



Dar sentido ao não-sentido: aspectos de uma antiteodiceia existencial-religiosa

Making Sense of the Nonsense: Aspects of an Existential-Religious Antitheodicy

Carlos Eduardo Cavalcanti Alves¹
Renato Kirchner²

Resumo: O presente artigo apresenta algumas concepções do teólogo dinamarquês Søren Kierkegaard e do filósofo francês Paul Ricœur a propósito do problema do mal, enquanto ação moral e sofrimento natural, no contexto teísta cristão. Tal problema é reconhecido por tradições cristãs ocidentais através de quatro proposições, a saber, se Deus quer retirar o mal deste mundo e não pode, não é onipotente; se pode e não o quer, é mal; se quis o mal ele não é bom e, se não quis, não é todo-poderoso. Não obstante o tratamento divergente dado à questão pelos dois pensadores cristãos, suas reflexões apontam em uma direção comum, qual seja, a de negar a possibilidade de qualquer justificativa racional que concilie os atributos divinos cristãos com a realidade do mal e do sofrimento no mundo. O objetivo deste artigo, assim, é apresentar a abordagem de ambos como uma antiteodiceia, ou seja, oposição crítica e alternativa às teodiceias cristãs tradicionais, através da análise de categorias filosóficas kierkegaardianas e do conceito de aporia produtiva ricœuriana. Para tanto, serão consideradas três temáticas, quais sejam, o pensamento limitado pelo paradoxo, a fé como sentimento e a ação ética da repetição. A hipótese é que as relações propostas sugerem aspectos constituintes de uma antiteodiceia existencial-religiosa, enquanto produção de sentido que pressupõe uma crença agnóstico-ética.

Palavras-chave: Mal; Sofrimento; Paradoxo; Fé; Repetição.

Abstract: This article presents some conceptions of the Danish theologian Søren Kierkegaard and the French philosopher Paul Ricœur regarding the problem of evil, both as moral action and natural suffering, within the Christian theistic context. This problem is acknowledged by Western Christian traditions through four propositions, namely: if God wants to remove evil from this world and cannot, He is not omnipotent; if He can and does not want to, He is evil; if He willed evil, He is not good; and if He did not will it, He is not all-powerful. Despite the divergent approaches given to the issue by the two Christian thinkers, their reflections point in a common direction, namely, denying the possibility of any rational justification that reconciles Christian divine attributes with the reality of evil and suffering in the world. The aim of this article, therefore, is to present the approach of both as an antitheodicy, that is, a critical and alternative opposition to traditional Christian theodicies, through the analysis of Kierkegaardian philosophical

¹Teólogo, doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Realizou estágio de pós-doutorado em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: cecavalcanti@yahoo.com.br. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/8114329665169852>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-8342-6110>.

²Filósofo, doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor em cursos de graduação e pesquisador do Programa de Mestrado Strico Sensu em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: renatokirchner@puc-campinas.edu.br. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/5079313371476684>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3105-1401>.



categories and the Ricœurian concept of productive aporia. To this end, three themes will be considered, namely, thought limited by paradox, faith as a feeling, and the ethical action of repetition. The hypothesis is that the proposed relationships suggest constitutive aspects of an existential-religious antitheodicy, as a production of meaning that presupposes an agnostic-ethical belief.

Keywords: Evil; Suffering; Paradox; Faith; Repetition.

Introdução

O problema do mal, como reconhecido por tradições cristãs ocidentais, levanta as seguintes e bem conhecidas questões: se Deus quer retirar o mal deste mundo e não pode, não é onipotente; se pode e não o quer, é mal; se quis o mal ele não é bom e, se não quis, não é todo-poderoso. Não obstante as tentativas de solução lógica e dogmaticamente sujeitas ao credo hegemônico, na história do pensamento cristão a questão do mal recebeu tratamentos divergentes por dois pensadores cristãos: o teólogo dinamarquês Søren Kierkegaard e o filósofo francês Paul Ricœur. Quanto ao primeiro, o tema está presente de maneira esparsa em sua vasta obra literária e em seus diários e anotações, sem qualquer especulação sobre origem, natureza ou propósito último do mal. Sua perspectiva circunscreve-se à compreensão e à experiência subjetiva da realidade do mal enquanto ação humana, assim como com o sofrimento vivenciado pelo indivíduo em sua existência. Kierkegaard reconhece os limites da razão como parte da resignação, movimento da interioridade em sua relação com a eternidade. Esta, então, é a condição existencial-religiosa do pensamento: colocar-se diante dos paradoxos presentes na relação com o divino e observar os próprios esforços racionais esgotarem-se.

A propósito de Ricœur, diversamente, a temática do mal perpassa sua obra de formas variadas e multifacetadas, como quando tratada de forma mais ampla por sua hermenêutica da simbólica que atravessa expressões culturais específicas, incluída aqui uma abordagem teológico-filosófica do problema. Nesse sentido, o filósofo francês afirma haver uma pretensão de univocidade por parte das teodiceias cristãs, ao dissociar Deus da responsabilidade pela realidade do mal e afirmar sua onipotência e bondade mesmo diante das consequências dos desvios morais humanos e do sofrimento natural. Para ele, o pensamento chega à aporia que envolve a questão do mal e deve, como resposta, ser produtiva, desdobrando-se pelo trabalho do agir e do sentir. A resposta da ação à pergunta sobre a origem do mal é “que fazer contra o mal?”, deixando-se a visão



do passado para se direcionar ao futuro como tarefa a ser realizada, como atuação ética e política. Entretanto, o sofrimento individual pergunta “por que eu?”, cuja lamentação expõe o papel do sentimento, *páthos*³ que se coloca diante do paradoxo da existência, que é o “absurdo” da vida que busca o bem-estar e, ao mesmo tempo, encontra-se eivada pelo mal e pelo sofrimento. Assim, o primeiro estágio da aporia que se faz intelectualmente presente na experiência do sofrimento é reconhecer a aleatoriedade das ocorrências da vida, pois assume a incapacidade da razão em encontrar qualquer explicação. O segundo diz respeito à expressão do sentimento enquanto própria lamentação diante do mal, enquanto o terceiro é relacionar-se com o divino apesar do sofrimento, crendo na desconexão que há entre ele e o mal, e se perguntar sobre os meios de se combater toda e qualquer manifestação do mal (Ricœur, 1988b, p. 21-22; 47-51).

Considerando-se a elaboração ricœuriana da questão em diálogo com categorias kierkegaardianas, este artigo propõe apresentar a abordagem dos dois autores como resposta às teodiceias cristãs tradicionais, a partir do pensamento existencial-religioso de ambos acerca da experiência do mal. Pretende-se inferir que tal posicionamento constitui uma antiteodiceia, ou seja, segundo Trakakis (2017), oposição crítica e alternativa às propostas teológico-filosóficas cristãs ocidentais de compatibilização da natureza onipotente e bondosa de Deus, como defendida pelas ortodoxias cristãs hegemônicas, com a realidade do mal e do sofrimento no mundo. Em outras palavras, em seu caráter negativo, antiteodiceia pode ser entendida como rejeição das teses tradicionais de que a imperfeição humana livre limitaria a ação divina que assim criou o ser humano, e o sofrimento decorreria das leis naturais cuja harmonia requer o melhor efeito ao menor custo, com vistas ao aperfeiçoamento moral e à prática do amor a Deus e ao próximo. Positivamente, é considerar formas de se lidar com o problema do mal pelo reconhecimento das limitações racionais, do sentimento religioso e da ética.

Assim, justifica-se a partir da abordagem de ricœuriana (1988b, p. 47) abordar a questão do mal para além de sua natureza especulativa: pela convergência entre pensamento, sentimento e ação. Para tanto, este artigo apresenta ideias presentes na produção de Kierkegaard e Ricœur pela análise de três categorias filosóficas kierkegaardianas e do conceito de aporia produtiva ricœuriana, que se dará através da

³*Páthos*, expressão grega para paixão, no uso de que faz Kierkegaard diz respeito a movimentos da interioridade humana presentes no pensamento, em especial nas decisões e na crença, entre outros âmbitos (Watkin, 2001, p. 189-190).



elaboração de três temáticas: o pensamento limitado pelo paradoxo, a fé como sentimento e a ação ética da repetição.

1. “Por que eu?”: o pensamento limitado pelo paradoxo

O conceito de paradoxo, em Kierkegaard, refere-se à condição do pensamento humano de limitação diante da aporia, ou seja, do que não pode ser definido em termos ontológicos, mas apenas como pressuposição ou postulado. Nisto está também a concepção kierkegaardiana de Deus, enquanto teólogo cristão: como paradoxo, não pode ser pensado racionalmente, posto que é conceito religioso e, enquanto tal, simbolizado e racionalizado dogmaticamente. Em outras palavras, é parte do conhecimento humano reconhecer a si mesmo como limitado epistemologicamente e postular o paradoxo como uma categoria ontológica que expressa a relação do sujeito cognoscente com determinada ideia, refratária a qualquer exame racional. Existencialmente, dessa forma, o reconhecimento do limite do conhecimento expressa o desejo de compreender o que o pensamento não é capaz de conceber, e essa é a limitação de se pensar o divino. Tentativa inútil seria captar discursiva ou dedutivamente o que está além do compreensível a fim de se alcançar o conhecimento do até então desconhecido, do divino (Stewart, 2003, p. 339-340).

Deus, portanto, seria o paradoxo absoluto por excelência, apreensível tão somente como o que não pode ser compreendido e apenas considerado interesse do existente. A exemplo do que afirma Johannes Climacus, pseudônimo kierkegaardiano:

A proposição de que Deus tenha existido em forma humana, que tenha nascido, etc., é, por certo, o paradoxo *sensu strictissimo*, o paradoxo absoluto. Mas, como paradoxo absoluto, não pode relacionar-se com uma diferença relativa. O paradoxo relativo se relaciona com a diferença relativa entre cérebros mais ou menos sagazes, mas o paradoxo absoluto, precisamente por ser ele o absoluto, só pode relacionar-se com a diferença absoluta, pela qual o ser humano é diferente de Deus; não pode relacionar-se a uma querela relativa entre um homem e outro sobre qual deles tem uma cabeça um pouco melhor que a do outro. Mas a diferença absoluta entre Deus e um homem está justamente em que um homem é um ser existente individual [...] (Kierkegaard, 2013, p. 228-229).

Como representação não explicável por qualquer outra, Deus é somente concebido enquanto paradoxo. Por isso, é retratado negativamente. A lógica tem condição de lidar



com a finitude e as determinações finitas, pois é dialética que abarca o infinito e até mesmo lida com a crítica das ciências. Entretanto, não pode dominar o paradoxo que se estabelece ao se pensar sobre o divino.

Considerando-se, em decorrência, que paradoxo é *páthos* do pensamento uma vez se tratar de autopercepção da impossibilidade de se pensar em algo, pela lógica a existência e os atributos divinos são imperscrutáveis. Apenas quem está na existência, na qualidade de existente, pode ser considerado como tal pelos sentidos que informam o pensamento. Há como afirmar, dessa forma, que as crenças religiosas em geral ignoram essa condição fundamental e insuperável da razão humana, pois “fundamentam em sua própria história, e na interpretação que dão aos eventos históricos, verdades que se relacionam a cosmovisões, ideias e sentidos que entendem compor a vida” (Alves, 2022, p. 137). O divino é conceito que somente pode ser tido como pressuposto. É o paradoxo do absolutamente desconhecido e, mesmo religiosamente, pode ser assim considerado. Por isso, segundo Climacus:

A questão se torna bem mais difícil quando se quer perguntar sobre a religiosidade no sentido mais estrito, no qual a explicação não pode consistir em conseguir efetuar de maneira imanente a infinitização, mas em tornar-se consciente do paradoxo, e a cada momento manter o paradoxo e, mais do que tudo, em temer, mais do que qualquer outra coisa, uma explicação que deixasse fora o paradoxo, porque o paradoxo não é uma forma transitória de relação do religioso, no sentido mais estrito, para com o existente; mas é essencialmente condicionado pelo fato de este ser um existente [...] (Kierkegaard, 2013, p. 190).

A pretensa capacidade de se infinitizar o próprio pensar, ao se conceber de forma racional a infinitude do divino, mostra-se alheia ao caráter paradoxal da própria relação da subjetividade religiosa do existente com sua crença. Pois a verdade aqui não pode ser captada, concebida como dada. Encontra-se somente o *páthos* do paradoxo de se estar na finitude diante da infinitude. E a especulação filosófica, por seu turno, é contida por essa transcendência do pensamento, cujo paradoxo é em essência um “protesto levantado contra a imanência” (Kierkegaard, 2002, p. 185). Kierkegaard foi crítico das teodiceias conceitualmente construídas. Para ele, a relação entre Deus e a existência não pode ser traduzida por conceitos satisfatórios ou hipóteses mais plausíveis, relacionados ao ser divino e seus atributos.

A argumentação das teodiceias, segundo Ricœur (1988a, p. 307, 444), utiliza-se de um tom persuasivo na defesa de uma ordem cósmica que admite a desordem, sob um



ponto de vista inatingível à percepção humana por, pretensamente, relacionar-se ao todo. Assim, reduz-se o mal a uma questão estética: faz parte das engrenagens do mundo, conquanto a dor seja relegada a uma espécie de farsa teatral que se opõe de modo caricatural à realidade da vida. A falha da teodiceia abre espaço a uma fé trágica, análoga à do personagem bíblico Jó, ao se opor à ideia de mal como retribuição, manifesta por seus amigos. Essa versão religiosa faz frente à metafísica teológico-filosófica presente nas teodiceias clássicas cristãs, que pretendem justificar a bondade e a onipotência divinas face ao mal, cujo caráter paradigmático encontra-se em Leibniz. Nesse sentido,

Toda vez que se tenta reduzir a linguagem simbólica dos textos religiosos a proposições puramente racionais – seja sob forma teológica, seja moral – o que se verifica é a presença de elementos absurdos ou paradoxais sob uma forma pretensamente lógica. Este absurdo ou paradoxo surge em conexão com a perspectiva fundamentalmente existencial dos textos religiosos. A função primeira dos textos religiosos era a aplicação para a vida. A proposição de mundo manifesta uma intenção existencial, a partir justamente do seu modo fantasioso de ser (Gross, 1999, p. 47).

O conhecimento, portanto, exige que a lógica circunscreva-se aos limites impostos pela existência e pela própria racionalidade que, uma vez crítica de si mesma e da cultura, há de reconhecer o paradoxo e a aporia. À semelhança de Kierkegaard, em vez de fundamentar seu pensamento em uma estrutura ontoteológica, Ricœur escolhe abordar a questão do mal de forma fenomenológico-existencial, a partir de seu caráter presumivelmente paradoxal e aporético. Esse empreendimento, nas palavras do filósofo francês, “dá o que pensar” e envolve, em sua reflexão, uma hermenêutica voltada a interpretar o sofrimento humano cotidiano (Nahur; Silva, 2021, p. 227-228). Como exemplo, mostra-se pertinente a denúncia do próprio Ricœur de que, a partir dos textos bíblicos, a palavra “Deus” foi

[...] reinterpretada em termos do Absoluto filosófico, como o primeiro motor, causa primeira, o *actus essendi*, o ser perfeito etc. Daí vem que nosso conceito de Deus pertence a uma ontologia na qual continua a organizar a constelação inteira das palavras-chave da semântica teológica, mas no interior de um quadro de significações prescritas pela metafísica (Ricœur, 2006, p. 209).

Da forma como foi tratada a questão, para Ricœur, Deus consiste em categoria pertencente a um discurso originário relacionado a enunciados especulativos. Por seu turno, o filósofo francês não o assume como objeto, a saber, um ser supremo, porém tão



somente como percepção derivada da experiência humana do pensamento simbólico. Assim, coloca à margem questões relacionadas ao divino, como existência, atributos e ontologia. Por ser indemonstrável, para ele Deus não é da ordem do entendimento ou dos sentidos, pois extrapola a razão teórica para, como em Kant, ser concebido pela via da moral. Aqui se encontra a aporia relacionada ao divino: que o pensamento sobre ele não pode circundá-lo como objeto a ser apreendido racional ou sensorialmente. Antes, tem o dever de abraçar a tarefa negativa de suprimir obstáculos e assumir a aporia, reflexivamente, como parte da experiência humana do pensar (Souza, 2017, p. 84-87). Como afirma o próprio Ricœur (1988a, p. 435):

Qual deus está morto? Podemos agora responder: o deus da metafísica e também o da teologia, na medida em que a teologia repousa sobre a metafísica da causa primeira, do ser necessário, do primeiro motor, concebido como a origem dos valores e como o bem absoluto; digamos que é o deus da ontoteologia, para empregar a palavra inventada por Heidegger, depois de Kant (Ricœur, 1988a, p. 435).

Em sua articulação fenomenológica quanto à questão de Deus, o filósofo francês afirma que deve haver certa transcendência na imanência do pensamento humano, de modo a realizar a possibilidade da alteridade. Sustenta o retorno à dimensão individual de todo o pensamento na tarefa negativa. Na conclusão de Higuete (2015, p. 43):

Como Kant, preciso reconhecer não apenas o limite do conhecimento humano, mas também o caráter ilusório de todas as pretensões de saber algo sobre Deus, a alma, a liberdade. Em consequência, a ilusão transcendental deve ser quebrada, o que leva a certo ateísmo especulativo (Higuete, 2015, p. 43).

À lógica da factualidade da existência, compatível com a visão tradicional de Deus, deve-se contrapor a fatalidade da experiência humana de sofrimento, que indaga a respeito da razão de sua situação.

A finitude humana, para Meireles (2018), entre outros aspectos caracterizada pelos limites da razão, também está presente no pensamento de Ricœur. Para este, à moda kierkegaardiana, o humano, em sua finitude, aponta para a infinitude mantendo-se simultaneamente numa e noutra. Entretanto, a consciência da finitude se dá pela ultrapassagem desta, por isso,

Toda análise do misto finito-infinito característico da existência humana que parte da separação corpo-alma, ou sensibilidade-razão, ou ainda experiência-pensamento, colocando o primeiro termo no lado da



finitude e o segundo no lado da infinitude está fadada ao fracasso, de acordo com a perspectiva ricoeuriana (Meireles, 2018).

A finitude, assim, ultrapassa a si mesma ao dirigir-se à infinitude enquanto concreção e imanência, não um ser transcendente. Pode-se afirmar, então, com Almeida (2022, p. 207), que para Ricœur, espelhando-se em Karl Barth, somente é possível falar do mal no nível da experiência pessoal e da crença religiosa, esta como guia para a reflexão sobre a condição humana para além dos limites da racionalidade. É na relação entre filosofia e teologia que o filósofo francês fundamenta sua epistemologia a propósito dessa questão:

[...] compreendemos a existência de uma interação tensionada entre teologia e filosofia no pensamento ricoeuriano. Isto é: como filósofo, respeitando a autonomia de cada método, estabelece em seu pensamento uma relação de reciprocidade e de muitos pontos de contato entre a filosofia e a teologia, porém sem assimilá-las, nem mais nem menos do que aconteceria na relação da filosofia com as artes ou as ciências (Almeida, 2022, p. 211).

No entanto, como veremos à moda de conclusão, a relação de reciprocidade entre filosofia e teologia promovida pela abordagem ricoeuriana ocorre de maneira fronteiriça, deixando em especial uma região com limites pouco definidos, a saber, a própria questão de Deus. As fronteiras borradas entre filosofia e teologia, típicas também do pensamento pós-hegeliano de Kierkegaard, estão igualmente presentes na obra do teólogo dinamarquês.

De acordo com Ricœur (1988b, p. 46-48), o trabalho do pensamento encontra-se, primeiramente, no reconhecimento do caráter aporético da questão do mal, possível quando se procura ir além do assentimento às elaborações filosóficas e dogmáticas sobre o tema. Em suas palavras, deve-se “pensar mais e diferente” o problema, o que levaria também à pergunta sobre o “por quê” do sofrimento experimentado pelo indivíduo em sua particularidade. Esse é o questionamento constante em momentos de tragédias humanas e desastres naturais, e busca por respostas como lamento e protesto, não necessariamente pela causa, pois esta muitas vezes já sabida. É uma expressão diante da falta de sentido intrínseca à realidade (Eagleton, 2022, p. 115).

O fracasso das ontoteologias tem motivado o aprimoramento do discurso filosófico, mas não a justificativa dirigida às vítimas do mal em suas mais diversas manifestações e em seus mais diferentes níveis. Como aporia, o mal desafia inicialmente



o pensamento pela impossibilidade de consolo ao grito da vítima e, finalmente, pelo reconhecimento da ausência de razões para a condição vivida. Contudo, Ricœur, indo além de Kierkegaard, afirma que essa natureza aporética interpela o ato de pensar a responder de forma produtiva também pelo sentir e pelo agir. Há uma identidade tríplice, portanto, nessa aporia produtiva, que se mostra como verdade humana essencial do pensamento, da paixão e do dever (Borne, 2014, p. 146).

2. “Amar a Deus por nada”: a fé como sentimento

O conceito de fé em Kierkegaard é amplo e multifacetado, presente em vários e diversos momentos em toda a sua produção literária e intelectual. Dessa forma, faz-se necessário delimitar o aspecto da fé de que desejamos tratar neste artigo, qual seja, o sentimento diante do sofrimento.

Enquanto movimento existencial relacionado à interioridade, na acepção kierkegaardiana a fé vai além do assentimento a enunciados dogmáticos ou da crença em uma divindade. Antes, consiste em relação subjetiva de confiança em Deus mesmo diante de intenso sofrimento. É paradoxal, como observa Climacus:

Mas, então, a fé é tão paradoxal quanto o paradoxo? Corretíssimo; senão como teria seu objeto no paradoxo e como poderia ser feliz em sua relação com ele? A própria fé é um milagre, e tudo o que vale para o paradoxo vale também para a fé (Kierkegaard, 2011, p. 91).

Porquanto limitada em sua apreensão do divino e sua relação com ele, ocorre em função do absurdo, ou seja, como crença existencial na impossibilidade ou no que contraria a própria razão:

Como crença no absurdo e certeza existencial, as condições da fé não podem ser apreendidas pela razão. Sua racionalidade é prática e particular, o que pressupõe não apenas a crença na existência do divino e a obediência a ele, pois seria tão somente a resignação incapaz de enxergar além da possibilidade humana e ciente de que qualquer outra forma de pensar seria ilógica. O indivíduo de fé vai adiante, pois quando crê no impossível já renunciou a tudo: não crê para, então, renunciar (Alves, 2022, p. 153).

A filosofia, embora identifique esse tipo de fé, não é capaz de justificá-la pela razão, segundo Kierkegaard, caso contrário deveria a fé estar sujeita à racionalidade universal e ser expressa em linguagem pública. É sentimento, *páthos* vivido mesmo que



não apreendido totalmente pelos recursos e conceitos filosóficos, limitados diante da complexidade da vida e das questões existenciais. Na acepção kierkegaardiana, fé consiste em manifestação de interioridade e é irreduzível à ética, como proposta pelo pensamento moderno. Uma vez que o conhecimento deve incluir o reconhecimento dos limites da razão, para Kierkegaard a fé dissocia-se desta para se articular no paradoxo, pelo qual se dá o absurdo. Aqui há uma analogia com a dogmática luterana pietista: não se trata a fé de aceitação de enunciados tidos como verdadeiros, mas de abertura da subjetividade à transcendência (Alves, 2022, p.153).

Pelo exposto, depreende-se que o sofrimento do indivíduo singular pode ser situado sob a órbita da fé, como *páthos* não definido pelas determinações filosóficas e pelas representações da religião. Em meio à aflição, a fé é conforto e convicção de se estar diante do cuidado divino, não obstante a dor continuar. Essa resignação da fé é traço permanente da função hermenêutica da interpretação religiosa dos fatos reais, que condiciona a adesão da vontade a quem é objeto de sua confiança (Colette, 2009, p. 264). Existencialmente, é experiência vivida na interioridade que se volta ao exterior e à transcendência, na esperança de que cesse seu sofrer. Se sob os auspícios da razão seria entendida como humilhação e loucura, à luz das prescrições ético-religiosas denotaria independência e rebeldia. É uma condição da esfera religiosa da vida, movimento da interioridade na conceituação kierkegaardiana. Não está tal fé relacionada ao âmbito ético, pois lida com o não replicável universalmente. Tampouco ocorre na esfera estética, que busca satisfação imediata e refere-se ao poético e ao imaginativo (Abbagnano, 1970, p. 15). Não dispensa a razão, contudo vai além, pois é *páthos* que dirige a escolha por crer. Como afirma o próprio Kierkegaard (1967, p. 1123; tradução nossa), “[...] fé é imediaticidade após a reflexão⁴”.

Tipificada pelo personagem bíblico Jó, essa fé tem como expectativa a superação do sofrimento presente com resignação e, concomitantemente, resistência à emergência das próprias e contrapostas paixões. Em termos kierkegaardianos, o indivíduo de tal fé é portador de maior elasticidade. Como afirma seu outro pseudônimo, Constantin Constantius:

A importância de Job reside antes em as disputas de fronteiras a respeito da fé terem sido travadas dentro de si próprio, em nos ser aqui

⁴ “[...] faith is immediacy after reflection.”



apresentada a monstruosa sublevação das forças selvagens e belicosas da paixão. [...] Esta categoria, provação, não é estética, ética ou dogmática; é inteiramente transcendente [...] e coloca o homem numa relação puramente pessoal de oposição a Deus, numa relação tal que o homem não pode dar-se por satisfeito com uma explicação de segunda mão (Kierkegaard, 2009, p. 120-121).

Valendo-se de linguagem religiosa, em seus conhecidos discursos edificantes Kierkegaard (1990, p. 98; tradução nossa) assim se expressa sobre a natureza existencial da fé de Jó:

Ele não fugiu da dor da provação espiritual; tornou-se para ele um confidente, um amigo disfarçado, ainda que não compreendesse como, ainda que esforçasse em vão o pensamento para explicar seu mistério. Mas sua calma e humildade aumentavam na proporção de sua preocupação, de modo que, por mais que tivesse sofrido, sempre preferia permanecer em sua provação espiritual a estar em qualquer outro lugar do mundo⁵.

Provação é uma categoria kierkegaardiana que diz respeito a uma relação de oposição entre Deus e o ser humano subjugado pelo sofrimento, e condição na qual a fé encontra-se em embate com as intensas forças das paixões. Como ocorre com Jó: em intensa dor e profundos questionamentos, realizou os movimentos interiores de sua fé existencial.

Kierkegaard caracteriza tal situação também como *horror religiosus*, promovida pelo paradoxo estabelecido entre a fé que produz sentido para a vida e o sofrimento, potencialmente negador do passado e destruidor dos alicerces da própria crença nas promessas religiosas e na esperança do socorro divino. Porém, dado fundamental dessa fé é a recusa de paralisar a existência diante do incompreensível. Ademais, é ir além das especulações filosóficas e teológicas, pois está na impossibilidade de ser alcançada pelos recursos da razão e, no entanto, de ser abstraída de sua condição existencial. Dando ao sofrimento um sentido, a fé enfrenta o absurdo como ato de pensamento que dá sentido igualmente ao mundo: é o modo de conhecimento da interioridade (Le Blanc, 2003, p. 22). Conclui-se que, para Kierkegaard, a fé enquanto *páthos* remete a uma relação

⁵“He did not flee the pain of spiritual trial; it became for him a confidant, a friend in disguise, even though he did not comprehend how, even though he strained his thought in vain to explain his riddle. But his calmness and humility increased in proportion to his concern, so that, however much he suffered, he always chose to remain with his spiritual trial rather than to be any other place in the world.”



religiosa singular com a transcendência, pela crença de que esta absorverá a realidade e agirá na vida cotidiana, a fim de superar seu labirinto existencial.

A abordagem de Ricœur (1988b, p. 49-52) sobre o sentimento religioso de quem sofre enfatiza a importância da contribuição da sabedoria, em três momentos principais, para uma mudança qualitativa do que nomeia lamentação e queixa, respostas ao sofrimento enquanto perda, seja o luto, seja a dor em suas diversas manifestações. O primeiro estágio na lida com o sentir consiste no reconhecimento da ignorância a respeito de um desígnio maior, pretensamente um propósito cumprido através do ocorrido. Crer que Deus não quis o sofrimento é essencial e pressupõe que não se trata de punição, portanto faz a culpa ceder lugar à lamentação de se estar envolto pelo acaso e, por isso, em sofrimento imerecido. O segundo estágio é o direcionamento da queixa a Deus, como protesto e contraste contra a ideia de permissão divina, presentes nas teodiceias tradicionais de maneira autocontraditória: permitir é ausência de socorro, de ação, sendo assim distanciamento e ocultamento divinos; não se trata, portanto, de justificativa para a presença e a continuidade da dor.

Finalmente, o terceiro estágio é o lamento e a queixa coexistirem com a convicção de que se crer em Deus não deve estar relacionado à explicação sobre a origem e os motivos do mal ocorrer. Como afirma o filósofo francês:

O sofrimento é somente um escândalo para quem compreende Deus como a fonte de tudo o que é bom na criação, incluindo a indignação contra o mal, a coragem de suportá-lo e o *élan* de simpatia em relação às suas vítimas; então acreditamos em Deus *apesar* do mal [...]. Acreditar em Deus, *apesar...* é uma das maneiras de integrar a aporia especulativa no trabalho de luto (Ricœur, 1988b, p. 51-52; *itálicos do autor*).

Como em Kierkegaard, o mito de Jó é também evocado pelo filósofo francês a propósito do sofrimento. Exemplo de “amar a Deus por nada”, na expressão ricœuriana, o personagem bíblico não imputa a si ou ao divino responsabilidade pelo seu intenso e variado sofrimento, não obstante tenha direcionado a ele suas queixas, pois cria que apenas dele poderia vir a libertação de tamanha dor. Antes mesmo de obter a restauração de sua situação de bonança anterior, Jó reconhece sua incapacidade de entender a realidade do mal e do sofrimento, e o modo de agir divino. Apenas declara, ainda em meio à dor, que passara a conhecer Deus melhor. O que tipifica, segundo Ricœur (1988b, p. 53), a sabedoria de se aceitar a aporia: recusa achar-se castigado como retribuição ao



mal praticado, bem como entender-se injustiçado pelo sofrimento imerecido. Para ele, curiosamente, sabedoria essa que poderia ser enriquecida por um diálogo crescente entre o ocidente judeu-cristão e o budismo.

A natureza da fé de Jó igualmente exemplifica que a angústia, em sua dureza e pureza, abarca tudo o que o intelecto não consegue conhecer. A liberdade de crer consiste na aposta pascaliana de se escolher Deus em detrimento do que o sensível e o conceitual requerem, o que é compatível com a abordagem kierkegaardiana. É conferir sentido a um mundo tragicamente neutro ao oscilar entre sentido e não-sentido. A existência de Deus, diante do mal, não é provada nem compreendida, apenas pressuposta pela liberdade de quem tem fé também na razão (Borne, 2014, p. 140-143). Para o filósofo francês, segundo Almeida (2022, p. 207):

[...] não é possível falar do mal além do nível da experiência pessoal e à luz da fé. Dessa forma, a fé se transforma em um guia para a possível reflexão de experiências que fogem de uma possível argumentação racional, não podendo ser totalmente assimilada ou se tornar transparente ao seu crivo.

Ricœur conceitua fé como sentimento, que nasce da relação do sujeito com o divino em quem crê e aponta para uma perspectiva fenomenológica, implicando uma alteridade integral. Fé esta mediatizada por textos e tradições que interpretam e são parte constituinte da herança cultural do indivíduo e do grupo social. Como assevera de Sousa (2020, p. 82, 84), “a prece vira-se ativamente para este Outro pelo qual a consciência é afetada no plano do sentimento. Em contrapartida, esse Outro que afeta é percebido como fonte de chamado ao qual a prece responde”.

Assim, crer e sentir constituem uma fé que confere sentido ao sofrimento quando pergunta “até quando, Senhor?” e, mesmo sem obter respostas, decide não reputar sua condição à retribuição ou à injustiça divinas, mas apenas “amar a Deus por nada.”

3. “Que fazer?”: a ação ética da repetição

Segundo Kierkegaard, a fé é interesse infinito no outro, nesse caso, a transcendência. E o indivíduo ético, por seu turno, é infinitamente interessado no existir, ou seja, no que ele é para si mesmo. Dessa forma, se no *páthos* religioso molda-se o viver para se conformar à realidade crida como fundamento da existência, no *páthos* ético a



ação tem precedência e ocorre em relação ao real efetivo, vivido e apreendido de modo imediato, conquanto possa também ter seu interesse religioso. Sendo assim,

[...] *páthos* não significa meras palavras, mas sim que esta representação transforma toda a existência de um existente. [...] o *páthos* existencial resulta de a ideia relacionar-se com a existência do indivíduo recriando-a. [...] Para um existente, uma felicidade eterna se relaciona essencialmente com o existir, com a idealidade da realidade efetiva e, portanto, o *páthos* precisa corresponder a isso. [...] O *páthos* correspondente e adequado a uma felicidade eterna é a transformação por meio da qual o existente, ao existir, modifica tudo em sua existência conformando tudo com aquele bem supremo. Em relação à possibilidade, a palavra é o *páthos* supremo; em relação à realidade efetiva, ação é o *páthos* supremo. [...] O *páthos* do ético consiste no agir (Kierkegaard, 2016, p. 104-108).

Diante disso, pode-se afirmar que há uma dialética que ocorre entre os âmbitos do religioso e do ético, a partir do qual surge o paradoxo do *páthos* ético-existencial da fé: o *telos* absoluto, finalidade da ação do indivíduo religioso, requer um dever igualmente absoluto e potencialmente contraposto aos fins relativos da ética humana. A tarefa da ética, nesse sentido, constitui-se do cumprimento de deveres nas relações interpessoais em observância a valores universais, ressignificados pela relação absoluta com o absoluto. Quando alicerçada no religioso, portanto, a ética origina uma nova interioridade, distinta da exterioridade que caracteriza a ética da razão (Gouvêa, 2002, p. 245). Assim:

Mostra-se importante, então, uma epistemologia que reconheça a insuficiência da razão, em especial a da ética, como parte de uma antropologia que conceba a relatividade humana diante do absoluto. Em outras palavras, o paradoxo que envolve a fé demonstra que na existência o indivíduo está oculto e acima da ética, não obstante esta exigir sua manifestação responsável na relação de alteridade. Entretanto, a impossibilidade de realizar o universal como indivíduo, enquanto um si mesmo, é uma condição paradoxal diante da existência concreta que, contudo, não pode abandonar a ética. [...] O ser humano cuja fé é individual e interior sabe-se envolto pelo universal. Sua subjetividade possui a certeza da relação com o divino através da qual volta-se às relações éticas de forma responsável (Alves, 2022, p. 183-184).

Por isso, há que se abraçar tão somente o sofrimento de suportar uma tal relação absoluta, de acordo com a abordagem kierkegaardiana da ética. Segundo Milbank (2014, p. 222), o teólogo dinamarquês discorda da crença protestante da centralidade da fé, em detrimento da ética das boas obras. Defende que a ação da fé não se trata de um princípio



geral, mas antes de uma ação singular que caracteriza a experiência do indivíduo diante da própria existência.

Chega-se, então, à repetição, categoria fundamental do pensamento de Kierkegaard. Consiste em movimento interior voltado à transcendência, relacionado à fé, que dirige a ação ética para a prática contínua do bem maior na possibilidade que constitui o devir. Assim, uma vez que na vida religiosa o conteúdo ético é fundamentado e retomado para além do esforço pessoal, viola-se o princípio ético de que repetir o agir válido universalmente deve ser produto da ação empenhada em realizar suas possibilidades. Isso é um paradoxo, que faz da repetição uma exceção para a pretensão ética. A realização da repetição é, para Kierkegaard, parte do paradoxo que marca o âmbito religioso da existência. Nesse sentido, conclui-se que agir pelas repetições da vida cotidiana, de acordo com essa ética religiosa quando voltada para o próximo, confere sentido à existência e atenua o sofrimento decorrente das contingências da vida humana (Roos, 2020, p. 224).

Uma alteração de caminho é proposta por Ricœur (1988b, p. 48-49) a respeito da indagação sobre o mal, qual seja, da especulação filosófica para a ação ética, na medida em que o mal é o que, idealmente, não deveria estar presente na vida humana. Contudo, uma vez que é parte inerente a esta, precisa ser combatido ao invés de tolerado. Portanto, a resposta adequada a essa realidade da existência é indagar sobre “que fazer”. O sofrimento causado pelo mal moral não pode ser perdido de vista: é a ação humana deletéria o principal fator que gera essa condição. Não obstante a realidade dos desastres naturais e das doenças, por exemplo, violências e injustiças abundam no cotidiano a ponto de inviabilizar qualquer concepção de uma sociedade sem sofrimento. Em outras palavras,

[...] toda a ação, ética ou política, que diminui a quantidade de violência exercida pelos homens uns contra os outros diminui a taxa de sofrimento no mundo. Que se retire o sofrimento infligido aos homens pelos homens e ver-se-á o que ficará de sofrimento no mundo; para dizer a verdade, não o sabemos, de tal modo a violência impregna o sofrimento (Ricœur, 1988b, p. 48).

Condição superior e premente é atuar ética e politicamente contra o mal, em vez de se lançar às especulações sobre sua origem ou ontologia. Mesmo que não de todo suficiente, a resposta prática reconhece o que é infligido pelos seres humanos em seu



caráter arbitrário e indiscriminado. A ação sustenta essa árdua certeza, através de uma ética e de uma política de resistência ao mal. Por isso, a vida deve ser objeto de reflexão para além de seu significado biológico: precisa ser tomada também no sentido ético-cultural (Borne, 2014, p. 145; RICŒUR, 1999, p. 209). A propósito, o conceito de “vida” ricœuriano apresenta

ao mesmo tempo um enraizamento biológico da vida e a unidade do ser humano por completo, enquanto é esse humano que lança sobre si mesmo o olhar da apreciação, apreciação da sua própria vida enquanto alguém que age e que sofre ações exteriores, reconhecendo claramente que sua grande tarefa é qualificar-se como ser genuinamente humano. Ou seja, de um sujeito que não é uma coisa entre as coisas, mas que pode ser reposicionado no âmbito da ipseidade, que põe a questão “quem?” na esfera do falar, do agir, do narrar e que é capaz de assumir a responsabilidade por seus atos (Nobre, 2022, p. 239).

Desse modo, diferentemente de Kierkegaard quanto à repetição ético-religiosa, o filósofo francês enfatiza a necessidade geral, pactuada socialmente, de se mitigar o sofrimento através da ação. Não há que se procurar na transcendência a resposta sobre o mal, tampouco na racionalidade prática da ação ética:

O Deus, que Ricoeur procura, não é a fonte da obrigação moral, o autor de mandamentos, aquele que poderia marcar com o selo do Absoluto a experiência ética do homem. Pelo contrário, Ricoeur está convencido de que a revelação se não deve procurar nos laços do dever e da obrigação, porque o ateísmo destruiu o deus moral (Pereira, 2003, p. 268).

Em decorrência, no pensamento ricœuriano o mal é concebido de maneira personalista. Não se trata da questão de sua essência, mas de como acontece no mundo. O mal deixa de ser pensado em contraste com a bondade do criador, para sê-lo em relação tão somente ao humano, este que pensa sobre o mal, é capaz de perpetrá-lo e também o sofre (Dentz, 2020, p. 364).

Ricœur, seguindo Kant, igualmente concebe o mal enquanto ação humana em termos de liberdade e falibilidade. Interpreta o relato bíblico da criação como narrativa em que o resultado do exercício da liberdade é ato de escolha, não expressão de uma natureza tipicamente humana, nem manifestação de um mal originário. Rejeita, assim, uma interpretação etiológica, e se volta para uma racionalidade da moral inerente ao humano. Não obstante, o ser humano não coincide consigo mesmo, comporta uma



negatividade, pois “a possibilidade do mal aponta para a falibilidade do ser humano. O ser humano é um ser inacabado” (Higuet, 2015, p. 36-41).

Diante dessa dúbia realidade humana, para ambos, Kierkegaard e Ricœur, a pergunta “que fazer?” requer que a resposta seja dada na própria relação de alteridade, a partir de uma ética humanizada, inclusive da pessoa religiosa, comprometida com uma espécie de maquinação do bem e a promoção de ações privadas e públicas que visem a combater o sofrimento perpetrado, assim como diminuir aquele de que se é vítima. Com isso concorda Kearney (2006, p. 212; tradução nossa):

Tal compreensão prática toma emprestado da ação a convicção de que o mal é algo que não deveria ser e que deve ser combatido. Nesse sentido, resiste ao fatalismo das arqueologias do mal presentes tanto na mitologia quanto na teodiceia. E o faz em favor de uma práxis orientada para o futuro⁶.

Conquanto com diferentes abordagens, os dois pensadores complementam-se quando vistos por um enquadramento maior: a partir do indivíduo, a repetição é a forma ética da ação responsável no mundo, e o combate político a qualquer tipo de violência e manifestação do mal deve configurar a ética pública.

Considerações finais

A realidade do mal e o sofrimento presente na vida de animais humanos e não-humanos permanecem como enigmas, e assim continuarão a sê-lo. O grito das vítimas jamais será silenciado pelas respostas teológico-filosóficas das teodiceias, pois são incapazes de responder a contento as razões pelas quais a existência assim se dá. Isso é bem enfatizado por Ricœur (1988b, p. 49), para além do mal provocado por ações humanas, ao sublinhar a ausência de especulações capazes de responder, de forma satisfatória, como a bondade e a onipotência divinas podem ser conciliadas com catástrofes naturais, doenças, epidemias, pandemias, dores do envelhecimento e a própria morte. Mesmo que se restrinjam ao mito religioso, as especulações tradicionais cristãs esbarrariam no questionamento sobre o caráter de Deus. Ou seja, surge a indagação sobre como defender moralmente a ideia de uma divindade bondosa e amorosa, que se

⁶“Such practical understanding borrows from action the conviction that evil is something that ought not to be and must be struggled against. In that sense, it resists the fatalism of archaeologies of evil to be found in both mythology and theodicy. And it does so in favor of a future-oriented práxis.”



compadece e age em favor da humanidade, diante da realidade tal qual se mostra. Uma defesa dessa condição, a saber, do mal impingido livremente pelo ser humano e do sofrimento em duas mais diversas formas, é insustentável.

Em contrapartida, é possível se pensar em Kierkegaard e Ricœur como fonte de uma antiteodiceia que, em seu caráter positivo, faça frente ao mal e ao sofrimento no mundo pela proposta da tríade pensar-agir-sentir a partir do diálogo entre esses dois pensadores. Assumindo-se o problema do mal em sua condição enigmática, o pensamento limitado pelo paradoxo defende a necessidade de reconhecimento dos limites da razão e da existência de aporias na própria forma de pensar, o que torna fadada ao insucesso qualquer empreitada de conciliação de uma realidade transcendente, como propagada pelos cristanismos hegemônicos, com a imperfeição do mundo real. Por seu turno, a fé que se expressa como sentimento, abre espaço para a lamentação e a queixa, assim como também é capaz de crer, em função da absurdidade, que encontrará alívio concedido por quem não compreende e tampouco consegue apreender sensorialmente. E, como responsabilidade diante da realidade como se dá, a ação ética deve ser buscada enquanto dimensão individual do agir continuamente contra o mal, assim como estruturada social e publicamente a fim de se enfrentar manifestações do mal e atenuar o sofrimento.

Contudo, há que se dar um passo adiante e questionar a propósito do que permanece sem resposta mesmo pela antiteodiceia, em seu caráter positivo, como representada pelas fronteiras borradas entre filosofia e teologia em Kierkegaard e Ricœur: a que tipo de divindade se está referindo, o que tem profundas implicações epistemológicas e éticas. Ainda que cristão, o filósofo francês (1988a, p. 430) assume que o ateísmo de Nietzsche e Freud contribuiu para liberar a crença em Deus a ser uma fé pós-religiosa, assim definida por emergir em nossa cultura ocidental, também pós-religiosa. Uma vez que a antiteodiceia apresentada neste artigo constitui uma proposta religiosa, é esse reconhecimento do próprio Ricœur que abre espaço para se perguntar como a cultura ocidental e seus cristanismos têm refletido a respeito do mal e do sofrimento.

Como bem assinala Eagleton (2022, p. 124-125), falar sobre o “depois de Auschwitz” esconde o fato maior de que o sofrimento é onipresente na história da humanidade, nas mais diversas formas e esferas. Em tragédias individuais ou numericamente alarmantes, pela ação humana ou como decorrência de efeitos naturais, a



dor e a morte sugerem a falência de qualquer sentido que se presuma capaz de justificar, especialmente pelo teísmo cristão, essa espécie de “permissão” divina, porquanto Deus é bondoso e misericordioso, para que o mal aja livremente. Assim, parece um caminho adequado a uma antiteodiceia que se pretenda intelectual e filosoficamente consistente ir além, reconhecer a derrota de se manter a ideia solidificada de uma divindade inacessível e assumir uma posição agnóstico-ética. Pois, enquanto alternativa religiosa

[...] que não reconhece a validade das proposições filosóficas e dogmáticas acerca do divino e do mal constitui uma aporia que apresenta duas características decorrentes: constitui um teísmo de perfil agnóstico, pois não faz afirmações sobre o ser e os atributos do divino objeto da crença; e levanta a questão prática de como lidar eticamente com o mal nas relações sociais e de alteridade (Alves; Kirchner, 2024, e2410691).

Indo além, uma vez que o mal e o sofrimento são argumentos extremamente eficazes contra a existência de Deus, e se teologicamente pode-se falar de incognoscibilidade relacionada ao divino, filosoficamente restam a dúvida sobre a possibilidade de uma realidade última e a certeza de que agir é a melhor resposta.

Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. Lisboa: Presença, 1970. v. 10.
- ALMEIDA, Frederico S. de. A relação entre filosofia e teologia no pensamento de Paul Ricoeur. *Revista Ideação*, v. 1, n. 46, p. 203-214, 2022.
- ALVES, Carlos E. C.; KIRCHNER, Renato. O problema do mal como questão existencial-religiosa: um diálogo entre Kierkegaard e Ricœur. *Reflexão*, v. 49, e2410691, 2024.
- ALVES, Carlos E. C. *Repetição como paixão da fé: uma abordagem a partir do pensamento de Søren Kierkegaard*. 2022. 216 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2022.
- BORNE, Étienne. *O problema do mal: mito, razão e fé – o itinerário de uma investigação*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- COLETTE, Jacques. O diante de Deus segundo Kierkegaard: buscar e crer. In: LANGLOIS, Luc; ZARKA, Yves Charles. *Os filósofos e a questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 257-273.



DENTZ, René A. Impactos da teologia no pensamento de Paul Ricoeur. *Interações*, v. 15, n. 2, p. 354-368, jul./dez. 2020.

EAGLETON, Terry. *Sobre o mal*. São Paulo: Unesp, 2022.

GOUVÊA, Ricardo Q. *A palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em Temor e Tremor*. São Paulo: Custom; Alfarrábio, 2002.

GROSS, Eduardo. Hermenêutica e Religião a partir de Paul Ricoeur. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, v. 2, n. 1, p. 33-49, 1999.

HIGUET, Etienne. O lugar da religião no pensamento de Paul Ricoeur. *Observatório da Religião*, v. 2, n. 2, p. 22-45, jan./jun. 2015.

KEARNEY, Richard. On the hermeneutics of evil. *Revue de métaphysique et de morale*, v. 2, n. 50, p. 197-215, 2006.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *A repetição*. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Eighteen Upbuilding Discourses*. Princeton: Princeton University, 1990.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Climacus*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Ponto de vista explicativo de minha obra como autor*. Lisboa: Edições 70, 2002.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2013. v. 1.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2016. v. 2.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Bloomington; London: Indiana University, 1967.

LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

MEIRELES, Cristina A. V. A finitude segundo Ricœur: a negatividade como travessia do homem falível. In: CONGRESSO NORDESTINO DE CIÊNCIAS DA RELIGIÃO E TEOLOGIA, 4., 2018, Maceió. *Anais [...]*. Maceió: Universidade Federal de Alagoas, 2018.

MILBANK, John; ŽIŽEK, Slavoj. *A monstrosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?* São Paulo: Três Estrelas, 2014.

NAHUR, Marcius T. M.; SILVA, Jefferson da. O problema do mal: uma aproximação entre Agostinho e Paul Ricoeur. *Basilíade – Revista de Filosofia*, v. 3, n. 5, p. 209-228, jan./jun. 2021.



NOBRE, José A. O bem-viver ricoeuriano e a sua relevância contemporânea. *Revista Ideação*, v. 1, n. 46, jul./dez. 2022.

PEREIRA, Miguel B. A Hermenêutica da condição humana de Paul Ricoeur. *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 12, n. 24, p. 235-277, 2003.

RICŒUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.

RICŒUR, Paul. *O conflito das interpretações*. Porto: Rés, 1988a.

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

RICŒUR, Paul. *Outramente*. Petrópolis: Vozes, 1999.

ROOS, Jonas. When I am Sisyphus: love, repetition and meaning of daily life. In: LORENTZEN, Jamie; MARINO, Gordon (eds.). *Take Kierkegaard Personally: first person responses*. Macon: Mercer University, 2020. p. 220-227.

SOUSA, Thiago L. de. Paul Ricoeur e a filosofia da religião. *Revista Relegens Thréskeia*, v. 9, n. 1, p. 68-94, 2020.

SOUZA, Vitor C. *A dobra da religião em Paul Ricœur*. Santo André: Kapenke, 2017.

STEWART, Jon. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered (Modern European Philosophy)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

TRAKAKIS, N. N. Anti-Theodicy: conceptual issues and controversies. In: MEISTER, Chad; MOSER, Paul K. *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. p. 124-144.

WATKIN, Julia. *Historical dictionary of Kierkegaard's philosophy*. Lanham: Scarecrow, 2001.