

Editores

Breno Martins Campos
Ceci Maria Costa Baptista Mariani

Conflito de interesse

Não há conflito de interesses.

Recebido

15 jan. 2024

Aprovado

16 jun. 2024

O problema do mal como questão existencial-religiosa: um diálogo entre Kierkegaard e Ricœur

The problem of evil as an existential-religious question: a dialogue between Kierkegaard and Ricœur

Carlos Eduardo Cavalcanti Alves¹ , Renato Kirchner¹ 

¹ Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Campinas, SP, Brasil. Correspondência para: C. E. C. ALVES. E-mail: <cecavalcanti@yahoo.com.br>.

Como citar este artigo: Alves, C. E. C.; Kirchner R. O problema do mal como questão existencial-religiosa: um diálogo entre Kierkegaard e Ricœur. *Reflexão*, v. 49, e2410691, 2024. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v49a2024e10691>

Resumo

Este artigo tem por objetivo analisar as concepções do teólogo dinamarquês Søren Kierkegaard e do filósofo francês Paul Ricœur a respeito do mal, enquanto ação moral e sofrimento natural, no contexto da crença teísta cristã ocidental. Tal tema não aparece de forma significativa na curta e fragmentada biografia de Kierkegaard, tampouco na sua ampla produção literária, o que impossibilita identificar um escopo maior de seu pensamento a respeito. Um tratamento exegético dos seus textos, segundo Ricœur, é o método mais apropriado para se chegar a categorias existenciais que estruturam uma possível concepção kierkegaardiana a propósito do mal. Ademais, Kierkegaard posiciona a fé como crença em virtude do absurdo, isto é, para além da linguagem e da razão na relação com o divino, o que sugere implicações religiosas específicas para a questão do mal. Assim, a fim de investigar as relações entre as concepções dos dois pensadores sobre a temática, primeiramente terá lugar o delineamento da leitura que Ricœur faz das categorias de angústia e desespero em Kierkegaard. Em seguida, serão apresentadas as abordagens dos dois pensadores relativas ao personagem bíblico Jó. Finalmente, serão comentadas as críticas de Ricœur a aspectos das teodiceias de Agostinho e Leibniz, assim como sua proposta para a questão, a saber, o mal tratar-se de uma aporia. Como conclusão, a hipótese é que o mal, a partir de Kierkegaard e Ricœur, implica uma crença de natureza agnóstico-ética.

Palavras-chave: Angústia. Aporia. Desespero. Mal. Sofrimento.

Abstract

This article aims to analyze the conceptions of the Danish theologian Søren Kierkegaard and the French philosopher Paul Ricœur regarding evil, as a moral action and natural suffering, in the context of Western Christian theistic belief. This theme does not appear significantly in Kierkegaard's short and fragmented biography, nor in his broad literary production, which makes it impossible to identify a broader scope of his thoughts on the subject. An exegetical treatment of his texts, according to Ricœur, is the most appropriate method for arriving at existential categories that structure a possible Kierkegaardian conception of evil. Furthermore, Kierkegaard positions faith as belief in virtue of the absurd, that is, beyond language and reason in the relationship

with the divine, which suggests specific religious implications for the question of evil. Thus, in order to investigate the relationships between the conceptions of the two thinkers on the subject, Ricœur's reading of Kierkegaard's categories of anxiety and despair will first be outlined. Next, the two thinkers' approaches to the biblical character Job will be presented. Finally, Ricœur's criticisms of aspects of Augustine's and Leibniz's theodicies will be commented, as well as his proposal for the issue, namely, that evil is an aporia. As a conclusion, the hypothesis is that evil, from Kierkegaard and Ricœur, implies a belief of an agnostic-ethical nature.

Keywords: Anxiety. Aporia. Despair. Evil. Suffering.

Introdução

Para o filósofo francês Paul Ricœur (1988), a questão do mal enquanto ação humana e sofrimento é crucial para a filosofia e a teologia. Para a primeira revela-se como um desafio paradoxal: por um lado, a questão, se compreendida, deixa de ser absurdo para se tornar determinação da razão, o que lhe furta a condição de anomalia; por outro lado, se não compreendida torna-se lacuna que desafia a própria pretensão da filosofia em se erigir como sistema de pensamento. Em relação à teologia, para ele levanta-se de imediato a questão da teodiceia, com proposições que ao longo da história do pensamento cristão ocidental basearam-se em pressuposições insatisfatórias, na tentativa de conciliar a realidade do mal e do sofrimento com os absolutos divinos de conhecimento, poder e bondade.

Quanto ao teólogo dinamarquês Søren Kierkegaard, pensar o problema do mal de modo abrangente pressupõe um empreendimento exegético para a compreensão de seus textos, pois são temas que não aparecem de forma significativa em sua curta e fragmentada biografia, tampouco na vasta produção de seu corpus literário, o que impossibilita identificar facilmente um amplo escopo de seu pensamento a respeito. Em outras palavras, uma exegese textual é a forma mais apropriada, também na opinião de Ricœur (1996), para se chegar a abordagens filosóficas que estruturam uma concepção kierkegaardiana sobre essa temática.

Neste artigo a questão do mal será tratada a partir do pensamento teísta cristão ocidental e se refere ao mal moral, como ação humana, e ao sofrimento enquanto mal natural extensivo a todos os seres sencientes. E o desdobramento existencial-religioso proposto para esse problema procurará lidar com a contradição de se conciliar a crença cristã, na onipotência e na bondade de Deus, com a realidade da dor impingida e sofrida por animais humanos e não-humanos. Assim, com o objetivo de propor uma análise comparativa das concepções de Kierkegaard e Ricœur a respeito do mal, este artigo abordará a questão em três momentos. Primeiramente delineará a leitura ricœuriana das categorias existenciais da angústia e do desespero, presentes em Kierkegaard. Em seguida, apresentará a tipologia kierkegaardiana e a aporia ricœuriana relativas ao personagem bíblico Jó, quanto à experiência da realidade experimentada como sofrimento e à fé enquanto crença no divino diante dessa condição. Finalmente, serão comentadas as críticas de Ricœur (1988) às teodiceias cristãs tradicionais, exemplificadas por Agostinho e Leibniz, feitas na obra *O mal: um desafio à filosofia e à teologia* a fim de identificar seu posicionamento a propósito do mal como questão existencial-religiosa.

Mal, angústia e desespero em uma leitura ricœuriana de Kierkegaard

Na angústia, de acordo com Ricœur, o mal circunscreve-se como possibilidade, enquanto no desespero o está como condição ontológica em que se encontra o indivíduo (Ricœur, 1996). Não obstante, o tratamento ontológico do mal deve dar lugar, de acordo com o pensamento

ricœuriano, a uma antropologia filosófica que remeta a questão à existência humana e suas relações de alteridade: o mal moral e o sofrimento natural. Nesse sentido, a escolha de Kierkegaard para lidar com o problema, e sua utilidade para a filosofia e a teologia, são assim apresentadas pelo filósofo francês:

No grande debate entre Kierkegaard e o sistema – vale dizer, Hegel – a questão do mal representa uma incomparável pedra de toque [...]. É importante, em vista dessa questão de confiança, compreender como o próprio Kierkegaard pensa em face do irracional, do absurdo. Pois ele não grita, ele pensa. Haveria outra razão para falar do mal: ele não é só a pedra de toque para a filosofia, mas também é ocasião para surpreender a qualidade do cristianismo de Kierkegaard, quero dizer o cristianismo da Cruz, mais que da Páscoa ou de Pentecostes (Ricœur, 1996, p. 21).

No pensamento kierkegaardiano, com o que concorda Ricœur (1996), angústia é a realidade da liberdade como sua possibilidade, em uma dialética psicológica em vez de lógica, composta por paradoxos que ocorrem como ruptura de um estado anterior. Nesse sentido, afirma Kierkegaard (2010, p. 45):

[...] a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade [...]. Que a angústia apareça é aquilo ao redor do que tudo gira. O homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém, uma síntese é inconcebível quando os dois termos não se põem de acordo num terceiro. Este terceiro é o espírito. Na inocência, o homem não é meramente um animal. De resto, se o fosse a qualquer momento de sua vida, jamais chegaria a ser homem. O espírito está, pois, presente, mas como espírito imediato, como sonhando. Enquanto se acha então presente é, de certa maneira, um poder hostil, pois perturba continuamente a relação entre alma e corpo, que decerto subsiste sem, porém, subsistir, já que só receberá subsistência graças ao espírito. De outra parte, o espírito é um poder amistoso, que quer precisamente constituir a relação. Qual é, pois, a relação do homem com este poder ambíguo? Como se relaciona o espírito consigo mesmo e com sua condição? Ele se relaciona como angústia.

A angústia, assim, é definida como condição humana pelo possível que o constitui, condição associada à infinitude, portanto, como possibilidade. Consiste na forma da relação do espírito consigo mesmo, pois o corpóreo e o psíquico estão em síntese como espírito determinado na existência e na possibilidade de agir. Inerente ao humano, a angústia é “vertigem da liberdade” que fita a possibilidade e se agarra à finitude da vida, e se encontra em uma dialética psicologicamente ambígua na qual a liberdade é enfraquecida diante da própria impotência, sua “antipatia”, ao mesmo tempo em que a liberdade é concreta, voltada a si mesma, sua “simpatia” (Kierkegaard, 2010, p. 45).

Por sua vez e de forma semelhante, a análise ricœuriana associa a angústia à manifestação de ações relacionadas ao mal como possibilidade. Utilizando-se do mito bíblico apropriado por Kierkegaard, afirma:

A angústia é esse intermediário entre a inocência que se perde e um salto que procede. [...] Dir-se-á que a interdição suscita o desejo? Mas a inocência não compreende a interdição; está é, diz Kierkegaard, uma explicação posterior. Digamos que a interdição é a *palavra* – a “palavra enigmática” – que cristaliza a angústia: o interdito inquieta Adão porque desperta nele a possibilidade da liberdade. O nada se torna “possibilidade de *poder*”; é essa possibilidade que ele ama e da qual foge (Ricœur, 1996, p. 18).

Com efeito, Kierkegaard (2010) utiliza-se de linguagem cristã para fazer embasar tal associação: o pecado como a realidade efetiva em que se encontra o indivíduo. A angústia, que é a liberdade diante de si na possibilidade, contudo, associa-se ao mal quando o pecado é posto: seu objeto passa a ser a diferença entre este e o bem, condição sempre *in concreto*, pois não haveria

liberdade de outra forma. Não se peca necessariamente e não há livre arbítrio na escolha entre o bem e o mal, pois a liberdade é infinita e estes não são seus objetos: fosse assim, estaria reduzida ao finito. Contudo, derivada de sua natureza enquanto liberdade como possibilidade, a angústia leva o indivíduo a se decidir pelo bem quando se angustia diante do mal, enquanto ao angustiar-se diante do bem encontra-se no mal.

No pensamento kierkegaardiano este último é o demoníaco, estado de possibilidade de pecar como angústia da possibilidade da liberdade diante da não liberdade. Esta, prisioneira de si mesma, faz com que o demoníaco seja hermeticamente fechado e involuntariamente revelado, contra a liberdade sempre comunicante. Em outras palavras, o demoníaco é hermético quanto à forma e ao conteúdo e súbito quanto ao tempo. Negação precária da continuidade, que compõe o hermetismo, o súbito é fenômeno psíquico que expressa a fraqueza da não liberdade e a angústia diante do bem expresso pela continuidade. Diante da angústia observável a partir da não liberdade, a continuidade no súbito é enfado, dá-se a partir do nada, como vazio material do mal que não se extingue, forma sem conteúdo que impossibilita confinar-se no bem e no divino.

De outra sorte, a consciência será mais aberta quanto mais desenvolvida e sua individualidade requererá, assim, que a interioridade volte-se para o exterior a fim de em sua expressão religiosa relacionar-se com a finitude. Tal interioridade diante da liberdade angustia-se pela infinitude da possibilidade e tem na fé sua expressão, fundamentalmente distinta de uma relação institucional ou uma adesão doutrinária: não é um assentimento finito, mas uma livre infinitude (Kierkegaard, 2010). Nesse sentido, na obra kierkegaardiana *Temor e tremor* (Kierkegaard, 2009b) Ricœur (1996) entende acertadamente que a angústia emerge da relação contraditória entre ética e fé tipificada pelo personagem bíblico Abraão, em especial quanto ao episódio da *aqedah*². Essa fé de cunho existencial não poderia se restringir à finitude, pois como possibilidade de agir angustia-se e escapa do finito para adentrar o infinito. Nem abandona a razão finita, antes é a fé que se caracteriza pelo possível ao relacionar-se com o que não é, com o não realizado (Valls, 2013). Abraão, por isso, em sua expressão de fé angustia-se: “[...] pois que angustia é a possibilidade, não a realidade. A realidade é uma possibilidade que já efetivamos, e depois de efetivada não angustia mais. Algo que já foi feito pode voltar a angustiar no momento em que se transformar numa nova possibilidade” (Valls, 2012, p. 51).

Na existência, sempre marcada pelo interesse infinito no si mesmo e que em devir encontra-se sob o domínio da liberdade, a capacidade de escolha está acompanhada do caráter ontológico da dependência que o ser humano tem de sua própria infinitude e da idealidade cultivada, ambiguidade que marca o indivíduo livre. Como exemplo, no paradoxo da fé abraâmica o mal moral surge como obediência a Deus e coloca a questão ontológica e existencial da liberdade humana face ao sofrimento impingido e recebido tipificados, respectivamente, por Abraão e seu filho Isaac (Guarnieri, 2010).

O desespero, na leitura que faz Ricœur (1996) de Kierkegaard, é justamente o negativo dessa fé existencial. Em linguagem teológica, como visto, consiste no “pecado” que, no entanto, não é uma negação, mas uma posição. O desespero, por isso, é uma má relação do indivíduo com seu si-mesmo³ que, uma vez restrita a si mesma, tem possibilidade de se relacionar unicamente

² Sacrifício, em hebraico. Termo pelo qual ficou conhecido o mito bíblico do sacrifício de Isaac pedido por Deus a Abraão, seu pai. Seguimos a transliteração utilizada na tradução portuguesa (Kierkegaard, 2009b).

³ Refere-se ao substantivo dinamarquês *selv*, análogo ao termo *self* da língua inglesa. Neste artigo, sem o hífen constitui sua forma não substantivada, por exemplo, como ocorre na expressão “para si mesmo” (Roos, 2022, p. 43).

a um terceiro de forma transcendental. Em outras palavras, como espírito o si-mesmo está em uma relação que se relaciona consigo mesma: não é a relação em si, mas a relação consciente de si.

Contudo, há que se fazer também aqui a associação entre o desespero e o mal na análise ricœuriana – aquele como realidade religiosa é pecado *coram deo*, isto é, diante de Deus:

Que o pecado seja um estado é o que revela o próprio desespero. Não podemos dizer: a angústia é pecado; podemos dizer o desespero é pecado. Desse modo o conceito de pecado é definitivamente transportado da esfera ética da transgressão à esfera religiosa da não-fé; e, podemos também dizer, da esfera onde o pecado é carne à esfera onde ele é espírito; é o poder da fraqueza e a fraqueza do desafio. Doravante, o pecado não é o contrário da virtude, mas da fé (Ricœur, 1996, p. 26).

Além de representar o desespero, o conceito de pecado traduz sua intensificação, seu agravamento, quando o indivíduo crê estar diante do divino e este se torna, assim, medida para seu si mesmo. Quando consciente dessa condição, o si mesmo adquire a qualidade infinita de se reconhecer existente e em falta diante da divindade: “[...] e que realidade infinita não ganha o si mesmo ao estar consciente de existir diante de Deus, ao se tornar um si mesmo humano cuja medida é Deus?” (Kierkegaard, 2022, p. 120).

Dessa forma, segundo Kierkegaard (2022), pecado como desespero consiste em uma ação da liberdade, pois cada condição imaginada ou real de se pecar é consentida pelo espírito humano e sua intensificação leva à ação consciente, positividade esta relacionada à interioridade do indivíduo. Essa dupla condição do desespero, como estado e ato, não pode ser suprimida pela razão, apenas pela fé, com a qual o indivíduo funda-se no poder divino ao querer ser si mesmo.

Em outras palavras, crer e, assim, reconhecer as limitações do entendimento é a solução para o desespero, pois é a forma de transcender esta condição:

[...] um aumento na consciência da natureza do desespero e na consciência de que o estado de alguém é desespero ou, o que significa a mesma coisa e é a questão principal, é um aumento na consciência do si mesmo. O contrário de estar em desespero é ter fé [...]: ao relacionar-se consigo mesmo e ao querer ser si mesmo, o si mesmo repousa transparentemente no poder que o estabeleceu (Kierkegaard, 1980, p. 49, tradução nossa)*.

Não se trata de uma solução moral ou dogmática, pois o pecado como representação do desespero não é uma realidade ética, mas religiosa. Portanto, se o pecado é traduzido existencialmente como desespero, a fé:

[...] coloca-se como tornar-se si mesmo repousando no divino como poder que o fundamenta. [...] Na ontologia de Kierkegaard, ser si mesmo é escolha da liberdade cujo processo baseia-se na síntese entre finito e infinito e tem seu desenvolvimento e concreção no movimento da fé. Nisto se encontra a possibilidade de reestruturação do si mesmo para que o sujeito forme sua individualidade (Alves, 2022, p. 175).

Se na angústia se está diante do infinito e da possibilidade, no desespero o estado é de má relação com estes. Diferentemente do mal como ignorância socrática, falha ética como em Kant, ou reconciliação das esferas humana e divina do espírito, segundo o pensamento de Hegel, Ricœur defende acertadamente que a angústia e o desespero diante do mal constituem no pensamento de Kierkegaard, respectivamente, condição e possibilidade ônticas humanas (Ricœur, 1996).

* Original: “[...] a rise in the consciousness of the nature of despair and in the consciousness that one's state is despair, or, what amounts to the same thing and is the salient point, a rise in the consciousness of the self. The opposite to being in despair is to have faith [...]: in relating itself to itself and in willing to be itself, the self rests transparently in the power that established it”.

Sofrimento individual em Jó entre a tipologia e a aporia⁵

Na abordagem de Kierkegaard o personagem bíblico Jó⁶ não é considerado de uma perspectiva metafísica, mas como padrão de vida piedosa. Para ele, se divorciada de sua condição religiosa e sua função devocional, essa tipologia judaico-cristã induziria a um indevido tratamento dogmático. Em outras palavras:

[...] crenças religiosas são justificadas, em geral, por fazerem parte de um esquema teórico sobre o mundo e uma determinada concepção do divino. De forma abrangente, as abordagens metafísicas têm em comum crenças embasadas em uma ideologia ou em um sistema de proposições teóricas. Diversamente, os conceitos judaico-cristãos no pensamento kierkegaardiano somente adquirem significado quando associados a uma forma específica de vida. Entendê-los na epopeia de Jó tem mais a ver com devoção religiosa do que com tarefa de apreender um sistema de crenças (Alves, 2022, p. 144).

A abordagem kierkegaardiana é crítica a qualquer teodiceia construída conceitualmente, direcionada à busca de hipóteses racionais e pretensamente plausíveis sobre a relação entre o humano e o divino. Tampouco admite a instrumentalização ideológico-histórica da história de Jó, como dispositivo de reforço de valores comunitários que garantam a origem divina do dogma e do telos da moral humana. Para Kierkegaard a tragédia religiosa deve ser tratada doxologicamente, não de modo teórico:

Assim, a grandeza de Jó não reside sequer em ter dito: o Senhor deu e o Senhor o tomou, bendito seja o nome do Senhor; algo que na verdade disse a princípio e que não repetiu mais tarde. A importância de Jó reside antes em as disputas de fronteiras a respeito da fé terem sido travadas dentro de si próprio, em nos ser aqui 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, 2009a, p. 120).

Como paradigma religioso da provação e da fé, a condição de Jó pode ser compreendida adicionalmente, pela análise de Kierkegaard, como expressão do particular em função de sua natureza. Sua provação é espiritual e se encontra no interior do sofrimento, e somente por este pode ser definida. Está na esfera da relação com Deus e representa o limite desta, no qual o indivíduo religioso encontra-se diante de algo superior e imperscrutável. Por isso, segundo o pseudônimo kierkegaardiano Johannes Climacus:

[...] a provação espiritual tem início apenas na esfera propriamente religiosa, e lá, só em seu percurso final, cresce de modo diretamente proporcional à religiosidade, porque o indivíduo descobriu o limite, e a provação espiritual expressa a reação do limite contra o indivíduo finito. [...] porque a provação

⁵ Este tópico baseia-se na comunicação *Amar a Deus por nada: fé e sofrimento no mito de Jó segundo Kierkegaard e Ricœur*, publicada nos anais do IX Congresso da ANPTECRE (Alves, 2023, p. 132).

⁶ Uma introdução ao livro veterotestamentário de Job (Bíblia Sagrada de Jerusalém, 1985, p. 879; colchetes do autor) assim apresenta o personagem: “[...] a obra-prima da literatura do movimento sapiencial é o livro de Job. Começa com uma narração em prosa. Era uma vez um grande servo de Deus, chamado Job, que vivia rico e feliz. Deus permitiu a Satanás prová-lo para ver se ele continuaria fiel no infortúnio. Ferido primeiro nos seus bens e nos seus filhos, Job aceita que Deus retome o que lhe havia dado. Atormentado em sua carne por uma doença repugnante e dolorosa, Job se mantém conformado e censura sua mulher que o aconselha a amaldiçoar Deus. Então, três amigos seus, Elifaz, Baldad e Sofar, chegam para compadecer-se dele [capítulos 1 e 2]. Após este prólogo, abre-se um grande diálogo poético, que forma o corpo do livro [...]. Job e seus amigos contrapõem suas concepções da justiça divina [...]. É então que intervém um novo personagem, Eliú, que contesta Job e seus amigos e, com uma eloquência prolixa [capítulo 32 a 37], procura justificar a maneira de agir de Deus. É interrompido pelo próprio lahweh [Deus] que ‘do meio da tempestade’, isto é, no contexto das antigas teofanias, responde a Job; ou melhor, recusa-se a responder, pois o homem não tem o direito de julgar a Deus, que é infinitamente sábio e todo-poderoso, e Job reconhece que falou sem compreender [capítulo 38, verso 1-42, verso 6]. Um epílogo em prosa põe termo ao livro: lahweh censura os três interlocutores de Job e devolve a este filhos e filhas e seus bens em dobro [além de sua saúde, presume-se, pois o texto afirma que Job morreu velho, ‘cheio de dias’, em conclusão ao capítulo 42, versos 7-17]”.

espiritual é justamente a reação frente à expressão absoluta da relação absoluta (Kierkegaard, 2016, p. 174).

Na relação absoluta e limítrofe com Deus, a provação é categoria religiosa ligada à temporalidade e representa o embate entre a fé e as paixões. Nesse sentido, Kierkegaard afirma (1990) que a prova espiritual não pode ser relacionada ao exterior, pois é no interior que ocorre a possibilidade de desfalecimento, a saber, rebelião contra o poder divino e entendimento de se estar sob sua condenação. Quem em sua interioridade está voltado ao divino, conserva interesse nessa relação e espera o que explique sua situação, haja vista não poder encontrar resposta por si mesmo. Ao se entender em provação, sente-se confortado mesmo ciente de que a ação divina pode demorar, tanto como continuidade da prova quanto como espera por socorro. Não foge da dor, pois embora em situação de aflição insiste em permanecer na relação absoluta com o absoluto:

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 mundo (Kierkegaard, 1990, p. 98, tradução nossa)⁷.

Tal indivíduo obtém certeza apenas enquanto fé existencial, paradoxal e em virtude do absurdo, pois crê contrariamente ao entendimento e, assim, opta por fortalecer-se interiormente. A provação espiritual pode ser, dessa forma, pensada como parte integrante da fé: é confiar a própria existência a Deus.

Nesse sentido, para Kierkegaard, estar de forma infinita interessado na realidade efetiva do outro é realização da fé na relação com seu objeto, isto é, a divindade. Assim, na relação entre possibilidade e realidade efetiva, o *páthos* religioso leva o existente a modificar tudo em sua existência para estar em conformidade com a realidade suprema do eterno. Semelhantemente, o *páthos* ético sempre consistirá no agir em sua relação com a realidade efetiva, através do qual transforma toda a sua existência em função do seu interesse, contudo, na própria realidade. Se por um lado a repetição que Kierkegaard identifica em Jó é um movimento transcendente, categoria religiosa conectada com a fé, por outro lado está ligada à ética por excelência, a do amor como prática do bem, possibilidade esta que consiste em que o eterno toca o temporal no futuro, na possibilidade do devir.

Dessa forma, a dialética existente entre os âmbitos distintos do religioso e do ético conduz ao paradoxo do *páthos* ético-existencial da fé, a partir do qual surge o *telos* absoluto que transforma a vida absolutamente, a respeito do qual apenas o existente é capaz de ter entendimento haja vista ocorrer em relação a si mesmo. Não há como compreender ou definir esse *telos*, somente é possível saber que ele existe, pois é imediaticidade que, ao passar pelo crivo da resignação, pode se relacionar com a eternidade alicerçado na temporalidade.

A ambiguidade do possível, de se realizar como bem ou mal, gera pela esperança a expectativa temporal do bem, que é a eternidade, ou pelo temor a expectativa temporal do mal, na temporalidade. Ademais, a ausência da possibilidade é repetição indolente, paráfrase da mesma coisa, motivo porque quem vive sem possibilidade está desesperado e, assim, rompe com o eterno. Portanto, desesperar é renunciar à possibilidade assumindo a impossibilidade do bem, conquanto veja apenas o desespero como possibilidade e assista às possibilidades do outro sem considerá-las

⁷ Original: "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".

para si. Mesmo ao abandonar a possibilidade do bem para o outro, a pessoa se torna desesperada e rejeita o amor sem considerar que possibilidade para si e para o outro estão conectadas através da conjunção entre o temporal e o eterno pelo próprio amor (Kierkegaard, 2005).

Quando se refere a Job a fim de interpretar o sofrimento, Kierkegaard reconhece nele a perspectiva de continuidade existente entre fé e amor. O personagem bíblico continuava a ser ele, mesmo em meio às vicissitudes de sua vida:

Job permanece firme na sua afirmação de que tem razão. Fá-lo de tal maneira que com isso dá testemunho daquela nobre coragem humana que sabe o que é um homem, que sabe que este, apesar de ser frágil e de rapidamente estiolar como a vida da flor, é contudo, no que diz respeito à liberdade, algo de grande, um ser que tem uma consciência da qual nem Deus o pode privar, apesar de ter sido ele a dar-lha. Job mantém-se firme na sua afirmação, fazendo-o de tal maneira que nele são visíveis o amor e a confiança que estão convictos de que Deus pode sempre resolver tudo, bastando que possa falar-se directamente com ele (Kierkegaard, 2009a, p. 118).

Desse modo, o amor ao divino estrutura a compreensão e a experiência de uma repetição significativa enquanto páthos ético-existencial da fé em Job. Por isso, a consciência que age pelas repetições da vida cotidiana com amor, integrante dessa ética religiosa que se volta para o próximo, como bem enfatiza a segunda ética kierkegaardiana, confere sentido à existência e atenua o desgaste acarretado pelas contingências da vida humana (Roos, 2022).

Para Ricœur (1988) o mal moral cometido, como visto pecado em linguagem religiosa, requer punição e, portanto, refere-se também ao mal sofrido, que consiste no não-prazer e faz do ser humano também vítima pelo sofrimento provocado. Pode-se dizer, assim, que o mal e o sofrimento exprimem a condição humana de forma profunda. E, quando tratadas a partir dos mitos religiosos de forma especulativa, abre espaço para as teodiceias racionais e se dirige ao problema da origem do mal. Particularmente em forma de comunicação sapiencial, a racionalização do mito distingue o sofrimento do mal moral ao mesmo tempo que utiliza este como causador e alvo de retribuição daquele.

Dentre outras passagens, segundo Ricœur, na narrativa de Jó o mito presente na literatura bíblica de sabedoria apresenta a relação retributiva entre pecado e sofrimento, bem como o questionamento que coloca a distinção entre este e o mal moral. Entretanto, para além da discussão interna à obra bíblica sobre mal, justiça e retribuição, para o filósofo francês Jó destaca-se existencialmente como tipo da tragédia que envolve toda a humanidade e os demais seres sencientes, a saber, o sofrimento na forma de mal natural e como alvo da ação humana. Assim se expressa a propósito:

Em relação a um sentido embora rudimentar de justiça, a repartição apresenta males e pode parecer arbitrária, indiscriminada, desproporcional: por que este e não aquele morre de câncer? Por que a morte de crianças? Por que tanto sofrimento, como abuso da capacidade comum de endurecimento dos simples mortais? Se o livro de Job possui na literatura mundial o lugar que se sabe, é porque primeiramente considera a lamentação como queixa, e queixa conduzida ao nível da contestação. [...] conduz ao nível de um diálogo poderosamente argumentado entre Job e seus amigos, o debate interno da sabedoria, espicaçada pela discordância entre o mal moral e o mal sofrimento (Ricœur, 1988, p. 29).

Jó vê-se, assim, diante de uma aporia, ou seja, da dúvida de como conciliar racionalmente sua condição de sofrimento com a convicção de que este não era punição retributiva por um mal praticado. Ademais, no epílogo da narrativa a teofania nada responde, e tão somente são apresentadas declarações de Jó – resignadas ou indignadas, a depender da opção exegética que se faça. Por isso, pergunta o filósofo francês (Ricœur, 1988, p. 46): “a sabedoria não será reconhecer o

caráter aporético do pensamento sobre o mal, caráter aporético conquistado pelo próprio esforço de pensar mais e de modo diferente?”

Embora haja diferença entre o tratamento que Ricœur e Kierkegaard dão ao mito de Jó, qual seja, a relação entre pecado e sofrimento em detrimento da existência religiosa que exerce fé para além dos limites da elaboração racional, ambos concordam que a teologia e a filosofia demonstram carência de um tratamento doxológico e, assim, adequado sobre o mal e o sofrimento. Por isso, a lamentação de Jó vem à tona tipologicamente como desafio à compreensão da realidade do mal e sua manifestação como sofrimento entre os seres vivos (Ricœur, 1988).

As críticas de Ricœur a teodiceias cristãs e a possibilidade de uma resposta existencial-religiosa

Na definição de Raymond (2009, p. 160), o dilema que persiste ao longo da história do pensamento é este:

[...] ou Deus quer retirar o mal deste mundo e não pode, é impotência; ou ele pode e não o quer, é maldade. Ou ainda: se Deus quis o Mal, ele não é Bom, e se não quis não é poderoso. Contudo, se Deus e o Mal se desmentem, são todavia inseparáveis. [...] A teologia e a filosofia tentam há muito explicar a contradição e o apelo mútuo desses irreduzíveis.

No pensamento ricœuriano (1988), tal como acontece com a narrativa bíblica do pecado original, pelo mito a cosmogênese e a antropogênese são conectadas com o intuito de responder de modo global como a origem de todas as coisas acarreta a miserabilidade da vida, conquanto manifesta de modo e níveis diversos para cada ser vivo. Para a religião, o *ethos* daí decorrente torna-se o centro de uma crise não sanada, a despeito dos esforços lógicos e sistemáticos de uma racionalidade que se pretende totalizadora.

Quanto à literatura judaico-cristã de sabedoria, a narrativa de Jó, como visto acima, levanta o problema para além do mal moral, impingido ou sofrido. Apresenta o mal como sofrimento, desdobramento este dissociado de qualquer sentido relacionado a culpa ou retribuição punitiva, e reconhece a incomensurabilidade da discricionariedade da onipotência divina em contraste com a subalternidade da razão humana.

Segundo Ricœur, Agostinho e Pelágio não deram a devida atenção à questão do sofrimento, restringindo-se a uma visão puramente moral do mal ao sublinhar, respectivamente, o pecado original e a liberdade de uma ética de responsabilidade. Sobre o primeiro, haveria um tratamento inconsistente, pois, que resume toda a problemática a uma racionalização da cosmogonia judaico-cristã:

[...] confluindo no conceito de pecado de natureza, duas noções heterogêneas, a de uma transmissão biológica por via de geração e a de uma imputação individual de culpabilidade, a noção de pecado original surge como um falso conceito que se pode relacionar com uma gnose antignostica. O conteúdo da gnose é negado, mas a forma do discurso da gnose é reconstituída, isto é, a de um *mito racionalizado* (Ricœur, 1988, p. 34).

Da mesma forma que Agostinho, Pelágio não teria respondido ao mal como sofrimento, limitando-se ao seu aspecto moral, não obstante tenha tratado do problema de forma aparentemente existencial e intuitiva, a saber, a responsabilização pessoal pelo exercício da própria liberdade.

A teodiceia de Leibniz busca responder de forma lógica ao problema de se compatibilizar os conceitos ontoteológicos da onipotência e da bondade infinita com a existência do mal, em suas faces moral e natural, ou seja, relacionada ao sofrimento. Chamou-lhe mal metafísico, em

razão de sua abrangência, universalidade e realidade inexoráveis, e em decorrência da perfeição divina ontologicamente incapaz de criar o que não fosse divino. Também elaborou o conceito de razão suficiente, para lidar com a questão de forma epistemologicamente válida, empreendimento este que defende o mundo atual como o melhor dos mundos possíveis, o que pela perspectiva ricœuriana resulta em:

[...] um entendimento finito que, não podendo aceder aos dados deste cálculo grandioso, junta apenas os signos dispersos do excesso de perfeições em relação às imperfeições, na balança do bem e do mal [...]. Esta pretensão de estabelecer um balanço positivo da balança dos bens e dos males sobre uma base quase estética fracassa, desde o que se é confrontado a males, a dores, cujo excesso não parece poder ser compensado por nenhuma perfeição conhecida (Ricœur, 1988, p. 36).

Sua limitação, assim, é propor uma ontoteologia limitada a um peso favorável das perfeições em comparação com as imperfeições dos mundos possíveis, assim requerendo um conformismo otimista diante da situação de vida.

De Agostinho a Leibniz, a imperfeição humana livre limita a ação divina que assim criou o ser humano, enquanto o sofrimento decorre das leis naturais cuja harmonia requer o melhor efeito ao menor custo na oposição necessária dos contrários. Uma explicação assim otimista falha como justificativa racional e não encontra eco na interioridade da vítima do mal moral e do que experimenta o sofrimento físico. Dessa forma, resta para além dos esforços das teodiceias, perguntar sobre a adequação do reconhecimento do caráter aporético do problema (Raymond, 2009).

Não há solução para o problema do mal, apenas o questionamento filosófico de como viver a paixão do sofrimento e se ter exatidão no pensamento. A angústia, como visto, em sua inevitável relação de liberdade com a exterioridade, sabe tudo o que o intelecto não consegue conhecer e tem a possibilidade de dar lugar à crença que consiste, a exemplo da aposta pascaliana, de se escolher Deus em detrimento do que o sensível e o conceitual requerem. Como afirma o próprio Pascal (2002, p. 39, tradução nossa)⁸, em seu diálogo a respeito da escolha de se crer em Deus:

Já que você deve escolher, vamos ver o que menos lhe interessa. Você tem duas coisas a perder, a verdadeira e a boa; e duas coisas em jogo, sua razão e sua vontade, seu conhecimento e sua felicidade; e sua natureza tem duas coisas a evitar, o erro e a miséria. Sua razão não está mais abalada por escolher um em vez de outro, já que você deve necessariamente escolher. Este é um ponto resolvido. Mas e a sua felicidade? Vamos pesar o ganho e a perda em se apostar que Deus existe. Vamos estimar essas duas chances. Se você ganhar, ganha tudo; se você perder, não perde nada. Aposte, então, sem hesitação que ele existe. “Isso é muito bom. Sim, devo apostar; mas talvez aposte demais.” Vejamos. Como existe um risco igual de ganho e de perda, se você tivesse que ganhar duas vidas, em vez de uma, você poderia ainda apostar. Mas se houvesse três vidas para ganhar, você teria que jogar (já que está sob a necessidade de jogar), e seria imprudente, quando fosse forçado a jogar, se não arriscasse sua vida para ganhar três em um jogo onde existe um risco igual de perda e ganho. Mas existe uma eternidade de vida e felicidade. E sendo assim, se houvesse uma infinidade de chances, das quais

⁸ Original: “Since you must choose, let us see which interests you least. You have two things to lose, the true and the good; and two things to stake, your reason and your will, your knowledge and your happiness; and your nature has two things to shun, error and misery. Your reason is no more shocked in choosing one rather than the other, since you must of necessity choose. This is one point settled. But your happiness? Let us weigh the gain and the loss in wagering that God is. Let us estimate these two chances. If you gain, you gain all; if you lose, you lose nothing. Wager, then, without hesitation that He is. ‘That is very fine. Yes, I must wager; but I may perhaps wager too much.’ Let us see. Since there is an equal risk of gain and of loss, if you had only to gain two lives, instead of one, you might still wager. But if there were three lives to gain, you would have to play (since you are under the necessity of playing), and you would be imprudent, when you are forced to play, not to chance your life to gain three at a game where there is an equal risk of loss and gain. But there is an eternity of life and happiness. And this being so, if there were an infinity of chances, of which one only would be for you, you would still be right in wagering one to win two, and you would act stupidly, being obliged to play, by refusing to stake one life against three at a game in which out of an infinity of chances there is one for you, if there were an infinity of an infinitely happy life to gain. But there is here an infinity of an infinitely happy life to gain, a chance of gain against a finite number of chances of loss, and what you stake is finite”.

apenas uma seria para você, você ainda estaria certo em apostar uma para ganhar duas, e agiria estupidamente, sendo obrigado a jogar, recusando-se a apostar uma vida contra três em um jogo em que dentre uma infinidade de chances há uma para você, se houvesse uma infinidade de uma vida infinitamente feliz a ganhar. Mas há aqui uma infinidade de vida infinitamente feliz a ganhar, uma chance de ganho contra um número finito de chances de perda, e o que você aposta é finito.

A aposta consiste, dessa forma, em uma opção por conferir sentido a um mundo tragicamente neutro, que parece oscilar entre sentido e não-sentido. Assim, a existência do divino não é percebida nem compreendida, apenas pressuposta pela liberdade de quem tem fé também na razão. Quando se tenta racionalmente resolver o problema do mal, aceita-se o risco do fracasso e se depara com uma tarefa sem solução. Mas encontra o ser humano além do mito, livre para na esperança conferir sentido a sua existência, e em particular ao *páthos* de sua fé (Borne, 2014).

O universo é ambivalente e tem sido interpretado de forma tanto teísta quanto naturalista. A realidade e a extensão do mal e do sofrimento, entretanto, levantam a questão de como conciliá-los com a crença na onipotência e no amor divinos. O mito religioso, por seu turno, tem sua conformidade com a realidade de forma prática e existencial, em sua adequação às disposições comportamentais que pretendem evocar e, portanto, não constitui forma literal em sua correspondência com os fatos. Não havendo uma resposta cabal sobre determinada realidade experimentada pelo indivíduo, não seria irracional adotar uma resposta religiosa em detrimento da naturalista. Porém, conquanto legítima intelectualmente, corre o risco óbvio e inevitável de a conclusão dela decorrente ensejar críticas, condição constitutiva da própria ambivalência da realidade captada cognitivamente e sensorialmente (Hick, 2018b).

Não se trata de um erro filosófico desafiar a teodiceia como validação da racionalidade da crença cristã em Deus. Pois, a despeito da existência divina ser logicamente defensável⁹, deve-se reconhecer a dificuldade de se crer na bondade e na onipotência divinas em um mundo de tragédias e repleto de dores. Uma vez que a ambiguidade da realidade admite compreensões de mundo tanto teístas quanto naturalistas, a fé pode ser concebida como escolha cognitiva e existencial de se crer no divino e, diante do problema do mal e do sofrimento, em seu caráter aporético constitui resposta mais satisfatória, mesmo em sua indeterminação, do que a teodiceia e o ateísmo (Hick, 2018a; Raymond, 2009). Pois a escolha por crer é um ato livre, posto que motivado: é aposta não arbitrária de se optar pela razoabilidade em detrimento da racionalidade que, fosse necessária, excluiria a escolha. Assim, Deus já não consiste em “realidade metafísica objetivante, mas presença incômoda e importuna, uma urgência que não dá descanso ao homem [...]” (Pareyson, 2017, p. 301).

Conclusão

O chamado problema do mal, presente na filosofia e na teologia tradicionais do pensamento teísta cristão ocidental, é temática recorrente na produção de Ricœur e pode ser inferido na obra de Kierkegaard fundamentalmente a partir das categorias de angústia e desespero. Estas, na leitura do filósofo francês, respectivamente constituem condição e possibilidade ônticas da ação moral responsável pelo mal imposto e sofrido por seres humanos e não-humanos. Tendo como pressupostos sua própria liberdade e o reconhecimento da infinitude de suas possibilidades, o indivíduo angustia-se diante do mal de forma relativamente impotente, pois que nem sempre lhe resistirá, porém sempre de modo concreto, uma vez que se trata do agir na realidade sensível a partir da idealidade na qual crê.

⁹ A exemplo do que têm proposto filósofos da religião estadunidenses e ingleses, como Hick (2018a) e outros dois autores conhecidos no Brasil, inclusive com obras traduzidas para o português: Plantinga (2012) e Inwagen (2018).

Nesse sentido, ao optar pela fé está em uma livre infinitude e em situação oposta ao desespero. Trata-se este do mal como posição, na qual o indivíduo relaciona-se consigo mesmo conscientemente de que está nessa relação, condição que somente poderá ser solucionada ao se crer no divino. Em outras palavras, da possibilidade ética do mal, na angústia, passa-se ao estado possível de má relação consigo mesmo, no desespero. Dessa forma, segundo Kierkegaard a fé mostra-se como condição existencial de superação do que ambas as categorias existenciais representam.

A propósito do sofrimento humano, tipificado pelo personagem bíblico Jó, Kierkegaard trata da questão a partir da piedade que caracteriza a vida de quem se encontra em uma situação limite e, não obstante, crê em virtude do absurdo, ou seja, para além da racionalidade dogmática ou filosófica e em conflito com as próprias paixões. Ricœur, por seu turno, concebe em Jó a aporia decorrente de uma situação diante da qual a vida piedosa é duramente confrontada com a realidade trágica da existência. Toda a argumentação em torno da culpa ou da inocência do personagem, e da relação de causalidade entre o mal e o sofrimento, como sua punição, remete à questão da ausência de motivação racional para se crer ou deixar de fazê-lo. Conquanto com diferentes abordagens, para ambos os pensadores pode-se depreender que o sofrimento apresenta-se como desafio às formas tradicionais de lidar com a questão do mal, e apelo a uma alternativa que considere a fé em associação às condições existenciais do indivíduo.

A crítica de Ricœur ao conceito de pecado em Agostinho e à ontoteologia de Leibniz dirige-se ao otimismo injustificado das teodiceias, que não faz jus à realidade do mal moral e do sofrimento. A liberdade humana e a percepção do bem, para ele, deixam a desejar como explicação para a experiência de dor e morte dos seres viventes. Por isso, o caráter aporético do problema leva ao reconhecimento de que a fé no divino é, a exemplo da aposta pascaliana, decisão de crer que vislumbra o movimento pendular da existência entre o sentido e o não-sentido que se confere a ela.

Torna-se, assim, possível uma resposta religiosa à questão e que, da mesma forma que as propostas lógicas ou naturalistas, sempre será passível de crítica. Por isso, a 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. Aqui pode-se pensar em mais um possível diálogo entre Kierkegaard e Ricœur, qual seja, a relação entre as categorias daquele, a saber, paradoxo, fé e repetição, e a de “aporia produtiva” deste. Abordagem essa, porém, que será elaborada em um próximo artigo.

Referências

- Alves, C. E. C. “Amar a Deus por nada”: fé e sofrimento no mito de Jó segundo Kierkegaard e Ricœur. *In: Congresso da ANPTECRE, 9, 2023, Campinas. Anais [...].* Campinas: PUC Campinas, 2023. p. 132-139.
- Alves, C. E. C. *Repetição como paixão da fé: uma abordagem a partir do pensamento de Søren Kierkegaard*. 216 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2022.
- Bíblia Sagrada de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985.
- Borne, É. *O problema do mal: mito, razão e fé – o itinerário de uma investigação*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- Guarnieri, M. C. M. O mal como problema para a razão suficiente: uma reflexão a partir de Kierkegaard e Berdiaeff. *Revista Religare*, v. 7, n. 1, p. 43-50, 2010.
- Hick, J. *O mal e o Deus do amor*. Brasília: Universidade de Brasília, 2018a.

- Hick, J. *Uma interpretação da religião: respostas humanas ao transcendente*. Petrópolis: Vozes, 2018b.
- Inwagen, P. *O problema do mal*. Brasília: Universidade de Brasília, 2018.
- Kierkegaard, S. A. *A doença para a morte*. Petrópolis: Vozes, 2022.
- Kierkegaard, S. A. *A repetição*. Lisboa: Relógio D'Água, 2009a.
- Kierkegaard, S. A. *As obras do amor*. Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2005.
- Kierkegaard, S. A. *Eighteen Upbuilding Discourses*. Tradução, introdução e notas de Edna H. Hong e Howard V. Hong. Princeton: Princeton University, 1990.
- Kierkegaard, S. A. *O conceito de angústia*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- Kierkegaard, S. A. *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2016. v. 2.
- Kierkegaard, S. A. *Sickness unto death*. Princeton: Princeton University, 1980.
- Kierkegaard, S. A. *Temor e tremor*. Lisboa: Relógio D'Água, 2009b.
- Pareyson, L. *Ontologia da liberdade: o mal e o sofrimento*. São Paulo: Loyola, 2017.
- Pascal, B. *Pensées*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2002. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/pascal/pensees.html>. Acesso em: 30 set. 2023.
- Plantinga, A. *Deus, a liberdade e o mal*. São Paulo: Vida Nova, 2012.
- Raymond, J.-F. Deus e a questão do mal. In: Langlois, L.; Zarka, Y.C. *Os filósofos e a questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 159-176.
- Ricœur, P. *Leituras 2: a região dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996.
- Ricœur. *O Mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas: Papirus, 1988.
- Roos, J. Tradução, introdução e notas. In: Kierkegaard, S. A. *A doença para a morte*. Petrópolis: Vozes, 2022.
- Valls, Á. L. M. *Kierkegaard cá entre nós*. São Paulo: Liber Ars, 2012.
- Valls. *O crucificado encontra Dionísio: estudos sobre Kierkegaard e Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2013.

Colaboradores

Conceitualização: C. E. C. Alves. Análise formal: R. Kirchner. Metodologia: C. E. C. Alves. Supervisão: R. Kirchner. Redação – rascunho original: C. E. C. Alves. Redação – revisão e edição: R. Kirchner.