lado, o mal como *privatio boni*, mera privação ou ausência do bem (Agostinho, 2017, p. 145); de outro, como "mal radical", uma propensão da vontade humana a subverter a ordem moral (Kant, 2008, p. 86-89), ou ainda como enigma simbólico irredutível (Ricoeur, 1988b, p. 55). A psicanálise, por outro lado, investiga o mal como elemento constitutivo da *psique* humana, especialmente pela pulsão de morte e pelos mecanismos de projeção (Freud, 2011, p. 32-35).

A ontologia, por sua vez, questiona o estatuto metafísico do mal: se possui existência substancial, se consiste em mera privação ou se representa um momento dialético necessário no desenvolvimento histórico (HEIDEGGER, 1999, p. 158).

Gn 4:7 ocupa uma posição singular e altamente sugestiva nesse espectro interpretativo. O pecado, como origem do mal, como ação, possui realidade operativa – "jaz à porta" –, apresentando-se como força concreta e ameaçadora; contudo, sua eficácia depende da resposta moral do sujeito. Com isso, o texto bíblico aproxima-se da tradição agostiniana da *privatio boni*, sem, no entanto, reduzir o mal a uma simples ausência: ele conserva plena dramaticidade existencial, quase personificada, exigindo do ser humano uma decisão ativa e responsável.

Partindo dessa constatação, o presente artigo apresenta uma leitura interdisciplinar de Gn 4:7. Procede-se à análise filológica e históricocomparativa do texto hebraico, com especial atenção aos paralelos mesopotâmicos do demônio, ou do ser inferior, acádio, *rābiṣu* (Kitz, 2016, p. 447-464), e ao simbolismo liminar da porta nesta narrativa. Em seguida, traçase a trajetória diacrônica da personificação do mal na tradição bíblica, da serpente de Gn 3 ao dragão de Ap 12-13. Por fim, estabelece-se um diálogo crítico com a psicanálise freudiana e a hermenêutica simbólica de Paul Ricoeur (Ricoeur, 2018, p. 15-20).

Argumenta-se que a imagem do pecado "agachado à porta" pode ser lida além da simbologia do conflito intrapsíquico, destacando a centralidade do sujeito e o mal como poder destrutivo, mas não como força autônoma que anule a responsabilidade humana.

O texto apresentado em Gn 4:7 revela-se, assim, como fundacional para uma

compreensão integrada do mal em suas dimensões pessoais, relacionais e éticas, conferindo à exortação "dominá-lo" um sentido ético-individual e comunitário.

Metodologicamente, o estudo combina análise filológica do texto hebraico, crítica histórico-literária e leitura interdisciplinar, dialogando com a filosofia do mal, a psicanálise freudiana e a hermenêutica simbólica.

1 A filosofia do mal: da *privatio boni* agostiniana ao mal radical de Kant

A reflexão filosófica sobre o mal encontra em Agostinho e Kant dois modelos fundamentais de interpretação, ambos relevantes para a compreensão de Gênesis 4:7, embora insuficientes para esgotar a densidade simbólica e antropológica do texto bíblico. Influenciado pelo neoplatonismo e em diálogo crítico com o maniqueísmo, Agostinho desenvolve a doutrina da *privatio boni*, segundo a qual o mal não possui existência substancial, mas consiste na privação ou na corrupção de um bem.

Deus criou todas as coisas boas; o mal surge quando a vontade criada se desvia de sua ordem natural e se inclina para bens inferiores, abandonando os superiores. Nas *Confissões*, Agostinho define o pecado como "perversão da vontade, quando se inclina para as coisas inferiores, abandonando os bens superiores" (Agostinho, 2017, VII, 16, 22). Para o Bispo de Hipona, o mal não possui substância própria, mas surge da livre escolha da criatura que, ao se voltar para bens inferiores, afasta-se do Sumo Bem, que é Deus. Sobre o *livre-arbítrio*, ele descreve o pecado como "a vontade de reter ou buscar o que a justiça proíbe" (Agostinho, 1995, I, 3).

Essa concepção traz implicações hermenêuticas relevantes para a leitura de Gn 4:7. Se o pecado não é uma substância autônoma, Caim não está submetido a um destino de influência demoníaca inevitável, permanecendo plenamente responsável diante da ordem divina que o exorta a "dominá-lo (וּבֹ֖ו תִּמְשָׁל, *timšol-bô*)". Contudo, a interpretação agostiniana tende a atenuar a dramaticidade imagética do relato bíblico.

A figura do pecado "agachado à porta" possui densidade simbólica e quase ontológica que ultrapassa o conceito de mera ausência de bem. O pecado aparece como realidade ativa, dotada de "desejo (תְּשׁוּקָתֹו֙, *təšûqāh*)" e predatória, situada no limiar entre a ameaça externa e a decisão interna. O texto bíblico preserva, assim, uma tensão dramática que a metafísica agostiniana tende a suavizar ou reduzir.

No contexto do Iluminismo, Immanuel Kant opera um deslocamento decisivo no problema do mal, transferindo-o do âmbito cosmológico ou teológico para o interior da própria liberdade humana. O filósofo rejeita tanto a concepção teológica tradicional do pecado original como uma herança biológica transmitida de Adão quanto as interpretações racionalistas que reduzem o mal à mera ignorância ou ao erro de juízo. Surge, então, a célebre noção de "mal radical" (*das radikale Böse*), compreendido como uma propensão universal e inextirpável da vontade humana a subordinar a lei moral ao princípio do amor-próprio, invertendo a ordem ética fundamental (Kant, 2008, p. 31-38).

O mal não deriva das inclinações naturais — que, em si mesmas, não são más —, mas de uma orientação ativa da liberdade contra a ordem racional da moralidade. Kant distingue três graus dessa corrupção: a fragilidade (*Fragilität*), a impureza (*Unlauterkeit*) e a perversidade (*Bösartigkeit*), esta última caracterizada pela inversão da hierarquia moral, o dever passa a ser condicionado pelo interesse próprio (Kant, 2008, p. 41-45). Diferentemente de Agostinho, o filósofo de Königsberg não compreende o mal como privação, mas como autodeterminação da vontade contra a lei moral. Ainda assim, a responsabilidade humana permanece integral, pois o mal é uma escolha originária imputável ao sujeito.

Apesar das diferenças profundas entre ambos, Agostinho e Kant convergem ao afirmar que o ser humano não pode transferir a culpa para forças externas inevitáveis. Entretanto, Gn 4:7 ultrapassa ambas as formulações filosóficas ao apresentar o pecado não apenas como deficiência metafísica nem exclusivamente como decisão racional da vontade, mas como potência ameaçadora situada "à porta".

O texto bíblico introduz uma dimensão limítrofe do mal, que nenhuma dessas teorias consegue acomodar plenamente: o pecado permanece exterior ao sujeito prestes a interiorizar-se pela decisão. O mal é real, mas não substancial; iminente, mas não inevitável; ameaçador, mas ainda suscetível de resistência. A porta permanece aberta e, precisamente por isso, a responsabilidade humana se mantém inalienável.

Gn 4:7 tensiona ambos os conceitos teológicos previamente apresentados. Com Agostinho, o texto bíblico afirma que o mal não é um princípio autônomo e que o ser humano possui capacidade real de resistência. Com Kant, o texto compartilha a ideia de que o mal se enraíza na vontade humana, "o seu desejo será contra ti", e que a exortação "a ti cumpre dominálo" (Gn 4:7) pressupõe a responsabilidade inalienável do agente.

O texto bíblico ultrapassa ambas as perspectivas filosóficas em um ponto fundamental: a imagem da fera agachada à porta introduz uma dimensão marginal do mal que não pode ser plenamente reduzida nem à estrutura psíquica do sujeito nem às condições históricas da existência. Diferentemente dessas abordagens, o texto bíblico em questão insiste em apresentar o pecado como uma realidade que permanece à soleira, prestes a penetrar, mas ainda exterior ao sujeito (Gn 4:7).

O mal é real e ameaçador, porém não se confunde ontologicamente com o ser humano nem constitui uma substância inerente à sua natureza. A narrativa bíblica propõe, assim, uma compreensão singular e irredutível às alternativas filosóficas modernas: o mal é concreto, mas não inevitável; exterior ao homem, mas capaz de ser interiorizado por meio da decisão; ameaçador, mas ainda suscetível de resistência.

A porta permanece aberta, e precisamente por isso a responsabilidade humana não pode ser anulada nem transferida integralmente para a biologia, para o inconsciente ou para as estruturas sociais.

2 O texto hebraico, o simbolismo da porta e a responsabilidade ética em Gn 4:7

Se o tópico anterior apresentou o mal como *privatio boni* em Agostinho ou como propensão radical da vontade em Kant, Gn 4:7 desloca a discussão para outro horizonte ao representar o pecado não como simples ausência ou disposição interna, mas como realidade ativa, limítrofe e ameaçadora. A análise filológica do versículo revela uma construção literária sofisticada, profundamente enraizada no imaginário simbólico do Antigo Oriente Próximo, na qual tensão gramatical, metáfora animal e simbolismo espacial convergem para personificar o pecado como realidade predatória à espreita do ser humano.

O texto adotado segue o Texto Massorético (TM), preservado no *Codex Leningradensis* (B19a) e editado criticamente na *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Elliger; Rudolph, 1997).

O versículo em Gn 4,7 apresenta a seguinte redação:

וּבִ֣לֹּ֣א תֵיטִ֣יבִ֣ שְׂאֵ֣תֹ֣ חַטָּ֣את֣ רֹבֵ֣ץ֣ לַ֣פֶּ֣תַ֣ח וְאֵלֶ֣יךָ֣ תְּשׁוּקָתֹ֣ו֣ וְאַתָּ֣ה תִמְשָׁל־בֹּֽו׃

Uma tradução literal pode ser formulada da seguinte maneira: “Não é verdade que, se procederes bem, haverá aceitação? Mas, se não procederes bem, à porta o pecado está agachado; o seu desejo é contra ti, porém tu deves dominá-lo.”

A perícope de Gn 4:7 apresenta uma das dificuldades gramaticais mais discutidas e emblemáticas da exegese veterotestamentária. O substantivo “pecado” (תאָטַח, *ḥaṭṭā’t*) é gramaticalmente feminino singular, porém o particípio que o qualifica, “agachado” ou “jazendo à espreita” (רֹבֵץ, *rōbēṣ*), aparece na forma masculina singular. Em hebraico regular, seria esperado o particípio feminino “agachada (תֶּצֶבֹר, *rōbeṣet*)”.

A crítica textual tradicional apresentou três possibilidades explicativas. A primeira, preservada em alguns manuscritos medievais, procura harmonizar o texto corrigindo o particípio para a forma feminina regular. A segunda, registrada no aparato crítico da *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, entende o fenômeno como resultado de corrupção textual durante o processo de transmissão (Elliger; Rudolph, 1997, p. 6). A terceira interpretação — hoje predominante entre os exegetas — compreende a discordância como recurso literário deliberado, configurando uma *constructio ad sensum*, isto é, uma concordância estabelecida segundo o sentido semântico, e não segundo a forma gramatical (Westermann, 1994, p. 301-302; Wenham, 1987, p. 104-105).

Nessaperspectiva,oparticípio“agachado(רֹבֵץ,*rōbēṣ*)”nãoconcordagramaticalmente com o substantivo “pecado (תאָטַח, *ḥaṭṭā’t*)”, que é feminino, mas sim com a imagem animalesca implícita no texto. O termo funciona quase como uma nominalização: “um espreitador” ou “uma fera agachada”, ambos concebidos no masculino. Assim, o pecado deixa de ser uma mera abstração moral para ganhar contornos concretos e ameaçadores, tornando-se um predador vivo, agachado e pronto para atacar.

Essa leitura encontra respaldo no próprio uso lexical do hebraico bíblico. Substantivos que designam animais de rapina são predominantemente no masculino, como "leão" (Gn 49:9), "urso" (1Sm 17:34-37), "lobo" (Gn 49:27) e "leopardo" (Jr 13:23) (Brown; Driver; Briggs, 1907, p. 71, 186, 264, 648; Gesenius; Kautzsch, 1910, §122).

A ruptura da concordância em Gn 4:7 induz deliberadamente o leitor a visualizar o pecado não como um conceito abstrato, mas como uma criatura viva e predatória, agachada à soleira da existência humana.

A metáfora da "porta (חַתָּפֶל, *lappetaḥ*)" intensifica ainda mais essa dramatização. No imaginário do Antigo Oriente Próximo, a soleira constituía um espaço intermediário por excelência: ponto de transição entre segurança e ameaça, ordem e caos, pureza e perigo. No imaginário israelita, por sua vez, a casa representava o centro da identidade familiar e da proteção pactual; atravessar a porta significava abandonar o espaço seguro e expor-se ao perigo exterior (Susnow, 2022, p. 2-21). Essa percepção encontra expressão tanto na *mezuzá* afixada aos umbrais da casa (Dt 6:9; 11:20) quanto no sangue do cordeiro pascal colocado sobre os batentes durante a noite do Êxodo (Êx 12:7.22-23).

O pecado encontra-se precisamente nesse limiar: ainda não penetrou, mas já está presente como ameaça iminente. O texto não descreve o mal como destino inevitável nem como força plenamente interiorizada; ele permanece à espera, desejando subjugar o ser humano, mas ainda dependente da resposta livre de Caim. A fera agachada à soleira transforma o espaço físico em palco da liberdade moral.

Esse simbolismo tem notáveis paralelos culturais no ambiente mesopotâmico. Textos acádios mencionam o demônio *rābiṣu* ("aquele que jaz à espreita"), entidade maléfica associada a entradas, portões e soleiras, lugares considerados vulneráveis à invasão de forças hostis (Bottéro, 2002, p. 122-124; Kitz, 2016, p. 447-464). O emprego da expressão "à porta (חַתָּפֶל, *lappetaḥ*)" evoca, portanto, um imaginário de ameaça iminente que os ouvintes antigos provavelmente reconheceriam de imediato.

Contudo, justamente nesse ponto emerge a originalidade teológica de Gênesis 4:7. Enquanto o contexto mesopotâmico recorria a amuletos, encantamentos e ritos apotropaicos para afastar o *rābiṣu*, o texto bíblico desloca radicalmente o problema para a esfera da responsabilidade ética. Deus não ordena a Caim um ritual mágico de proteção; dirige-lhe uma exortação moral: "tu deves dominá-lo (וְּב־לֹשָׁמְתִּ התָּאַוְ, *wə'attāh timšol-bô*)".

O verbo "dominar (לָשַׁמָ, *māšal*)" traz a carga semântica de governo, autoridade e exercício de controle. Trata-se do mesmo verbo empregado em Gn 1:28 para o domínio humano sobre a criação e em Gn 3:16 para a relação entre homem e mulher. A intertextualidade com Gn 3:16 torna-se ainda mais evidente pela repetição da fórmula "o seu desejo será contra ti". O substantivo "desejo" ocorre apenas três vezes na Bíblia Hebraica (Gn 3:16; 4:7; Ct 7:11), sempre em contextos relacionais marcados por tensão, atração e domínio (Wenham, 1987, p. 105).

Em Gênesis 4:7, entretanto, esse "desejo (תְּשׁוּקָה, *təšûqāh*)" assume uma tonalidade nitidamente agressiva e hostil: o pecado busca subjugar Caim, enquanto o ser humano é convocado a exercer domínio sobre ele. O texto apresenta o pecado simultaneamente como realidade objetiva e como possibilidade relacional — uma força ameaçadora que interpela o ser humano, mas que ainda pode ser resistida e dominada.

A aparente ruptura gramatical, longe de configurar um erro textual, revela-se um sofisticado recurso literário, cuja função é transformar a abstração moral em imagem concreta, dinâmica e profundamente inquietante. Desse modo, o texto bíblico desloca o problema do mal do plano puramente metafísico para o drama existencial da liberdade humana diante da fera que jaz à porta.

3 O mal personificado na Bíblia: da serpente ao dragão apocalíptico

A personificação do mal em Gn 4:7 integra um percurso teológico mais amplo que se estende da serpente do Éden ao dragão do Apocalipse. Nesse desenvolvimento, o texto de Caim ocupa posição estratégica: define o mal como potência situada na fronteira entre o assédio externo e a decisão interior, sem jamais anular a responsabilidade moral do sujeito.

O percurso inicia-se em Gn 3, com a serpente — criatura astuta que, no imaginário do Antigo Oriente Próximo, evoca a sabedoria ambígua e as forças do caos (Van der Toorn; Becking; Van der Horst, 1999, p. 744-746). O texto não a identifica com Satanás — associação que só se consolidará em Sb 2:24 e 1 En 69:6 —, mas a maldição recebida (rastejar sobre o ventre e comer pó) estabelece continuidade imagética com Gn 4:7. A diferença é decisiva: em Gn 3 a sedução já se consumou; em Gn 4 o pecado permanece no limiar, aguardando a resposta de Caim. A serpente fala; a fera de Gn 4:7 é uma força silenciosa — deslocamento da cosmologia para a ética.

No livro de Jó, a personificação assume contornos processuais com o "acusador" (*haśśāṭān*), membro do conselho celestial que dialoga com Deus e recebe autorização limitada para testar Jó (Jó 1:12). Trata-se de figura jurídica subordinada à soberania divina, que introduz ambiguidade no sofrimento do justo (Clines, 1989, p. 216-218; Newsom, 2003, p. 158-160).

No judaísmo apocalíptico (1 Enoque, Jubileus, Qumran), o mal adquire proporções cósmicas. Em 1 En 6-11, os vigilantes geram os nefilim, que devoram a humanidade e difundem conhecimentos proibidos; seus líderes — Semihazah, Azazel, Mastema — são agentes da corrupção universal. Em Qumran, a *Regra da Comunidade* apresenta a doutrina dos dois espíritos: o Príncipe das Luzes e o Anjo das Trevas (Belial), entre cujas influências a humanidade caminha até o juízo final (Collins, 2016, p. 72). O mal já não está apenas à porta de Caim; permeia a história e organiza estruturas de dominação — sem que a soberania divina seja anulada.

O ápice desse percurso ocorre em Apocalipse 12, com o "grande dragão vermelho",

identificado como "a antiga serpente, chamada Diabo e Satanás" (Ap 12:9). Nele confluem a astúcia da serpente edênica, a função acusadora de Jó, a demonologia apocalíptica e a potência cósmica paulina. O dragão não atua isoladamente, mas por meio das estruturas históricas de opressão: a Besta do mar (poder político) e a segunda Besta (dominação ideológica e religiosa). O conflito torna-se cósmico (Ap 12:7), mas o Apocalipse rejeita qualquer dualismo absoluto: o dragão é lançado à terra (Ap 12:13), preso no abismo (Ap 20:2) e arremessado no lago de fogo (Ap 20:10) — sempre sujeito ao juízo divino (Aune, 1998, p. 675-680; Bauckham, 1993, p. 87-92). Retoma-se, assim, a intuição fundamental de Gn 4:7: o mal espreita à porta, mas deve — e pode — ser vencido.

Nos evangelhos sinóticos, Satanás aparece como tentador direto de Jesus no deserto (Mt 4:1-11; Lc 4:1-13). O episódio retoma o padrão de Gn 3 — o diabo cita e distorce as Escrituras —, mas, diferentemente de Adão e Eva, Jesus resiste mediante a fiel obediência à Palavra (Mt 4:4; Dt 8:3; Mt 4:7; Dt 6:16; Lc 4:8; Dt 6:13). A narrativa demonstra que o mal, embora real e astuto, não é irresistível: a obediência à Palavra revela-se como o meio pelo qual a "fera à porta" pode ser dominada (Fitzmyer, 1981, p. 510-513). Os exorcismos confirmam o confronto direto entre o Reino de Deus e o reino de Satanás, sinalizando a chegada da vitória escatológica (Lc 11:20).

4 O pecado que habita e que concebe: a interiorização da tentação em Paulo, Tiago e Pedro

O apóstolo Paulo aprofunda o tema em Romanos 7, interiorizando o mal. O "pecado" (*hamartia*) deixa de ser externo e passa a "habitar" no ser humano (Rm 7:19), como força tirânica que escraviza à vontade e instaura conflito entre a "lei do espírito" e a "lei do pecado" (Rm 7:23). Na leitura de Karl Barth, não é mera falha moral, mas a experiência de ser escravizado por uma força incontrolável (Barth, 1968, p. 241) — o conflito do cristão no "já, mas ainda não" (Cranfield, 1975, p. 341, v. 1; Dunn, 1988, p. 399).

Enquanto em Gênesis o pecado se posiciona "à porta", preservando a possibilidade do arbítrio e do domínio humano, em Paulo ele surge plenamente interiorizado, escravizando a vontade. A exortação de Gn 4:7 sustenta a viabilidade da resistência ética individual; o diagnóstico paulino reconhece os limites trágicos dessa autonomia, postulando que a libertação definitiva provém não do esforço próprio, mas da economia da graça em Cristo (Rm 7:24-25; 8:1-4). Paulo distingue, ainda, "mal" (*kakós*) como ato (Rm 12:17) do "maligno" (*ponērós*), como presença ativa e astuta, frequentemente associada ao próprio Diabo (Ef 6:16).

Na Epístola de Tiago (Tg 1:13-15), há um movimento de transição entre o pecado que está à porta (Gn 4:7) e a lei do pecado habitando o interior (Rm 7), com a desmistificação da origem da tentação: "Ninguém, ao ser tentado, diga: 'Sou tentado por Deus'" (Tg 1:13). A gênese do mal está no próprio desejo que transborda os limites da ordem: "cada um é tentado pela sua própria cobiça, sendo atraído e engodado" (Tg

1:14). O pecado deixa de ser apenas "fera agachada" para tornar-se concepção que gera a morte como produto da decisão consumada. Tiago confirma a intuição de Gênesis — o mal é força sedutora que convida à entrada —, mas enfatiza que o "limiar" não é apenas geográfico; é o próprio desejo que, ao conceber, dá à luz o ato maligno.

Em 1Pe 5:8, a metáfora da fera agachada à porta encontra ressonância neotestamentária: "Sede sóbrios, vigiai. O vosso adversário, o diabo, anda ao redor de vós como leão, rugindo, buscando a quem possa devorar". Embora não se trate de citação direta, o texto ecoa a topografia simbólica do relato de Caim, revelando que a tradição bíblica representa o mal não como abstração moral, mas como presença ativa, personificada e predatória. A quietude ameaçadora do felino "agachado" (*rōbēṣ*) transmuta-se no rugido vigilante do predador, sinalizando três deslocamentos significativos:

A natureza da ameaça: em Gênesis, a fera representa o "pecado", força impessoal e liminar que aguarda a aquiescência humana; em 1Pe, o perigo cristaliza-se na figura do Diabo ou Adversário, termo jurídico que evoca o acusador no tribunal divino. A ameaça ganha rosto, nome e intencionalidade hostil.

1. A posição do perigo: no cenário da decisão moral, o pecado jaz "à porta" — espaço de trânsito onde Caim ainda detém a prerrogativa do domínio. Em 1Pe, o leão não está estático no limiar; ele "anda ao derredor", contornando o território existencial dos fiéis e exigindo vigilância na vida cristã.
2. O horizonte da resposta: o imperativo "tu deves dominá-lo" sublinha a capacidade humana de exercer controle sobre a fera. Pedro desloca o foco para a esfera coletiva: "resisti-lhe, firmes na fé" (1Pe 5:9). O domínio solitário cede lugar à resistência comunitária, sustentada pela graça (1Pe 5:10).

Essa economia bíblica do mal revela um movimento progressivo que vai da exterioridade simbólica de Gn 4:7 à interiorização desenvolvida no Novo Testamento. Na narrativa veterotestamentária, preserva-se clara distinção entre a ameaça e o agente humano: o mal deseja subjugar, mas não anula a liberdade de Caim. Essa fronteira torna-se progressivamente íntima: Tiago descreve o desejo desordenado como gênese da transgressão; Paulo descreve o pecado como força quase tirânica que "habita" no ser humano (Rm 7:17-20). O que em Gênesis permanecia circunscrito à porta, em Paulo penetra a subjetividade, produzindo divisão existencial e impotência moral. O drama da soleira permanece vivo na metáfora do predador petrino, mas o combate ao mal deixa de se limitar ao autocontrole ético do sujeito isolado para exigir a firmeza compartilhada na fé e a dependência absoluta do Deus de toda a graça.

5 A fera à porta: Freud e a mediação hermenêutica de Ricoeur

A psicanálise freudiana não opera com as categorias de pecado e mal, mas com as de conflito, recalque, sintoma, culpa e pulsão. Por isso, o diálogo com Gn 4:7 exige

método: não se trata de converter o versículo em material clínico, e sim de perguntar o que a teoria de Freud permite ver na cena e onde ela encontra o seu limite. Três contribuições freudianas são pertinentes: a agressividade como dado constitutivo, a projeção como mecanismo de externalização e a culpa como retorno da agressividade contra o próprio sujeito.

A primeira é a mais conhecida. *Além do princípio do prazer*, Freud postula uma pulsão de morte (*Todestrieb*) e dá à destrutividade um estatuto originário (Freud, 2010a, p. 202). Em *O Eu e o Id*, o *superego*, herdeiro do complexo de Édipo, aparece como instância que retorna essa agressividade contra o próprio Eu, a ponto de nele dominar "a pura cultura da pulsão de morte" (Freud, 2011a, p. 66). *O mal-estar na civilização* generaliza o diagnóstico: a agressividade não é efeito da sociedade, mas inclinação humana originária, e o sentimento de culpa é o preço pago pela renúncia pulsional que a cultura exige (Freud, 2010b, p. 76).

Tudo isso aproxima Freud de Gn 4:7 em um ponto preciso: ambos recusam a ideia de que a violência seja acidente exterior ao humano. A advertência divina a Caim, irado e de semblante caído (Gn 4:5), pressupõe que o impulso hostil já está ali antes do ato. A culpa e o medo de retaliação que se seguem ao fratricídio (Gn 4:13-14) tampouco destoam do quadro freudiano. Convém notar que Freud chega a descrever, em certos criminosos, uma culpa que precede o delito (Freud, 2010b, p. 76-80), o que obriga a matizar a ideia de que a culpa seria apenas consequência do ato.

A segunda contribuição é a mais produtiva para o versículo, e é a que uma leitura apressada costuma omitir. Freud não pensa o mal exclusivamente como realidade interna que "invade" o aparelho psíquico; ele descreve também o movimento inverso, pelo qual o psiquismo trata como externo o que lhe é interno. No quarto capítulo de *Além do princípio do prazer*, as excitações vindas de dentro, impossíveis de evitar pela fuga, passam a ser tratadas como se viessem de fora, de modo que a barreira de estímulos possa ser acionada contra elas; Freud identifica aí a origem da projeção (Freud, 2010a, p. 175-185).

Em *Totem e tabu*, os demônios são lidos como projeção da hostilidade ambivalente dirigida aos mortos (Freud, 2012, p. 85), e em *Uma neurose do século XVII envolvendo o demônio* aparece a figura do pai (Freud, 2011b, p. 109). Aplicada a Gn 4:7, essa chave sugere que a "fera agachada à porta" pode ser lida como a hostilidade de Caim colocada diante dele, personificada e exteriorizada. A personificação do pecado seria, nessa leitura, a forma pela qual o impulso se torna pensável. A tese de que Gn 4:7 descreve um mal estritamente exterior, que aguarda do lado de fora, não resiste a essa leitura freudiana, e este estudo a reconhece como legítima.

Reconhecê-la, porém, não significa adotá-la como explicação suficiente, por três razões. A primeira é metodológica: Freud trata a figura demoníaca como disfarce a ser decifrado e dissolvido pela interpretação, ao passo que o texto bíblico não pede

para ser desfeito, mas escutado. A segunda é teórica: a pulsão de morte é hipótese especulativa, apresentada pelo próprio Freud com reservas e disputada dentro da psicanálise, de modo que nela não se pode apoiar, sem mais, uma antropologia do mal. A terceira diz respeito ao destinatário. Em Gn 4:7, a fera não é descrita; é *dirigida a alguém*. O versículo é uma fala de Deus a Caim, e seu verbo central é um imperativo de responsabilidade: "tu deves dominá-lo". A psicanálise conhece uma versão desse movimento.

Para Freud, o trabalho analítico visa a que "onde era Id, Eu deve advir", e ele sabe, em "Análise terminável e interminável", que essa conquista é sempre parcial (Freud, 2010c, p. 250). Mas o domínio de que fala o versículo não é uma ampliação do Eu pelo saber. É uma exigência ética endereçada a um sujeito que responde diante de outro, e é nisso que o texto excede o quadro freudiano: este explica como o impulso se constitui e se disfarça, mas não tem como dizer a quem, e diante de quem, Caim responde. É também por isso que a ênfase freudiana na determinação inconsciente, segundo a qual o Eu "não é senhor em sua própria casa" (Freud, 2010d, p. 120-121), limita a imputabilidade que Gn 4:7 pressupõe sem a suprimir: o texto dá ao inconsciente o seu lugar, na figura da fera, e mantém, ainda assim, o "tu".

A hermenêutica de Paul Ricoeur oferece o terreno em que essas duas leituras deixam de se excluir. Em *Da interpretação*, Ricoeur reconhece a legitimidade da "arqueologia do sujeito" freudiana, que remonta o símbolo às suas raízes pulsionais, mas a faz acompanhar de uma "teleologia", que pergunta para onde o símbolo conduz o sujeito (Ricoeur, 1977, p. 345). O símbolo do pecado, a "fera à porta" ou a serpente, não é, para ele, simples disfarce ideológico: é linguagem que "dá a pensar" o que a descrição objetiva não alcança (Ricoeur, 2018a, p. 365). Nesse quadro, a projeção descrita por Freud pode ser aceita como condição psíquica da imagem sem esgotar o seu sentido. A imagem nasce, talvez, de um impulso externalizado; mas o que ela significa, no contexto da fala divina, é a posição do ser humano diante da possibilidade do mal.

É aqui que entra a noção de falibilidade, desenvolvida em *O homem falível*, primeira parte de *Finitude e culpabilidade*: a desproporção entre a finitude do ser humano e o desejo de plenitude torna o mal possível sem torná-lo necessário (Ricoeur, 1988c, p. 194). A falibilidade não relativiza a responsabilidade; é a condição de possibilidade de que haja responsabilidade. A porta de Gn 4:7 configura, assim, essa condição: o pecado ainda não entrou, mas a abertura que o permite já existe, e o ser humano é aquele que pode abrir ou manter fechada. Ricoeur concede a Freud que a culpa possui uma dimensão arcaica e pulsional, mas sustenta que o símbolo bíblico acrescenta uma relação pessoal, a de um sujeito interpelado e perdoável (Ricoeur, 1977, p. 149).

Chega-se, desse modo, a uma formulação mais precisa do que a oposição entre exterior e interior. Gn 4:7 não nega o que Freud descobriu, a saber, que a hostilidade

é constitutiva e que a imagem de uma fera exterior pode traduzir uma força interna. Também não se deixa absorver por essa descoberta, porque mantém três afirmações juntas: o pecado é força real e ameaçadora; situa-se no limiar, entre exterioridade e interioridade; e o ser humano, interpelado por Deus, continua chamado a dominá-lo. A psicanálise ilumina a primeira e a segunda; a hermenêutica ricoeuriana permite sustentar a terceira sem recair em ingenuidade metafísica.

Considerações finais

A análise de Gênesis 4:7 demonstrou que o texto bíblico, longe de constituir mera exortação moral ou vestígio de imaginário mítico arcaico, apresenta uma reflexão teológica, antropológica e literária de notável profundidade sobre a natureza do mal e a condição humana. A imagem do pecado "agachado à porta" revela uma concepção dinâmica e relacional do mal: não como destino inevitável nem como princípio autônomo rival de Deus, mas como potência ameaçadora que interpela a liberdade humana e exige dela uma resposta ética. A tensão gramatical do versículo — a discordância entre o substantivo feminino "pecado (תַּטָּאת, *ḥaṭṭā't*)" e o particípio masculino "agachado (רֹבֵץ, *rōbēṣ*)" — mostrou-se decisiva para a construção da metáfora: longe de representar simples irregularidade textual, a ruptura sintática funciona como recurso literário deliberado, transformando a abstração moral em imagem concreta e predatória.

A investigação dos paralelos do Antigo Oriente Próximo, especialmente da figura do demônio mesopotâmico, *rābiṣu*, evidenciou que o autor bíblico dialoga com imaginários culturais amplamente conhecidos no mundo semítico. Contudo, Gn 4:7 rompe decisivamente com a lógica ritual desses sistemas ao deslocar o enfrentamento do mal para o campo da ética: em vez de encantamentos ou práticas apotropaicas, o texto apresenta uma exortação moral à liberdade humana — "tu deves dominá-lo".

O percurso bíblico aqui traçado, da serpente do Éden ao dragão do Apocalipse, revelou que essa personificação do mal atravessa toda a Escritura; entretanto, Gn 4:7 ocupa posição singular nesse desenvolvimento, pois mantém o pecado precisamente no limiar da decisão. Diferentemente de Paulo, que interioriza dramaticamente o pecado que "habita" na carne, ou do Apocalipse, que amplia o mal a dimensões cósmicas e históricas, o relato de Caim preserva a tensão originária entre ameaça e liberdade, entre sedução e responsabilidade.

O diálogo crítico com Agostinho, Kant, Freud e Ricoeur confirmou que todas essas leituras iluminam aspectos relevantes da experiência humana, mas nenhuma delas preserva integralmente a tensão fundamental de Gn 4:7: o mal é real e ameaçador, porém não elimina a responsabilidade do sujeito. Agostinho protege a bondade divina ao compreender o mal como *privatio boni*, mas atenua sua dramaticidade existencial; Kant desloca o problema para a autodeterminação da vontade racional e preserva a imputabilidade moral, mas reduz o mal à estrutura da liberdade subjetiva. Freud

interpreta o conflito a partir das pulsões inconscientes; Ricoeur preserva a força simbólica do texto a partir da noção de falibilidade.

A originalidade do texto bíblico reside justamente na recusa de reduzir o mal a uma única dimensão — psicológica, metafísica ou puramente simbólica. O pecado permanece realidade objetiva e relacional, situada no limiar da existência humana, cuja eficácia depende da resposta do próprio sujeito. A "porta" simboliza esse espaço decisivo, no qual liberdade, desejo e responsabilidade se encontram.

Em última análise, Gn 4:7 preserva simultaneamente aquilo que muitas leituras modernas tendem a separar: a objetividade do mal e a responsabilidade inalienável do sujeito. O pecado é descrito como força real e ameaçadora, mas sua efetivação permanece vinculada à decisão humana. Nesse sentido, a antiga metáfora da fera à porta continua a oferecer uma poderosa chave hermenêutica para pensar a tensão entre liberdade, desejo e responsabilidade na experiência humana contemporânea.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 2017.

AGOSTINHO, Santo. *Sobre o livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

AUNE, David E. *Revelation 6-16*. Nashville: Thomas Nelson, 1998. (Word biblical commentary, v. 52B).

BARTH, Karl. *The Epistle to the Romans*. 6. ed. London: Oxford University Press, 1968.

BAUCKHAM, Richard. *The theology of the Book of Revelation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

BOTTÉRO, Jean. *No começo eram os deuses*. Bragança Paulista: Editora da USF, 2002.

BROWN, Francis; DRIVER, Samuel R.; BRIGGS, Charles A. *A hebrew and english lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1907.

CLINES, David J. A. *Job 1-20*. Dallas: Word Books, 1989. (Word biblical commentary; v. 17).

COLLINS, John J. *The Apocalyptic imagination*: an introduction to Jewish Apocalyptic literature. 3. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.

CRANFIELD, Charles Ernest B. *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans, 1*: introduction and commentary on Romans I-VIII. Edinburgh: T&T Clark, 1975. (The international critical commentary).

DUNN, James D. G. *Romans 1–8*. Dallas: Word Books, 1988. v. 38A. (Word biblical commentary).

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FITZMYER, Joseph A. *The Gospel According to Luke I-IX*: introduction, translation, and notes. New York: Doubleday, 1981. (The anchor Bible; v. 28).

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer (1920). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, 14*: história de uma neurose infantil ["O Homem dos Lobos"]; Além do princípio do prazer e outros textos: 1917-1920. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização (1930). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, 18*: o mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos: 1930-1936. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

FREUD, Sigmund. Análise terminável e interminável (1937). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, 22*: Moisés e o monoteísmo; Compêndio de psicanálise e outros textos: 1937-1939. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

FREUD, Sigmund. Uma dificuldade no caminho da psicanálise (1917). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, 14*: história de uma neurose infantil ["O Homem dos Lobos"]; Além do princípio do prazer e outros textos: 1917-1920. São Paulo: Companhia das Letras, 2010d.

FREUD, Sigmund. O Eu e o Id (1923). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, 16*: o Eu e o Id; "Autobiografia" e outros textos: 1923-1925. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

FREUD, Sigmund. Uma neurose do século XVII envolvendo o demônio (1923). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, 15*: psicologia das massas e análise do Eu e outros textos: 1920-1923. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

FREUD, Sigmund. Totem e tabu (1912-1913). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, 11*: totem e tabu; Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos: 1912-1914. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GESENIUS, Wilhelm; KAUTZSCH, E. *Gesenius' hebrew grammar*. Oxford: Clarendon Press, 1910.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

KANT, Immanuel. *A religião dentro dos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 2008.

KITZ, Anne Marie. Demons in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 135, n. 3, p. 447-464, 2016.

KÜNG, Hans; MOLTMANN, Jürgen (org.). *O meu viver tem sentido?*: um debate sobre a razão de existir. Petrópolis: Vozes, 2005.

NESTLE, Eberhard; et al. (ed.). *Novum Testamentum Graece*: Nestle-Aland. 28. ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

NEWSOM, Carol A. *The Book of Job*: a contest of moral imaginations. Oxford: Oxford University Press, 2003.

RICOEUR, Paul. *A simbólica do mal*. São Paulo: Paulus, 2018a.

RICOEUR, Paul. *Da interpretação*: ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

RICOEUR, Paul. *Finitude e culpabilidade*. Lisboa: Edições 70, 1988a.

RICOEUR, Paul. *O mal*: um desafio à filosofia e à teologia. Campinas: Papirus, 1988b.

RICOEUR, Paul. *O homem falível*. Paulo: Papirus, 1988c.

RICOEUR, Paul. *The symbolism of evil*. Boston: Beacon Press, 1967.

SUSNOW, Matthew. Liminality and Canaanite cultic spaces: temple entrances, status transformations and ritual in threshold contexts. *Palestine Exploration Quarterly*, Londres, v. 154, n. 1, p. 2-21, 2022.

VAN DER TOORN, Karel; BECKING, Bob; VAN DER HORST, Pieter W. (eds.). *Dictionary of deities and demons in the Bible*. 2. ed. Leiden: Brill, 1999.

WENHAM, Gordon J. *Genesis 1-15*. Waco: Word Books, 1987. (Word biblical commentary; v. 1).

WESTERMANN, Claus. *Genesis 1-11*: a continental commentary. Minneapolis: Fortress Press, 1994.