

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA (UFJF)
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Cássia Fernandes

A Verdade em Santo Agostinho: pressupostos kierkegaardianos para compreender o ato de
perder-se e, então, encontrar-se na existência

Juiz de Fora
2026

Cássia Fernandes

A Verdade em Santo Agostinho: pressupostos kierkegaardianos para compreender o ato de perder-se e, então, encontrar-se na existência

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Humberto Araújo Quaglio de Souza

Juiz de Fora

2026

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Fernandes, Cássia.

A Verdade em Santo Agostinho : pressupostos kierkegaardianos para compreender o ato de perder-se e, então, encontrar-se na existência / Cássia Fernandes. -- 2026.

135 p.

Orientador: Humberto Araújo Quaglio de Souza

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2026.

1. Verdade. 2. Sentido. 3. Fé. 4. Agostinho. 5. Kierkegaard. I. Araújo Quaglio de Souza, Humberto, orient. II. Título.

Cássia Fernandes

A Verdade em Santo Agostinho: pressupostos kierkegaardianos para compreender o ato de perder-se para se encontrar na existência

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Ciência da Religião. Área de concentração: Ciência da Religião Sistemática, Empírica e Aplicada.

Aprovada em 10 de Fevereiro de 2026.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Humberto Araújo Quaglio de Souza - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Jonas Roos
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Matheus Maia Schmaelter
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

Juiz de Fora, 20/01/2026.



Documento assinado eletronicamente por **Humberto Araujo Quaglio de Souza, Professor(a)**, em 10/02/2026, às 14:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jonas Roos, Professor(a)**, em 18/02/2026, às 11:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Matheus Maia Schmaelter, Usuário Externo**, em 23/02/2026, às 11:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **2833906** e o código CRC **CABF35A2**.

AGRADECIMENTOS

A Deus, agradeço pelo dom da vida, pela Graça concedida a cada dia e pelas dádivas da existência.

Aos meus irmãos de coração e à minha irmã de sangue, minha gratidão por me lembrarem, todos os dias do que realmente faz sentido na vida.

Aos meus pais, agradeço por tornarem possível cada passo da minha trajetória e me motivarem a ir sempre além.

Minha sincera gratidão ao meu orientador, Prof. Dr. Humberto Quaglio, por toda dedicação, paciência, compromisso e amizade. Sua orientação foi decisiva não apenas para a construção desta dissertação, mas também para o meu crescimento intelectual, crítico e humano. Sou grata pela confiança, por toda disposição e por me inspirar na jornada.

Ao Prof. Dr. Jonas Roos, deixo também minha profunda gratidão pela inspiração intelectual e, sobretudo, humana. Suas aulas, conversas e amizade foram um verdadeiro presente que a jornada acadêmica me concedeu.

Aos professores, funcionários e alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF, agradeço pelo acolhimento, convivência, apoio e pelas trocas que enriqueceram significativamente minha caminhada acadêmica.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), agradeço pelo apoio financeiro concedido, fundamental para a realização desta pesquisa.

A todos vocês, minha profunda gratidão.

*“Distante de Ti, Senhor, não posso viver, não vale a
pena existir.”*

RESUMO

A presente dissertação investiga a construção do sentido existencial à luz da tradição cristã, articulando a experiência e reflexão de Santo Agostinho com reflexão conceitual de Søren Kierkegaard. Agostinho vivenciou existencialmente a busca desesperada pela verdade, experimentando a fragmentação do *si-mesmo* e o desespero resultante da tentativa de encontrar satisfação e sentido em prazeres, virtudes e conhecimento humano. Essa experiência concreta antecede e fundamenta as formulações de Kierkegaard, que conceitualiza o *si-mesmo* como síntese de finito e infinito, cuja desarticulação conduz ao desespero que é pecado quando não encontra um fundamento último. A superação desse desespero, em Agostinho, ocorre quando ele compreende que sua busca pela verdade não era uma busca autônoma, mas uma busca por Deus, reconhecendo que o encontro com Ele é o encontro com a vida verdadeiramente feliz. Este movimento revela o caráter paradoxal da verdade cristológica: a Verdade plena e absoluta se manifesta em Cristo, que é ao mesmo tempo humano e divino, finito e infinito, e cuja revelação permite que o *si-mesmo* se efetive diante de Deus. Kierkegaard conceitualiza essa experiência ao mostrar que o ser humano se torna *si-mesmo* somente quando se lança radicalmente em Deus, superando a *lykke* e alcançando a *salighed*, correspondendo à *beatitudo* agostiniana. A dissertação evidencia que toda busca de sentido só se efetiva quando se funda na verdade eterna e absoluta, isto é, em Cristo, como Verdade paradoxal. O indivíduo, ao se lançar nessa Verdade, abandona a tentativa de construir sentido apenas a partir de si mesmo, o que Kierkegaard denomina *lykke*, e encontra formulação existencial. Esse movimento de entrega e encontro gera a vida qualificada, na qual o desespero é superado e a felicidade espiritual se manifesta como *beatitudo*, em Agostinho, e *salighed*, em Kierkegaard. A pesquisa demonstra que esse percurso não é apenas histórico ou teórico, mas possível para todo indivíduo que se compromete com a interioridade e a relação com o absoluto, estruturando uma existência plena, ancorada na verdade e orientada pelo sentido último.

Palavras-chave: Agostinho, Kierkegaard, verdade, existência, sentido

ABSTRACT

This dissertation investigates the construction of existential meaning in light of the Christian tradition, articulating the lived experience and reflection of Saint Augustine with the conceptual reflection of Søren Kierkegaard. Augustine existentially experienced the desperate search for truth, confronting the fragmentation of the self and the despair resulting from attempts to find satisfaction and meaning in pleasures, virtues, and human knowledge. This concrete experience anticipates and grounds Kierkegaard's conceptualization of the self as a synthesis of finite and infinite, whose disorder or alienation leads to despair which constitutes sin when it lacks an ultimate foundation. The overcoming of this despair, in Augustine, occurs when he realizes that his search for truth was not autonomous but a search for God, acknowledging that encountering God is encountering truly happy life. This movement reveals the paradoxical character of Christian truth: full and absolute Truth manifests in Christ, who is simultaneously human and divine, finite and infinite, and whose revelation enables the self to consolidate both in itself and before God. Kierkegaard conceptualizes this experience by showing that the self becomes itself only when it radically entrusts itself to God, surpassing *lykke* and achieving *salighed*, corresponding to Augustine's beatitude. The dissertation demonstrates that any search for meaning is only fulfilled when grounded in eternal and absolute truth, that is, in Christ as paradoxical Truth. By committing to this Truth, the individual abandons attempts to construct meaning solely from oneself, what Kierkegaard terms *lykke*, and attains existential consolidation. This act of surrender and encounter generates a qualified life, in which despair is overcome and spiritual happiness manifests as beatitude in Augustine and *salighed* in Kierkegaard. The study shows that this path is not merely historical or theoretical but is possible for any individual who engages with interiority and the absolute, structuring a full, authentic existence oriented toward ultimate meaning.

Keywords: Augustine, Kierkegaard, truth, existence, meaning

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO:	10
CAPÍTULO I: SANTO AGOSTINHO E A BUSCA PELA VERDADE:	13
1.1. Um verdadeiro sentido para a existência:	13
1.2. Uma busca desesperada:	18
1.3. A procura na interioridade e seus resultados:	26
1.4. A Verdade de Santo Agostinho:	39
CAPÍTULO II: KIERKEGAARD E A DIALÉTICA ENTRE DESESPERO E FÉ:	50
2.1. Estrutura do ser humano: síntese e relação:	51
2.1.1. A Vertigem do Tornar-se:	66
2.2. O Pecado humano: desespero como doença do espírito:	68
2.2.1 As formas do desespero:	72
2.2.2. O desespero da finitude: o homem que se perde no mundo:	73
2.2.3. O desespero da infinitude: o homem que quer ser Deus:	74
2.2.4. O desespero como expressão do pecado original:	75
2.3. Fé paradoxal para uma existência paradoxal:	77
2.4. A verdade existencial: a existência verdadeira é o tornar-se cristão:	83
2.5. Verdade, sentido e modernidade tardia: Fé como cura:	91
CAPÍTULO III: A VERDADE CRISTOLÓGICA COMO FUNDAMENTO DA EXISTÊNCIA E CAMINHO PARA A VIDA FELIZ:	97
3.1. O conceito de Beatitude em Santo Agostinho: Fundar-se transparentemente é repousar em Deus:	97
3.1.1. Beatitude e felicidade: distinções conceituais frente às categorias modernas de satisfação:	104
3.1.2. Beatitude como repouso ontológico:	107
3.2. Lykke e Salighed em Kierkegaard:	108
3.2.1. Lykke: felicidade condicionada e estética:	110
3.2.2. Salighed: felicidade espiritual:	112
3.2.3. Crítica à concepção de felicidade na sociedade contemporânea:	115
3.3. Movimento e permanência na Verdade: o descanso da existência como decisão contínua:	120
CONCLUSÃO:	126
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:	130

INTRODUÇÃO:

A busca pela felicidade e pelo sentido da existência constitui um dos temas centrais da reflexão filosófica e teológica ao longo da história do pensamento ocidental. Desde a antiguidade, o ser humano se questiona sobre a natureza da vida plena, a condição de seu próprio existir e a possibilidade de realização de um estado de bem-aventurança. No contexto da tradição cristã, essa investigação assume uma dimensão particular, pois a felicidade não é concebida meramente como satisfação passageira ou prazer contingente, mas como encontro com a Verdade última, fundamento eterno que transcende a efemeridade do mundo. Nesse sentido, a experiência humana é compreendida como uma busca contínua de retorno à interioridade, encontro de si mesmo e a orientação da vida para um eixo que confere sentido e estabilidade existencial.

A presente pesquisa propõe compreender *o ato de perder-se e, então, encontrar-se na existência* como eixo interpretativo da experiência humana, entendido como movimento de entrega à Verdade que transcende a finitude. Inspirando-se em Agostinho, que evidencia em sua própria jornada a busca desesperada do *eu* pela Verdade, e em Kierkegaard, que articula a consolidação do *si-mesmo* na relação com Deus, a dissertação mostra que o sentido não se alcança pela satisfação momentânea ou pelas conquistas do mundo, não é pela razão ou até pela religião institucionalizada, mas pela experiência de fé que pode ser figurada em se perder na direção de Deus, sendo, então, devolvido à vida com nova qualidade e significado existencial. Esse movimento percorre toda a investigação, articulando perda, reconciliação e realização da vida qualificada.

O primeiro capítulo dedica-se a Santo Agostinho e à busca pela verdade, articulando a trajetória pessoal do autor e sua procura na interioridade como caminhos de aproximação da *beatitude*. A análise da jornada e filosofia agostinianas demonstra que o verdadeiro sentido da existência não é construído pelo esforço humano isolado, mas recebido do fundamento eterno, ou seja, da relação com Deus. Agostinho apresenta a interioridade como espaço privilegiado de encontro consigo mesmo e com a Verdade que se apresenta enquanto o Cristo encarnado, revelando que a felicidade plena, ou *beatitude*, é o repouso do coração humano em Deus. Nesse percurso, destaca-se a experiência da busca desesperada do próprio autor e que de certa maneira acompanha a trajetória de cada

indivíduo que busca *tornar-se*; também destaca-se o reconhecimento das limitações da condição humana e sua dependência, e, finalmente, o encontro transformador com a Verdade, que estrutura toda a existência e fornece coerência à vida.

No segundo capítulo, a análise se desloca para a antropologia kierkegaardiana e a dialética entre desespero e fé, oferecendo uma leitura existencial da condição humana e aprofundando a compreensão do pecado, afastamento da fonte que fundamenta a existência humana e a subjetividade cristã. Kierkegaard propõe a noção do ser humano como síntese de finito e infinito, cuja existência oscila entre possibilidades infinitas e experiências imediatas, refletindo a tensão entre desespero e realização. Os subcapítulos abordam o pecado humano, entendido como expressão do desespero que impede o *eu* de se reconhecer e se render diante de Deus, e a ideia de que tornar-se *si-mesmo* é, em última instância, tornar-se cristão, pois o *eu* só encontra verdade existencial e plenitude na relação com Deus. Essa perspectiva destaca a centralidade da interioridade, da fé e da decisão subjetiva como elementos fundamentais para a construção de uma vida qualificada.

O terceiro capítulo centra-se na verdade cristológica como fundamento da existência e caminho para a vida feliz, articulando os conceitos de *beatitudo* em Agostinho e de *lykke* e *salighed* em Kierkegaard como o resultado de uma vida qualificada. A *beatitudo* agostiniana representa o repouso do coração na Verdade eterna, enquanto a *salighed* kierkegaardiana expressa a felicidade espiritual como síntese do *si-mesmo* reconciliado consigo mesmo e com Deus. A *lykke*, por sua vez, evidencia a dimensão efêmera e contingente da busca humana por prazer e satisfação imediata, caracterizando o desespero estético que deve ser superado para que a vida encontre sentido. O subcapítulo final, *Movimento e permanência na Verdade: o descanso da existência como decisão contínua*, aborda o repouso existencial como movimento que integra finitude e infinitude, interioridade e transcendência, permitindo que o *si-mesmo* alcance plenitude, sentido último e felicidade espiritual a cada nova escolha por permanecer na síntese e permanecer em repouso em Deus.

A relevância desta dissertação reside na articulação entre tradição patrística e reflexão existencial moderna, evidenciando que a busca por sentido não pode ser dissociada do *tornar-se si-mesmo* através do encontro com a Verdade. Ao estabelecer o

diálogo entre Agostinho e Kierkegaard, mas reforçar a contemporaneidade do assunto por meio de Frankl e Byung-Chul Han, a pesquisa oferece um quadro analítico capaz de compreender tanto as dimensões históricas da reflexão cristã quanto os desafios contemporâneos da fragmentação, do vazio existencial e da superficialidade da felicidade moderna. Essa abordagem permite refletir sobre a vida qualificada, na qual a felicidade deixa de ser contingente e torna-se expressão de *beatitude*, como resultado do repouso do espírito em seu fundamento eterno.

Por fim, esta dissertação propõe uma leitura integrada da existência humana como percurso dialético entre busca, reconhecimento, repouso e movimento. Ela evidencia que a verdade do *si-mesmo*, a verdade existencial, o que dá o verdadeiro sentido para a vida não se constrói a partir de circunstâncias externas, conquistas temporais ou até pela racionalidade, mas se recebe quando se está fundamentado na Verdade eterna, tornando-se assim um eixo orientador de realização existencial. A proposta é, portanto, compreender a vida humana como um processo de transformação contínua, no qual a interioridade, a fé e a relação com Deus consolidam o *si-mesmo*, oferecem sentido último e permitem que a existência alcance sua veracidade. Essa reflexão constitui o fio condutor dos capítulos que seguem, articulando história, antropologia, filosofia da religião e teologia em torno da questão central: como a Verdade cristológica se revela enquanto fundamento do sentido último?

CAPÍTULO I: SANTO AGOSTINHO E A BUSCA PELA VERDADE

1.1. Um verdadeiro sentido para a existência

Ainda que possam ser distinguidos conceitualmente, religião e existência se entrelaçam, uma vez que, de um lado, encontramos a existência humana e sua inerente busca por sentido, e, de outro, a religião como produtora e mediadora dessa possibilidade de significação. O ser humano constrói o sentido de sua vida no próprio processo de existir. Tal construção se manifesta de maneira singular, na interioridade de cada indivíduo, o que permite afirmar que há, no percurso existencial de cada sujeito, uma elaboração única e pessoal de sentido. Isso implica reconhecer que, embora seja possível conceber uma noção universal de sentido aplicável à condição humana, cada pessoa precisa apropriar-se individualmente desse significado no próprio ato de viver e construir a si mesmo. Essa apropriação ocorre na subjetividade, que conduz o ser humano ao *tornar-se*. A proposta desta pesquisa é articular dois campos distintos, mas não separáveis: a religião e a existência.

A questão do sentido ou significado da vida é uma temática recorrente ao longo de toda a história da filosofia¹. Existe uma busca infindável no interior de todo ser humano a respeito da verdade sobre si mesmo e do sentido da vida; e, ao que parece, encontrá-los é o caminho para a felicidade². A existência humana procura responder a anseios profundos sobre seu propósito no mundo e sobre o significado que fundamenta a vida, por isso, tais temas vêm sendo explorados e conceituados de diferentes formas desde a filosofia clássica atravessando sua história em consonância com a religião³. Como afirma Roos⁴, as perguntas “quem sou eu?” ou “por que a vida faz sentido?”, só podem ser respondidas sem falsificação se feitas em primeira pessoa. Essa busca pela verdade sobre si mesmo é atemporal e está presente na história desde que o homem é

¹ Jean GRONDIN, *Que saber sobre filosofia da religião?*, p. 7, 8

² Idem, p. 9, 10

³ Débora DE QUEIROZ SILVA; Waine FIGUEIREDO, *Religião e sentido da vida*, p. 32

⁴ Jonas ROOS, *Tornar-se Cristão: Paradoxo e existência em Kierkegaard*, p. 15

homem, começando pela indagação: “quem ou o que sou?”⁵, e evoluindo para: “como devo existir?”⁶.

Pode-se dizer que as questões existenciais nascem de uma indagação ainda mais profunda, pois para cada “como devo existir?” há, por detrás, uma outra questão: “como devo existir de verdade?”. Afinal, apenas aqueles que estão vivos podem construir uma existência com significado. Isso parece óbvio, mas o simples fato de estar biologicamente vivo não é suficiente para que haja uma vida dotada de sentido. A vida nos é dada como dádiva; a existência, porém, é construída quando cada um se apropria do que lhe é concedido pela Graça e, então, verdadeiramente *torna-se*. Contudo, para falar da verdade ou de verdadeiramente *tornar-se*, é preciso começar pela pergunta fundamental: o que é a verdade? A filosofia se encarregou de refleti-la desde os pré-socráticos. Xenófanes, através dos registros de Diógenes, afirmava acerca dessa busca: “homem nenhum conhece a certeza, e homem nenhum jamais conhecerá”⁷. A partir da visão socrático-platônica, entende-se que a verdade reside no interior do ser humano, que precisa encontrá-la em si mesmo⁸.

Pereira Júnior⁹ observa que, para os “novos céticos”, a verdade última jamais poderia ser acessada e, conseqüentemente, não haveria respostas para essa busca interior. Ainda assim, para seu mestre Cícero, o propósito da filosofia era conduzir o homem, por meio dos sentidos, a encontrar respostas, ainda que apenas para algumas inquietações, alcançando, a partir disso, certa felicidade, mesmo sem uma verdade plena. Para Agostinho, porém, a busca interior e o encontro com a verdade vão além da filosofia ciceroniana dos sentidos. Para o bispo, tais só seriam acessíveis ao homem por meio da subjetividade e da fé. É importante ressaltar, desde já, que o conceito de verdade em Agostinho assume tanto a posição de sujeito quanto de objeto de investigação, pois é lido através das lentes do cristianismo, no qual a verdade é apresentada em Cristo, conforme

⁵ Diogo BOGÉA, *Sobre a filosofia como investigação de questões existenciais*, p. 4

⁶ Idem, p. 5

⁷ Cf. Diógenes LAËRTIOS, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 270

⁸ Humberto Araújo QUAGLIO, *Tempo, eternidade e verdade: pressupostos agostinianos da ideia de paradoxo absoluto em Kierkegaard*, p. 149

⁹ Antonio PEREIRA JÚNIOR, *AGOSTINHO E O CETICISMO: Um estudo da crítica agostiniana ao ceticismo em Contra Acadêmicos*, p. 57

narrado no Evangelho de João¹⁰. Diferentemente dos debates em outras perspectivas filosóficas, que abordam o tema a partir de uma investigação objetiva, discussão e análise, Agostinho integra a experiência subjetiva da fé em sua concepção de verdade. Nesse sentido, Quaglio afirma¹¹: “Agostinho frequentemente se refere a Cristo como *veritas* e não distingue esse sentido do termo de outros sentidos possíveis quando discute o problema da verdade em contextos diferentes”.

Justamente essa proposta de verdade (religiosa) apresentada e experienciada por Agostinho é o que será refletida como uma possível resposta que tem muito a contribuir com a busca por sentido existencial. Mas, para evidenciar que a questão do sentido existencial e da busca por uma existência real é tão antiga quanto atual, as contribuições do logoterapeuta Viktor E. Frankl nos serão muito úteis. Em *A presença ignorada de Deus* (1986), Frankl aborda o existencialismo sob uma perspectiva psicoterapêutica, enquanto no *Em busca de sentido* (1984), relata sua vivência nos campos de concentração nazistas e propõe, a partir dessa experiência, reflexões e fundamentos teóricos sobre o sentido da vida. Frankl afirma¹²: “só o homem pode levantar esta questão do sentido e pôr em questão o sentido de sua existência”, destacando, assim, que cada indivíduo é, em sua singularidade existencial, o único capaz de questionar e, simultaneamente, formular um sentido pessoal para sua vida.

Frankl desenvolveu o conceito de “vazio existencial” para definir o resultado de um indivíduo que possui um afastamento psicológico e filosófico, que o conduz a uma falta de significado e propósito existencial, levando a apatia, desesperança e comportamentos destrutivos¹³. Vale enfatizar que o autor também não associa o sentido da vida ao sentimento de alegria ou emoções positivas, mas a algo que promova significação mesmo diante do sofrimento e, para ele, inclusive o sofrimento é uma das vias que conduz o indivíduo à construção de sentido¹⁴. Um dos argumentos mais pertinentes do autor é que o “não sentido” está associado a perda das bases que fundamentam a convicção

¹⁰ BÍBLIA, Evangelho de João, capítulo 14. Neste capítulo do evangelho de João, Jesus declara ter vindo ao mundo para dar testemunho da verdade e que os que ouvem a sua voz são da verdade. *Nova Almeida Atualizada* (NAA).

¹¹ Humberto Araújo QUAGLIO, *Tempo, eternidade e verdade: pressupostos agostinianos da ideia de paradoxo absoluto em Kierkegaard*, p. 135

¹² Viktor Emil FRANKL, *A presença ignorada de Deus: psicoterapia e religião*, p. 80

¹³ Viktor Emil FRANKL, *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*, p. 73, 74

¹⁴ Idem, p. 51

existencial do sujeito, como, por exemplo, aquele que baseia e fundamenta sua vida na busca de bens materiais e prazeres naturais e se vê diante de um distanciamento dessa realidade¹⁵. Nesse sentido, sociedades consumistas incentivam a busca por bens para estabelecer uma vida de qualidade e quem não consegue um alto padrão de vida, como o poder aquisitivo e de consumo, encontra-se em um dilema existencial, como aponta e critica a sociedade dos nossos dias, o filósofo Byung-Chul Han na obra *A sociedade do cansaço*¹⁶, algo que será abordado mais adiante.

A logoterapia, proposta terapêutica desenvolvida por Frankl, está diretamente associada à construção de sentido existencial. Diferentemente das abordagens deterministas, Frankl sustenta que o ser humano possui liberdade para transcender condicionamentos biológicos, psicológicos e sociológicos¹⁷. Ele defende que o indivíduo não está totalmente determinado, mas é capaz de construir-se continuamente por meio de suas escolhas e atitudes frente às circunstâncias da vida. Nesse processo, inclusive o sofrimento, quando compreendido e assumido com responsabilidade, pode contribuir significativamente para o encontro de um significado pessoal e profundo para a existência. Segundo o autor, a grande neurose coletiva do século XX manifestou-se no fenômeno que denominou “vazio existencial” ou “frustração existencial”, caracterizado por uma sensação generalizada justamente de falta de sentido na vida. Esse quadro sucede a neurose predominante do século XIX, a histeria, que refletia as angústias reprimidas de uma sociedade marcada por rigidez moral e conflitos internos¹⁸.

O século XIX foi o auge do processo do desenvolvimento da ciência não só como meio para a evolução social e humana, mas como uma possível resposta de superação da religião, por isso, Frankl sustenta que o “vazio existencial” do século XX em diante emerge justamente do auge desse desenvolvimento científico. O autor não está anulando que a ciência seja um meio de progresso humano e social, mas torna evidente que por almejar ser como um projeto de substituição da fé no papel da fonte de sentido, promove justamente o grande vazio existencial¹⁹. O que acontece é que houve uma transição da

¹⁵ Viktor Emil FRANKL, *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*, p. 74

¹⁶ Byung-Chul HAN, *Sociedade do Cansaço*, p. 128

¹⁷ Viktor Emil FRANKL, *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*, p. 6

¹⁸ Idem, p. 74, 75

¹⁹ No capítulo *Religião e Ciência Moderna* da obra *Que saber sobre Filosofia da Religião*, o argumento de Grondin embasa justamente o que Frankl está apontando como uma tentativa de superação da religião enquanto via de construção de sentido e significado existencial (2012, p. 11): “Se a filosofia reconhece de

confiança inquestionável na religião para uma crença crescente na ciência como resposta última às questões existenciais. Frankl argumenta que o vazio existencial contemporâneo resulta, sobretudo, de dois fatores principais: a perda da fé e da confiança nas tradições religiosas e culturais, e a intensificação da busca por prazeres materiais e pelo consumo desenfreado como tentativa de preencher o vazio interior²⁰.

Essa breve apresentação do pensamento de Frankl, em associação com os autores centrais desta pesquisa, é relevante porque permite perceber aspectos que Kierkegaard aponta no século XIX e que nas *Confissões*, é possível perceber na busca de Agostinho pela verdade, no século IV-V. Longe de forçar anacronismos, a proposta é observar que Frankl está constatando no século XX, a grande falta de sentido e significação existencial de uma sociedade que não vê a fé como possibilidade. Algo que existencialmente, Agostinho primeiramente experimenta e posteriormente assume filosoficamente, o que encontra interseção no pensamento de Kierkegaard por meio dos conceitos de desespero e de uma única via de superação, a fé. O que Frankl evidencia é que justamente a recusa em aceitar uma via proposta pela fé contribuiu para o surgimento do vazio existencial no século XX. Para Frankl, a espiritualidade constitui um elemento essencial da estrutura da existência e, portanto, não pode ser negligenciada nos processos terapêuticos²¹.

Poder-se-ia dizer que Santo Agostinho experiencia e desenvolve teologicamente no século IV e V, o que Kierkegaard, no século XIX, lança nova luz sobre essa problemática, articulando filosofia e religião, desenvolvendo uma filosofia da religião capaz de responder a essa questão, e que Frankl, no século XX, lhe confere uma abordagem mais psicológica e terapêutica, mas que de certa forma endossa tanto a teologia agostiniana quanto a filosofia kierkegaardiana. Assim, é preciso dizer que embora a filosofia tenha buscado respostas e a psicologia ofereça caminhos terapêuticos, é na fé que se apresentam as vias mais consistentes de orientação e superação desse

boa vontade que a religião oferece as respostas mais eficazes à questão do sentido da existência, ela também sabe que essas respostas perderam hoje sua evidência. [...] Se dizemos da religião que ela perdeu sua evidência, é porque a medimos com parâmetros de um saber experimental e científico, aquele que se impôs como a via privilegiada, quando não exclusiva, da verdade, nos tempos modernos, que ela não pode realmente satisfazer, pois suas origens são muito mais antigas do que a ciência. A religião comporta elementos de fé, de tradição, de rito, parece fortemente ditada por necessidades subjetivas e remeter ao inverificável, outros tantos elementos que minam sua credibilidade aos olhos da ciência moderna”.

²⁰ Viktor Emil FRANKL, *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*, p. 73, 74

²¹ Viktor Emil FRANKL, *A presença ignorada de Deus: psicoterapia e religião*, p. 23

dilema existencial, pois nela o sentido não se reduz a construções humanas, mas encontra fundamento último no eterno, na Verdade paradoxal que foi revelada.

Não muito distante de Frankl, podemos ir mais a fundo na questão do sentido e observar as críticas à sociedade contemporânea feitas em *A Sociedade do Cansaço*, Han afirma:

A perda moderna da fé, que não diz respeito apenas a Deus e ao além, mas a própria realidade, torna a vida humana radicalmente transitória. Jamais foi tão transitória como hoje. Radicalmente transitória não é apenas a vida humana, mas igualmente o mundo como tal. Nada promete duração e subsistência.²²

Sua crítica volta-se a uma sociedade marcada pela exaustão, mergulhada inteiramente na dimensão natural, na rotina produtivista e na demanda incessante imposta pelo positivismo, que estabelece como obrigação última a conquista de bens materiais para alcançar uma vida considerada desejável. Trata-se exatamente daquilo que Frankl descreveu como uma tentativa fracassada de preencher o vazio existencial e que Kierkegaard denunciou como o desespero da finitude, questão que será aprofundada no capítulo seguinte. Esse dilema, ao mesmo tempo atual e antigo, também atravessa a existência, o pensamento e as obras de um filósofo do século IV que constitui a base desta pesquisa: Santo Agostinho. O bispo de Hipona percorreu um longo caminho em sua busca pela verdade, desejando não apenas conhecê-la, mas ser plenamente preenchido por ela.

1.2. Uma busca desesperada

Aurelius Augustinus, conhecido como Santo Agostinho (354–430) viveu em um período historicamente conflituoso. O Império Romano do Ocidente estava em declínio devido às invasões de povos bárbaros, como os visigodos, e o cristianismo em processo de consolidação havia apenas cerca de 400 anos, enfrentava ataques provenientes das diversas correntes filosóficas e movimentos religiosos que surgiam nesse contexto. Foi nesse cenário que Agostinho começou a formar seu pensamento. Como observa Matthews²³, o filósofo de Hipona pode ser considerado o último dos filósofos antigos e o

²² Byung-Chul HAN, *Sociedade do Cansaço*, p. 44

²³ Gareth B. MATTHEWS, *Santo Agostinho: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo*, p. 18, 19

primeiro dos filósofos medievais. Enviado por seu pai a Madaudos para iniciar os estudos aos doze anos, Agostinho, posteriormente, com o apoio de Romaniano, amigo de seu pai, foi enviado a Cartago para dar continuidade à educação, onde se deparou com as obras de autores gregos e latinos²⁴.

Aos dezenove anos, Agostinho teve contato com uma das obras de Cícero, *Hortensius*, e, ao lê-la, despertou em seu interior uma ardente ambição de alcançar a verdade e o conhecimento²⁵. O jovem filósofo via nos “acadêmicos” uma notável perspicácia para o ensino e uma admirável habilidade em discorrer sobre seu principal objetivo: duvidar de todas as coisas e sustentar que a capacidade humana jamais poderia acessar a verdade de forma plena. Após abandonar o maniqueísmo, Agostinho atravessou uma fase de ceticismo acadêmico, influenciado pela tradição filosófica que questionava a possibilidade de se alcançar a verdade com certeza. Nesse período, acreditava que o ser humano não poderia atingir o conhecimento verdadeiro de maneira definitiva, pois os sentidos são falíveis e sujeitos ao erro²⁶.

A superação desse ceticismo ocorre a partir da constatação de que, embora todas as percepções sensíveis possam ser enganosas, há uma verdade incontestável: a própria consciência do pensamento. Inspirado por Cícero e pelos neoplatônicos, Agostinho desenvolve aquilo que os estudiosos chamam de cogito agostiniano, ao reconhecer que, mesmo que tudo possa ser objeto de dúvida, não se pode duvidar da própria existência enquanto se pensa. Em suas palavras: “*Si fallor, sum*”, que significa, “Se me engano, existo”²⁷. Esse *insight* marca uma inflexão decisiva no pensamento agostiniano, redirecionando seu olhar para a interioridade. A partir daí, Agostinho passa a compreender que a verdade não se encontra prioritariamente no mundo externo, mas sim no interior do ser humano, no íntimo da alma, onde ela se revela de modo mais real e consistente. Esse movimento em direção ao interior será desenvolvido com maior profundidade no próximo tópico deste capítulo.

O ponto de inflexão na trajetória intelectual de Santo Agostinho, quando a busca filosófica pela verdade se transforma em uma jornada espiritual, ocorre a partir de seu

²⁴ Gareth B. MATTHEWS, *Santo Agostinho: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo*, p. 20

²⁵ Idem.

²⁶ Idem, p. 29, 30

²⁷ Idem, p. 58

contato com os textos do neoplatonismo. A leitura das obras de Plotino e Porfírio ampliou significativamente sua compreensão sobre Deus e a natureza da verdade²⁸. Segundo os princípios do neoplatonismo, a realidade suprema não se encontra no mundo sensível e material, mas no *Uno*, um princípio transcendente que está além de toda multiplicidade e pode ser acessado apenas por meio da interioridade, da contemplação e da elevação da alma²⁹. Essa concepção contrastava fortemente com o materialismo dualista do maniqueísmo, ao qual Agostinho havia aderido anteriormente. Influenciado por essa nova perspectiva, ele gradualmente abandona a ideia de que a verdade se encontra fora do sujeito, reconhecendo que ela reside, sobretudo, no interior da alma humana³⁰.

Antes de apresentar as discussões que Santo Agostinho propõe a respeito da verdade em *Contra os Acadêmicos*, é pertinente para esse estudo, analisar brevemente seu percurso intelecto-espiritual à luz da perspectiva kierkegaardiana. A proposta aqui é interpretar a trajetória de Agostinho a partir da lente do pensamento existencialista-cristão de Søren Kierkegaard, estabelecendo uma interseção entre os acontecimentos de sua vida e as categorias existenciais formuladas pelo pensador dinamarquês, sobretudo na obra *A Doença para a Morte*³¹. Essa leitura visa “nomear” cada fase da jornada agostiniana com base nos conceitos centrais da filosofia kierkegaardiana, especialmente aqueles relacionados ao desespero, à fé e ao processo de *tornar-se si mesmo*. Dessa forma, pretende-se evidenciar que o processo de realização da existência autêntica (melhor lida como verdadeira), conforme sugerido por Kierkegaard, encontra uma aplicação exemplar na vida de Agostinho, especificamente detalhada nas *Confissões*.

A trajetória do bispo de Hipona, analisada a partir de formulações existenciais kierkegaardianas, revela um movimento contínuo do desespero à reconciliação com a própria identidade ou o *si-mesmo*³² não como um esquema necessário que parte do estético ao religioso, apenas uma maneira visual de compreensão da jornada do filósofo. Ao longo de seu itinerário intelectual e espiritual, Agostinho enfrentou diversas formas

²⁸ Étienne GILSON, *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*, p. 42-45

²⁹ Idem, p. 213

³⁰ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 185 {1999}

³¹ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, 2022.

³² Idem, p. 43

de desespero, descritas por Kierkegaard como modos de “não querer ser o si-mesmo” ou “querer ser um si-mesmo separado de Deus”³³, até encontrar, na experiência com Deus, a resposta definitiva para sua inquietação³⁴.

O primeiro momento que pode ser analisado é o de como afirma o próprio Kierkegaard³⁵: “o desespero que está na ignorância de ser desespero ou a ignorância desesperada de ter um si-mesmo, e um si-mesmo eterno”. O autor ainda segue: “Quando, por exemplo, uma pessoa supostamente está feliz, imagina estar feliz, enquanto que à luz da verdade está infeliz, na maioria das vezes ela está muito longe de querer ser arrancada de seu erro”. A primeira fase da vida de Agostinho, sua juventude e seu envolvimento com os prazeres do mundo, se alinha com a vida estética nos conceitos de Kierkegaard: uma tentativa de escapar do desespero por meio da distração. Agostinho buscava desesperadamente sentido e verdade nos prazeres e no intelecto, totalmente alienado de Deus, se afundava ainda mais em seu desespero e como o próprio filósofo relata em suas *Confissões*:

Afastava-me para mais longe de Vós, e permiti-eis-mo! Arrojava-me, derramava-me, espalhava-me e fervia em minhas devassidões, e Vós em silêncio! Ó alegria que tão tarde encontrei! Vós calado, e eu a afastar-me cada vez mais de Vós, buscando, constantemente, estéreis sementes de dores, com aviltante soberba e desinquietação cansaço!³⁶

E segue³⁷: “De toda essa miséria, ó meu Deus, elevava-se uma escuridão que me ocultava a luz serena da Vossa Verdade”. Agostinho estava distante da Verdade, vivendo em busca de preencher-se, encontrar-se e tornar-se, mas operando pela própria base do desespero instaurado. Kierkegaard nos ajuda a compreender esse movimento quando afirma:

Que essa condição, todavia, seja desespero, e que com razão seja assim denominada, é uma expressão do que se pode chamar, num bom sentido, a teimosia da verdade. *Veritas est index sui et falsi*. Mas, por certo, não se presta atenção a esta teimosia da verdade; assim como está longe de ser o caso de que as pessoas em geral considerem a relação com a verdade, o ato de se relacionar com a verdade, como sendo o bem supremo, muito longe da posição socrática que considerava o estar no erro como a maior das desgraças; o sensível nelas tem frequentemente sobrepujado em muito sua intelectualidade.³⁸

³³ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 83-113

³⁴ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 37 {1999}

³⁵ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 77

³⁶ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 63-65 {1999}

³⁷ Idem, p. 65-68, 73, 74 {1999}

³⁸ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 77

O segundo estágio da trajetória existencial de Agostinho pode ser identificado com o que Kierkegaard denomina como “o desespero de desesperadamente querer ser si-mesmo, obstinação”³⁹. Durante seu envolvimento com o maniqueísmo, Agostinho buscava compreender o problema do mal e ansiava por uma resposta racional e sistemática que desse conta de suas inquietações existenciais⁴⁰. A crença maniqueísta em um dualismo absoluto entre bem e mal oferecia, a princípio, uma estrutura lógica que parecia satisfatória. Agostinho confessa⁴¹: “Mas, já desesperado de poder alcançar a verdade por meio desta falsa doutrina, resolvera ir-me contentando com ela, caso não encontrasse outra melhor”. Nessa perspectiva, ele acreditava ter encontrado um sistema que explicava a realidade de forma coerente e exauriente, abolindo, assim, a necessidade de Deus. Com base na análise kierkegaardiana, esse momento pode ser descrito como o desespero demoníaco ou orgulho espiritual: uma tentativa obstinada de constituir a própria identidade sem a referência a Deus. Kierkegaard descreve essa atitude afirmando⁴²: “aqui, ao contrário, ele não quer começar por perder a si mesmo, mas quer ser si mesmo”. Trata-se de um movimento ilusório, no qual o indivíduo acredita estar construindo autenticidade, mas permanece preso ao engano de si mesmo.

O ponto de reorientação ocorre quando Agostinho percebe que o maniqueísmo, com seu sistema lógico e dualista, falha em responder às suas questões mais profundas. Em *Confissões*, ele reconhece esse impasse ao afirmar:

Dizem muitas verdades acerca das criaturas e não buscam piedosamente a Verdade, o Artífice da criação. Por conseguinte, não O encontram; ou, se O encontram, conhecendo a Deus, não O honram como a Deus, nem lhe dão graças. Desvanecem-se em seus pensamentos, dizem-se sábios e atribuem a si próprios o que é vosso. Por isso desejam, com tão perversa cegueira, atribuir-Vos também as suas falsidades, isto é, imputar-vos as suas mentiras, a Vós, que sois a Verdade, e mudar a "glória de um Deus incorrupto na imagem e semelhança do homem corruptível, na das aves, quadrúpedes e serpentes". Convertem a vossa verdade em mentira, veneram e servem antes "à criatura do que ao Criador".⁴³

³⁹ Idem, p. 104

⁴⁰ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 85-88 {1999}

⁴¹ Idem, p. 137 {1999}

⁴² Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 104

⁴³ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 126 {1999}

Em outro momento, Agostinho expressa que seu pecado se tornava cada vez mais distante da cura por assumir a crença maniqueísta de que quando pecava não era ele mesmo, mas uma outra natureza que operava em si⁴⁴. Tal percepção evidencia a negação da responsabilidade moral individual proposta pelo maniqueísmo, o que passou a causar-lhe profundo incômodo e inquietação interior. Agostinho começa a perceber a insuficiência de uma vida voltada apenas ao exterior. O surgimento dessa consciência marca a transição para o ético, onde o sujeito se confronta com a responsabilidade moral e com a própria incapacidade de realizar o bem que deseja. A crise existencial de Agostinho, intensificada por sua consciência da própria culpa e pela frustração diante da incapacidade de mudar a si mesmo, corresponde ao ético em Kierkegaard, onde o indivíduo encara a si mesmo diante do ideal e reconhece sua falência.

O terceiro estágio do desespero vivenciado por Agostinho corresponde ao que Kierkegaard denomina de “desesperadamente não querer ser si-mesmo, desespero da fraqueza”⁴⁵. Neste momento, Agostinho já está tomando consciência do vazio que o habita, da ausência da Verdade em sua vida, e reconhece interiormente sua necessidade de Deus, embora ainda resista a esse chamado em certa medida. Esse estágio pode ser identificado no período em que Agostinho abandona o maniqueísmo e volta-se para o neoplatonismo como foi mencionado anteriormente, mas através desse contato começa a abrir-se para o salto, o filósofo expressa sua fraqueza:

Mas depois de ler aqueles livros dos platônicos e de ser induzido por eles a buscar a verdade incorpórea, vi que "as vossas perfeições invisíveis se percebem por meio das coisas criadas". Sendo repellido (no meu esforço), senti o que, pelas trevas da minha alma, me não era permitido contemplar: experimentei a certeza de que existíeis e éreis infinito, sem contudo vos estenderdes pelos espaços finitos e infinitos. Sabia que éreis verdadeiramente Aquele que sempre permanece o mesmo, sem Vos transformardes em outro, quer parcialmente e com algum movimento, quer de qualquer outro modo. Sabia que todas as outras coisas provêm de Vós, pelo motivo único e seguríssimo de existirem. Sim, tinha a certeza disso. Porém, era demasiado fraco para gozar de Vós!⁴⁶

Essa virada existencial dialoga com o conceito kierkegaardiano de formulação de síntese, segundo o qual a realização da subjetividade só se efetiva quando o indivíduo

⁴⁴ Idem, p. 136

⁴⁵ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 85

⁴⁶ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 194 {1999}

retorna à sua interioridade e reconhece sua dependência de Deus⁴⁷. É nesse movimento de interiorização e abertura à transcendência que a transformação profunda começa a operar-se. Agostinho expressa essa percepção ao afirmar: “Certo impulso interior que nos convida a lembrar-nos de Deus, a buscá-lo, a sentir sede dele, sem nenhum fastio, jorra em nós dessa mesma fonte da Verdade”⁴⁸. O último momento do percurso intelectual-espiritual de Santo Agostinho, à luz da teoria kierkegaardiana do tornar-se si mesmo, manifesta-se no emblemático episódio do jardim. Nesse momento decisivo, o filósofo encontra-se tomado por uma intensa angústia interior, o que pode ser diretamente associado ao conceito de angústia em Kierkegaard, em que o indivíduo se vê diante da possibilidade de tornar-se algo novo após o salto. Agostinho relata:

Doente na alma e atormentado estava eu e me acusava mais duramente do que de costume, debatendo-me até romper todas as amarras que, embora já fracas, ainda me prendiam. E tu, ó Senhor, com tua rigorosa misericórdia, me pressionavas no fundo da alma, redobrando as chicotadas do medo e da vergonha para que eu não desistisse, e assim aquela tênue amarra que sobrava recuperasse sua resistência e me prendesse ainda mais. Dentro de mim mesmo eu dizia: "Que seja agora, que seja agora". E enquanto falava, quase punha minha decisão em prática. Quase, mas não punha. Todavia, eu não recaía no meu estado anterior. Mantinha com vigor minha posição, respirando fundo. Tentava novamente, e faltava ainda menos para chegar lá, faltava muito pouco mesmo para eu tocar e agarrar o que queria. E, no entanto, não conseguia, não o tocava e não o agarrava: eu hesitava entre morrer para a morte e viver para a vida. O pior, entranhado em mim, prevalecia sobre o melhor, ao qual eu não estava habituado. **Quanto mais se aproximava o exato momento no qual eu devia tornar-me diferente do que era, tanto mais ele me causava horror.** Contudo, ele não me rechaçava nem me desviava do caminho. Só me mantinha perplexo.⁴⁹

Kierkegaard afirma que a angústia nasce quando o ser humano, enquanto síntese de finito e infinito, é confrontado com a possibilidade da liberdade. Ele escreve: “A angústia é a vertigem da liberdade.”⁵⁰. Isso significa que, diante da possibilidade de escolher entre o bem e o mal, entre ser ou não ser, o indivíduo se vê paralisado, tomado por uma espécie de vertigem existencial. É o sentimento de estar diante do possível, daquilo que ainda não é, mas pode vir a ser. Agostinho relata exatamente esse sentimento de angústia diante da possibilidade de tornar-se algo novo. O filósofo, retira-se para um jardim e, ao ouvir uma voz infantil cantar repetidamente “*Tolle, lege*” (“Toma e lê”),

⁴⁷ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 44

⁴⁸ AGOSTINHO, *A vida feliz*, p. 156 {1998}

⁴⁹ Idem, *Confissões*, p. 165 {2017}

⁵⁰ Søren Aabye KIERKEGAARD, *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*, p. 66

interpreta o ocorrido como um chamado divino⁵¹. Ele então abre as Escrituras ao acaso e se depara com a passagem da carta de Paulo aos Romanos 13,13-14:

Comportemo-nos com decência, como quem age à luz do dia, não em orgias e bebedeiras, não em imoralidade sexual e depravação, não em desavenças e inveja. Ao contrário, revistam-se do Senhor Jesus Cristo, e não fiquem premeditando como satisfazer os desejos da carne.⁵²

Tal leitura provoca uma transformação decisiva em que Agostinho compreende que sua busca pela verdade não poderia ser plenamente satisfeita apenas pelo intelecto, mas que sua inquietação existencial refletia, na verdade, um anseio por entregar-se totalmente a Deus. Esse impasse leva ao estágio religioso, que Kierkegaard descreve como um salto para a fé, um movimento existencial no qual o sujeito se entrega a Deus de forma absoluta e apaixonada. No episódio decisivo do *"tolle , lege"*, Agostinho não apenas rompe com o pecado, mas abandona o ideal de autossuficiência. Agostinho, como Kierkegaard, compreende que a verdade não é uma ideia a ser aprendida, mas uma realidade a ser vivida em relação com Deus. Sua entrega não é apenas racional, mas existencial, feita com toda a alma.

A partir dessa entrega, a vida de Agostinho torna-se expressão de uma fé que abraça o paradoxo, o sofrimento e a dependência radical da graça, aspectos centrais também no pensamento kierkegaardiano e essenciais no processo de cada indivíduo em sua constituição existencial. Ambos os pensadores compreendem que a existência verdadeira começa quando o indivíduo se coloca em relação com o eterno. Esse encontro não acontece puramente no pensamento, mas na interioridade ferida que se abre à graça. Nesse momento, ele rompe com o último elo do desespero descrito por Kierkegaard, aquele no qual o indivíduo resiste à dependência do divino, e finalmente, como afirma o filósofo dinamarquês, “se funda transparentemente na fonte que o estabeleceu”⁵³. Trata-se da superação do desespero por meio da aceitação da própria identidade enquanto ser criado e sustentado por Deus. Agostinho reconhece:

Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei!! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava

⁵¹ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 222, 223 {1999}

⁵² BÍBLIA, *Carta de Paulo aos Romanos*, Nova Almeida Atualizada

⁵³ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 45

convosco! Retinha-me longe de Vós aquilo que não existiria se não existisse em Vós. Porém chamastes-me com uma voz tão forte que rompestes a minha surdez! Brilhastes, cintilastes e logo afugentastes a minha cegueira! Exalastes perfume: respirei-o, suspirando por Vós. Saboreei-Vos, e agora tenho fome e sede de Vós. Tocastes-me e ardi no desejo da vossa paz.⁵⁴

A exposição e construção mais aprofundada dos conceitos kierkegaardianos mencionados nesta seção será feita no capítulo dois, para esse primeiro momento é mister destacar que o interesse está na leitura da jornada de Agostinho que se articula diretamente com tais conceitos. De forma notável o percurso de Agostinho perpassa por cada manifestação de desespero descritos por Kierkegaard, o desespero estético e a busca nos prazeres do mundo podem ser observadas nas *Confissões* (III, 4.7), o desespero da obstinação e a tentativa de se tornar o si mesmo sem Deus são observados nas *Confissões* (V, 6.10), o desespero da fraqueza em que se percebe a verdade, mas não consegue se render podem ser vistos nas *Confissões* (VIII, 7.17) e a superação do desespero e formulação da síntese ou construção de sentido existencial em que o filósofo se rende a Deus está nas *Confissões* (VIII, 12.29).

1.3. A procura na interioridade e seus resultados

Como visto anteriormente, Santo Agostinho foi seduzido por uma busca existencial na exterioridade, desde jovem passou por diversas correntes de pensamento confiando que a verdade última poderia ser acessada por meio da razão e dos sentidos, mas isso foi perdendo força ao longo do tempo e se tornou insuficiente para o jovem que desejava profundamente alcançar essa verdade. Em *Confissões*, o autor expressa sua frustração dizendo: “Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco! Retinha-me longe de Vós aquilo que não existiria se não existisse em Vós”.⁵⁵

O bispo de Hipona se dedicou bastante a escrever sobre temas epistemológicos, como sua refutação ao ceticismo, e também teve a preocupação de tratar sobre um conceito que se tornou importante para compreender a concepção de verdade cristã, esse conceito é o de interioridade, partiremos então da noção de interioridade como caminho

⁵⁴ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 285 {1999}

⁵⁵ Idem.

para a Verdade. Por meio desse conceito é possível compreender o ser humano na extensão dos desejos e na busca por sentido e felicidade. O conceito nos permite esquadrihar as dimensões mais profundas que tornam o homem um definidor de sua existência. O que Agostinho expressa é que o mundo externo pode refletir o Criador, mas não pode conduzir o ser humano à Verdade, que lhe preenche e satisfaz. Essa “revelação” no pensamento do autor, o levou a desenvolver a doutrina da iluminação divina, na qual Deus que é a Verdade suprema ilumina a mente humana, possibilitando a compreensão de verdades imutáveis⁵⁶.

A doutrina agostiniana da iluminação divina constitui um dos pilares de sua epistemologia e antropologia filosófica⁵⁷. Para Agostinho, o ser humano só pode conhecer verdades eternas porque participa de uma luz que transcende a sua própria razão. Essa luz é o próprio Deus, que ilumina a mente humana e a conduz à Verdade. Pereira⁵⁸, nos ajuda a compreender que a teoria da iluminação é uma tentativa de explicar como a verdade existencial é possível ao ser humano, tendo como premissa a insuficiência da alma para, por si mesma, alcançar a Verdade. Agostinho rejeita tanto o empirismo sensível quanto o racionalismo autossuficiente, argumentando que o intelecto humano necessita ser iluminado por uma realidade superior para conhecer com certeza:

Não obstante, uma coisa é o que se vê na alma, outra coisa é a luz que ilumina a alma para que possa contemplar em si ou em outro todas as coisas entendidas de acordo com a verdade; pois a luz é o próprio Deus, mas a inteligência é uma criatura, embora racional e intelectual criada à imagem divina, a qual, quando intenta contemplar essa luz, agita-se em sua fraqueza e se torna menos capaz. Daí o fato de que ela entende conforme pode.⁵⁹

Pereira ainda segue expondo que: “A doutrina da iluminação divina consiste, em Deus revelar à razão humana, o conhecimento das realidades divinas, é a transmissão do saber eterno à mente do homem”⁶⁰. A iluminação, nesse sentido, não é meramente um auxílio externo, mas uma presença constante da Verdade divina no coração humano, o que faz do ‘conhecer’ um ato espiritual. Essa concepção se harmoniza com a noção kierkegaardiana de verdade subjetiva. Para Kierkegaard, a verdade mais profunda da

⁵⁶ Étienne GILSON, *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*, p. 45, 46

⁵⁷ Maria das Graças PEREIRA, *A doutrina da iluminação divina em Santo Agostinho*, p. 21

⁵⁸ Idem, p. 127, 128

⁵⁹ AGOSTINHO, *Comentários ao Gênesis*, p. 488

⁶⁰ Maria das Graças PEREIRA, *A doutrina da iluminação divina em Santo Agostinho*, p. 128

existência não pode ser reduzida a proposições objetivas e neutras; ela se revela no modo como o indivíduo se apropria existencialmente daquilo que crê. Como o próprio filósofo afirma, “a verdade é a subjetividade”⁶¹, e isso significa que a verdade existencial exige envolvimento pessoal, paixão, fé e entrega. A verdade, nesse sentido, não é algo a ser apenas conhecido, mas algo que deve ser vivido. Essa perspectiva dialoga com a interioridade agostiniana, pois também em Agostinho o acesso à Verdade passa pela experiência íntima, pela escuta interior e pelo movimento de retorno à própria alma, mas esse movimento de “caracterização da alma como interior requer uma compreensão de Deus como máxima interioridade” ou seja, “a reflexão da alma racional sobre si mesma será caracterizada como um vetor interiorizante, logo, a interioridade será afirmada em absoluto como interioridade de Deus”⁶². Tanto para Agostinho quanto para Kierkegaard, a verdade está ligada ao ser, e não apenas ao saber, e requer uma forma de envolvimento que ultrapassa a razão instrumental.

A luz divina é a fonte por meio da qual o ser humano percebe tanto a Verdade como a si mesmo em relação a Deus⁶³, o que aproxima o pensamento agostiniano da proposta existencial kierkegaardiana, em que o autoconhecimento está profundamente ligado à relação com o eterno. A iluminação, portanto, não se restringe ao plano cognitivo, mas abrange a totalidade da existência humana. É nesse sentido que Agostinho compreende que o homem interior precisa ser iluminado pela luz de Deus para que possa ver a Verdade⁶⁴. Kierkegaard, por sua vez, embora em outra linguagem, descreve essa iluminação como o momento de tomada de consciência do desespero⁶⁵, um encontro com a verdade do *eu* ou si-mesmo diante de Deus. O autor afirma por meio do pseudônimo Anti-climacus:

Mas, e o conhecedor da alma certamente me dará razão nisso, o comum é justamente que a maioria das pessoas vai vivendo sem propriamente se tornar consciente de ser determinada enquanto espírito - e disso vem toda a chamada segurança, satisfação com a vida etc. etc. que justamente é desespero. Aqueles, ao contrário, que dizem estar desesperados, são normalmente ou os que possuem uma natureza tão profunda que têm de se tornar conscientes de ser espírito, ou aqueles a quem experiências amargas e decisões terríveis ajudaram

⁶¹ Søren Aabye KIERKEGAARD, *Pós-escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas filosóficas (Vol. I)*, p. 199

⁶² Edson Abrantes PROCEDINO JÚNIOR, *A interioridade em Santo Agostinho*, p. 7

⁶³ Maria das Graças PEREIRA, *A doutrina da iluminação divina em Santo Agostinho*, p. 123

⁶⁴ Idem, p. 79

⁶⁵ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 58

a tornar-se conscientes de ser espírito - ou um ou outro, pois é certamente muito raro aquele que em verdade não esteja desesperado.⁶⁶

Ambos os autores concordam que a condição de conhecer Deus e a si mesmo está vinculada ao reconhecimento da própria limitação e da necessidade de iluminação transcendental. A teoria da iluminação é inseparável da teologia agostiniana da graça, pois o homem só conhece verdadeiramente quando se deixa conduzir pela luz divina⁶⁷. Do mesmo modo, Kierkegaard sustenta que é apenas diante de Deus que o homem pode compreender sua própria existência⁶⁸. Com isso, a interioridade é o movimento pelo qual a alma se volta sobre si mesma, em um recolhimento necessário para encontrar em seu interior o vestígio de Deus. Tal conceito permite esquadrihar as dimensões mais profundas que tornam o homem um definidor de sua própria existência, na medida em que é chamado a responder à inquietação provocada por sua incompletude. Para analisar o que Agostinho compreende como interioridade, seguiremos da diferenciação que ele propõe entre conhecimento e sabedoria, sendo o conhecimento alcançado pela experiência sensível e racional do mundo, e a sabedoria, por sua vez, atingida pela contemplação da Verdade eterna, essa diferenciação ocorre entre o conhecimento (*scientia*) e a sabedoria (*sapientia*)⁶⁹.

A distinção que Agostinho estabelece entre *scientia* e *sapientia* não se resume a uma classificação epistemológica, mas traduz uma diferença ontológica entre dois modos de se relacionar com a realidade, um voltado para o mundo sensível e mutável, outro voltado para a eternidade imutável de Deus. O conhecimento (*scientia*), adquirido por meio da razão discursiva e da experiência sensível, guarda as noções aprendidas das artes liberais e as razões e leis infinitas dos números e dimensões. Já a sabedoria (*sapientia*) é obtida pela contemplação da verdade eterna, e representa um conhecimento mais elevado e interior, pois não é armazenada como imagem sensível, mas como contato com o próprio objeto inteligível⁷⁰. O primeiro opera com imagens e informações do mundo visível; o segundo, com realidades imateriais, cuja fonte é Deus. A interioridade se apresenta como o espaço simbólico e existencial em que esse processo se realiza. É no

⁶⁶ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 58

⁶⁷ Maria das Graças PEREIRA, *A doutrina da iluminação divina em Santo Agostinho*, p. 123

⁶⁸ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 117-123.

⁶⁹ Maria das Graças PEREIRA, *A doutrina da iluminação divina em Santo Agostinho*, p. 60

⁷⁰ Idem, p. 61, 62

recolhimento da alma em direção a si mesma e, ao mesmo tempo, em direção a Deus que ocorre o deslocamento do conhecimento sensível para a sabedoria espiritual. O próprio Agostinho reconhece essa dinâmica ao afirmar: “Pela minha própria alma hei de subir até ele [Deus]”⁷¹, indicando que o acesso à Verdade não se dá por via externa, mas interior.

Esse processo culmina naquilo que Agostinho chama de “memória da felicidade”, momento em que o ser humano reconhece que o seu desejo pela verdade, o que podemos ler como uma verdade existencial, sentido existencial, está vinculado a um conhecimento implícito de Deus, armazenado nas profundezas de sua interioridade. Santos afirma⁷²: “Com efeito, a memória de Deus se apresenta como um conhecimento implícito, que impulsiona o ser humano a buscá-lo”. Tal inquietação é expressão do movimento da alma em direção à sabedoria, e por isso, como afirma Brachtendorf⁷³, “apesar de seu caráter implícito, esse conhecimento é atuante na medida em que causa a inquietude do coração”. Essa distinção entre *scientia* e *sapientia* também revela o limite da razão discursiva e a necessidade da iluminação interior. Ao analisar a epistemologia de Agostinho, observamos que a sabedoria é conhecimento que nasce do amor e se consoma na visão de Deus⁷⁴. Saber, portanto, não é simplesmente acumular informações, mas viver uma verdade que transforma o ser, não se trata apenas de conhecer, mas de ser movido pela Verdade⁷⁵. Gilson, afirma que:

Daí a inquietude que move a alma humana a passar incessantemente de um objeto a outro, como se a satisfação plena, que um conhecimento não lhe deu, pudesse ser dada por outro; embora, por mais que essa procura perdure, e supondo que ela só nos conduza de verdades a verdades, na realidade, não haja paz para o pensamento, nem, conseqüentemente, beatitude. A inquietude, que perturba e move, sem cessar a alma humana não terá fim a menos que seja alcançada uma verdade determinada, que dispense qualquer busca ulterior porque ela dispensaria qualquer outra verdade.⁷⁶

Essa concepção de verdade como algo que se alcança pela interioridade e que culmina na sabedoria novamente encontra um paralelo notável no pensamento de Kierkegaard, especialmente em sua noção de “verdade subjetiva”, como mencionado

⁷¹ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 266 {1999}

⁷² Renato Rodrigues dos SANTOS, *A interioridade e a busca da felicidade nas Confissões de Agostinho*, p. 142

⁷³ Johannes BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 214

⁷⁴ Étienne GILSON, *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*, p. 421

⁷⁵ Idem, p. 113

⁷⁶ Idem, p. 205

anteriormente. No *Pós Escrito às Migalhas Filosóficas*, ele afirma que “a subjetividade é a verdade”, e essa é precisamente a condição da interioridade existencial do indivíduo⁷⁷. Nesse sentido, Kierkegaard se distancia da epistemologia moderna que buscava a certeza nos critérios objetivos e universais do pensamento científico, propondo, ao contrário, que o acesso à verdade última ocorre quando o indivíduo se apropria da Verdade com toda a sua existência, em um ato de fé. A verdade para ele, assim como em Agostinho, se revela no “interior do homem”, e exige um “salto” que ultrapassa o mero entendimento racional.

Desse modo, a interioridade em Agostinho, tal como estruturada na distinção entre *scientia* e *sapientia*, se entrelaça profundamente na concepção de subjetividade em Kierkegaard, ambas apontando para a verdade como algo que transcende a objetividade, a exterioridade e exige um movimento de retorno ao centro do ser, onde o homem se depara com Deus e com sua própria identidade. Assim como Agostinho, Kierkegaard compreende que o homem não pode ser plenamente ele mesmo sem se voltar para Deus⁷⁸. A interioridade, em ambos, é o espaço de revelação e de crise, pois é ali que se manifesta a verdade do si-mesmo. Para Agostinho, Deus é “mais íntimo que o meu próprio íntimo” (*interior intimo meo*)⁷⁹, e para Kierkegaard, o homem só pode se realizar como verdade quando estabelece uma relação correta com o poder que o constituiu: Deus⁸⁰.

Retornando à noção do conceito de interioridade em Santo Agostinho, pode-se compreender que a interioridade é o caminho para a Verdade e também o lugar de consolidação da *beatitude*. Santos sustenta que para Agostinho, a sabedoria é inseparável da felicidade e da Verdade porque: “Deus é a vida feliz, a verdadeira vida, que vivifica a alma, para que ela possa vivificar o corpo”⁸¹. Desse modo, o itinerário agostiniano nos mostra que a Verdade não está fora, nos objetos do mundo, mas dentro, no âmago da alma, e que sabedoria (posse da verdade) não é apenas saber algo, mas *tornar-se* algo diante de Deus. Para Agostinho, na interioridade habita a Verdade e a *Beatitude*, mas existe um movimento introspectivo, uma experiência íntima e pessoal para alcançá-la. Para o autor, esse movimento de profunda introspecção e de ir até o fim de si mesmo é o

⁷⁷ Søren Aabye KIERKEGAARD, *Pós-escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas filosóficas (Vol. I)*, p. 220

⁷⁸ Idem, *A Doença para a morte*, p. 85

⁷⁹ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 88 {1999}

⁸⁰ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 45

⁸¹ Renato Rodrigues dos SANTOS, *A interioridade e a busca da felicidade nas Confissões de Agostinho*, p. 141

que conduz à Verdade eterna, conduz a Deus. Essa condução é feita através da fé e por meio da alma humana que é a centralidade do homem, inclinada a Deus. Segundo a antropologia agostiniana, o caminho percorrido nessa introspecção, o que podemos chamar de itinerário da alma até Deus, passa pelo sentido externo, sentido interno e razão⁸². Como o autor discorre:

Que amo então quando amo o meu Deus? Quem é aquele que está no cimo da minha alma? Pela minha própria alma hei de subir até Ele. Ultrapassarei a força com que me prende ao corpo e com que encho de vida o meu organismo. Mas não é com essa vida que encontro o meu Deus, porque (nesse caso) também “o cavalo e a mula que não têm inteligência” O encontrariam, pois possuem essa mesma força que lhes vivifica aos corpos. Há, portanto, outra força que não só vivifica, mas também sensibiliza a carne que o Senhor me criou, mandando aos olhos que não ouçam e ao ouvido que não veja, mas aos primeiros que vejam e a este que ouça e a cada um dos restantes sentidos o que é próprio dos seus lugares e ofícios. É por meio deles que eu - espírito uno - realizo as diversas funções. (Na minha investigação) ultrapassarei ainda esta força que igualmente o cavalo e a mula possuem visto que também sentem por meio do corpo.⁸³

O que fica evidente é que o sentido externo se dispõe a conectar o ser humano com o mundo a sua volta por meio da visão, olfato, tato, paladar e audição. Já o sentido interno é aquele que orienta ao sentido externo e é aquele que faz juízo das ações externas, mas não pode ser considerado como a própria razão ainda⁸⁴. Agostinho afirma sobre o sentido interno que:

Dirigi-me então a mim mesmo, e me perguntei: “E tu, quem és”? E respondi: “Um homem”. Tenho à minha disposição um corpo e uma alma, o primeiro é exterior e a outra é interior. A qual dos dois deverei perguntar pelo meu Deus? Através do corpo já o procurei, desde a terra até o céu, até onde pude enviar, como mensageiros, os raios do meu olhar. Mas a parte interior -a alma- é superior ao corpo. A ela, como a quem preside e julga, é que todos os mensageiros do corpo dirigiam as respostas do céu, da terra e de tudo o que neles existe: “Não somos Deus”. E ainda “Foi ele que nos criou”. O homem interior conheceu tais fatos graças ao homem exterior. Eu os conheci, eu, o espírito, graças aos sentidos do corpo.⁸⁵

É importante destacar que, para Agostinho, o sentido interno é o que confere validade ao externo. Em outras palavras, é no interior da alma que se inicia a disposição valorativa diante do mundo, orientando posteriormente os sentidos externos como: visão, audição e tato em sua atenção e interpretação da realidade. Dessa forma, o sentido interno

⁸² Edson Abrantes PROCEDINO JÚNIOR, *A interioridade em Santo Agostinho*, p. 3, 4

⁸³ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 266 {1999}

⁸⁴ Edson Abrantes PROCEDINO JÚNIOR, *A interioridade em Santo Agostinho*, p. 4

⁸⁵ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 265 {1999}

é superior ao externo, pois é nele que se dá o início da construção do sentido existencial⁸⁶. Esse é o ponto fundamental a respeito da proposta de existência constituída pela fé que está sendo apresentada aqui. A interioridade não apenas interpreta o mundo, mas configura a maneira como o mundo é experimentado. Nesse contexto, uma pessoa que não está reconciliada com sua interioridade, ou seja, que não encontrou a si mesma, experimenta o mundo de forma fragmentada e possui um falso sentido ou sentido volátil que se baseia nas coisas passageiras, se vendo constantemente diante da perda das bases que lhe dão convicção existencial. Em termos kierkegaardianos, trata-se de um *eu* cuja síntese ainda não foi formulada, um indivíduo que vive na dispersão, sem um fundamento existencial eterno ao qual possa se ancorar, algo que será aprofundado no capítulo dois. Já aquele cuja interioridade está unificada por meio da fé; com a síntese de seu *eu* estabelecida, percebe a realidade com outros olhos, olhos que partem da verdade interior para interpretar o exterior. Podemos dizer que se torna alguém capaz de viver a eternidade nos limites do tempo⁸⁷.

Voltando a concepção agostiniana de caminho para a interioridade, em *Contra Acadêmicos*, o autor sustenta que os sentidos são instáveis e sujeitos ao erro, e por isso não podem ser o fundamento da verdade⁸⁸. Em termos existenciais, a questão que se apresenta é a de, como podemos confiar na volatilidade de tais sentidos para fundamentar o “porquê” de toda a nossa existência? Uma construção de sentido que é consolidado na pura exterioridade, está fadado a um sentido instável, enganoso e falsificado. A razão, no pensamento de Agostinho, exerce uma função mediadora entre os sentidos internos e externos, sendo responsável por ordenar, julgar e discernir aquilo que é percebido sensivelmente daquilo que é apreendido interiormente⁸⁹. A razão não apenas reconhece os dados sensíveis, mas também julga sua validade e conduz a alma à contemplação da Verdade. Nesse processo, ela se afirma como um critério de certeza: mesmo diante da possibilidade do erro, a razão pode declarar com segurança a própria existência. É o que Agostinho expressa na célebre fórmula: “Se me engano, existo” (*Si fallor, sum*), registrada em *A Trindade*⁹⁰. Essa é uma afirmação que antecipa o cogito cartesiano, mas

⁸⁶ Étienne GILSON, *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*, p. 38

⁸⁷ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 72

⁸⁸ AGOSTINHO, *Contra Acadêmicos*, p. 65-68

⁸⁹ Étienne GILSON, *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*, p. 39

⁹⁰ AGOSTINHO, *A Trindade*, p. 510-513

com implicações profundamente teológicas. Agostinho não estava meramente dizendo que a dúvida prova a existência; ele estava interessado em mostrar que mesmo a dúvida exige uma verdade fundamental inegável, que aponta para algo fora do *eu*, superior a razão: Deus⁹¹.

A certeza de sua existência, então, leva Agostinho a reconhecer a existência de algo que excede a própria razão; Deus como Verdade⁹². A razão percebe que há verdades que ela mesma produz como as da lógica e da matemática, mas também se depara com uma Verdade que não é construída por ela, mas que a transcende⁹³. Essa Verdade eterna, imutável, é Deus, que habita na interioridade da alma e é desejado por todos, ainda que de forma implícita. Como afirma o próprio Agostinho⁹⁴: “Não poderiam amar, se não tivessem na memória qualquer noção de verdade”, e é a partir dela que se dá a inquietação existencial que move a alma à busca de Deus. Vale ressaltar que a racionalidade humana, para Agostinho, é um espelho no qual vislumbramos a luz da Verdade divina. Mas essa luz não vem de nós mesmos e não é alcançada primariamente pela razão, e sim pela fé em um princípio superior que nos criou. A razão, portanto, ao reconhecer sua própria limitação, reconhece também que sua vocação é conduzir o homem à sabedoria, caminho trilhado somente a partir da fé, isto é, a fé conduz o indivíduo à contemplação de Deus como Verdade plena e fim último da existência⁹⁵.

Brachtendorf observa que esse conhecimento “é atuante na medida em que causa a inquietude do coração, que impulsiona a buscar Deus”⁹⁶. Assim, há algo na razão que reconhece a superioridade dessa Verdade e se curva diante dela não por submissão irracional, mas por percepção de que o sentido da existência está além de si. Kierkegaard, ao seu modo, chega à mesma conclusão: o conhecimento, por si só, é insuficiente para qualificar a existência. A Verdade mais profunda da vida não se alcança pela razão, mas pela fé. Jonas Roos, argumenta sobre o papel do conhecimento de Deus em Kierkegaard e é possível ver a conexão com a noção de razão iluminada em Agostinho, quando afirma que:

⁹¹ Edson Abrantes PROCEDINO JÚNIOR, *A interioridade em Santo Agostinho*, p. 5

⁹² Étienne GILSON, *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*, p. 45

⁹³ Idem, p. 34

⁹⁴ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 282 {1999}

⁹⁵ Étienne GILSON, *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*, p. 61, 62

⁹⁶ Johannes BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 214

O conhecimento de Deus, que implica no conhecimento da incapacidade do indivíduo em relação à superação de seu desespero, no conhecimento de que, humanamente, nada se pode fazer com relação a isso, este conhecimento é *conditio sine qua non* para, nos termos do discurso, a criação de um ser humano novo.⁹⁷

O conceito de interioridade em Agostinho não se trata puramente de um meio para conhecimento de si mesmo, mas se trata do lugar em que Deus se revela ao homem e conhecendo-o, o homem conhece a si mesmo. Segundo o autor, Deus não é uma divindade distante, mas está mais próximo do homem do que ele mesmo está de si⁹⁸. Podemos perceber através disso a relação entre interioridade e transcendência, em que ao invés de olhar para o alto ou para fora de si, o ser humano olha para dentro de si. Para o bispo de Hipona, a alma humana foi criada à imagem de Deus e, por isso, o olhar para a interioridade, para si mesmo, reflete o Criador⁹⁹. Para o conhecimento da Verdade, torna-se necessário que o homem passe por um movimento de conversão da vontade. Nas *Confissões*, Agostinho deixa claro que apesar de ter compreendido racionalmente a verdade cristã, sua alma ainda estava dividida porque sua vontade ainda estava apegada ao pecado. O autor diz¹⁰⁰: “São, pois, duas vontades. Porque uma delas não é completa, encerra o que falta a outra”. Kierkegaard também compreende que a vontade por si só não seria capaz de conduzir o homem a Deus ou ao *tornar-se*, Roos endossa:

Entretanto, a fé não é entendida por Kierkegaard como algo que o ser humano possa produzir a partir de si mesmo, e, por isso, pelo menos à primeira vista,

⁹⁷ Jonas ROOS, *Retroceder para avançar: pressupostos para a compreensão da existência como tarefa em Kierkegaard*, p. 131

⁹⁸ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 88 {1999}

⁹⁹ Esse pensamento será de suma importância para a construção da teologia medieval e mais adiante terá influência sobre outros filósofos, como Descartes. Ao formular seu sistema filosófico, Descartes não parte da observação da natureza, mas da convicção subjetiva da própria existência, estabelecendo como princípio fundamental o “*Cogito, ergo sum*”, “Penso, logo existo”. Essa afirmação, de caráter eminentemente metafísico, funda-se na interioridade como espaço de certeza, em que a dúvida, paradoxalmente, confirma a existência do sujeito pensante. Matthews (2005, p. 57-70), concebe que Descartes encontrou na consciência da dúvida o ponto fixo que procurava, e sua fórmula ecoa, conscientemente ou não, o “*Si fallor, sum*” de Agostinho. De fato, há uma afinidade estrutural entre o cogito cartesiano e o cogito agostiniano, “Se me engano, existo” (*Si fallor, sum*), enunciado por Agostinho em *A Trindade* (XV, 12.21), ao defender que a própria possibilidade de erro confirma a existência de quem erra. Gareth Matthews (2007, p. 58), ao analisar essa conexão, considera que Agostinho antecipa Descartes ao mostrar que a dúvida, longe de destruir a certeza, a reforça, pois mesmo o erro confirma a existência do sujeito que pensa. Contudo, a diferença fundamental entre os dois reside na finalidade metafísica de cada um. Enquanto Descartes usa o cogito como base para construir um sistema racionalista que ainda buscará provar a existência de Deus, Agostinho parte da certeza de si como ponte para o reconhecimento de Deus como a Verdade que excede a razão humana.

¹⁰⁰ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 217 {1999}

nesses termos uma suposta busca pela fé não pode configurar a tarefa humana de superação do desespero e do processo de tornar-se si-mesmo. Isso se mostra claramente em dois pontos: a fé não é nem um conhecimento, nem um ato da vontade. Esses dois pontos, essa impossibilidade de restringir a fé ao conhecimento ou à vontade, torna a situação humana, sob certo ponto de vista, mais complexa. De certo modo seria muito mais fácil compreender a tarefa humana se a fé, enquanto única possibilidade de superação do desespero, fosse um ato da vontade ou um conhecimento a se adquirir. Kierkegaard, contudo, claramente não pensa assim.¹⁰¹

Ambos os autores concordam que o caminho para Verdade, a formulação do *si-mesmo* e do sentido existencial, não podem ser realizados a partir do próprio indivíduo por ele mesmo. A razão pura, a vontade ou o conhecimento não são suficientes para se alcançar Deus, a Verdade. Cada uma dessas dimensões pode colaborar no processo, mas somente se forem iluminadas por Deus através de uma interioridade rendida por meio da fé. Para Agostinho, esse é o lugar que Deus se revela e consequentemente a verdade existencial é encontrada, como discurremos até aqui, e para Kierkegaard, esse é o lugar de fundar-se transparentemente em Deus e consequentemente rearticular a síntese e tornar-se o si-mesmo. Como vêm sendo aprofundado, para Agostinho, essa jornada interior não é puramente filosófica, mas se trata de uma experiência espiritual profunda que passa pelo recolhimento e iluminação divina. O ponto principal do pensamento agostiniano é que Deus não está ausente, ao contrário, a única forma de o ser humano concluir seu itinerário até Deus é por meio do próprio Deus. O autor afirma:

Era assim que, por uma espécie de anéis entrelaçados — por isso lhes chamei cadeia -, me segurava apertado em dura escravidão. A vontade nova, que começava a existir em mim, a vontade de Vos honrar gratuitamente e de querer gozar de Vós, ó meu Deus, único contentamento seguro, ainda se não achava apta para superar a outra vontade, fortificada pela concupiscência. Assim, duas vontades, uma concupiscente, outra dominada, uma carnal e outra espiritual, batalhavam mutuamente em mim. Discordando, dilaceraram-me a alma. [...] Ah! Miserável de mim! “Quem me livrará deste corpo mortal, senão a vossa graça, por Jesus Cristo Nosso Senhor?”¹⁰²

Com isso, para Agostinho, a graça divina atua diretamente sobre a vontade humana, conduzindo-a à retidão e inclinando-a ao bem; é pela infusão dessa graça que a ação humana se torna verdadeiramente boa. Quando o ser humano rejeita o Bem Supremo e recusa a graça, sua vontade se corrompe, produzindo vício e pecado. Nesse

¹⁰¹ Jonas ROOS, *Retroceder para avançar: pressupostos para a compreensão da existência como tarefa em Kierkegaard*, p. 127

¹⁰² AGOSTINHO, *Confissões*, p. 209 {1999}

processo de retorno, conversão interior por meio da fé, o querer humano e a graça cooperam para os frutos que a vida produz. A graça aparece, assim, como o refúgio e o auxílio que fortalecem o homem para evitar o mal e praticar o bem, uma vez que a liberdade humana, privada desse auxílio, tende a inclinar-se ao pecado¹⁰³.

Então, o sentido externo capta o mundo à volta do homem, o sentido interno é o que promove valor e significado, a razão é o lugar em que cada experiência será julgada entre os sentidos e obterá validação, mas para que o homem compreenda que o foco do seu desejo está para além da exterioridade é necessário que na sua interioridade haja algo lhe seja como um convite até lá, seja o lugar da iluminação divina sobre a razão. Por isso, a memória exerce um papel central na vida espiritual, ela não diz respeito a um armazém de lembranças passadas, mas de um lugar teológico onde a alma encontra os vestígios de sua origem e de seu destino. Como afirma Agostinho¹⁰⁴: “Quando te procuro, meu Deus, estou à procura da felicidade”, e essa felicidade é, ao mesmo tempo, o objeto da memória¹⁰⁵ e o impulso da busca¹⁰⁶. Santos interpreta esse trecho dizendo que “a memória da felicidade, último grau da memória, é a memória de Deus, uma vez que Deus é a felicidade”¹⁰⁷. Assim, a busca de Deus nasce de um desejo inquieto, marcado por uma espécie de “saudades” daquilo que ainda não é plenamente possuído. Essa saudade é a presença da ausência, ou melhor, a inquietude de um desejo que revela a memória inconsciente da felicidade.

Essa tensão entre ausência e desejo tem ressonâncias platônicas, mas em Agostinho ganha um contorno cristão, não se trata de recordar um mundo das ideias, mas de reencontrar uma presença viva, a Verdade que habita a alma pela graça¹⁰⁸. Enquanto não houver clareza reflexiva sobre essa Verdade, ela permanece oculta, mas continua operante no mais íntimo do ser. Assim, a memória, iluminada pela graça, conduz à Verdade que já está impressa na alma e que apenas aguarda ser redescoberta. Como foi trabalhado anteriormente, o retorno à Verdade, como Agostinho compreende, é um

¹⁰³ Maria das Graças PEREIRA, *A doutrina da iluminação divina em Santo Agostinho* p. 35

¹⁰⁴ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 213 {2017}

¹⁰⁵ Idem, p. 277-279 {1999}

¹⁰⁶ Idem, p. 278 {1999}

¹⁰⁷ Renato Rodrigues dos SANTOS, *A interioridade e a busca da felicidade nas Confissões de Agostinho*, p. 141

¹⁰⁸ Marcos Roberto Nunes COSTA, “Teoria da reminiscência platônica” versus “teoria da iluminação agostiniana”, p. 23

movimento possível apenas por meio da graça divina, e não fruto exclusivo da vontade. A verdade existencial como fruto da Verdade eterna não é construída, mas recebida, e esse recebimento só se dá porque Deus atrai o ser humano por meio da memória de Deus¹⁰⁹, lhe concede luz como dom através da razão para reconhecer que existe uma Verdade superior a todas as outras e esse é o objeto de seu desejo, a partir disso, restaura sua vontade por meio da Graça para que possa reconduzir seu amor das coisas criadas para o amor a Deus.

O Evangelho de João, frequentemente citado por Agostinho, afirma que a verdadeira luz que ilumina todo homem veio ao mundo¹¹⁰. A busca por Deus só é possível porque o próprio Deus se revela interiormente, como fonte da luz e da verdade. Para Kierkegaard, a existência humana, marcada pelo desespero e pela desarticulação interior, demanda que o eterno venha ao encontro do temporal para possibilitar a reconciliação do *eu* com sua verdade última. É nesse contexto que o autor afirma que somente o Deus-homem, Cristo, sendo eterno, pode entrar nos limites do tempo e estabelecer a ponte entre o humano e o divino: “O absurdo é que a verdade eterna veio a ser tempo, que Deus foi gerado”¹¹¹.

Essa aproximação é a chave para uma vida qualificada, se, para Kierkegaard, o amor da qualidade eternal, amor que transcende, é possível a cada indivíduo que crê porque é uma Pessoa¹¹², o Cristo, tornando cada um que crê qualificado a viver as implicações desse paradoxo. Em Agostinho, a Verdade também é uma Pessoa, o Cristo encarnado, que se torna acessível por meio da fé e da iluminação divina. Para ele, a Verdade não é apenas um conteúdo intelectual, mas uma presença viva que entra no mundo e possibilita que a alma, antes cega, seja iluminada para contemplar a Deus. Em *A Trindade*, ele declara: “aproximai-vos dele e sereis iluminados”¹¹³. Assim, a mente,

¹⁰⁹ AGOSTINHO, *Confissões*, 276, 277 {1999}

¹¹⁰ Evangelho de João 1,9, NAA.

¹¹¹ Søren Aabye KIERKEGAARD, *Pós-escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas filosóficas (Vol. I)*, p. 221. Em *A Doença para a Morte* (2022, p. 175), o autor também afirma: “Por amor Deus se torna humano, ele diz: vê, aqui está o que é ser um ser humano, mas ele acrescenta, presta atenção, pois eu sou também Deus - e bem-aventurado aquele que não se escandaliza de mim. Como ser humano ele assume a forma de um servo humilde, ele mostra o que é ser uma pessoa humilde, para que nenhuma pessoa se sinta excluída, ou acredite que é a reputação humana, ou a reputação entre as pessoas, o que aproxima alguém de Deus.”

¹¹² Søren Aabye KIERKEGAARD, *As Obras do amor*, p. 18

¹¹³ AGOSTINHO, *A Trindade*, p. 465. Nesse trecho, o autor faz menção ao Salmo 33,6

iluminada por essa presença, é capaz de reformular sua percepção e se abrir à realidade transcendental. Agostinho propõe que o verdadeiro conhecimento nasce da iluminação divina, pela qual Deus permite que a mente reconheça a Verdade que se revela.

1.4. A Verdade de Santo Agostinho

Agostinho dedica-se a responder aos desafios da busca pela verdade em quase todas as suas obras. *Contra Acadêmicos* é a sua obra mais antiga que sobreviveu. *Do belo e do Capaz (De Pulchro et Apto)* antecede *Contra Acadêmicos*, mas a obra se perdeu¹¹⁴. É válido destacar que o esforço empenhado em cada seção deste capítulo é o de tornar visível que para Santo Agostinho, a Verdade possui um caráter paradoxal, o paradoxo que se expressa tanto sob o aspecto da temporalidade quanto na eternidade, fundamentando a vida feliz. A busca do filósofo pela verdade partiu do desejo por conhecimento, uma verdade puramente epistemológica, mas o levou ao encontro com a Verdade eterna, fenomenológica, capaz de fundamentar de forma infinita e subjetiva todas as outras verdades de sua existência. O cerne de sua busca pessoal era um conhecimento que fosse capaz de o preencher plenamente, ou em outras palavras, existencialmente. O filósofo buscava por algo que lhe promovesse sentido, significado e propósito. Por isso, fazendo uma leitura existencial da argumentação filosófica desenvolvida pelo autor em *Contra Acadêmicos*, nota-se que as refutações apresentadas ao ceticismo da “Nova Academia” podem com as devidas proporções, também servir para refutar a uma ideia de aceitação do “desespero da verdade” ou de uma existência conformada à falta de sentido.

O encontro de Agostinho com o ceticismo acadêmico não deve ser interpretado apenas como um episódio intelectual, mas sobretudo como uma experiência existencial decisiva. Antes de seu batismo, no contexto do chamado “retiro de Cassiciaco”, Agostinho deparou-se com o problema da impossibilidade de alcançar a verdade, tal como sustentavam os cétricos. Essa interpelação trouxe-lhe não apenas dúvidas teóricas, mas uma sensação de desespero espiritual e epistemológico. Como ele mesmo confessa¹¹⁵: “Tinha chegado à profundidade do mar. Desconfiava e desesperava de

¹¹⁴ Gareth B. MATTHEWS, *Santo Agostinho: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo*, p. 30

¹¹⁵ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 145 {1999}

encontrar a verdade”. Esse testemunho mostra que o ceticismo representou, para Agostinho, não somente uma dificuldade filosófica, mas um desafio vital que exigia uma resposta capaz de salvar a possibilidade da felicidade humana¹¹⁶. Agostinho encontrava-se diante de uma encruzilhada existencial: poderia seguir pelo caminho do niilismo ou pela via da fé, dilema que, existencialmente falando, todo ser humano enfrenta em algum momento de sua jornada ao perguntar-se se a vida realmente possui um sentido para além dela mesma. Para o filósofo, suas questões eram ainda mais profundas e filosóficas. Tratava-se de assumir a impossibilidade de ser feliz, de abraçar uma vida sem sentido, algo que para ele jamais foi uma opção¹¹⁷.

Contra Acadêmicos nos oferece uma rica compreensão dos posicionamentos filosóficos do autor e fica evidente que as reflexões são dedicadas a “Nova Academia”, fundada por Arcesilau (315-240 a.C.) e desenvolvida por Carnéades (214-129/128 a.C.). Agostinho conheceu tal escola por meio da obra *Acadêmica* de Cícero. É muito provável que a obra *Acadêmica* tenha sido escrita no período do refúgio de Cícero em Austura, quando decidiu que retornaria aos estudos de filosofia e voltaria a escrever seus diálogos buscando suavizar a dor em detrimento da morte de sua filha Tullia. Cronologicamente, *Acadêmica* sucedeu *Hortensius*, obra de grande importância na conversão de Santo Agostinho. Marcus Tullius Cícero, nasceu em Alpino por volta do ano 106 a.C. Educado por seu mestre Filo de Larissa nos ensinamentos dos antigos filósofos gregos e na doutrina de Platão, foi também responsável por introduzir a filosofia grega em Roma. Se aprofundou nas doutrinas helenísticas (ceticismo, estoicismo e epicurismo) e Cícero se depara com uma questão problemática: O propósito da filosofia em sua época era ajudar o homem a encontrar a felicidade na existência humana. A grande questão é que, como afirmava Carnéades, o homem sábio não podendo encontrar a verdade última, jamais acessaria a felicidade, segundo ele, ambas eram inacessíveis ao homem¹¹⁸.

O primeiro contato de Agostinho com o ideal filosófico se deu por meio da leitura do *Hortensius* de Cícero, obra que despertou nele o desejo pela sabedoria. Todavia, a decepção com o maniqueísmo e a sensação de insuficiência das Escrituras em um

¹¹⁶ Ivan Bilheiro Dias SILVA, *Agostinho e o desafio cético: o enfrentamento filosófico cristão a partir de contra acadêmicos*, p. 45

¹¹⁷ Idem, p. 62

¹¹⁸ Antônio PEREIRA JÚNIOR, *Agostinho e o ceticismo: um estudo da crítica agostiniana ao ceticismo em Contra Acadêmicos*, p. 70-72

primeiro momento o levaram a um estado de busca marcado pela dúvida. É nesse contexto que o ceticismo acadêmico aparece como uma alternativa, ainda que angustiante¹¹⁹. O próprio Agostinho afirma, em retrospecto: “Ó grandes homens da Academia! Nada se pode conceber de certo para a conduta da vida?”¹²⁰. Conforme observa Silva, “a interpelação cética a Agostinho foi vivida como crise de esperança no encontro com a verdade, o que fez do *Contra Acadêmicos* não apenas uma obra de polêmica, mas um exercício de restauração da confiança epistemológica”¹²¹.

A experiência da dúvida, longe de ser puramente negativa, teve também um caráter pedagógico. O ceticismo funcionou como provocação, conduzindo Agostinho a aprofundar a necessidade de uma verdade sólida como fundamento da vida. Silva chama esse movimento de “salvação da dúvida”, pois “a própria crise gerada pelo ceticismo se converteu em impulso para uma busca mais radical, na qual o filósofo percebeu que não bastava contentar-se com o provável, mas era preciso encontrar o verdadeiro”¹²². Essa percepção aparece de modo explícito no *Contra Acadêmicos*, quando Agostinho exorta: “Por acaso duvidais que devemos saber o que é verdadeiro?”¹²³. Aqui, a dúvida não é fim em si mesma, mas ocasião de reconhecer a necessidade vital da verdade. Desse modo, Santo Agostinho se coloca a contrapor os principais fundamentos do ceticismo grego em sua obra *Contra Acadêmicos*: a ausência da verdade e da felicidade¹²⁴. Como foi construído anteriormente, mais do que um conceito, a verdade é para Agostinho aquilo que, por assim dizer, fundamenta sua própria subjetividade. É o próprio Santo Agostinho que atesta:

Seguindo o programa do curso, cheguei ao livro de Cícero, cuja linguagem, mais do que o coração, quase todos louvam. Esse livro contém uma exortação à filosofia. Chama-se Hortensius. Ele mudou o alvo de minhas afeições e encaminhou para Vós, Senhor, minhas preces, minhas aspirações.¹²⁵

Para Agostinho, o caminho de argumentação central ao objetivo pelo qual escreveu *Contra Acadêmicos* é o de que pode-se derrotar o ceticismo global e acadêmico

¹¹⁹ Matthews, 2007, p. 29, 30

¹²⁰ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 161 {1999}

¹²¹ Ivan Bilheiro Dias SILVA, *Agostinho e o desafio cético: o enfrentamento filosófico cristão a partir de contra acadêmicos*, p. 51

¹²² Idem, p. 59

¹²³ AGOSTINHO, *Contra Acadêmicos*, p. 17

¹²⁴ Idem, p. 17-20

¹²⁵ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 83 {1999}

e apresentar um caminho à Verdade. Diferente do que muitos pensam, suas obras não têm por finalidade provar a existência de Deus, como em *Meditações sobre Filosofia Primeira* de Descartes, mas por meio da fé que professava e suas convicções a respeito da existência de Deus, criava caminhos análogos de acesso ao seu entendimento, propunha possibilidades de encontro com a verdade através do cristianismo e sua experiência pessoal¹²⁶. Como, por exemplo, de que mente é, memória, entendimento e vontade, assim como Deus é Trindade¹²⁷. A partir disso, somos convidados por Agostinho a uma reflexão da esfera interior, o que levaria a uma Verdade central e fundamental ao qual todas as outras estão baseadas nesta.

O problema central que Cícero enfrentou ao incorporar em seu pensamento a sentença filosófica de Carnéades, o que diz respeito ao propósito da filosofia, que em seu tempo procurava ajudar o homem a encontrar a felicidade é que: se o homem não poderia encontrar a felicidade e a verdade, qual seria então a razão da existência humana na Terra?¹²⁸. Como dito de forma introdutória, esse é um questionamento tão antigo quanto atual, pode-se realizar uma leitura existencial em que Cícero também se vê diante do dilema que ecoa até os dias atuais e que alguns homens como Agostinho e Kierkegaard se propuseram a apresentar respostas por meio do olhar à interioridade, subjetividade e fé. Se Cícero buscou por meio da filosofia uma resposta a tais questões, podemos dizer que Agostinho e Kierkegaard percorreram o caminho da fé para respondê-las e deixaram uma proposta por meio do cristianismo que auxilia o indivíduo a encaminhar sua própria existência.

Contra Acadêmicos se divide em três livros estruturalmente e em suas traduções, vemos seis discussões sobre a questão de ser possível ou não obter conhecimento da verdade. Agostinho vai partir de uma filosofia da religião, mais especificamente a cristã, e vai tentar resolver os principais problemas que *Contra Acadêmicos* se detém, e eles são: (i.) Podemos conhecer algo? (ii.) Podemos ser felizes somente buscando a verdade mesmo sabendo não poder encontrá-la? (iii.) O sábio pode dar o seu assentimento a algo? (iv.) A fortuna é necessária para se alcançar a sabedoria? (v.) Podemos confiar nos

¹²⁶ Gareth B. MATTHEWS, *Santo Agostinho: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo*, p. 57-69

¹²⁷ Étienne GILSON, *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*, p. 80

¹²⁸ Antônio PEREIRA JÚNIOR, *Agostinho e o ceticismo: um estudo da crítica agostiniana ao ceticismo em Contra Acadêmicos*, p. 57, 58

sentidos como fonte de nossos conhecimentos? O autor, de posse desse ensinamento contido na obra *Acadêmica* de Cícero, problematiza a abordagem cética da felicidade: buscar a verdade mesmo sabendo que não iria encontrá-la¹²⁹.

No Livro I do *Contra Acadêmicos*, Agostinho dramatiza o risco que o ceticismo representa para a vida humana, especialmente para a felicidade. O diálogo entre Trigésio e Licêncio, sob a orientação do mestre, mostra que a ausência da verdade torna impossível a realização da *beatitude*. Trigésio começa por assumir que: “Queremos certamente ser felizes; e se podemos alcançar a felicidade, dispensando a verdade, não precisamos inquirir a respeito da mesma”¹³⁰. A formulação mais clara do que estava em jogo: a relação intrínseca entre conhecimento e vida feliz, ameaçada pela suspensão de juízo dos acadêmicos¹³¹. Aqui se insinua o núcleo da crítica agostiniana: o ceticismo ameaça não apenas a ciência, mas a própria vida feliz. Para Pereira Júnior (2012, p. 82), esta é a razão pela qual Agostinho estrutura sua refutação em uma verdadeira tábua de argumentos, onde o risco da suspensão do juízo é confrontado com a exigência da *beatitude*. De fato, o que merece atenção é que tanto para uma vida de fé quanto para uma vida cética, existem implicações e riscos a serem assumidos, mas para o problema da constituição existencial, a vida que se fundamenta na fé, especificamente a fé paradoxal que ao mesmo tempo que o lança para a infinitude, o ancora na finitude, a esse tipo de fé, é seguro dizer que promove sentido e isso será aprofundado mais adiante.

No Livro II, Agostinho apresenta a doutrina cética em seus próprios termos, destacando a tese de que nenhuma verdade pode ser apreendida e de que, por isso, deve-se viver segundo o *verossímil* (verossimilhança)¹³². Ele resume a posição dos acadêmicos afirmando que: “Consideravam, porém, que o verdadeiro não pode ser compreendido pelo homem”¹³³. Para o bispo de Hipona, tal concepção não apenas mina a busca filosófica, mas conduz a um “niilismo” prático, no qual as ações humanas ficam reduzidas a meras probabilidades. Contra tal posição, ele argumenta que o provável não

¹²⁹ Antônio PEREIRA JÚNIOR, *Agostinho e o ceticismo: um estudo da crítica agostiniana ao ceticismo em Contra Acadêmicos*, p. 73, 74

¹³⁰ AGOSTINHO, *Contra Acadêmicos*, p. 18

¹³¹ Ivan Bilheiro Dias SILVA, *Agostinho e o desafio cético: o enfrentamento filosófico cristão a partir de contra acadêmicos*, p. 59

¹³² Ivan Bilheiro Dias SILVA, *Agostinho e o desafio cético: o enfrentamento filosófico cristão a partir de contra acadêmicos*, p. 46

¹³³ AGOSTINHO, *Contra Acadêmicos*, p. 52

pode substituir o verdadeiro como fundamento da vida. A crítica do autor circunda a questão: De que serve ao homem o *verossímil*, se não pode levar à posse da verdade?¹³⁴. A crítica é contundente: viver apenas de probabilidades condena o ser humano a uma existência instável. Agostinho evidencia a insuficiência do *verossímil* como critério de vida, mostrando que a suspensão de juízo não pode sustentar a moralidade nem a esperança da beatitude¹³⁵.

Na *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*, Étienne Gilson dedica a *Primeira Parte* à análise do itinerário da alma até Deus¹³⁶. Logo de início, o autor insiste que a filosofia agostiniana não deve ser entendida como construção sistemática abstrata, mas como percurso existencial que articula fé e razão em movimento de ascensão¹³⁷. Nesse itinerário, cada “grau” representa não uma etapa isolada, mas um momento orgânico do mesmo processo de busca. A fé inaugura a marcha; a evidência racional garante os primeiros fundamentos indubitáveis; a consideração da alma e da vida mostra a inseparabilidade entre conhecer e existir; o exame do conhecimento sensível situa a percepção em seu devido lugar; e, por fim, o conhecimento racional iluminado consoma a descoberta de que toda verdade depende da participação na luz de Deus. Assim, a inteligência não se perde no ceticismo, mas encontra na fé e na iluminação seu apoio derradeiro. Gilson mostra que, para Agostinho, a fé não é rendição irracional diante do problema cético, mas condição que restaura a confiança necessária para empreender investigação séria. Em vez de aceitar o *verossímil* como horizonte final, a fé abre a possibilidade de chegar a certezas mais firmes¹³⁸.

A virada ocorre no Livro III, quando Agostinho mostra que a dúvida, por mais radical que seja, não pode destruir certas verdades inegáveis: “Se eu me engano, existo”¹³⁹. Este argumento, que antecipa em germe o cogito cartesiano, revela que a própria experiência do erro já assegura uma verdade mínima, a existência do sujeito que duvida¹⁴⁰. Trata-se de um golpe interno ao ceticismo, demonstrando que a dúvida

¹³⁴ Ivan Bilheiro Dias SILVA, *Agostinho e o desafio cético: o enfrentamento filosófico cristão a partir de contra acadêmicos*, p. 47

¹³⁵ AGOSTINHO, *Contra Acadêmicos*, p. 87, 88

¹³⁶ Étienne GILSON, *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*, p. 59–212

¹³⁷ Idem, p. 59–61

¹³⁸ Idem, p. 61, 62

¹³⁹ AGOSTINHO, *A Trindade*, p. 510-513

¹⁴⁰ Étienne GILSON, *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*, p. 83-94

absoluta é impossível. Como sintetiza Silva, Agostinho não refuta os céticos apenas no plano abstrato, mas mostra que o ato de duvidar já é um testemunho da verdade¹⁴¹. Dessa forma, o primeiro capítulo do *Contra Acadêmicos* cumpre uma função crucial na estratégia agostiniana: apresentar o ceticismo como um desafio real e perigoso, mas ao mesmo tempo como um estágio necessário a ser superado. O ceticismo, ao provocar a crise da dúvida, prepara o terreno para o movimento seguinte: a demonstração, no Livro III, de que existem verdades inegáveis que resistem à dúvida e que permitem restaurar a confiança na possibilidade do conhecimento.

Agostinho viveu o ceticismo como ameaça, mas também como ocasião de amadurecimento filosófico, transformando a *desesperatio veri* (desespero da verdade) em impulso para a construção de uma filosofia cristã fundada na possibilidade da Verdade¹⁴². O filósofo aponta: “Julgo que nosso empenho aqui não é algo leviano ou supérfluo, mas necessário e primordial, a saber, investigar acima de tudo a verdade”¹⁴³. A dúvida não precisa ser compreendida como uma ameaça à fé, mas como uma abertura de possibilidade ao que a fé tem a apresentar, afinal, a fé que não se sustenta diante de questionamentos honestos, não merece ser considerada como base existencial, isso não significa que a fé sempre terá todas as respostas que satisfará a razão, até porque ela não se propõe a ter todas as respostas, inclusive é por ter esse ponto obscuro (que só é possível atravessar existencialmente pelo salto da fé) que ela se faz necessária no processo de constituir-se.

Por isso, a refutação lógica não esgota o enfrentamento agostiniano. A solução encontrada por ele é inseparável de sua conversão à fé cristã e de sua construção de uma filosofia, sobretudo cristã. Silva afirma:

A salvação do homem, atacada pelo desafio cético, se mostra resguardada, dado que o homem pode alcançar a verdade, logo pode alcançar a Deus - e isto se faz pela fé e pela aceitação da autoridade divina. O enfrentamento filosófico-cristão ao desafio cético alicerçou a filosofia cristã em seu mais direto objetivo: garantir ao homem a possibilidade de voltar-se para Deus.¹⁴⁴

¹⁴¹ Ivan Bilheiro Dias SILVA, *Agostinho e o desafio cético: o enfrentamento filosófico cristão a partir de contra acadêmicos*, p. 37

¹⁴² Idem, p. 15

¹⁴³ AGOSTINHO, *Contra Acadêmicos*, p. 71

¹⁴⁴ Ivan Bilheiro Dias SILVA, *Agostinho e o desafio cético: o enfrentamento filosófico cristão a partir de contra acadêmicos*, p. 98

O núcleo dessa solução é a doutrina da iluminação divina, que foi tratada no capítulo anterior, a fé em Cristo como a Verdade, e através disso, o conhecimento humano como apreensão da verdade última, é possível, mas depende da participação da luz de Deus. Nesse contexto, razão e fé não são concorrentes, mas complementares. Agostinho recusa tanto a submissão cega da razão quanto a autonomia absoluta da inteligência. Isso significa que a fé abre o caminho para a razão, sem anulá-la¹⁴⁵. Em *Contra Acadêmicos*, essa postura já se delineia quando ele declara: “Não devo apartar-me da autoridade de Cristo, pois nela encontro segurança; mas não desprezo a razão, pela qual também desejo compreender”¹⁴⁶. Como explica Silva, a estrutura filosófico-cristã de Agostinho não elimina o exercício da razão, mas a coloca em diálogo com a autoridade da fé, criando uma via própria de superação do desespero de encontrar a verdade, o ceticismo¹⁴⁷.

Essa síntese entre fé e razão também se apoia no contexto mais amplo dos diálogos de Cassiciaco, como *Sobre a Vida Feliz*, *A Ordem* e *Solilóquios*. Nessas obras, Agostinho explora a relação entre sabedoria, verdade e *beatitudo*, mostrando que a filosofia não é mero exercício especulativo, mas caminho para a vida feliz e é por essa via que estão sendo construídas as reflexões desta pesquisa, a noção de sentido existencial fundamentado na Verdade. No *Sobre a Vida Feliz*, por exemplo, ele escreve:

Mas, dessa mesma fonte da verdade, emana certa advertência que nos impulsiona a recordar a Deus, para buscá-lo, para que sintamos sede dele, repelindo todo fastio. Aquele sol secreto que infunde seus raios em nossos lumináres interiores. É dele que procede tudo que dizemos aqui de verdadeiro, mesmo quando, com os olhos ainda doentios e recém-abertos, ousamos voltá-los a ele e tememos vê-lo em sua totalidade. E isso não nos parece ser outra coisa do que Deus, ser perfeito, destituído de qualquer degeneração. Pois ali Deus está todo e é totalmente perfeito, sendo ao mesmo tempo sumamente onipotente. Mas, enquanto estamos buscando, temos de admitir que ainda não estamos saciados daquela fonte, e, para usar aquela palavra que abordamos antes, ainda não estamos saturados de plenitude, então ainda não chegamos à nossa medida própria. E assim, mesmo que sejamos ajudados por Deus, ainda não somos sábios e felizes. Portanto, a saciedade plena dos espíritos, isto é, a vida feliz é conhecer piedosa e perfeitamente: por quem somos conduzidos para a verdade; qual a verdade de que fruímos; através do que somos ligados com a medida suprema. E aqueles que são inteligentes, e que já tenham

¹⁴⁵ Étienne GILSON, *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*, p. 61, 62

¹⁴⁶ AGOSTINHO, *Contra Acadêmicos*, p. 120

¹⁴⁷ Ivan Bilheiro Dias SILVA, *Agostinho e o desafio cético: o enfrentamento filosófico cristão a partir de contra acadêmicos*, p. 88, 89

excluído as ilusões das diversas superstições, nessas três coisas podem reconhecer Deus e a substância única.¹⁴⁸

Todos os homens querem ser felizes, mas só os que se apegam à Verdade alcançam a felicidade. Tal concepção mostra que a felicidade humana está intrinsecamente ligada à posse da Verdade, o que reforça a crítica agostiniana ao ceticismo como ameaça não apenas intelectual, mas também moral e existencial. O enfrentamento filosófico-cristão de Agostinho ao ceticismo, portanto, ocorre em duas frentes complementares: na lógica, ao mostrar que existem verdades inegáveis que resistem à dúvida; e na teologia, ao fundar a possibilidade última da Verdade na iluminação divina. Esse duplo movimento inaugura um estilo filosófico, que não se contenta com a probabilidade, mas se orienta pela Verdade eterna, afinal, para as questões mais importantes da existência, aquelas pelas quais a vida é posta em jogo, o cálculo ou a probabilidade em nada ajudam¹⁴⁹. A superação agostiniana do ceticismo não foi apenas um debate acadêmico, mas o início de uma filosofia cristã que garantiu ao homem a possibilidade de voltar-se para Deus¹⁵⁰.

O ceticismo, que outrora o conduziu ao desespero, foi transformado por Agostinho em impulso para uma filosofia que conciliava razão e fé, verdade e felicidade, temporalidade e eternidade. Essa herança marcou profundamente a tradição medieval, assegurando à filosofia cristã um caminho no qual a busca da verdade é inseparável da busca de Deus. Assim, o itinerário agostiniano mostra que o ceticismo não foi apenas um adversário a ser vencido, mas um mestre involuntário. Ele ensinou, pela via da crise, a necessidade da verdade e conduziu o filósofo a integrar razão e fé em um projeto de sabedoria. Nas palavras de Agostinho, “Ora, para retornarmos ao problema, disse eu, te parece que se possa viver feliz não tendo encontrado o verdadeiro, conquanto se o busque?”¹⁵¹. A verdade, enfim, não é apenas questão de teoria, mas condição da *beatitudo*.

¹⁴⁸ AGOSTINHO, *Sobre a Vida Feliz*, p. 42 {2014}

¹⁴⁹ Jonas ROOS, *Tornar-se Cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard*, p. 48

¹⁵⁰ Ivan Bilheiro Dias SILVA, *Agostinho e o desafio cético: o enfrentamento filosófico cristão a partir de contra acadêmicos*, p. 98

¹⁵¹ AGOSTINHO, *Contra Acadêmicos*, p. 19

Para Gilson, o itinerário da alma até Deus em Agostinho, inicia pela fé que cativa a razão ao desejo de Deus, a despertando e orientado¹⁵², passa pela evidência da razão de que existem verdades inegáveis¹⁵³. O terceiro grau do itinerário é a análise da alma e da vida¹⁵⁴, o autor acentua que Agostinho não separa epistemologia e antropologia, conhecer não é atividade abstrata, mas vital. A alma é princípio de vida e também sede do conhecimento. A memória, a atenção e a inteligência são dimensões constitutivas dessa vida interior que garante a continuidade da identidade pessoal¹⁵⁵. Conhecer é viver, e viver é conhecer, de modo que a suspensão total de juízo significaria, em última instância, a morte da alma. Para Gilson, Agostinho mostra aqui a insuficiência do ceticismo como projeto existencial, sendo que, uma alma que não conhece nada com certeza não poderia sequer viver de forma humana. A confiança na verdade é indispensável para que a alma se mantenha viva e integrada. Assim, a dimensão vital da busca é a de que a inquietação do coração é a busca do espírito em direção à Verdade.

Cícero desenvolve sua filosofia por meio dos sentidos, Gilson demonstra¹⁵⁶ que Agostinho não despreza os sentidos, mas reconhece seus limites. A percepção sensível é necessária para a vida prática, porém fornece apenas dados contingentes e mutáveis¹⁵⁷. Sendo sujeito ao erro, o conhecimento sensível não pode oferecer fundamento último às certezas. O cético aproveita essa fragilidade para negar a possibilidade de todo saber. Agostinho, porém, responde de modo mais nuançado: não nega a confiabilidade relativa dos sentidos, mas delimita seu alcance. O sensível é ponto de partida que exige purificação e superação pela via da inteligência¹⁵⁸. Dessa forma, Agostinho evita tanto o empirismo ingênuo, que absolutiza os sentidos, quanto o ceticismo, que os desacredita por completo. O conhecimento sensível tem lugar, mas subordinado ao intelecto que busca a Verdade eterna¹⁵⁹.

¹⁵² Étienne GILSON, *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*, p. 61-82

¹⁵³ Idem, p. 83-94

¹⁵⁴ Idem, p. 95-118

¹⁵⁵ Idem, p. 102-109

¹⁵⁶ Idem, p. 119-138

¹⁵⁷ Idem, p. 119-125

¹⁵⁸ Idem, p. 126-132

¹⁵⁹ Idem, p. 133-138

O quinto grau é o conhecimento racional¹⁶⁰, que Gilson subdivide em quatro momentos: o mestre interior, a luz da alma, a vida da alma e as indeterminações agostinianas. O mestre interior¹⁶¹ designa a presença de Cristo no íntimo da alma, que ensina não por palavras externas, mas pela iluminação interior. Para Agostinho, todo conhecimento verdadeiro é obra desse mestre que habita o coração humano.¹⁶² Gilson interpreta essa doutrina não como renúncia ao raciocínio, mas como explicitação de seu fundamento último, a verdade que se apreende é dada porque o intelecto é iluminado por Deus. O mestre interior garante que a razão, ao buscar, não se perca em si mesma.

A vida da alma atinge sua plenitude quando orientada à Verdade, a busca dessa Verdade não é neutra, mas conduz à *beatitude*¹⁶³. Ao mesmo tempo, Gilson reconhece que Agostinho deixa em aberto algumas tensões: até que ponto a iluminação divina é necessária em cada ato de conhecimento? Qual é a relação exata entre esforço racional e participação na luz eterna?¹⁶⁴. Essas indeterminações, porém, não comprometem o núcleo da posição agostiniana, que permanece claro: a razão humana só se realiza plenamente quando iluminada por Deus. Em síntese, a fé impede a suspensão total do juízo; a evidência racional descobre um núcleo indubitável; a alma e a vida mostram que conhecer é condição de viver; o conhecimento sensível é aceito em seus limites; e o conhecimento racional, fundado no mestre interior (Verdade eterna que se revela) e na luz divina, garante a possibilidade da verdade existencial e da *beatitude* (sentido). Assim, pode-se afirmar que Agostinho não apenas refutou o ceticismo acadêmico, mas transformou sua experiência pessoal e sua construção filosófica em uma superação do desespero existencial, construindo uma filosofia em que Verdade e *beatitude* se entrelaçam.

¹⁶⁰ Idem, p. 139–212

¹⁶¹ Idem, p. 139–158

¹⁶² AGOSTINHO, *A Trindade*, p. 299, 300

¹⁶³ Étienne GILSON, *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*, p. 197-204

¹⁶⁴ Idem, p. 205-212

CAPÍTULO II: KIERKEGAARD E A DIALÉTICA ENTRE DESESPERO E FÉ

A antropologia de Kierkegaard não se apresenta como uma teoria abstrata sobre a natureza humana, mas como um esforço existencial voltado ao indivíduo efetivado. O pensador dinamarquês rejeita a pretensão de sistemas filosóficos totalizantes e centra sua reflexão no sujeito em sua relação com a vida, com os outros e, sobretudo, com Deus. Esse tipo de concepção nos será muito proveitoso na construção deste capítulo para fundamentar a problemática existencial que a verdade e a fé propostas em Agostinho e em Kierkegaard procuram responder. Como observa Jonas Roos em seus comentários na introdução de *A Doença para a Morte*¹⁶⁵, Kierkegaard é um autor contraintuitivo, conceitos que parecem evidentes, como “espírito” ou “desespero”, assumem em sua obra significados inesperados e provocativos¹⁶⁶. Essa característica explica porque sua antropologia deve ser lida como um esforço crítico para desconstruir visões simplistas do ser humano. Nessa perspectiva, Kierkegaard define a existência como tarefa: “Heroísmo cristão [...] consiste em arriscar completamente tornar-se si mesmo, um ser humano individual, este ser humano individual específico, completamente só diante de Deus”¹⁶⁷. Assim, o ser humano não é uma substância já dada, mas um processo em constante devir, que deve assumir-se como tarefa, mas essa tarefa que é o *tornar-se* só tem efetividade

¹⁶⁵ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A doença para a morte*, p. 9. Introdução de Jonas Roos.

¹⁶⁶ Segundo as considerações de Jonas ROOS (*Kierkegaard e o paradoxo de Sorites: aspectos do problema do movimento na existência em Migalhas Filosóficas e n'O Conceito de Angústia*, p. 90), Kierkegaard opõe-se de modo decisivo ao sistema hegeliano porque nele a existência concreta é dissolvida na totalidade do Espírito Absoluto. O sistema hegeliano pretende englobar toda a realidade na mediação dialética do conceito, transformando a história e a subjetividade em momentos necessários do desenvolvimento da razão. Para Kierkegaard, porém, essa pretensão suprime o caráter dramático e paradoxal da existência. Em Hegel, observa Carlos Hugo Honorato da SILVA (*Possibilidade na existência em Kierkegaard: a busca pelo estádio excelente - o quarto estádio*, p. 115), “O indivíduo se explica pelo sistema, em que o particular se explica pelo geral e isso nada mais é que fazer uma tentativa de explicar o indivíduo numa harmonia racional que anula as singularidades, isto é, a individualidade”. O filósofo dinamarquês recusa, assim, a possibilidade de um sistema total que contenha a existência, pois o existir é sempre singular, finito e contingente. A mediação conceitual não pode substituir a decisão existencial. Por isso, o autor defende que a existência humana não pode deixar-se dissolver na pura conceituação intelectual (*Temor e tremor*, 1979, p. 11). Dessa forma, a crítica kierkegaardiana ao sistema hegeliano é, antes de tudo, uma defesa da interioridade e da liberdade do indivíduo diante do absoluto (*Pós escritos I*, p.115). Contra a objetividade do sistema, Kierkegaard reivindica a verdade como subjetividade, isto é, como relação viva entre o homem e Deus. Assim, a ruptura com Hegel não é apenas uma divergência filosófica, mas a inauguração de uma nova compreensão da verdade, não como necessidade lógica, mas como decisão pessoal diante do mistério da existência. (Jonas ROOS, *Kierkegaard e o paradoxo de Sorites: aspectos do problema do movimento na existência em Migalhas Filosóficas e n'O Conceito de Angústia*, p. 111, nota 29).

¹⁶⁷ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A doença para a morte*, p. 31

quando começa por perder-se na direção de Deus para então se encontrar em uma nova qualidade de vida.

A antropologia kierkegaardiana pode ser compreendida como uma antropologia existencial-teológica. O ser humano é uma síntese dialética, uma relação aberta que só se cumpre plenamente diante de Deus. Seu maior perigo é o desespero, entendido como perda da relação com o fundamento, e sua possibilidade mais elevada é a fé, que reintegra o si-mesmo em transparência diante do Criador. Assim, Kierkegaard oferece uma antropologia paradoxal: o ser humano é grandeza e miséria, finito e infinito, temporal e eterno. Essa visão não apenas critica as reduções modernas do humano, mas também propõe um caminho de cura existencial. Interpreta-se que a tarefa do cristianismo em Kierkegaard é terapêutica: revelar o diagnóstico do desespero e oferecer a fé como caminho de saúde para o espírito. Este capítulo dialoga diretamente com o capítulo anterior porque a partir da noção de homem enquanto síntese, desespero como pecado e tornar-se si mesmo por meio da fé como tornar-se cristão, compreende-se que a busca pela Verdade vivenciada por Santo Agostinho se manifestou primariamente como desespero, uma busca de Deus sem rendição, e essa busca de Deus ou desejo de Deus, se encontra em todo indivíduo, consciente ou inconscientemente, no processo de construção existencial. Além disso, sinaliza que talvez a falta de sentido do homem contemporâneo seja justamente uma ruptura no espírito, desejo do eterno, canalizado em fontes esgotáveis.

2.1. Estrutura do ser humano: síntese e relação

A formulação central de *A Doença para a Morte*, por meio do pseudônimo Anti-Climacus, afirma:

O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o si-mesmo. Mas o que é o si-mesmo? O si-mesmo é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou consiste no seguinte: que na relação a relação se relacione consigo mesma; o si-mesmo não é a relação, mas que a relação se relacione consigo mesma. O ser humano é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um si-mesmo.¹⁶⁸

¹⁶⁸ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A doença para a morte*, p. 43

Essa definição complexa indica que o ser humano não pode ser reduzido a um dado natural. Ele é, antes, espírito em potência que se realiza como si-mesmo na medida em que assume sua condição dialética. Roos¹⁶⁹ observa que, ao conceber o homem como síntese, Kierkegaard “escava a raiz existencial do cristianismo”, mostrando que a vida humana é marcada pela tensão constitutiva entre pólos paradoxais. O si-mesmo, portanto, não é algo estático, mas um dinamismo relacional. Kierkegaard insiste que “uma tal relação derivada, estabelecida, é o si-mesmo do humano [...] e no relacionar-se a si mesma se relaciona a um outro”¹⁷⁰. Esse “outro”, que fundamenta o movimento do espírito, remete ao “poder que o estabeleceu”¹⁷¹, ou seja, a Deus¹⁷². Assim, a antropologia kierkegaardiana é inseparável do cristianismo, o homem só se compreende plenamente na medida em que reconhece sua origem e fundamento em Deus¹⁷³.

Através de *Anti-Climacus*, Søren Aabye Kierkegaard entende que a existência humana é marcada pela tensão entre finitude e infinitude, necessidade e possibilidade, temporal e eterno, anímico e corpóreo¹⁷⁴. Quando essa síntese se rompe, surge o desespero, que ele define como *a doença para a morte* e podemos compreender como pecado¹⁷⁵, afastamento de Deus e conseqüentemente perda de sentido, o desespero ocorre quando não há uma correta relação da síntese e o indivíduo está distante da fonte que o estabeleceu, separado de Deus¹⁷⁶. A correta relação da síntese ocorre por meio da fé que resulta justamente em encontrar o si-mesmo e superar o desespero¹⁷⁷. Essa leitura pode e será feita através da chave da construção do sentido existencial, ou seja, superar o desespero e formular a síntese promove sentido e verdade existencial. A determinação ético-religiosa¹⁷⁸, examina o ser humano tornando-se indivíduo quando realiza a síntese do finito e infinito em si mesmo¹⁷⁹.

¹⁶⁹ Jonas ROOS, *Kierkegaard e a antropologia entre a angústia e o desespero*, 2008, p. 76

¹⁷⁰ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A doença para a morte*, p. 44

¹⁷¹ Idem, p. 45

¹⁷² Idem, p. 46

¹⁷³ Idem, p. 62

¹⁷⁴ Idem, p. 43

¹⁷⁵ Idem, p. 117

¹⁷⁶ Idem, p. 46

¹⁷⁷ Idem, p. 85

¹⁷⁸ Idem, p. 81

¹⁷⁹ Idem, p. 61

Para Kierkegaard, o ser-humano é espírito, mas não o si-mesmo propriamente dito. Roos, nos ajuda a compreender que: “O ser humano é espírito em potência, ou na linguagem de *O Conceito de Angústia*, espírito como que sonhando. O espírito será o si-mesmo apenas quando corretamente efetivado”¹⁸⁰. Então é necessário tornar-se indivíduo através da correta efetivação da síntese. O espírito, diante da possibilidade de se tornar algo novo, angustia-se exatamente pelo desconhecido, pois aquilo que se tornará após o salto lhe é vago. Por isso, Roos afirma:

O grande desafio existencial, para Kierkegaard, parece ser justamente o de aprender a lidar com a angústia, aprender a tomar a decisão correta diante da indefinição de uma possibilidade. É nessa linha argumentativa que Kierkegaard dirá que a possibilidade é a mais pesada das categorias. A questão crucial, assim parece, seria a de manter o equilíbrio das polaridades que constitui o eu, manter uma relação equilibrada entre finitude e infinitude ao tomar decisões existenciais. Diante de uma possibilidade existencial e subjetiva é necessário decidir-se, e decidir-se num terreno que está para além de critérios objetivos válidos. Toda decisão existencial implica num processo de tornar-se: ou tornar-se si-mesmo, ou tornar-se desesperado. Quando, então, diante da possibilidade, o indivíduo lança mão de um dos polos da síntese que o constitui, em detrimento do outro, para decidir-se, ele instaura o desespero.¹⁸¹

O cerne da questão reside no fato de que, em algum momento da existência, todos nos encontramos frente à possibilidade de nos tornarmos algo novo, diante de decisões que questionam nossa própria existência. Como nos posicionamos frente a essas interrogações contribuirá para a construção de sentido ou para a sua dissolução. Retomando a antropologia Kierkegaardiana, “o ser-humano é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese”. Essa observação nos confronta com o paradoxo e a dialética do existir, revelando que a identidade não é unicamente finita, limitada a escolhas, agendas naturais e buscas materiais como capital, sucesso e bens, mas também é infinita, vinculada ao espiritual. Elementos como sonho, esperança, símbolos, crenças e sentido da vida são integralmente constitutivos do ser humano, os quais o filósofo chama de infinitude. A correta relação dessas polaridades ocorre por meio da fé que o fundamenta na relação com Deus, a fonte do amor que confere sentido ao *eu*¹⁸². Portanto, o princípio que

¹⁸⁰ Jonas ROOS, *Finitude, infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard*, p. 13

¹⁸¹ Idem, p. 13, 14

¹⁸² Søren Aabye KIERKEGAARD, *A doença para a morte*, p. 81

consolida o *si-mesmo* não é meramente a união intrínseca do eterno e do temporal, mas sim a vinculação dessa junção realizada por um outro: Deus. Anti-Climacus elabora seu argumento de que a relação entre o finito e o infinito gera o espírito, mas somente quando alicerçada em Deus como origem, produz o *si-mesmo*. Nestes termos, o autor prossegue:

Na relação entre dois a relação é o terceiro como unidade negativa, e os dois se relacionam com a relação; assim, sob a determinação de alma, a relação entre alma e corpo é uma relação. Se, ao contrário, a relação relaciona-se consigo mesma, então essa relação é o terceiro positivo, e este é o *si-mesmo*.¹⁸³

Então, a união entre o finito e infinito ocasiona um terceiro, o espírito. O terceiro positivo ao qual o autor se refere é quando ocorre o autorreconhecimento de *si*, ou seja, quando temos a síntese estabelecida. Mas, a forma pela qual o indivíduo irá exercer o seu espírito, o seu *eu*, formular a sua síntese, diferencia-se, diante da sua atitude perante a vida. Se o indivíduo salta em fé; efetiva a síntese, promove sentido e *tornar-se*, tudo no mesmo ato, mas se o salto é em desespero; desarticula a síntese, se afasta do *si-mesmo* e perde o sentido¹⁸⁴, por isso, não é possível chegar à fonte e restabelecer a síntese por vontade, esforço ou esquemas prontos, pois o sujeito operaria pela própria base do desespero para sair do desespero e se afundaria ainda mais. Com isso, é preciso retroceder à fonte por meio da fé¹⁸⁵.

Mais adiante será aprofundada a noção de fé e salto que Kierkegaard desenvolve, mas a ênfase apresentada aqui é a de que por essa concepção do ser humano enquanto síntese, e da realidade ocasionada pela desarticulação da síntese, instauração do desespero e perda de sentido, torna-se essencial uma proposta que auxilie o sujeito a se constituir diante das questões mais cruciais da existência, encontrando a Verdade que ancora sua própria verdade existencial, aquela pelo qual vive ou morre, e conseqüentemente, o seu sentido. A religião pode e se propõe a auxiliar a jornada solitária de constituição pessoal que cada um trilha. Kierkegaard buscou ter um olhar mais subjetivo acerca do ser humano, retirando-o de uma posição de mero pertencente a uma espécie para situá-lo como definidor de sua existência. Seu foco no indivíduo trouxe uma nova perspectiva, mais especificamente uma nova interpretação diante do paradoxo,

¹⁸³ Idem, p. 43, 44

¹⁸⁴ Idem, p. 43, 46

¹⁸⁵ Jonas ROOS, *Retroceder para avançar: pressupostos para a compreensão da existência como tarefa em Kierkegaard*, p. 135

existência e subjetividade e é através dessa perspectiva que será construído o arcabouço filosófico-antropológico a seguir.

Ao contrário de Hegel, que tende a resolver as contradições na totalidade do Espírito Absoluto, Kierkegaard insiste em mantê-las vivas no interior do indivíduo¹⁸⁶, trabalhando com a realidade existencial e tudo o que lhe pode envolver. O ser humano não é um conceito universal, mas uma existência concreta, concreta no sentido de integral, situada entre a temporalidade e a eternidade, relação¹⁸⁷. Nesse sentido, o filósofo dinamarquês não concebe a síntese como uma fusão harmônica, mas como uma tensão existencial, um equilíbrio sempre inacabado entre dimensões que se repelem e se exigem mutuamente, o autor diz que: “tornar-se si mesmo é justamente um movimento a partir do lugar. Tornar-se é um movimento a partir do lugar, mas tornar-se si mesmo é um movimento no mesmo lugar”¹⁸⁸. A existência humana, portanto, é uma dádiva, mas também uma tarefa, a tarefa de tornar-se si mesmo, a tarefa de constituir-se, ancorar-se sob uma base firme, mas que sustente o movimento que é existir.

Existir é ser continuamente chamado a “tornar-se o que se é”, e essa chamada ocorre justamente no interior da tensão entre finitude e infinitude. O finito, em Kierkegaard, remete à condição histórica, corporal, temporal, necessária e contingente do ser humano, enquanto o infinito representa a dimensão espiritual, possível, infinita, a abertura ao eterno e ao divino. A vida humana se constitui quando esses polos se relacionam, e não quando um elimina o outro. O homem não é puro espírito nem pura matéria; é espírito enquanto relação entre corpo e alma, relação que “se relaciona consigo mesma”¹⁸⁹.

Essa ideia já estava prenunciada em *O conceito de angústia*, onde Kierkegaard, por meio de Vigilius Haufniensis, define o homem como uma relação entre alma e corpo. Contudo, o espírito, o termo mediador, não é dado de forma imediata, mas é o resultado de um processo de tomada de consciência¹⁹⁰. O espírito é a condição pela qual a síntese se torna consciente de si; é ele que torna possível a existência como devir. Nesse sentido,

¹⁸⁶ Cf. Jonas ROOS, *Tornar-se Cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard*, p. 77, 78

¹⁸⁷ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A doença para a morte*, p. 62

¹⁸⁸ Idem, p. 69

¹⁸⁹ Idem, p. 44

¹⁹⁰ Søren Aabye KIERKEGAARD, *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*, p. 92, 93

“quanto mais consciência, tanto mais si-mesmo”¹⁹¹. A antropologia kierkegaardiana se distingue, portanto, tanto do dualismo grego em que a alma é o princípio superior, racional e imortal e o corpo é o princípio inferior, mutável e ligado ao sensível quanto ao idealismo moderno que resolve as contradições da existência no sistema e situa o indivíduo como um “momento” do Espírito Absoluto¹⁹². Enquanto a filosofia antiga privilegiava a eternidade e via o tempo como sombra ou simulacro do real, como em Platão¹⁹³, Kierkegaard reabilita a finitude e a historicidade, afirmando que é no tempo que o homem encontra a eternidade¹⁹⁴. Como observa Quaglio:

Ao mesmo tempo, ele enfrenta a questão do tempo e da eternidade considerando seus objetos de investigação sob uma perspectiva metafísica que não encontra muitos entusiastas no tempo presente, chegando a parecer, como mencionado acima, um pensador medieval. Mas são as próprias aporias e contradições encontradas neste caminho escolhido por Kierkegaard que fornecem um de seus pontos fundamentais à ideia de Paradoxo Absoluto, tão significativa para a compreensão do pensamento cristão.¹⁹⁵

Para compreender a antropologia kierkegaardiana, assim como a agostiniana, é fundamental partir da noção de que o cristianismo é o horizonte dessa antropologia. O homem, criado por Deus, é posto como uma síntese aberta, uma relação que deve ser continuamente realizada diante d'Aquele que o estabeleceu. O si-mesmo não é um dado ontológico, mas uma possibilidade de espírito¹⁹⁶. Cabe ao indivíduo escolher-se a si mesmo diante de Deus, e nessa escolha repousa sua responsabilidade ética e espiritual, a cada novo instante existencial, escolher pela fé a formulação da síntese entre eterno e temporal, finito e infinito, necessidade e possibilidade que o constitui. Como afirma Quaglio, “assim, o elemento de finitude, de temporalidade e de transitoriedade do homem se mostra em sua relação com o tempo, na qual está imerso por toda a duração de sua vida mortal”¹⁹⁷. E Roos complementa que:

¹⁹¹ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A doença para a morte*, p. 61

¹⁹² Cf. Jonas ROOS, *Kierkegaard e o paradoxo de Sorites: aspectos do problema do movimento na existência em Migalhas Filosóficas e n'O Conceito de Angústia*, p. 89, 90

¹⁹³ Humberto Araújo QUAGLIO, *Tempo, eternidade e verdade: pressupostos agostinianos da ideia de paradoxo absoluto em Kierkegaard*, p. 82

¹⁹⁴ Idem, p. 75 - 78

¹⁹⁵ Idem, p. 130

¹⁹⁶ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A doença para a morte*, p. 43

¹⁹⁷ Humberto Araújo QUAGLIO, *Tempo, eternidade e verdade: pressupostos agostinianos da ideia de paradoxo absoluto em Kierkegaard*, p. 108

Entretanto, no entendimento de cristianismo de Kierkegaard, uma vez que o eterno entra no tempo, a existência não deve ser encarada enquanto fuga da realidade histórico-concreta em direção a uma idealidade. Não há porque fugir da temporalidade e da concretude da existência, uma vez que é precisamente no tempo que Deus quer construir sua história com o ser humano.¹⁹⁸

Essa percepção paradoxal é o núcleo da consciência existencial. O sujeito experimenta sua finitude, mas nela sente o chamado ao infinito; vive o tempo, mas aspira à eternidade. A síntese é, assim, o campo do conflito e da superação, e sua efetivação é uma constante tensão. A tarefa de existir, em Kierkegaard, é a tarefa de unificar o disperso, de integrar corpo e alma, tempo e eternidade, liberdade e necessidade. Essa unificação, no entanto, não é produto da razão nem da dialética objetiva, mas da interioridade, o lugar onde o homem se relaciona consigo mesmo e com Deus, o autor afirma: “o existente que escolhe o caminho objetivo agora penetra em toda a consideração aproximativa que quer apresentar Deus objetivamente, o que em toda eternidade jamais se alcançará, porque Deus é sujeito, e por conseguinte, só é para a subjetividade na interioridade”¹⁹⁹. Ao fundamentar conceitualmente essa ideia, Da Silva observa que a interioridade é “o caráter, o estado ou a parte interior do indivíduo[...]. A interioridade precisa ser compreendida como subjetividade”²⁰⁰, e é esse o lugar do salto, o lugar em que a síntese repousa sobre o poder que a estabeleceu. O “poder que a estabeleceu” é o fundamento último da relação humana. A síntese, portanto, não se realiza apenas na imanência, mas na transcendência e somente ao mergulhar através da própria transparência no poder que o criou²⁰¹, o homem atinge sua unidade espiritual. Nesse ponto, Kierkegaard supera tanto o naturalismo antropológico quanto o racionalismo ético, situando o homem no limiar entre a liberdade e a graça.

Ser homem (humano) é viver entre o céu e a terra, chamado a realizar na história uma comunhão com o eterno. É por isso que, em Kierkegaard, a existência nunca é estática, o ser humano está sempre “em processo de tornar-se”, pois o si-mesmo “em potência não existe efetivamente, mas é simplesmente o que deve vir a existir”²⁰². Em suma, a antropologia kierkegaardiana define o homem como uma relação triádica (corpo,

¹⁹⁸ Jonas ROOS, *Tornar-se Cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard*, p. 149

¹⁹⁹ Søren Aabye KIERKEGAARD, *Pós-escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas filosóficas*, p. 211

²⁰⁰ Elias Gomes DA SILVA, *O conceito de interioridade nas obras de Kierkegaard*, p. 446

²⁰¹ Idem, *A doença para a morte*, p. 45

²⁰² Søren Aabye KIERKEGAARD, *A doença para a morte*, p. 62

alma e espírito) fundada em Deus e chamada à liberdade. O homem é espírito porque é síntese viva, mas também porque é chamado à consciência de si e à relação com o transcendente. A tarefa de existir, então, é o movimento incessante dessa síntese, tornar-se o que se é diante de Deus. Se o homem é síntese, ele é também relação, uma relação que se volta sobre si mesma e, ao fazê-lo, se abre ao Absoluto. Por isso, a ideia kierkegaardiana de síntese não pode ser compreendida como uma composição estática, mas como um movimento de interiorização, um processo pelo qual o indivíduo busca a unificação de si diante de Deus. Essa “tarefa de existir”, como afirma Roos:

a)[...] necessariamente envolve risco. E uma das ênfases que atravessa a obra de Kierkegaard é que cada um deve assumir esse risco, reconhecer que não há parâmetros objetivos, externos, para a realização da tarefa. Não conseguimos reunir todo o conhecimento necessário para a tomada de nossas decisões existenciais – dado que para tais questões o conhecimento é sempre apenas aproximativo – e, ainda assim, temos que nos decidir, assumindo o risco e a responsabilidade pela decisão e pela tarefa que nela está implicada; b) Incerteza objetiva: uma consequência do que foi dito acima é que a tarefa implica, para usar uma importante terminologia do Pós-escrito, em enfrentar a incerteza objetiva. Ou seja, do ponto de vista da objetividade não há parâmetros, critérios ou conhecimento suficiente para a tomada de uma decisão existencial. Daí o risco inerente ao processo bem como a solidão nele implicada. c) Solidão: assim como no caso de Abraão, como interpretado em Temor e Tremor, cada indivíduo está só diante de sua tarefa.²⁰³

O ponto decisivo da antropologia kierkegaardiana, portanto, está em compreender que o ser humano só se torna verdadeiramente espírito quando se reconhece como relação dependente. Essa dependência, porém, não é passiva, ela é o espaço da liberdade, o espaço de se render e o lugar em que o si-mesmo, “se funda *transparentemente* no poder que o estabeleceu”²⁰⁴. Essa passagem pode ser interpretada como essa transparência de que fala Kierkegaard, sendo uma consciência purificada de toda ilusão de autonomia, uma interioridade que se sabe fundada em Deus sem deixar de assumir, com radical seriedade, sua responsabilidade existencial²⁰⁵. Valls considera que o conceito de interioridade é a chave hermenêutica, “o coração conceitual”²⁰⁶ da filosofia kierkegaardiana pois é pela interioridade que o homem se descobre como espírito, como aquele que deve realizar a própria síntese na tensão entre o finito e o infinito. A

²⁰³ Jonas ROOS, *Retroceder para avançar: pressupostos para a compreensão da existência como tarefa em Kierkegaard*, p. 122

²⁰⁴ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A doença para a morte*, p. 45

²⁰⁵ Jonas ROOS, *Kierkegaard e a antropologia entre a angústia e o desespero*, p. 73

²⁰⁶ Alvaro L. M. VALLS, *Kierkegaard e seus contemporâneos: sobre a eternidade do homem*, p. 161, 162

interioridade é, portanto, o espaço do paradoxo, o lugar onde o humano e o divino se encontram sem se confundir. Ela não é um refúgio psicológico, mas um movimento ético-religioso que exige decisão, silêncio e responsabilidade. O lugar em que o homem se reconhece dependente de Deus e se rende de seu próprio orgulho.

Essencialmente, em Kierkegaard, a liberdade existencial é justamente o ato do homem se reconhecer enquanto dependente de Deus, diante de Deus, e se render. O resultado da síntese de necessidade e possibilidade é esse ato de liberdade diante de Deus; e é nesse movimento que a existência se torna verdadeira²⁰⁷, e esse processo ocorre na interioridade. Assim, a interioridade é o lugar da relação verdadeira. O *eu* kierkegaardiano só se constitui quando se volta para dentro, mas esse voltar-se é, ao mesmo tempo, uma abertura para o transcendente, isso é o retroceder para avançar²⁰⁸ e o perder-se para se encontrar na existência. Essa categoria do indivíduo é o vértice da antropologia kierkegaardiana. Ela designa não um ser isolado, somente consigo mesmo, mas aquele que, tendo despertado à interioridade, se reconhece responsável diante de Deus, a tarefa é solitária pois exige um trilhar individual até Deus, mas não é unitária, o indivíduo está só, mas diante de Deus. No prefácio da obra *A Doença para a morte*, Kierkegaard declara algo que nos guia nessa compreensão:

Heroísmo cristão, que em verdade talvez seja visto bem raramente, consiste em arriscar completamente tornar-se si mesmo, um ser humano individual, este ser humano individual específico, completamente só diante de Deus, sozinho nesse enorme esforço e nessa enorme responsabilidade.²⁰⁹

Jonas Roos, interpretando esse trecho acima, define que para Kierkegaard, “o indivíduo é o único responsável pela realização de sua tarefa existencial”²¹⁰, como aquele que realiza decisões intransferíveis diante de Deus, sem delegar a outrem a tarefa de existir. Essa definição parte da crítica kierkegaardiana à “multidão”, que dissolve o *eu* na coletividade e elimina a responsabilidade pessoal. Em *Ponto de vista explicativo da Minha Obra Como Escritor*, Kierkegaard explica que a multidão é uma ilusão, pois

²⁰⁷ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A doença para a morte*, p. 43

²⁰⁸ Roos, 2021. *Retroceder para avançar: pressupostos para a compreensão da existência como tarefa em Kierkegaard*.

²⁰⁹ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A doença para a morte*, p. 31

²¹⁰ Jonas ROOS, *Retroceder para avançar: pressupostos para a compreensão da existência como tarefa em Kierkegaard*, p. 123

ninguém pode tornar-se cristão por procuração: cada um deve sê-lo por si mesmo²¹¹. A síntese, então, se efetiva existencialmente quando o indivíduo se reconhece como ser-relacional, dependente e responsável. Esse reconhecimento exige um duplo movimento que ocorre na interioridade, reflexivo e transcendental. Podemos chamar de movimento reflexivo, quando o homem volta-se para si e toma consciência de sua própria tensão entre finitude e infinitude, consciência de ser espírito; e no movimento transcendental, ele se lança ao poder que o criou, confessando que sua existência não tem em si mesma o fundamento, mas é dependente de Deus.

Essa dialética entre dependência e liberdade é a própria estrutura do espírito. Em *A doença para a morte*, Anti-Climacus descreve o espírito como a relação que se relaciona consigo mesma e, ao fazê-lo, se relaciona com aquele que a estabeleceu²¹². Nessa formulação, o autor rompe com as antropologias filosóficas que reduzem o homem à racionalidade ou à animalidade. O ser humano não é mera consciência nem pura natureza, mas o ponto de encontro entre ambas: um “entre” que só se compreende em movimento. Para Roos, a noção de síntese em Kierkegaard é uma antropologia do caminho, o homem é sempre um vir-a-ser, uma tarefa em processo, o autor afirma: “A partir do entendimento de ser humano como síntese, Kierkegaard [...] pensa a possibilidade de superação do desespero no *processo* de tornar-se”²¹³. O sujeito kierkegaardiano não possui uma essência estável, mas uma vocação: ser si mesmo diante de Deus a cada novo ato do existir. Tal compreensão, é profundamente cristã e existencial e o ser humano é, ao mesmo tempo, finito e aberto ao infinito, temporal e vocacionado à eternidade.

Segundo Vigilius Haufniensis, “quando falta a interioridade, o espírito é reduzido à finitude. Por isso, a interioridade é a eternidade ou a determinação do eterno num ser humano”²¹⁴. A interpretação de Valls sobre esse trecho em *O Conceito de Angústia*, nos permite compreender que “ali, verdade, interioridade e liberdade são aproximadas”²¹⁵.

²¹¹ Søren Aabye KIERKEGAARD, *Ponto de vista explicativo da Minha Obra Como Escritor*, p. 13

²¹² Idem, *A doença para a morte*, p. 44

²¹³ Jonas ROOS, *10 lições sobre Kierkegaard*, p. 107

²¹⁴ Søren Aabye KIERKEGAARD, *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*, p. 158

²¹⁵ Alvaro L. M. VALLS, *Kierkegaard e seus contemporâneos: sobre a eternidade do homem*, p. 161

Isso significa que a interioridade é o lugar da tensão entre eterno e temporal²¹⁶. Essa tensão, longe de ser um defeito, é o espaço de a verdade se manifestar. A verdade, em Kierkegaard, também não é algo que puramente se possui, mas algo que se vive. Ao ser encontrado pela Verdade, o indivíduo passa a estar nela e ser existencialmente verdadeiro. Quaglio nos permite aprofundar um pouco mais na relação entre interioridade e verdade quando analisa as formulações de Kierkegaard em *Migalhas Filosóficas*:

O primeiro tópico é bastante sucinto, e simplesmente expõe a premissa que o autor pseudônimo já havia estabelecido para compreensão de um genuíno aprendizado da verdade: deve haver um instante decisivo, um momento específico, único, no qual o aprendiz passa de um estado em que não tinha a verdade, em que estava fora dela, para um novo estado, qualitativamente diferente do anterior, no qual ele passa a ter a verdade, a estar na verdade.²¹⁷

Na interioridade, a verdade se torna caminho e não puramente episteme; é vivida no compromisso pessoal com o Deus, apesar de que não é incorreto afirmar que até mesmo a verdade enquanto episteme é reformulada a partir desse encontro. Ser encontrado pela Verdade significa ser existencialmente atravessado pela relação com a Verdade eterna, o paradoxo cristológico, algo que aprofundaremos mais adiante. Assim, a culminância da antropologia kierkegaardiana está no fato de que o homem, enquanto síntese de finito e infinito, só encontra sua unidade verdadeira no ato de tornar-se cristão. Segundo Jonas Roos, “tornar-se si cristão não pode ser reduzido à adesão a uma lista de dogmáticas, antes, é relacionar-se a verdade mesma, encarnada em Cristo”²¹⁸, pois o cristianismo, em Kierkegaard, não é uma herança cultural, mas um caminho existencial de reconciliação com o próprio ser diante de Deus.

O homem, enquanto síntese, vive em constante tensão entre os polos que o constituem. Mas o sentido último dessa tensão não é meramente psicológico ou

²¹⁶ Nos escritos de Kierkegaard a respeito do tempo e da eternidade, o autor desenvolve o conceito de *instante*, esse *instante* é o momento em que o eterno invade o tempo, esse momento é o lugar em que a verdade existencial toma consistência, Valls (*Kierkegaard e seus contemporâneos: sobre a eternidade do homem*, p. 160) afirma que: “Haufniensis supõe, tal como o autor das *Migalhas*, que o eterno se entrecruza com o tempo, a eternidade invade e pervade a temporalidade, antes mera sucessão infinita. Deste primeiro cruzamento surge o instante, um Kairós, a ser revivido por cada indivíduo. Referida ao instante decisivo, a existência adquire verdadeira historicidade, com um antes e um depois significativos, embora o eterno para o homem continue numa ambigüidade de ser um presente que continua futuro. Pode-se até dizer que o instante (plenitude do tempo) ocorreu no passado, dá-se no presente e se revelará totalmente no futuro”.

²¹⁷ Humberto Araújo QUAGLIO, *Tempo, eternidade e verdade: pressupostos agostinianos da ideia de paradoxo absoluto em Kierkegaard*, p. 158

²¹⁸ Jonas ROOS, *Tornar-se Cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard*, p. 155

filosófico, é religioso. A relação entre finitude e infinitude, corpo e alma, temporal e eterno, necessidade e possibilidade, só se sustenta porque há um fundamento transcendente que a torna possível. Como foi dito anteriormente, o homem por si só jamais superaria o desespero ou alcançaria a eternidade através da finitude, portanto, a concepção existencial formulada por Kierkegaard só é efetiva e realizável a cada indivíduo se de alguma forma o eterno se manifestou na temporalidade e efetivou a síntese em si mesmo. Por isso, a compreensão kierkegaardiana do homem como síntese encontra seu ponto culminante na figura de Cristo, o paradoxo absoluto. É nele que o conflito entre o finito e o infinito, o temporal e o eterno, se torna unidade concreta e possível de efetivação em cada indivíduo por meio da fé. Quaglio nos leva a compreender que o paradoxo cristológico (ou Absoluto) é o núcleo da filosofia kierkegaardiana, porque é nele que o tempo se abre à eternidade e a verdade se faz evento, o autor diz:

Mas para além de todos os paradoxos surgidos na tentativa de compreensão o tempo, o paradoxo extremo, que Climacus denomina Paradoxo Absoluto, é justamente a fusão do tempo com aquilo que lhe é absolutamente diferente, a eternidade, e esta fusão é o que expressa o mistério da Encarnação do Verbo no cristianismo.²¹⁹

Em outro momento completa dizendo que, “no desenvolvimento de sua argumentação sobre o Paradoxo Absoluto, Johannes Climacus o equipara inequivocamente à verdade”²²⁰. Em *A doença para a morte e Temor e Tremor*, Kierkegaard mostra que a existência humana está marcada pela desproporção entre a finitude e a infinitude, a temporalidade que condiciona o humano e a eternidade de Deus. Essa desproporção é o que torna a fé necessária. O homem não pode compreender racionalmente como o eterno se manifesta no tempo, mas pode crer. Como observa Quaglio, “Cristo é a Verdade, Cristo é Deus, Deus é o Ser, Tornar-se algo, passar do não-ser à existência [...] tal passagem é uma dádiva da própria verdade”²²¹. O tornar-se cristão só ocorre por meio da fé que é a possibilidade da relação entre o indivíduo e a verdade²²² ao qual se apropria. O cristão, nesse sentido, não é aquele que apenas adere

²¹⁹ Humberto Araújo QUAGLIO, *Tempo, eternidade e verdade: pressupostos agostinianos da ideia de paradoxo absoluto em Kierkegaard*, p. 109

²²⁰ Idem, p. 133

²²¹ Idem, p. 209

²²² Idem, p. 215

externamente a uma religião, mas aquele que se torna contemporâneo de Cristo. Isso pode soar um tanto quanto ridículo a primeira vista, mas Kierkegaard desenvolve o conceito de instante e contemporaneidade da seguinte maneira em *Práticas do Cristianismo*:

Passaram-se de fato dezoito séculos desde que Jesus Cristo caminhava aqui na terra, mas esse certamente não é um acontecimento assim como outros acontecimentos, que uma vez que entram para a história, então, como o passado distante, caem no esquecimento. Não, sua presença aqui na terra nunca se torna uma coisa do passado, e, portanto, não se torna mais e mais distante - isso se a fé pode ser encontrada na terra; pois, do contrário, então no mesmo instante faz muito tempo que ele viveu. Mas, na medida em que há um crente, essa pessoa, para ter se tornado um crente deve ter se tornado, e enquanto crente deve ser, tão contemporâneo à presença de Cristo quanto o eram seus contemporâneos. Esta contemporaneidade é a condição para a fé, e, mais precisamente definida, ela é a fé.²²³

Roos, nos ajuda a compreender que “a contemporaneidade só é possível, só se torna consistente no pensamento teológico de Kierkegaard, porque assume Jesus Cristo enquanto figura histórica que, paradoxalmente é o Absoluto”²²⁴. Aqui é o lugar do instante, o lugar em que na relação de caráter absoluto do indivíduo com Cristo, o eterno que entra no tempo; “a verdade se revela. Não como verdade objetiva, [...] mas a verdade do encontro pessoal, que por isso mesmo, carrega um elemento de interioridade, se faz presente no indivíduo”. Essa é a interseção entre interioridade, fé e verdade. O instante é esse ponto obscuro, escandaloso e gracioso do paradoxo em que o eterno entra no tempo²²⁵ e agora o ser humano, ao seguir Cristo, participa desse paradoxo; e é isso que significa tornar-se cristão. Ao se relacionar com a verdade que é Cristo, o homem é chamado a “ser a verdade com Cristo”²²⁶, isso implica que a verdade se revelando ao homem é possível apropriar-se dela por meio do tornar-se cristão, seguindo a Cristo como modelo existencial e nesse processo, o próprio Cristo “ensinará o modo próprio de relacionar-se com a verdade”²²⁷.

Por isso, Kierkegaard insiste que essa realização é sempre existencial e individual. Ninguém pode tornar-se cristão por abstração ou por tradição: “Cada geração deve

²²³ Søren Aabye KIERKEGAARD, *Practice in Christianity*, p. 190. Utiliza-se aqui a tradução inglesa de *Indøvelse i Christendom*, realizada por Howard V. Hong e Edna H. Hong, publicada na série Kierkegaard's Writings (v. 20). Tradução a partir desta edição.

²²⁴ Jonas ROOS, *Tornar-se Cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard*, p. 157

²²⁵ Idem, p. 157

²²⁶ Idem, p. 164. Aqui faço referência ao subtítulo 1.6 da tese *Tornar-se Cristão* (2019) de Jonas Roos.

²²⁷ Jonas ROOS, *Tornar-se Cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard*, p. 165

recomeçar como se fosse a primeira”, escreve ele em *Temor e tremor*²²⁸. O tornar-se cristão é, portanto, um processo contínuo, um vir-a-ser que jamais se completa nesta vida, afinal, se Cristo se torna o modelo a ser imitado no discipulado, sendo Ele o Absoluto, essa é uma realização existencial que no ato da fé do indivíduo já ocorreu, mas ainda não (não plenamente). A fé é o ponto de chegada e, ao mesmo tempo, o ponto de partida de toda existência autêntica. Quaglio sublinha que “é no instante, e somente no instante, que o sujeito passa da ignorância ao conhecimento, da não-verdade à verdade, e, em última análise, do não-ser ao ser”²²⁹. Essa circularidade é própria da síntese kierkegaardiana: o homem encontra sua verdade apenas quando se coloca inteiramente diante do paradoxo absoluto²³⁰.

A partir de Quaglio, pode-se concluir que o instante é o lugar da verdade; o momento histórico, o presente, no qual o eterno toca o tempo e o homem é interpelado pela fé²³¹. O instante é a categoria existencial do encontro. Nele, o homem experimenta a síntese não como harmonia conceitual, mas como choque e reconciliação entre o divino e o humano. Cristo é, portanto, a chave da antropologia kierkegaardiana: Ele encarna a verdade que o homem é chamado a viver e a torna possível por meio da fé. Em *O conceito de angústia*, Kierkegaard descreve a existência como uma tensão inescapável entre o ser e o vir-a-ser; em Cristo, essa tensão encontra o seu termo, não pela abolição da finitude, mas pela sua assunção no eterno.

²²⁸ Søren Aabye KIERKEGAARD, *Temor e tremor*, p. 138

²²⁹ Humberto Araújo QUAGLIO, *Tempo, eternidade e verdade: pressupostos agostinianos da ideia de paradoxo absoluto em Kierkegaard*, p. 201

²³⁰ Sobre a definição de Paradoxo Absoluto, Quaglio interpreta que (*Tempo, eternidade e verdade: pressupostos agostinianos da ideia de paradoxo absoluto em Kierkegaard*, p. 201): “A ideia de Paradoxo Absoluto em Kierkegaard não foge dessa definição de paradoxo comumente compreendida na filosofia. O Paradoxo Absoluto é um paradoxo, não deixa de se enquadrar na definição acima como os demais paradoxos. O que o distingue dos outros é sua absolutez. Mas seria isso uma admissão de uma irracionalidade essencial do Paradoxo Absoluto, e, com isso, uma admissão da irracionalidade essencial da Verdade, da Encarnação do Verbo e do próprio cristianismo? Não! Há sólidas razões para se afirmar que o *Paradoxo Absoluto* na obra de Climacus não significa uma admissão da irracionalidade essencial do Paradoxo Absoluto, Que seja, então, feito um exame da definição de dicionário acima. Se um paradoxo surge quando se parte de premissas aparentemente inquestionáveis e se chega a conclusões inaceitáveis ou contraditórias, pode-se pensar que, ou há algo de errado com uma ou mais das premissas, ou há um erro no raciocínio desenvolvido pelo sujeito, ou a conclusão só aparentemente é inaceitável. A definição acima ainda admite a possibilidade de constatação de uma incapacidade de compreensão de todos os elementos do raciocínio ou dos conceitos envolvidos no paradoxo.”

²³¹ Humberto Araújo QUAGLIO, *Tempo, eternidade e verdade: pressupostos agostinianos da ideia de paradoxo absoluto em Kierkegaard*, p. 201

Todo esse desenvolvimento conceitual até aqui é para chegar à concepção de que a encarnação é, assim, a síntese originária que fundamenta toda síntese humana. O homem é chamado a existir em relação com a verdade, e essa relação se torna possível porque o próprio Cristo (Verdade eterna) entrou no tempo e assumiu a existência. Quaglio, interpretando Climacus, afirma que “a intelecção da verdade é limitada, e que um relacionamento do sujeito com ela depende da fé; essa dependência da fé para uma compreensão da verdade (... não é puramente intelectual, mas existencial)”²³², pois crer é aceitar que a verdade eterna se revele na forma do contingente. Essa participação, contudo, não elimina a distância entre o homem e Deus, ela a mantém como tensão redentora. Kierkegaard chama isso de “a paixão da fé”, o ato de sustentar o paradoxo sem resolvê-lo racionalmente²³³. O indivíduo que crê não compreende o mistério, mas o habita; não domina a verdade, mas é tomado por ela. Aqui se cumpre a convergência com Santo Agostinho, Quaglio, afirma: “e isso significa que o acesso aquele mestre de que fala Agostinho, que ensina interiormente, o mestre de sua doutrina da iluminação, traz a verdade aos seres humanos na mesma medida em qualquer época”²³⁴. A verdade que Agostinho buscava encontrou em sua interioridade através da iluminação de Cristo e a partir disso, tornou-se si mesmo, tornou-se cristão, tornou-se existencialmente pleno de sentido.

Em Cristo, portanto, o tempo é redimido e a existência humana encontra seu sentido. O ser humano é síntese porque Cristo se fez síntese: o eterno feito temporal, o infinito feito finito. Dessa forma, compreender Cristo como o paradoxo é compreender que toda verdade existencial é fundamentada na Verdade Absoluta, mas mediada pelo Cristo, por meio da fé e que o “tornar-se si mesmo” é, no fundo, tornar-se conforme a verdade que se revelou na encarnação, tornar-se cristão é tornar-se verdadeiro existencialmente. O paradoxo não é um obstáculo à razão, mas o sinal de que a verdade ultrapassa toda racionalidade. Ele marca o limite do pensamento e o início da fé, o ponto em que o homem deve decidir se permanece na especulação ou se arrisca a existência no salto. Roos afirma que, “o salto acontece no limite da mediação lógica, lá onde ela

²³² Humberto Araújo QUAGLIO, *Tempo, eternidade e verdade: pressupostos agostinianos da ideia de paradoxo absoluto em Kierkegaard*, p. 215

²³³ Søren Aabye KIERKEGAARD, *Temor e tremor*, p. 70, 88

²³⁴ Humberto Araújo QUAGLIO, *Tempo, eternidade e verdade: pressupostos agostinianos da ideia de paradoxo absoluto em Kierkegaard*, p. 221

claudica, e é justamente aí que são tomadas as decisões cruciais da existência, a perda do si-mesmo e o tornar-se”²³⁵. Assim, o paradoxo de Cristo é o centro de gravidade da antropologia kierkegaardiana e o fundamento da verdade existencial: no paradoxo, o indivíduo que decide pelo salto em fé, descobre que a verdade é um acontecimento e não uma ideia: um encontro transformador que exige perder-se para ser encontrado.

A crítica kierkegaardiana à filosofia especulativa, especialmente a de Hegel, ganha aqui sua densidade teológica. Hegel havia dissolvido o evento Cristo na necessidade do sistema, tratando a encarnação como um momento da autorrevelação do Espírito absoluto²³⁶. Kierkegaard, pelo contrário, insiste na escandalosa singularidade da encarnação: o eterno que entra no tempo, não por mediação lógica, mas por amor²³⁷. Quaglio discorre que:

O instante kierkegaardiano é absolutamente decisivo e fundamentalmente inalcançável pelo intelecto. Ele é aquele "átomo de tempo" que escapa a qualquer especulação, que acaba por escapar da própria noção de tempo quando se tenta apreendê-lo, o que foi demonstrado por Agostinho e reiterado por Haufniensis. Em Hegel, porém, o instante torna-se até banal: ser e nada são igualmente instantes, simultaneamente superados e preservados no perene movimento de suprassunção da lógica hegeliana, como quaisquer outras contradições mediadas e tornadas unidade.²³⁸

Em Kierkegaard, o paradoxo de Cristo revela a verdade não como um conceito, mas uma pessoa. Assim, “a adesão a uma verdade paradoxal, que humilha o sujeito ao mostrar-lhe os limites de seu conhecimento e de sua capacidade de conhecer, parecerá sempre uma loucura ou um escândalo para muita gente”²³⁹. Isso porque o tornar-se verdadeiro custa um caminho de perder-se para então se encontrar.

2.1.1. A Vertigem do Tornar-se

Como foi desenvolvido até aqui, a dialética do espírito implica um constante movimento entre polos. Isso implica em compreender que quando o homem se prende

²³⁵ Jonas ROOS *Kierkegaard e o paradoxo de Sorites: aspectos do problema do movimento na existência em Migalhas Filosóficas e n'O Conceito de Angústia*, p. 117

²³⁶ Idem, p. 90

²³⁷ Idem, p. 115

²³⁸ Humberto Araújo QUAGLIO, *Tempo, eternidade e verdade: pressupostos agostinianos da ideia de paradoxo absoluto em Kierkegaard*, p. 263

²³⁹ Idem, p. 265-266

unilateralmente à finitude, reduz-se a uma existência mecânica e determinada; quando se perde na infinitude, dissolve-se em devaneios irrealizáveis. Kierkegaard descreve a existência como uma tensão que nunca se resolve em síntese plena, mas que exige do indivíduo responsabilidade e seriedade diante da vida. Nesse sentido, a liberdade não é concebida como ausência de limites, mas como equilíbrio entre necessidade e possibilidade: “O si-mesmo é liberdade. Mas liberdade é o dialético nas determinações de possibilidade e necessidade”²⁴⁰. Jonas Roos interpreta esse ponto afirmando que, para Kierkegaard, a liberdade não é poder absoluto de escolha, mas a capacidade de assumir-se diante de suas determinações e, ao mesmo tempo, abrir-se às possibilidades que o existir oferece²⁴¹.

Essa tensão é acompanhada pela experiência da angústia, que, segundo *O Conceito de Angústia*, revela o espírito ainda em potência: “O espírito está, pois, presente, mas como espírito imediato, como sonhando”²⁴². A angústia desvela tanto a grandeza quanto a miséria da condição humana. Kierkegaard desenvolve o conceito de angústia como a vertigem que antecede o pecado, ela não é o pecado e nem conduz ao pecado, mas é o que se manifesta diante da possibilidade de tornar-se algo novo. Para essa pesquisa, nos interessa aprofundar exclusivamente na dimensão existencial da angústia e não tanto na posição teológica de Kierkegaard frente ao pecado original, isso para que se mantenha o diálogo que está sendo proposto entre Santo Agostinho e Kierkegaard.

Kierkegaard formula essa experiência com uma imagem decisiva: “A angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese e a liberdade olha para o abismo da sua própria possibilidade”²⁴³. A dimensão existencial da angústia aparece com clareza quando se compreende que ela não diz respeito apenas ao “poder pecar”, mas ao poder tornar-se alguém. Tornar-se si mesmo não é um processo neutro; envolve perda de garantias, ruptura com o imediato e assunção da própria interioridade. Por isso, Kierkegaard afirma que a angústia aprofunda a responsabilidade do indivíduo: “Quanto mais profundamente o indivíduo se angustia, tanto mais profundamente ele se

²⁴⁰ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 61

²⁴¹ Jonas ROOS, *10 lições sobre Kierkegaard*, p. 19

²⁴² Søren Aabye KIERKEGAARD, *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*, p. 47

²⁴³ Idem, p. 66

torna responsável”²⁴⁴. Aqui, a angústia revela sua função positiva pois ela impede que o indivíduo se refugie na impessoalidade, na multidão ou em explicações objetivas. A angústia individualiza, porque força o sujeito a confrontar a pergunta: o que farei com a possibilidade que sou?

Jonas Roos, em *Kierkegaard e a antropologia entre a angústia e o desespero*, lê *O Conceito de Angústia* precisamente a partir dessa chave existencial. Para ele, a angústia revela o papel ativo do indivíduo no processo de constituição de si. Roos afirma: “As articulações presentes em *O Conceito de Angústia* podem ser esclarecedoras para que se compreenda o papel ativo do indivíduo e sua responsabilidade no que diz respeito a tornar-se desesperado”²⁴⁵. A angústia, portanto, não é um estado passivo, mas o momento em que o indivíduo percebe que não pode delegar a outrem o seu tornar-se. Ela inaugura o campo da responsabilidade existencial, o indivíduo não apenas existe, mas é chamado a responder por sua existência. Roos aprofunda esse ponto ao afirmar que o diálogo entre *O Conceito de Angústia* e *A Doença para a Morte* mostra que o problema central não é simplesmente o desespero, mas o modo como o indivíduo se relaciona consigo mesmo no processo de tornar-se: “O encontro dessas obras é importante [...] para que se compreenda a responsabilidade individual com relação ao tornar-se si mesmo”²⁴⁶.

Assim, a angústia aparece como o primeiro choque existencial diante da tarefa de ser si mesmo. Ela é a vertigem que antecede tanto a fé quanto o desespero. Compreendida existencialmente, a angústia em Kierkegaard é a experiência na qual o indivíduo se descobre suspenso entre o que é e o que pode vir a ser. Ela é a vertigem diante da possibilidade de tornar-se algo que ainda não existe, mas que depende inteiramente da liberdade do sujeito. Jonas Roos nos torna atentos ao mostrar que essa vertigem não é um acidente psicológico, mas o núcleo da antropologia kierkegaardiana, pois nela se decide a responsabilidade, o desespero e, em última instância, a possibilidade da fé.

2.2. O Pecado humano: desespero como doença do espírito

²⁴⁴ Idem, p. 96

²⁴⁵ Jonas ROOS, *Kierkegaard e a antropologia entre a angústia e o desespero*, p. 68

²⁴⁶ Idem, p. 68

O desespero é definido por Kierkegaard como a “doença para a morte”. Trata-se da ruptura da relação do si-mesmo consigo mesmo e com Deus. O autor distingue diferentes formas de desespero: o desespero da infinitude (quando o homem se perde em possibilidades irreais)²⁴⁷, o desespero da finitude (quando se reduz ao imediato e necessário)²⁴⁸, e o desespero consciente de si (quando o homem reconhece sua situação, mas recusa a relação com Deus)²⁴⁹. Anti-Climacus afirma que a gravidade da doença está no fato de que o homem nem sempre têm consciência dela: “o cristianismo descobriu uma condição miserável que o ser humano enquanto tal nem sabe que existe, essa condição é a doença para a morte”²⁵⁰. A radicalidade desse diagnóstico consiste em mostrar que o verdadeiro perigo não é a morte física, mas a alienação espiritual.

Quando situado “diretamente diante de Deus”, o desespero assume sua forma mais profunda: pecado. O homem, em sua autonomia, não pode curar-se, pois a raiz da doença é justamente a recusa do fundamento divino²⁵¹. O desespero não é um sentimento passageiro, mas uma doença no espírito, uma enfermidade que atinge o próprio núcleo do ser humano, a relação que o constitui. Kierkegaard afirma:

O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o si-mesmo. Mas o que é o si-mesmo? O si-mesmo é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou consiste no seguinte: que na relação a relação se relacione consigo mesma; o si-mesmo não é a relação, mas que a relação se relacione consigo mesma.²⁵²

Nessa definição, como analisado anteriormente, Kierkegaard estabelece a base ontológica e teológica de sua antropologia. O desespero surge precisamente quando essa relação se desordena, isto é, quando o homem rompe ou nega a referência ao poder que o criou: Deus. O autor segue: “A má relação do desespero não é uma simples má relação, mas uma má relação que se relaciona a si mesma e é estabelecida por um outro, de modo que a má relação nessa relação que é para si também se reflete infinitamente na relação para com o poder que a estabeleceu”²⁵³. O desespero é, portanto, a expressão existencial do pecado, a perda da transparência diante de Deus e consequentemente a perda do

²⁴⁷ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 62

²⁴⁸ Idem, p. 66

²⁴⁹ Idem, p. 76

²⁵⁰ Idem, p. 38

²⁵¹ Idem, p. 117

²⁵² Idem, p. 43

²⁵³ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 45

sentido existencial. Jonas Roos observa que não é um estado psicológico, mas uma relação defeituosa do *eu* consigo mesmo e com Deus; ele é o sintoma espiritual da queda:

O desespero pode estar presente também lá onde não se tem a menor suspeita do desespero, em vidas tranquilas, felizes e bem adaptadas à finitude ou, igualmente, em vidas bem adaptadas à infinitude. Já ficou claro que o problema do desespero é um problema na estrutura do eu, é o problema fundamental na estrutura do si-mesmo. [...] O problema do desespero, como problema da relação entre finitude e infinitude, se constitui, no limite, como um problema do sentido.²⁵⁴

Essa leitura coincide com o diagnóstico kierkegaardiano de que o desespero é universal, todo ser humano, em algum grau, poderá encontrar-se desesperado. Vale ressaltar que apesar da universalidade do desespero, Kierkegaard não o define como ontológico, mas como possibilidade. O autor afirma: “E em todo caso, ninguém viveu e ninguém vive fora da Cristandade sem estar desesperado e, na Cristandade, ninguém, caso não seja um verdadeiro cristão, e, não o sendo inteiramente, ainda está um pouco desesperado”²⁵⁵, e segue: “Mas o desespero consiste justamente em que a pessoa não está consciente de ser determinada enquanto espírito”²⁵⁶. O que se quer dizer com a universalidade é que a doença no espírito não é limitada a uma classe de pessoas, mas é possível a qualquer um que vive fora da verdade. Pode-se afirmar que o desespero em leitura teológica é a distância entre o ser humano e Deus; é a consciência ou não consciência do pecado, mas sem ainda saltar em fé²⁵⁷. Em leitura existencial é a fragmentação do *eu*, o não sentido.

Assim, o desespero revela a ambiguidade da liberdade humana, o homem é livre para reconhecer sua dependência ou para negá-la, e é nessa negação que o desespero se instala. Na dissertação *Radicalmente cristão: doença, cura e a tarefa de tornar-se si-mesmo nos escritos kierkegaardianos de 1849*, Victor De Souza Mannarino desenvolve o argumento de que a doença espiritual é a condição que denuncia o distanciamento do homem em relação à sua origem e o convoca à possibilidade da cura, que é a fé. O autor afirma que: “No fim das contas o desesperado é alguém tentando ser um si mesmo que

²⁵⁴ Jonas ROOS, *Finitude, infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard*, p. 17

²⁵⁵ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 53

²⁵⁶ Idem p. 57

²⁵⁷ Jonas ROOS, *Tornar-se Cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard*, p. 109

ele não é, sem o poder que o fundamenta. Ou seja, sem a ajuda do eterno, haverá uma obstinação em ser fraco ou uma fraqueza em ser obstinado”²⁵⁸. O papel hermenêutico que a consciência do desespero pode trazer, é que através dela o homem tem a oportunidade de se reconhecer como criatura e render-se a Deus.

Kierkegaard distingue formas de desespero que expressam diferentes modos de ruptura da síntese humana. Há o desespero de não querer ser si mesmo, no qual o indivíduo renuncia à sua liberdade e busca dissolver-se na finitude (desespero da finitude/necessidade), e o desespero de querer ser si mesmo por si mesmo, onde o homem pretende fundar-se em sua própria autonomia (desespero da infinitude/possibilidade). Ambas as formas têm a mesma raiz: o fechamento do *eu* em si mesmo, sem referência ao Criador. Roos comenta que, “o processo de cura do desespero é um processo de cura do egoísmo, autocentramento e orgulho de um eu que não admitia ser fundamentado por Deus, ser ajudado por um outro”²⁵⁹. E segue as notas de outro texto:

Pecado e desespero são sinônimos apenas até certo ponto no pensamento de Kierkegaard. O desespero consiste na má relação da síntese de finitude e infinitude, síntese essa que constitui o ser humano. O pecado, por sua vez, consiste exatamente nessa má relação (da qual procedem os pecados particulares), mas quando vista como diante de Deus, tendo Deus como critério.²⁶⁰

Em outras palavras, o desespero em sua dimensão mais profunda e teológica é a expressão do orgulho humano, o afastamento do fundamento eterno que é Deus. Trata-se da incapacidade do homem de reconciliar-se consigo mesmo. Mannarino lê esse movimento como um “extravio”:

Há um momento em que Anti-Climacus aponta para a semelhança gramatical entre os termos desespero (Fortvivlelse) e extravio (Fortvildelse). Esse último termo em português é interessante, nos permite pensar que o desespero pode ser visto mesmo como um estar fora (extra) do caminho (via) do si-mesmo. Se pensarmos no si-mesmo como um alvo, uma direção para qual o espírito deve seguir, o desespero seria um desvio do espírito da sua trajetória ideal.²⁶¹

²⁵⁸ Victor de Souza MANNARINO, *Radicalmente cristão: doença, cura e a tarefa de tornar-se si-mesmo nos escritos kierkegaardianos de 1849*, p. 60

²⁵⁹ Jonas ROOS, *Tornar-se Cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard*, p. 178

²⁶⁰ Jonas ROOS, *Retroceder para avançar: pressupostos para a compreensão da existência como tarefa em Kierkegaard*, p. 123, nota 17.

²⁶¹ Victor de Souza MANNARINO, *Radicalmente cristão: doença, cura e a tarefa de tornar-se si-mesmo nos escritos kierkegaardianos de 1849*, p. 40

Essa análise do desespero permite compreender o núcleo do pensamento kierkegaardiano sobre o pecado como falsificação da existência. O pecado é um desviar-se do caminho, uma negação da Verdade eterna, pois impede o homem de se relacionar adequadamente com o poder que o estabeleceu. Viver no desespero é viver na mentira, mesmo quando se desconhece a doença. A mentira existencial, nesse sentido, é a vida falseada: uma vida que se confunde com a aparência, com o imediato, com o mundo exterior²⁶². Com isso, a perda de sentido não é uma condição acidental, mas a consequência inevitável de uma existência que tenta ser verdadeira fora de Deus.

A leitura de Roos reforça essa dimensão em que o desespero é a tentativa fracassada de ser verdadeiro sem Deus; ele é a falsificação da síntese, o fechamento da interioridade em si mesma²⁶³. A “cura” para essa doença, portanto, não é uma solução psicológica, mas um retorno ontológico, o reencontro com a Verdade do ser. O diálogo com Santo Agostinho neste ponto se expressa em *A Trindade*, quando o autor descreve o pecado como o distanciamento da alma em relação à Verdade: “Necessitávamos de purificação [...] por nos oprimir as imundícies dos pecados [...] o remédio não cura a não ser que tenha alguma afinidade com a doença [...] por isso, nossa fé converter-se-á em verdade”²⁶⁴. Essa verdade que o autor está chamando de “a verdade da fé” é a saúde daquele que por meio da fé se purifica do pecado e se relaciona com a temporalidade a partir da eternidade e por meio da Verdade eterna.

2.2.1 As formas do desespero

Como mencionado brevemente na seção anterior, Em *A doença para a morte*, Kierkegaard identifica três formas principais de desespero²⁶⁵:

- (1) o desespero por não se ter consciência de ter um *eu* (o desespero da ignorância),
- (2) o desespero de não querer ser si mesmo (o desespero da finitude), e
- (3) o desespero de querer ser si mesmo (o desespero da infinitude).

²⁶² Humberto Araújo QUAGLIO, *Tempo, eternidade e verdade: pressupostos agostinianos da ideia de paradoxo absoluto em Kierkegaard*, p. 211

²⁶³ Jonas ROOS, *Tornar-se Cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard*, p. 85

²⁶⁴ AGOSTINHO, *A Trindade*, p. 176, 177

²⁶⁵ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 43

Essas formas, que podem coexistir ou suceder-se, são diferentes expressões de uma mesma realidade espiritual: a recusa do homem em fundar-se em Deus.

2.2.2. O desespero da finitude: o homem que se perde no mundo

O desespero da finitude é o estado do homem que se dissolve nas condições materiais da existência, esquecendo-se de sua dimensão espiritual. Kierkegaard o descreve como aqueles que:

Usam suas capacidades, ganham dinheiro, realizam empreendimentos mundanos, contabilizam com astúcia etc. etc., talvez sejam mencionados na história, mas si mesmos eles não são; no sentido espiritual, não têm um si-mesmo, nenhum si-mesmo em virtude do qual poderiam arriscar tudo, nenhum si-mesmo diante de Deus.²⁶⁶

É o desespero da superficialidade, da rotina sem reflexão, da vida vivida para fora. Jonas Roos acrescenta sobre essa forma de desespero que “pode-se compreender que uma vida completamente adaptada a finitude e a temporalidade [...] eventualmente, até com sucesso e fama, pode ser, toda ela, desespero, à medida que se aferraria à finitude”²⁶⁷. É, por assim dizer, o desespero da inconsciência espiritual, o pecado de viver sem referência ao Criador. Essa forma de desespero manifesta uma figura existencial da interpretação de Santo Agostinho sobre os efeitos do pecado original. Em Agostinho, o pecado original não é apenas uma culpa herdada, mas uma condição de desordem interior, uma tendência ao afastamento de Deus e à adesão desordenada às coisas criadas. Compreendendo a divergência teológica entre Santo Agostinho e Kierkegaard frente ao pecado original, especificamente sobre sua hereditariedade, há ressalvas em que se pode construir um diálogo em devidas proporções. Agostinho afirma: “andei errante, meu Deus, muito desviado do vosso apoio”²⁶⁸. O homem finito, em Kierkegaard, vive essa mesma desordem, busca sentido na exterioridade, tentando suprir com o temporal o vazio do eterno:

²⁶⁶ Idem, p. 68

²⁶⁷ Jonas ROOS, *Finitude, infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard*, p. 15-16

²⁶⁸ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 75 {1999}

Ao ver a multidão ao seu redor, ao ocupar-se com todo tipo de assuntos mundanos, ao adquirir esperteza sobre como andam as coisas no mundo, um tal sujeito se esquece de si mesmo, de como ele, na perspectiva divina, se chama, não ousa acreditar em si mesmo, acha que é arriscado demais ser si mesmo, muito mais fácil e seguro ser como os outros, tornar-se uma cópia, um número, uma parte da massa.²⁶⁹

O homem desesperado pela finitude não necessariamente nega Deus de modo teórico, mas o ignora de modo prático, vive como se Ele não existisse. É o “pecado do costume”²⁷⁰, como pode-se ler em Agostinho, uma existência que se tornou hábito, não vocação. Victor Mannarino aprofunda essa leitura dizendo que, “o sujeito com o desespero da finitude se anula na multidão, torna-se um número. Falta ao sujeito originalidade. Ele não arrisca ser si-mesmo por medo ou comodidade”²⁷¹, uma forma de idolatria do mundo, o homem que se recusa a olhar para dentro, porque teme encontrar a própria falta. Sua doença é o esquecimento; sua cura, o despertar da interioridade.

2.2.3. O desespero da infinitude: o homem que quer ser Deus

Kierkegaard descreve o desespero de infinitude como:

O si-mesmo leva então uma existência fantástica em infinitização abstrata ou em isolamento abstrato sempre carente do seu si-mesmo, razão pela qual apenas se afasta cada vez mais. Assim, por exemplo, no âmbito religioso. A relação com Deus é infinitização; mas essa infinitização pode arrastar fantásticamente uma pessoa para longe, de tal modo que se torne apenas uma embriaguez.²⁷²

Se o desespero da finitude consiste em perder-se no mundo, o desespero da infinitude consiste em querer elevar-se acima dele, é o orgulho espiritual, o desejo de ser absoluto. Kierkegaard o descreve como o *eu* que se refugia na fantasia, querendo ser senhor de si mesmo, negando toda dependência²⁷³. É o desespero da autonomia, a tentação de ser “como Deus”²⁷⁴. Trata-se, novamente, de uma atualização do pecado

²⁶⁹ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 67

²⁷⁰ Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, p. 209-211 {1999}

²⁷¹ Victor de Souza MANNARINO, *Radicalmente cristão: doença, cura e a tarefa de tornar-se si-mesmo nos escritos kierkegaardianos de 1849*, p. 56

²⁷² Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 65

²⁷³ Idem, p. 66

²⁷⁴ BÍBLIA, Gênesis 3,5, NAA

original, a recusa da criatura em aceitar sua condição de criatura. O primeiro homem quis ser igual a Deus; o homem desesperado da infinitude quer ser o próprio fundamento de sua existência. Essa forma de desespero é a mais espiritual de todas, pois nasce do mal-entendido da liberdade, uma liberdade sem obediência.

Em termos agostinianos, esse desespero corresponde à *superbia*, a soberba, raiz de todo pecado. Agostinho identifica no orgulho a: “uma perversão da vontade”²⁷⁵ que se desvia de Deus. Kierkegaard, com linguagem existencial, descreve o mesmo movimento como: “O si-mesmo é o seu próprio senhor, absolutamente seu próprio senhor, como se diz, e precisamente isso é desespero...”²⁷⁶. Ao negar o poder que o estabeleceu, o homem se autodestrói, porque se funda sobre o nada. Trata-se da forma mais refinada do pecado moderno, a substituição da fé pela autossuficiência. O homem torna-se seu próprio ídolo, um simulacro da verdade. Mannarino comenta que “sentimento, conhecimento ou vontade podem se tornar fantásticos e o si-mesmo levar uma existência abstrata se afastando do que é verdadeiro, não conseguindo retornar para o ponto de onde partiu”²⁷⁷. Em ambos os casos de desespero, finitude e infinitude, a síntese se rompe porque o homem recusa sua verdade mais profunda que é ser relação com Deus. No primeiro, ele se reduz ao mundo; no segundo, ele tenta ocupar o lugar do Criador. O desespero é a tentativa de viver a existência sem o fundamento do existir; seja pela fuga da transcendência, seja pela sua usurpação.

2.2.4. O desespero como expressão do pecado original

O desespero, portanto, pode ser lido como a forma existencial do pecado original, reinterpretado por Kierkegaard. Ele não o compreende como uma herança biológica ou necessária, mas como uma estrutura existencial de afastamento, uma decisão de responsabilidade individual: o homem nasce com a possibilidade da fé, mas também com a possibilidade da negação, viver em desespero é efetivar essa negação. Kierkegaard escreve: “Pecado é: diante de Deus desesperadamente não querer ser si mesmo, ou diante

²⁷⁵ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 190 {1999}

²⁷⁶ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 107

²⁷⁷ Victor de Souza MANNARINO, *Radicalmente cristão: doença, cura e a tarefa de tornar-se si-mesmo nos escritos kierkegaardianos de 1849*, p. 54

de Deus desesperadamente querer ser si mesmo”²⁷⁸ sem Deus. O desespero da finitude e o desespero da infinitude são, portanto, duas faces do mesmo pecado, a recusa da dependência. O primeiro é a queda na imanência; o segundo, a tentativa de transcendência autônoma. Ambos representam a autoexclusão da verdade, a ruptura da relação que define o espírito e consequentemente o afastamento de Deus.

A tradução de Jonas Roos de *A Doença para a Morte* ressalta a tonalidade teológica dessa concepção de que o desespero é pecado porque é a negação do poder que estabeleceu o *eu*. Não há desespero sem referência a Deus²⁷⁹. Assim, todo desespero é, em última instância, religioso. Em Agostinho, a mesma estrutura aparece no conceito de *incurvatio in se*, o homem curvado sobre si, fechado à luz da graça²⁸⁰. Kierkegaard, com sua linguagem existencial, fala do “eu que se desespera em si mesmo”. Ambos descrevem o mesmo drama, fazendo as devidas considerações a respeito de duas divergências quanto ao tema, mas ambos encontram o mesmo núcleo do pecado como sendo o distanciamento da Verdade, a doença do espírito que nasce quando a alma deixa de ser transparente. Essa condição, porém, não é definitiva. O desespero é também o ponto de partida da cura através da consciência e rendição à fé. Kierkegaard escreve: “Somente aquele que se desespera pode ser salvo”²⁸¹. Em outras palavras, somente aquele que toma consciência do desespero e de sua dependência de Deus está mais perto de ser salvo. Nesse sentido, a consciência do desespero revela a carência de Deus e abre o espaço para a decisão do salto da fé. É nesse ponto que a análise kierkegaardiana prepara o caminho para a Verdade como reencontro, como cura, como reconciliação com o poder que sustenta a existência.

A vida desesperada é, portanto, uma vida falseada, um existir sem fundamento, onde o homem se perde em substitutos de sentido, como diria Paul Tillich, atribui

²⁷⁸ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 122

²⁷⁹ Idem, p. 118

²⁸⁰ Embora Agostinho não utilize a expressão *homo incurvatus in se ipsum*, e essa seja uma formulação que ganha densidade em Lutero, é possível notar que sua antropologia descreve o homem pecador como curvado sobre o próprio amor, fechado à luz da graça, dominado pelo *amor sui*, e incapaz de reorientar-se para Deus sem a ação gratuita da graça. Nas *Confissões* (p. 190), o autor afirma: “E admirava-me por já te amar a ti, não a um fantasma em vez de ti, e não persistia em fruir o meu Deus; mas era arrebatado para ti, pela tua beleza, e logo a seguir era arrancado de ti pelo meu peso, e caía nestas coisas, gemendo; e esse peso era o hábito carnal.”

²⁸¹ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 75

incondicionalidade ao condicionado²⁸². Em contraste, a vida fundamentada na Verdade é aquela que se deixa penetrar pelo poder que a criou, tornando-se uma existência plena de sentido e significado. O desespero é o avesso da verdade; é a interioridade fechada, a relação interrompida, o eco do afastamento. Ao compreender o desespero como pecado, Kierkegaard o insere no coração da experiência religiosa. O pecado não é apenas o fazer o mal, não é apenas uma vida imoral, mas é o não querer ser si mesmo diante de Deus²⁸³ que resulta em todos os outros resultados desse pecado. Trata-se de um estado de não-verdade, uma mentira existencial. O desespero é, portanto, a forma concreta dessa opacidade, a vida que se obscurece ao recusar o dom da relação.

Por isso, a partir dessa perspectiva, a consciência do desespero torna-se o ponto de partida para a revelação da verdade existencial. Pois somente quando o homem reconhece sua doença espiritual é que pode desejar a cura. O desespero, assim, não é apenas queda, mas condição de possibilidade da fé. Em suas palavras mais radicais, Kierkegaard afirma: “o desespero é o negativo da fé, mas sem ele não se compreenderia o que é crer”²⁸⁴. Desse modo, o desespero não é o fim da existência, mas seu limite, ele aponta para o vazio que somente a Verdade de Deus pode preencher. É nesse ponto que o pensamento kierkegaardiano se aproxima de Agostinho, ambos enxergam a Verdade como retorno, como reencontro, como cura da alma dividida. A doença do espírito é o afastamento; a cura é o reencontro. A vida falsa é o esquecimento de Deus; a vida verdadeira é o tornar-se si mesmo nele.

2.3. Fé paradoxal para uma existência paradoxal

Após compreender o desespero como expressão da ruptura da relação do homem com Deus, trabalharemos mais profundamente a noção de que Kierkegaard propõe a fé como cura ontológica em concordância com Agostinho e o itinerário da alma até Deus, e a partir disso, a possibilidade de realização da verdade existencial. A doença no espírito é o desvio da relação; a cura é a sua restauração por meio da fé. Em *A doença para a morte*, o autor afirma que o homem só é si mesmo quando, “ao relacionar-se a si mesmo

²⁸² Paul TILLICH, *Dinâmica da Fé*, p.12

²⁸³ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 122

²⁸⁴ Idem, p. 74

[...] se funda transparentemente no poder que o estabeleceu”²⁸⁵. E em outro momento afirma: “Aquele que crê possui o antídoto eternamente seguro contra o desespero: possibilidade; pois para Deus tudo é possível a todo instante”²⁸⁶. A fé é, portanto, o movimento de restituir o *eu* à sua origem, o ato de tornar-se si mesmo diante de Deus. Portanto, tornar-se si mesmo é a expressão máxima da verdade existencial.

Em *Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas (Vol. I)*, o filósofo dinamarquês escreve: “Para a reflexão objetiva, a verdade se torna algo objetivo, um objeto, e aí se trata de abstrair do sujeito; para a reflexão subjetiva, a verdade se torna apropriação, a interioridade, a subjetividade, e aí se trata justamente de, existindo, aprofundar-se na subjetividade”²⁸⁷. Já foi evidenciado que, tanto para Santo Agostinho quanto para Søren Kierkegaard, a verdade última não é alcançada por meio da objetividade impessoal, mas se constitui na interioridade do sujeito em sua relação com Deus. À luz dessa convergência, esta pesquisa sustenta a compreensão de que o cristianismo, longe de se reduzir a um sistema doutrinário ou a um conjunto de proposições abstratas, expressa-se como a Verdade encarnada. Tal compreensão possui implicações paradoxais decisivas: a Verdade que se fez carne em Cristo não apenas se revela objetivamente na história, mas qualifica existencialmente cada indivíduo a encarnar essa verdade em sua própria existência. Isso significa que a Verdade, enquanto Cristo, convoca aquele que crê a uma relação viva e pessoal com o Deus que se revela, na qual a existência deixa de ser autorreferente e passa a ser ancorada em um sentido verdadeiro e eterno, que a transcende. Nessa dinâmica relacional e existencial consiste, propriamente, a verdade existencial.

Essa concepção coincide com o itinerário interior de Santo Agostinho descrito no capítulo anterior, concluindo-se que, para tal, a verdade não se encontra fora, mas dentro do homem: “Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem [...] porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te a fonte da própria luz da razão”²⁸⁸. Para Agostinho, a busca da verdade é sempre um retorno, um movimento de interiorização e fé que culminam em Deus, a luz

²⁸⁵ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 45

²⁸⁶ Idem, p. 74

²⁸⁷ Søren Aabye KIERKEGAARD, *Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas (Vol.)*, p. 202

²⁸⁸ AGOSTINHO, *A verdadeira Religião*, p. 98

que ilumina todo homem que vem ao mundo²⁸⁹. Em ambos os pensadores, a verdade é uma presença que se revela na interioridade, e não uma abstração intelectual. O homem se torna verdadeiro não quando conhece a doutrina, mas quando vive a relação que o constitui por meio da fé. Portanto, se torna necessário expor o caráter da fé que se manifesta enquanto cura e reconciliação.

A relação entre razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard, tal como interpretada por Jonas Roos na obra *Razão e Fé no pensamento de Søren Kierkegaard*, estrutura-se a partir da categoria do paradoxo²⁹⁰, algo que desenvolvemos anteriormente. Como vimos, longe de ser um elemento periférico ou meramente retórico, o paradoxo constitui o núcleo da experiência cristã enquanto relação existencial com a verdade. A fé não surge como prolongamento da razão nem como seu aperfeiçoamento, mas como resposta a uma ruptura que a razão, por si só, não consegue superar. Nesse sentido, o paradoxo não é um problema lógico a ser resolvido, mas a forma mesma sob a qual a Verdade eterna se apresenta ao existente. O autor afirma que:

Esta é a fé que não depende da segurança fornecida pela objetividade de argumentos racionais ou dados históricos. A verdade objetiva não requer a paixão da interioridade, porque é uma verdade que está dada. Por exemplo, que dois mais dois são quatro é verdade, sem dúvida, mas ninguém precisa se apaixonar por uma verdade como esta. Por isso, para Kierkegaard, uma verdade assim se torna indiferente para a vida do sujeito. A fé, ao contrário, tem o paradoxo à sua frente, e mantém a incerteza objetiva ‘sobre uma profundidade de setenta mil pés de água’, suporta a pressão de flutuar sobre uma profundidade abissal e, não obstante, crê - em virtude do absurdo.²⁹¹

Roos mostra que Kierkegaard compreende o paradoxo como uma determinação negativa da verdade. Negativa, não porque seja ausência de sentido, mas porque impede que a verdade seja objetivada, sistematizada ou apropriada de modo neutro²⁹², o que se sabe passa a ser delimitado através da negatividade, como uma imagem que vai aparecendo em meio às delimitações²⁹³. O paradoxo delimita um limite: ele indica até onde a razão pode ir e, ao mesmo tempo, revela aquilo que lhe escapa, Roos aprofunda dizendo que, “a razão deve reconhecer suas limitações, reconhecer que encontrou algo

²⁸⁹ BÍBLIA, *Evangelho de João*, 1,9, NAA

²⁹⁰ Jonas ROOS, *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard: o paradoxo e suas relações*, p. 61

²⁹¹ Idem, p. 65, 66

²⁹² Idem, p. 62

²⁹³ Idem, p. 63

que é maior do que si mesma”²⁹⁴. Assim, a fé não nasce da ignorância, mas do reconhecimento lúcido da insuficiência da razão diante do absoluto. O paradoxo preserva a alteridade de Deus e impede que o cristianismo seja reduzido à filosofia religiosa ou a moral racionalizada.

É nesse contexto que Kierkegaard introduz o paradoxo enquanto Absurdo. O Absurdo não designa o irracional em sentido vulgar, nem uma contradição lógica simples, mas a impossibilidade de mediação entre o eterno e o temporal a partir das categorias humanas, Roos, interpreta o Absurdo em Kierkegaard afirmando que tal, “não deve ser entendido como em sua acepção ordinária, como qualquer disparate, quimera ou insensatez, mas como um critério específico que determina o limite da racionalidade humana”²⁹⁵. Para a razão, a afirmação cristã fundamental de que o eterno entra no tempo, de que Deus se faz homem, de que o Absoluto se relaciona com o indivíduo, aparece como impossível. No entanto, é precisamente nesse ponto de impossibilidade que a fé se constitui. Crer “em virtude do absurdo”²⁹⁶ significa manter-se na tensão entre aquilo que não pode ser compreendido e aquilo com o qual o indivíduo, ainda assim, se relaciona existencialmente.

A obra *Temor e Tremor* ocupa um lugar privilegiado nessa reflexão porque não oferece uma definição conceitual da fé, mas a expõe em sua estrutura existencial concreta. Kierkegaard, por meio do pseudônimo Johannes de Silentio, recusa-se a explicar a fé de modo sistemático, justamente para não dissolver seu caráter paradoxal. A fé é apresentada como algo que não pode ser comunicado diretamente, nem justificado a partir do universal ético. Ela só pode ser indicada, circundada, narrada, mas nunca plenamente conceituada. Johannes de Silentio afirma que: “Embora se possa formular em conceito toda a substância da fé, não resulta daí que se alcance a fé”²⁹⁷. Todo o desenrolar da análise, se é que podemos chamar assim, de Kierkegaard a respeito da fé parte da história de Abraão.

O conceito de absurdo em *Temor e Tremor* aparece de modo exemplar na análise da figura de Abraão. Abraão não é compreendido como herói trágico nem como modelo

²⁹⁴ Idem, p. 62

²⁹⁵ Idem, p. 63

²⁹⁶ Idem, p. 66

²⁹⁷ Søren Aabye KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 28

ético universal. Sua singularidade reside no fato de manter uma relação absoluta com o Absoluto, relação essa que o coloca em conflito com o universal ético²⁹⁸. Abraão está disposto a perder Isaac de modo real e concreto, sem recorrer a consolos simbólicos ou a justificações racionais. Ao mesmo tempo, ele crê que Isaac lhe será devolvido, não por cálculo ou probabilidade, mas em virtude do Absurdo. Essa dupla atitude, aceitar plenamente a perda e, ainda assim, esperar o impossível, constitui o núcleo da fé. Essa é a proposta existencial em que o sentido verdadeiro é construído por meio da fé. Na fé, se entrega completamente, se coloca a vida em jogo, se perde totalmente e sem reservas na direção de Deus e ainda assim, crê que lhe será devolvido, espera o impossível.

Abraão torna-se, assim, o paradigma da vida de fé porque encarna a tensão irreconciliável entre finitude e infinitude. Sua fé não elimina o sofrimento, o risco ou a angústia; ao contrário, pressupõe a aceitação radical da possibilidade da perda. Jonas Roos enfatiza que a fé abraâmica não é uma fuga do mundo nem uma negação do finito, mas uma forma intensificada de existência no finito, sustentada por uma relação absoluta com Deus²⁹⁹. A fé não suspende a realidade, mas a assume sob uma nova determinação existencial. Essa dinâmica se esclarece na noção do duplo movimento da fé. O primeiro movimento é o da resignação infinita, no qual o indivíduo renuncia ao que há de mais precioso para ele, aceitando a perda como definitiva³⁰⁰. Esse movimento, embora elevado, ainda permanece acessível à compreensão filosófica³⁰¹. O segundo movimento, porém, é propriamente o da fé, o que diferencia o cavaleiro da resignação infinita do cavaleiro da fé é esse segundo ato³⁰²; depois de renunciar, o indivíduo recebe tudo de volta, não por necessidade lógica, mas em virtude do Absurdo. Aqui, a razão já não acompanha; o indivíduo permanece sozinho diante de Deus³⁰³.

Em Roos, essa leitura ganha densidade teórica ao mostrar que o paradoxo não destrói a razão, mas a coloca em sua justa posição. A razão é preservada em sua dignidade, mas privada de sua pretensão totalizante, o autor afirma: “a razão, no

²⁹⁸ Søren Aabye KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 81

²⁹⁹ Jonas ROOS, *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard: o paradoxo e suas relações*, p. 81

³⁰⁰ Søren Aabye KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 54

³⁰¹ Jonas ROOS, *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard: o paradoxo e suas relações* (p. 77, 78), faz menção a Sócrates como “herói da abnegação, da renúncia”, mas para Sócrates, o sacrifício termina na “ideia abstrata do bem”, em Kierkegaard, aquele que passa pela resignação infinita “se reconcilia com a vida”.

³⁰² Idem, p. 78

³⁰³ Søren Aabye KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 98

movimento da fé, não é de forma alguma aniquilada, mas renovada e transformada, ressignificada neste movimento duplo³⁰⁴. A fé, por sua vez, não é irracionalidade, mas uma forma superior de relação com a Verdade, precisamente porque reconhece que ela não pode ser possuída objetivamente, apenas vivida. O paradoxo, longe de ser um obstáculo, é o espaço onde a existência se torna responsável diante de Deus e onde a fé se revela como forma extrema de compromisso existencial. Aqui, há mais um eco agostiniano, como foi aprofundado no capítulo anterior, Agostinho compreende que a razão não é eliminada pela fé, apenas reconhece seus limites diante dela e se rende.

No comentário de Gareth Matthews sobre Santo Agostinho, mais especificamente no capítulo intitulado de *Fé e Razão*, a relação entre fé e razão aparece como um dos eixos centrais para compreender não apenas sua filosofia, mas a própria estrutura de seu pensamento cristão. Matthews insiste que Agostinho não pode ser lido nem como um fideísta que despreza a razão, nem como um racionalista que subordina a fé à investigação filosófica³⁰⁵. Ao contrário, a originalidade agostiniana reside precisamente na articulação dinâmica entre fé e razão, entendidas como modos distintos, porém inseparáveis, de acesso à Verdade. Agostinho parte da convicção de que o ser humano é um ser em busca da verdade, mas profundamente marcado pela finitude, pelo erro e pela desordem do amor. A razão, embora criada por Deus e dotada de dignidade, encontra-se enfraquecida e frequentemente desviada. Para Agostinho, a razão humana não é autossuficiente, ela necessita de orientação, purificação e cura³⁰⁶. É nesse contexto que a fé assume um papel epistemológico fundamental, não como substituta da razão, mas como condição para o seu correto exercício.

Assim, fica evidente que a fé não silencia a razão, mas a razão não alcança a fé. Ambas se implicam mutuamente num movimento existencial orientado para a Verdade que é, ao mesmo tempo, conhecida e amada. Essa concepção confere ao pensamento de Agostinho uma profundidade filosófica que continua relevante para o debate contemporâneo sobre os limites da razão e o lugar da fé na busca humana pelo sentido. Em Kierkegaard, o duplo movimento revela que a fé não é um estado psicológico nem uma convicção subjetiva arbitrária, mas uma decisão existencial que envolve toda a

³⁰⁴ Jonas ROOS, *Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard: o paradoxo e suas relações*, p. 82

³⁰⁵ Gareth B. MATTHEWS, *Santo Agostinho: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo*, 138

³⁰⁶ Étienne GILSON, *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*, p. 61, 62

interioridade do indivíduo. A fé é sempre singular, irreduzível à mediação conceitual e incomunicável enquanto experiência plena. Por isso, Kierkegaard insiste que ninguém pode aprender a fé por explicação ou imitação externa. Ela só pode ser vivida³⁰⁷.

2.4. A verdade existencial: a existência verdadeira é o tornar-se cristão

Roos interpreta todo esse movimento da fé como o deslocamento do conhecimento para a existência, a verdade como algo a ser vivido. O autor, analisando o desenvolvimento conceitual de Johannes Climacus nas *Migalhas Filosóficas*, afirma que: “o problema aqui não diz respeito à verdade sobre isso ou aquilo, mas a uma verdade existencial, algo que dê sentido à existência - por isso o uso do artigo definido, a verdade”³⁰⁸. Essa interioridade, longe de ser isolamento, é abertura. Ser si mesmo diante de Deus é tornar-se transparente, o oposto do desespero, que é o fechamento. Essa estrutura de fechamento e abertura dialoga com Santo Agostinho quando em *A Trindade*, ele descreve a alma como imagem de Deus, porque nela há memória, inteligência e vontade, dimensões que espelham a Trindade³⁰⁹. Contudo, quando a alma se volta para fora de si, perde sua forma original e obscurece o caminho até a Verdade³¹⁰, ou melhor dizendo, obscurece o lugar de revelação dessa Verdade. Assim, tanto em Agostinho quanto em Kierkegaard, a verdade é conversão, um retorno do homem a si mesmo em Deus.

O tornar-se cristão é, então, a realização dessa conversão. Como mencionado anteriormente, Roos acrescenta que, “tornar-se cristão não pode ser reduzido à adesão a uma lista de proposições dogmáticas, antes, é relacionar-se a verdade mesma, encarnada em Cristo”³¹¹. Essa afirmação, de aparente paradoxo, significa que o cristianismo não é um sistema de verdades, mas a própria Verdade encarnada em Cristo, o Deus feito homem, o eterno no tempo e que se faz conhecido. Ao comparar Agostinho e Kierkegaard, percebe-se que ambos compreendem o caminho da Verdade como itinerário existencial de cura e reencontro. Para Agostinho, a alma enferma cura-se ao retornar ao

³⁰⁷ Søren Aabye KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 75

³⁰⁸ Jonas ROOS, *Tornar-se Cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard*, p. 82

³⁰⁹ AGOSTINHO, *A Trindade*, p. 468-470

³¹⁰ Idem, p. 461, 462

³¹¹ Jonas ROOS, *Tornar-se Cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard*, p. 155

seu Criador: “Ele, a nossa vida, desceu a nós [...]. A Ele confessa minha alma, a Ele, seu Médico...”³¹². Para Kierkegaard, o homem desesperado cura-se ao aceitar ser ele mesmo diante de Deus. Em ambos, estar na Verdade coincide com o ato de reconciliação e o retorno do ser à sua fonte.

Essa reconciliação, porém, não é automática, mas é fruto da graça. Kierkegaard insiste que a fé é um salto, um movimento que ultrapassa o domínio da razão e do sistema. A fé é, assim, o lugar onde o homem reencontra a si mesmo, porque nela o *eu* se entrega ao poder que o criou. Em *A Verdadeira Religião*, trabalhando a noção de interioridade e verdade, é possível perceber que Agostinho compartilha dessa mesma noção ao afirmar que:

Aonde pode chegar, com efeito, todo bom pensador senão até à Verdade? Se a Verdade não é atingida pelo próprio raciocínio, ela é justamente, a finalidade da busca dos que raciocinam. Eis a harmonia que nada mais poderia ultrapassar. Harmoniza-te com ela. Confessa que tu não lhe és idêntico, visto que ela nada precisa procurar para si mesma, ao passo que tu vieste a ela, procurando-a, não a percorrer espaços, mas pelo desejo de teu espírito. Foi ele que te fez encontrá-la, não com fruição carnal e baixa, mas com sumo deleite espiritual. Tudo para que o homem interior se harmonize com Aquele que nele habita.³¹³

O *eu* só se recompõe quando aceita ser sustentado por Deus. Ele não “se faz”, mas “se deixa fazer”, ele não encontra a Verdade, mas é encontrado por ela, e é nesse *deixar-se* que consiste todo o desenvolvimento filosófico de ambos os autores. O cristianismo é, portanto, o cumprimento da antropologia kierkegaardiana e consequentemente, seu resultado culmina no encontro com a Verdade de Santo Agostinho. A síntese da reflexão de Roos é que ser si mesmo é tornar-se cristão, e tornar-se cristão é tornar-se verdadeiro³¹⁴. Essa verdade é a que liberta³¹⁵, mas liberta porque cura a relação, restitui o homem ao centro da sua síntese, devolvendo-lhe a transparência perdida no desespero. Essa concepção existencial da verdade supera a cisão entre fé e razão. O encontro com a Verdade é, em última instância, uma relação viva, uma reciprocidade entre o humano e o divino.

³¹² AGOSTINHO, *Confissões*, p. 111, 112 {1999}

³¹³ Idem, *A Verdadeira Religião*, p. 99

³¹⁴ Jonas ROOS, *Tornar-se Cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard*, p. 155

³¹⁵ BÍBLIA, Evangelho de João 8,32, NAA

Nesse sentido, tornar-se si mesmo é tornar-se cristão porque é assumir o próprio *ser*, enquanto identidade verdadeira, como relação com Deus. O homem se encontra ao perder-se, uma intuição tão kierkegaardiana quanto agostiniana. O bispo de Hipona declarou: “aconselhado a voltar a mim mesmo, recolhi-me ao coração, conduzido por Vós. Pude fazê-lo, porque Vos tornastes meu auxílio. Entre, e, com aquela vista da alma, vi, [...] a Luz imutável”³¹⁶. O mesmo movimento está em Kierkegaard apresentando uma passagem dos evangelhos: “Aquele que quer salvar sua vida a perderá, e aquele que a perder por amor a Cristo a encontrará”. Em ambos, o paradoxo da Verdade é que ela exige a entrega. A Verdade não se conquista, acolhe-se. Não é produto da razão, mas dom do amor. Kierkegaard chama a isso “paixão da fé”³¹⁷; Agostinho, “cáritas”³¹⁸. A verdade existencial é, assim, o ponto em que a antropologia se torna teologia, o homem só é verdadeiro porque participa da Verdade de Deus. Essa vida é a vida cristã, na qual o homem, curado de seu desespero, se torna transparência viva da graça. Em última instância, a verdade existencial é a cura do desespero, a realização da síntese e a consumação da interioridade. O homem encontra a si mesmo quando se deixa encontrar pela Verdade.

Tanto Santo Agostinho quanto Kierkegaard partem de uma mesma convicção de que o ser humano não é uma substância autônoma, mas uma criatura em relação. Para Agostinho, essa relação se dá na interioridade, onde a alma, voltando-se sobre si, encontra Deus: “Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem”³¹⁹. Esse movimento de retorno interior, que Agostinho descreve como recolhimento do disperso, é análogo à tarefa kierkegaardiana de “tornar-se si mesmo”. Em ambos, o homem precisa perder-se, isto é, abandonar as identificações externas e ilusórias para encontrar-se em Deus.

Kierkegaard traduz esse processo na linguagem existencial da fé, o homem só se torna espírito quando reconhece que não é o fundamento de si mesmo, mas que deve “fundar-se transparentemente no poder que o estabeleceu”³²⁰. Kierkegaard retoma essa intuição, mas a traduz para o vocabulário da existência, como visto até aqui, para ele, a

³¹⁶ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 185 {1999}

³¹⁷ Søren Aabye KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 70

³¹⁸ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 382, 383 {1999}

³¹⁹ Idem, *A Verdadeira Religião*, p. 98

³²⁰ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A Doença para a morte*, p. 45

Verdade precisa encarnar em cada indivíduo que crê, ou seja, não é apenas um conteúdo a ser conhecido, mas uma realidade a ser vivida. Por isso, escreve: “A verdade é subjetividade”³²¹. Essa afirmação não significa relativismo, mas o reconhecimento de que a verdade só se torna efetiva quando encarnada na vida concreta do indivíduo. No *Pós Escritos (vol. I)*, o autor afirma que:

Se ao contrário a subjetividade é a verdade e a subjetividade é a subjetividade existente, então o cristianismo, se me atrevo a dizê-lo, confere com o padrão. A subjetividade culmina na paixão, o cristianismo é o paradoxo; paradoxo e paixão combinam totalmente um com o outro, e o paradoxo combina totalmente com aquele que se colocou no extremo da existência.³²²

Nesse ponto, o diálogo entre Agostinho e Kierkegaard revela uma profunda unidade espiritual. Ambos descrevem a trajetória humana como um êxodo interior, um deslocamento da exterioridade para a interioridade, e desta para Deus. Agostinho fala da subida da alma até Deus; Kierkegaard fala da tarefa de existir, o tornar-se si mesmo diante de Deus. Em ambos, a existência plena de significado é o fim desse movimento: uma verdade que se realiza na medida em que o homem se deixa transformar. O que em Agostinho é “interioridade iluminada pela Verdade” torna-se, em Kierkegaard, “interioridade atravessada pela fé”. A verdadeira liberdade é, paradoxalmente, o consentimento a essa dependência. Desse modo, a síntese kierkegaardiana se revela, em última instância, como uma antropologia da verdade. A estrutura relacional do homem não é apenas uma descrição ontológica, mas uma via epistemológico-espiritual. A Verdade é o ponto de equilíbrio da síntese, mas um equilíbrio dinâmico, vivido na existência como fé.

Assim, a noção kierkegaardiana de tornar-se si mesmo pode ser lida em Agostinho como o processo de retorno à Verdade interior, a Verdade que é Deus e conseqüentemente, a construção de uma existência verdadeira. Em Agostinho, conhecer a verdade é reencontrar a si mesmo em Deus; em Kierkegaard, tornar-se si mesmo é tornar-se cristão, ou seja, deixar que o próprio Cristo habite a síntese humana, reconciliando o finito e o infinito. O *ato de perder-se para se encontrar*, tão caro a ambos os pensadores, é o movimento essencial da existência. Em Agostinho, esse movimento é

³²¹ Søren Aabye KIERKEGAARD, *Pós-escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas filosóficas (Vol. I)*, p. 199

³²² Idem, p. 241, 242

iluminado pela graça; em Kierkegaard, é o salto da fé. Mas em ambos, o destino é o mesmo, a Verdade que liberta é a transparência diante de Deus.

O tornar-se si mesmo, em Kierkegaard, é mais do que uma exigência ética; é o movimento pelo qual o homem realiza a verdade de sua existência. Essa verdade, porém, não é uma posse, mas um caminho. Ela não se alcança por continuidade ou acumulação, mas por ruptura e salto, o que Jonas Roos chama de “mudança qualitativa da existência”³²³, retomando o paradoxo de Sorites para evidenciar o caráter não-linear da transformação espiritual. Para Roos, Kierkegaard identifica nesse paradoxo, a impossibilidade de definir o ponto exato em que a mudança quantitativa se torna qualitativa, uma analogia com o problema de tornar-se cristão. Assim como na passagem de um punhado de grãos à categoria de “monte”, o tornar-se si mesmo não pode ser reduzido a uma progressão gradual, mas exige um salto qualitativo, um acontecimento existencial que marca a entrada do eterno no tempo. Roos afirma:

A questão da perda do si-mesmo e a questão do tornar-se si mesmo não dizem respeito a gradações, termos vagos, indefinições. Para questões existenciais um aumento quantitativo não gera a qualidade nova. Tanto a perda do si mesmo quanto o tornar-se si mesmo não são questões que com o passar do tempo, de repente, estão aí. Essas envolvem decisão, risco, envolvem colocar a subjetividade em jogo, envolvem a existência como um todo.³²⁴

Essa dimensão do salto, central em *Migalhas Filosóficas* e *O Conceito de Angústia*, indica que a verdade não é o resultado de um processo lógico, mas o fruto de uma relação pessoal com Deus. A fé, nesse sentido, não é o ponto de chegada de um raciocínio, mas o ato de se deixar transformar por Deus. Essa estrutura do “movimento” como salto qualitativo dialoga intimamente com a teologia agostiniana da conversão. Em *A Verdadeira Religião*, Santo Agostinho descreve o processo de retorno a Deus como um ato de ruptura interior, conversão de rota existencial, mas que apesar do ato, também ocorre como processo e movimento:

Mas esses dois homens: o velho e o novo, indubitavelmente são de tal modo feitos, que o primeiro, isto é, o velho e terreno, pode viver por si só, por toda sua existência neste mundo. Mas o homem novo e celestial, certamente, não poderia se formar no curso desta vida, senão em companhia do velho. É necessário que homem novo se inicie do velho, e conviva com ele até à morte

³²³ Jonas ROOS, *Kierkegaard e o paradoxo de Sorites: aspectos do problema do movimento na existência em Migalhas Filosóficas e n'O Conceito de Angústia*, p. 95

³²⁴ Idem, p. 117

visível. Ainda que enquanto um vai se enfraquecendo, o outro vai se desenvolvendo.³²⁵

Para compreender mais profundamente essa passagem de um “velho homem” a um “novo homem” que é entendido como conversão no cristianismo, o texto *Kierkegaard e o Paradoxo de Sorites: aspectos do problema do movimento na existência em Migalhas Filosóficas e n’O Conceito de Angústia*, em que Roos reforça que o problema do movimento em Kierkegaard é inseparável do problema da verdade cristã, tornar-se cristão é tornar-se verdadeiro, e isso implica atravessar uma descontinuidade; nos ajuda a compreender a questão. Não há um caminho progressivo no salto; há uma decisão existencial que inaugura uma nova forma de ser, essa nova qualidade se constrói a cada novo ato do existir. O artigo de Jonas Roos mostra que, nas obras de 1844, Kierkegaard enfrenta de modo sistemático um mesmo problema filosófico-existencial: como pensar o movimento da existência sem reduzi-lo a uma passagem contínua de quantidade em qualidade?. Esse problema aparece no horizonte do paradoxo de sorites, isto é, da dificuldade lógica de explicar o surgimento de uma qualidade nova a partir de acréscimos graduais e imperceptíveis de quantidade. Para Kierkegaard, aplicar esse tipo de raciocínio à existência, e, sobretudo, ao tornar-se cristão, conduz inevitavelmente à indeterminação, à vagueza e à dissolução da responsabilidade existencial³²⁶.

Em *Migalhas Filosóficas*, sob o pseudônimo Johannes Climacus, Kierkegaard formula esse problema no campo da fé e do conhecimento da verdade³²⁷. Contra a tradição socrático-platônica da recordação, Climacus sustenta que a verdade não está previamente no sujeito e não pode ser alcançada por um acúmulo progressivo de saber histórico ou racional. O tornar-se cristão não ocorre por uma intensificação quantitativa do conhecimento, como se mais informações históricas sobre Cristo ou maior proximidade factual com o evento da encarnação pudessem produzir fé. Pelo contrário, a fé é uma relação qualitativamente nova, instaurada no instante, quando o eterno irrompe no tempo. Trata-se de um salto, não de uma transição gradual, e esse salto tem como objeto o paradoxo absoluto, o Deus eterno tornado histórico. Assim, Kierkegaard impede

³²⁵ AGOSTINHO, *A Verdadeira Religião*, p. 74

³²⁶ Jonas ROOS, *Kierkegaard e o paradoxo de Sorites: aspectos do problema do movimento na existência em Migalhas Filosóficas e n’O Conceito de Angústia*, p. 91

³²⁷ Søren Aabye KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas, ou um bocadinho de filosofia*, p. 5

que o cristianismo seja reduzido a um processo cumulativo, cultural ou histórico, reafirmando que a conversão é uma ruptura existencial, não uma evolução contínua.

Por isso, o instante é o ponto de encontro entre o tempo e a eternidade, e nele o homem é chamado à fé³²⁸. Essa interpretação retoma o que Humberto Quaglio havia formulado ao tratar do instante (Øieblik)³²⁹ como categoria da verdade: “Climacus, porém, identifica o Paradoxo Absoluto com a verdade e com o instante”³³⁰. Em Cristo, esse instante se realiza de modo pleno, o eterno entra na história, e a história é transfigurada. Tornar-se cristão é, assim, participar do instante de Cristo, isto é, viver a fé como presença do eterno na própria existência. Johannes Climacus expressa isso de maneira radical:

Finalmente (e esta é aliás a nossa suposição, para não retornarmos ao socrático), ela se torna ocasião para que o contemporâneo enquanto não-verdade receba do deus a condição, e então contemple o esplendor com os olhos da fé. Sim, bem-aventurado um tal contemporâneo! Mas um tal contemporâneo não é, afinal, uma testemunha ocular (num sentido imediato), mas ele é contemporâneo como crente, na autópsia da fé. Nesta autópsia, porém, qualquer não-contemporâneo (num sentido imediato) é, por sua vez, contemporâneo.³³¹

Ser cristão é tornar-se contemporâneo de Cristo. O sentido dessa afirmação é que o cristianismo não é uma lembrança histórica, mas um acontecimento existencial que se renova em cada indivíduo que crê. O “tornar-se si mesmo” é, portanto, o tornar-se contemporâneo do eterno, o reencontro com a Verdade viva. Quaglio explica que:

O Paradoxo, enfim, engloba todos esses aspectos: ele é a verdade eterna, aquele mestre que ensina, e que atua no tempo mesmo sendo da substância da eternidade. Ele permite que os seres humanos, imersos no tempo, sejam seus contemporâneos em quaisquer épocas. É por isso que o instante, aquele em que o eterno entra no tempo, em que o sujeito torna-se discípulo, torna-se cristão, passa do não-ser ao ser, renasce, aprende, é incompreensível, paradoxal, inacessível ao entendimento.³³²

O homem só se torna verdadeiro quando sua interioridade é purificada do desespero e se abre à graça. Essa purificação é, precisamente, o salto da fé. O salto

³²⁸ Jonas ROOS, *Kierkegaard e o paradoxo de Sorites: aspectos do problema do movimento na existência em Migalhas Filosóficas e n'O Conceito de Angústia*, p. 101

³²⁹ Søren Aabye KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas, ou um bocadinho de filosofia*, p. 79

³³⁰ Humberto Araújo QUAGLIO, *Tempo, eternidade e verdade: pressupostos agostinianos da ideia de paradoxo absoluto em Kierkegaard*, p. 210

³³¹ Søren Aabye KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas, ou um bocadinho de filosofia*, p. 101

³³² Humberto Araújo QUAGLIO, *Tempo, eternidade e verdade: pressupostos agostinianos da ideia de paradoxo absoluto em Kierkegaard*, p. 222

também pode ser visto na teologia de Santo Agostinho tomando o devido cuidado de realizar uma leitura análoga. Em *A Verdadeira Religião*, ele escreve que a alma humana, imagem de Deus, só se reencontra quando se volta a Deus que a originou e participa de sua luz suprema³³³. Esse “voltar-se” é o movimento espiritual da conversão, que não é uma acumulação de méritos, mas um ato súbito de reconhecimento, nas *Confissões* o autor endossa: “Vós, porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser”³³⁴. O “salto” de Agostinho é, assim, a passagem do orgulho ao amor, da dispersão à unidade. Kierkegaard reinterpreta esse mesmo itinerário na chave da fé. Em *Pós-escrito*, ele escreve: “Se eu posso apreender objetivamente sobre Deus, então eu não creio, mas justamente porque eu não posso fazê-lo, por isso tenho de crer”³³⁵. Esse crer é o que cura o desespero e transforma o homem em verdade.

Nesse sentido, a existência marcada pela Verdade é algo que se torna. O homem é verdadeiro quando vive reconciliado, quando o seu *eu* é um espelho da presença divina. Assim, tornar-se si mesmo é participar, existencialmente, da vida da Verdade que é Deus. Em última instância, a fé é o salto do desespero à Verdade. É o instante em que o homem deixa de buscar a Verdade como ideia e a acolhe como pessoa. A verdade existencial é, portanto, o reconhecimento de que a plenitude da existência coincide com a transparência diante de Deus, perdendo-se em direção a Ele por meio da fé e através disso, achando-se em uma nova qualidade. Como observa Jonas Roos, “Kierkegaard aplica ao conceito de fé uma percepção psicológica [...]: aquele que aprendeu a abrir mão da realidade e, posteriormente, a ela retornou, tem muito mais deleite com a realidade do que aquele que nunca aprendeu a abandoná-la”³³⁶. O movimento da existência é sempre um movimento de fé, cada salto é um renascimento, e cada decisão é uma nova criação. Tornar-se cristão é, portanto, viver o paradoxo do tempo e da eternidade, do finito e do infinito, do humano diante do divino, é viver, enfim, a partir da Verdade que se fez carne na história.

³³³ AGOSTINHO, *A Verdadeira religião*, p. 98

³³⁴ Idem, *Confissões*, p. 88

³³⁵ Søren Aabye KIERKEGAARD, *Pós-escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas filosóficas (Vol. I)*, p. 215

³³⁶ Jonas ROOS, *Finitude, infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard*, p. 20

2.5. Verdade, sentido e modernidade tardia: Fé como cura

Essa compreensão de que a verdade da fé precisa ser encarnada na existência, torna o diálogo com a contemporaneidade e a concepção de fé pós-moderna, essencial. A verdade da fé, longe de ser vivida, se tornou apenas racionalização, e o distanciamento de uma fé que toca existencialmente o indivíduo, instaurou a perda de sentido tão cara à sociedade atual³³⁷, por isso, para propor esse diálogo, a noção de verdade existencial que foi construída até aqui, a partir daqui, toma o tom de sentido existencial gerado por meio da fé, nessa direção, o sentido será lido como a manifestação ou o resultado do indivíduo que foi encontrado pela Verdade eterna através da fé. A modernidade tardia é marcada por um paradoxo profundo: ao mesmo tempo em que alcança níveis inéditos de racionalização técnico-científica, ela produz sujeitos cada vez mais desorientados quanto ao sentido da existência, Jean Grondin na obra *Que saber sobre Filosofia da Religião*, aponta justamente a necessidade de avaliar o papel da religião em tempos pós modernos, o autor argumenta que: “Se dizemos da religião que ela perdeu sua evidência, é porque a medimos com parâmetros de um saber experimental e científico, aquele que se impôs como via privilegiada, quando não exclusiva, da verdade, nos tempos modernos”³³⁸.

Acontece que a racionalização se tornou tão profunda que a fé passou a ser reduzida apenas a campo de investigação ou a uma realidade obsoleta, sem ser compreendida como interiorização, sentido e experiência existencial profunda para os indivíduos. Aurino José Góis oferece uma chave hermenêutica decisiva para compreender esse fenômeno ao distinguir rigorosamente a fé enquanto experiência religiosa da religião enquanto campo de estudo, deslocando o debate clássico entre fé e ciência para o campo mais preciso do confronto entre racionalidades, teológica e a científica. Essa distinção se torna importante porque de um lado está a teologia, filosofia da religião e ciência da religião prestando um excelente trabalho no campo epistemológico que envolve, até determinado ponto, o mesmo objeto de estudo: a experiência religiosa. Do outro lado, está mais precisamente a fé como a experiência subjetiva e interiorizada do indivíduo que se coloca a constituir-se a partir dessa via.

³³⁷ Jean GRONDIN, *Que saber sobre filosofia da religião?*, p. 11

³³⁸ Idem.

Permitir que essa delimitação ocorra é essencial para que não se confunda experiência religiosa com produção científica, mas também para que se torne visível a resposta que somente a fé pode oferecer à questão do sentido. Grondin afirma que: “o papel da filosofia da religião é meditar sobre o sentido dessa resposta e o lugar que ela pode ter na existência humana, ao mesmo tempo individual e coletiva”³³⁹.

A crise contemporânea de sentido é um resultado não da superação da fé, mas de seu esvaziamento existencial quando aprisionada na lógica da objetivação³⁴⁰. O diagnóstico elaborado por Jean Grondin acerca da racionalização ou até redução da fé permite compreender a crise contemporânea de sentido a partir de um deslocamento fundamental: o esvaziamento da fé enquanto experiência existencial em favor de sua objetivação religiosa e discursiva³⁴¹. Ao demonstrar que a força da modernidade não superou a religião, mas pode ter acabado por arrancar sua essência e torná-la apenas funcionalista, o autor evidencia que a fé, quando submetida aos critérios de validade objetiva, perde sua força originária de sentido para o sujeito concreto³⁴². Nesse processo, a verdade deixa de ser vivida e passa a ser apenas investigada e conceituada, sem alcançar o núcleo da existência. O que vale ressaltar é que a religião enquanto campo de estudo não é o problema ou senão não teríamos a possibilidade de discutir tais questões como estão sendo apontadas aqui; a grande questão está em tornar a religião puramente intelectual, somente um campo de estudo para eruditos ou uma redução a abstração da realidade para pessoas leigas. Grondin argumenta que:

É verdade que se fala muito, mas há pouco tempo, da "experiência religiosa", e justamente em razão da ascendência exercida pelo modelo científico, mas a ciência tende a ver nisso uma forma fraca de saber que depende da simples crença ou da "aposta" para falar como Pascal. Mas falar de "aposta" é ainda pressupor um modelo matemático caro à ciência moderna, o do cálculo das probabilidades, como também o sabia Pascal: em vista da eternidade que nos espera e da duração tão irrisoriamente curta de nossa vida, é melhor assumir o risco da fé, que tem o mérito de oferecer um reconforto aqui e agora, prometendo-nos ao mesmo tempo uma bem-aventurança eterna, sem nenhum parâmetro com o que se pode esperar nesta vida [...]. Continua aqui pressuposto o quadro da ciência moderna com suas exigências de cálculo e rentabilidade. Aqui a religião é considerada, até certo ponto, à maneira de uma "hipótese" (científica), adotada por alguns, porque ela responde a suas necessidades mais ou menos confessadas, mas que outros rejeitam porque ela

³³⁹ Idem, p. 9

³⁴⁰ Idem, p. 20

³⁴¹ Idem, p. 13

³⁴² Idem, p. 15

não satisfaz justamente, às normas da ciência. A religião aparece, portanto, como uma questão privada ou subjetiva, dependendo dos gostos ou das apostas de cada um. O conhecimento "objetivo" da realidade depende só da ciência.³⁴³

Grondin, defende que a religião (ou a fé, se quisermos chamar assim), possui uma essência que se baseia em crença e culto, para ele, o que torna o mundo repleto de sentido e significado, o que faz com que o indivíduo expresse ritualmente algo é, antes de tudo, o que começa na fé interiorizada: “Só se pode cumprir um rito porque se crê nele, porque se crê em seu sentido, que confere um sentido para o nosso mundo [...] e por conseguinte a nossa existência”³⁴⁴. Essa análise encontra profunda convergência com as noções de Agostinho e Kierkegaard apresentadas até aqui, segundo a qual a verdade não é um objeto exterior a ser possuído, mas uma realidade que se experimenta na interioridade, por meio da fé. Mas, que ao ser encontrado por ela, toda a existência passa por uma conversão, um *tornar-se* que confere sentido e qualifica a tarefa.

O que de certa maneira pode ser interpretado da obra de Grondin é que, ao longo da modernidade, esse vínculo entre verdade e interioridade foi progressivamente rompido³⁴⁵. A fé cristã, originalmente vivida como experiência transformadora, foi abandonada como estilo de vida e transmutada em religião enquanto sistema de explicação do mundo, passando a disputar legitimidade no mesmo campo da racionalidade científica³⁴⁶. Nesse movimento, Deus deixa de ser o fundamento existencial da verdade e passa a ser tratado como objeto conceitual, o que resulta numa fé incapaz de gerar sentido³⁴⁷. Tal deslocamento pode ser lido, em chave agostiniana, como uma forma de exteriorização da verdade, que já não converte o coração nem reorganiza a vida e em chave kierkegaardiana como desespero. Essa ruptura ajuda a retomar e compreender a crise descrita por Viktor Frankl, para quem a marca central da modernidade é o vazio existencial³⁴⁸. A perda de sentido não decorre da ausência de informações ou de sistemas explicativos, mas da dissolução de um horizonte último que permita ao sujeito compreender sua própria existência como significativa. À luz deste diálogo, pode-se afirmar que a fé racionalizada já não cumpre essa função, pois deixou de operar no nível

³⁴³ Idem, p. 12, 13

³⁴⁴ Idem, p. 37

³⁴⁵ Idem, p. 93

³⁴⁶ Idem, p. 28-30

³⁴⁷ Idem, p. 94, 95

³⁴⁸ Viktor Emil Frankl, *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*, p. 73, 74

da existência. Assim como em Agostinho, para quem o coração permanece inquieto enquanto não repousa na verdade, também em Frankl o sofrimento moderno revela uma existência desorientada, incapaz de responder ao “para quê” da vida³⁴⁹.

Esse mesmo diagnóstico é aprofundado pela crítica de Byung-Chul Han à *Sociedade do Cansaço*. O sujeito contemporâneo, fechado na imanência do desempenho e da autoexploração, encontra-se privado de transcendência, interioridade e sentido³⁵⁰. A existência, reduzida a funcionalidade e eficiência, já não oferece repouso, apenas exigência³⁵¹. Quando a religião adere a essa lógica, apresentando-se puramente como discurso, dogmas ou mecanismo de gestão moral, ela deixa de ser contraponto crítico e passa a integrar a mesma estrutura que adoece o sujeito. Han levanta essa crítica à religião, que podemos considerar uma crítica à religião institucionalizada, sem interioridade, tal qual Kierkegaard criticou em sua época:

A perda moderna da fé, que não diz respeito apenas a Deus e ao além, mas à própria realidade, torna a vida humana radicalmente transitória. Jamais foi tão transitória como hoje. Radicalmente transitória não é apenas a vida humana, mas igualmente o mundo como tal. Nada promete duração e subsistência. Frente a essa falta do *Ser* surgem nervosismos e inquietações. A pertença à espécie poderia ajudar o animal que trabalha para ela a alcançar uma serenidade animal. Todavia, o *eu* pós-moderno está totalmente isolado. Também as religiões enquanto técnicas fanáticas, suprimindo o medo da morte e produzindo um sentimento de duração, tornaram-se obsoletas. A desnarrativização (*Entnarrativisierung*) geral do mundo reforça o sentimento de transitoriedade. Desnuda a vida.³⁵²

É nesse contexto que a proposta de fé como existência verdadeira assume seu sentido mais profundo. Tanto em Santo Agostinho quanto em Kierkegaard, o encontro com a verdade e o tornar-se cristão, não é separável do modo de existir. Em Agostinho, conhecer a Verdade implica ordenar o amor³⁵³, isto é, reorganizar toda a vida a partir de um centro último. Em Kierkegaard, a verdade cristã exige apropriação subjetiva e decisão existencial, não podendo ser assimilada gradativamente como um conteúdo objetivo³⁵⁴. Em ambos, a verdade é inseparável da construção de sentido, pois ela redefine quem o

³⁴⁹ Idem, p. 74

³⁵⁰ Byung-Chul HAN, *Sociedade do Cansaço*, p. 19, 20

³⁵¹ Idem, p. 30

³⁵² Idem, p. 44

³⁵³ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 220-222 {1999}

³⁵⁴ Søren Aabye KIERKEGAARD, *Pós-escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas filosóficas (Vol. I)*, p. 134

sujeito é e como ele se relaciona consigo, com o mundo e com Deus. Portanto, quando a verdade é recolocada nesse horizonte, ela volta a operar como força de sentido, capaz de atravessar a angústia, o sofrimento e o cansaço que marcam a modernidade. Nesse sentido, a fé não cura oferecendo respostas conceituais, mas reintegrando a existência em torno de um fundamento que a sustenta. Assim, pode-se afirmar que o encontro com a Verdade, tal como compreendido por Agostinho e Kierkegaard não é um acréscimo teórico à vida, mas a própria construção do sentido existencial. A fé é curativa precisamente porque reconduz o sujeito à interioridade, restabelecendo a unidade entre verdade, vida e sentido. Frente ao vazio existencial de Frankl e à exaustão descrita por Han, a fé reaparece não como sistema explicativo, mas como possibilidade de existência verdadeira, capaz de devolver à modernidade aquilo que ela perdeu: um sentido que não se mede pela performance, mas pela transformação do ser.

Agostinho e Kierkegaard, ao recolocarem a fé como categoria teológico-existencial, oferecem uma resposta aos problemas da secularização, não um retorno ao dogma, mas à Verdade como caminho de reconciliação. A partir dessa via é possível reintroduzir a problemática do sentido existencial em uma sociedade que perdeu os aspectos fundamentais da fé e para onde ela conduz a cada um em sua construção existencial: ao sentido verdadeiro. A fé não é, portanto, mera crença intelectual, mas o restabelecimento da relação com Deus que torna possível a verdadeira identidade do si-mesmo. Nesse horizonte, a fé não elimina a tensão da existência, mas a transforma em espaço de esperança e responsabilidade. Jonas Roos desenvolve a noção de que a cura em Kierkegaard não é automática, mas exige a seriedade de uma tarefa, o tornar-se si-mesmo diante de Deus é dádiva e exigência, graça e responsabilidade³⁵⁵, o autor afirma que, “a mensagem do evangelho iniciaria recuperando o indivíduo a partir da dádiva da aceitação, curando-o”³⁵⁶.

Portanto, a fé, tanto para Santo Agostinho quanto para Kierkegaard, ultrapassa um simples ato religioso ou uma saída mágica para as crises existenciais. Para ambos, ela representa um movimento profundo e interior que transforma radicalmente a existência humana. Enquanto Agostinho a compreende como a única maneira de alcançar a Verdade

³⁵⁵ Jonas ROOS, *Retroceder para avançar: pressupostos para a compreensão da existência como tarefa em Kierkegaard*, p. 136

³⁵⁶ Idem, p. 135

e só então, de resposta à graça divina ser possível uma realidade de *beata vita* ou *vida feliz* e verdadeira³⁵⁷, Kierkegaard a vê como um salto paradoxal que reestrutura o *si-mesmo* ao reconciliar finitude e infinitude, um movimento dialético de se lançar na infinitude e ao mesmo tempo ser devolvido para a vida, para a finitude, com uma ancoragem eterna que lhe imprime sentido nos limites da temporalidade, a *salighed*³⁵⁸. A estrutura terapêutica da fé se manifesta em: ela não é fuga da realidade, mas o reencontro com o real mais profundo, o divino que transfigura a impotência humana. A fé liberta o indivíduo do medo do fracasso e da lógica do desempenho³⁵⁹, permitindo-lhe existir de modo autêntico, não mais como resultado de suas próprias forças, mas como dádiva.

Assim, a fé é, em Kierkegaard, tanto o ato curativo quanto o estado restaurado, o homem é curado ao acreditar, e crendo, reencontra-se em paz consigo mesmo e com Deus. Essa dimensão libertadora é inseparável da crítica kierkegaardiana às formas de fé institucionalizadas. Kierkegaard denuncia as igrejas que reduziram a fé a doutrina racional ou rito mecânico, desprovidos de interioridade³⁶⁰. A fé verdadeira, ao contrário, nasce do interior e se manifesta na existência, não na conformidade social, mas na paixão individual diante de Deus. A fé cura não porque retira o sofrimento, mas porque restaura a relação constitutiva entre o *eu* e o Deus que o fundamenta; ela reconcilia porque reintegra o indivíduo à sua própria existência; frágil, contingente e finita; sob uma nova perspectiva de sentido que não nasce do si, mas do eterno. Longe de alienar, infantilizar ou dissolver a singularidade, a fé em Santo Agostinho e Kierkegaard devolve o indivíduo a si mesmo com coragem, responsabilidade e propósito: cura o si-mesmo, reconcilia-o com sua própria existência, supera o desespero e o conduz a um retorno responsável ao mundo. Eis, portanto, o convite kierkegaardiano que sintetiza todo o percurso deste capítulo: retroceder para dentro de si, para então avançar para a vida; perder-se, para enfim encontrar-se; renunciar, para recuperar; e crer, para existir plenamente.

³⁵⁷ AGOSTINHO, *A Vida Feliz*, p. 20 {1998}

³⁵⁸ Søren Aabye KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas, ou um bocadinho de filosofia*, p. 5

³⁵⁹ Byung-Chul HAN, *Sociedade do Cansaço*, p. 30

³⁶⁰ Rômulo Oliveira, *Pensar a Religião - temas e conceitos filosóficos contemporâneos*, p. 62, 63

CAPÍTULO III: A VERDADE CRISTOLÓGICA COMO FUNDAMENTO DA EXISTÊNCIA E CAMINHO PARA A VIDA FELIZ

Após o percurso desenvolvido nos capítulos anteriores, nos quais se investigou a verdade cristológica a partir de Agostinho e Kierkegaard, o diagnóstico existencial do desespero e como isso dialoga com a busca contemporânea por sentido, este capítulo avança para uma etapa conclusiva que não apenas sintetiza os argumentos apresentados, mas oferece um fundamento ontológico capaz de sustentar a existência humana de modo pleno. Propõe-se demonstrar que, a partir da concepção tanto em Santo Agostinho quanto em Søren Kierkegaard, a superação da dispersão existencial não ocorre por meio de soluções psicológicas, éticas ou culturais, mas que a partir do encontro com a Verdade compreendida em sua dimensão cristológica, a felicidade, o que será trabalhado do ponto de vista do sentido existencial, espírito pleno e existência qualificada; deixa de ser concebida como satisfação contingente ou estado emocional favorável e passa a ser entendida como uma forma qualificada de existência. Em Agostinho, essa realidade é expressa pelo conceito de *beatitudo*, o que nos levará a uma compreensão teológica da felicidade enquanto categoria do espírito; em Kierkegaard, pela distinção entre *lykke* e *salighed*, em que será possível perceber suas implicações em nível existencial. Ambos os autores convergem na afirmação de que a vida verdadeiramente feliz só se torna possível quando o *eu* encontra seu fundamento último em Deus. Assim, este capítulo busca consumir a concepção de que a verdade cristológica não resolve a existência de maneira meramente teórica e nem mágica, mas reconfigura radicalmente o modo de existir, permitindo a consolidação do *eu*, a reconciliação entre homem e divino e homem e si mesmo e a promoção de sentido existencial.

3.1. O conceito de *Beatitudo* em Santo Agostinho: Fundar-se transparentemente é repousar em Deus

A reflexão de Santo Agostinho acerca da *beatitudo* ocupa um lugar central em sua teologia e em sua concepção existencial. Desde o início das *Confissões*, o bispo de

Hipona estabelece que a inquietude é uma característica constitutiva do ser humano³⁶¹. Essa afirmação não expressa apenas uma experiência subjetiva, mas revela uma estrutura ontológica da alma humana, criada para Deus e incapaz de encontrar repouso definitivo fora d’Ele. A reflexão do bispo de Hipona sobre a *Vida Feliz* ocupa um lugar central em sua antropologia espiritual e constitui o núcleo dos chamados *diálogos de Cassiciaco*, compostos em 386, imediatamente após sua conversão³⁶². Nas *Confissões*, Agostinho formula com clareza inaugural que a *beatitudo* não é apenas um desejo humano universal, mas a própria orientação teleológica do ser humano: “Mal ouvimos este nome ‘felicidade’, imediatamente temos de confessar que é isso mesmo o que apeteçemos”³⁶³. Essa afirmação, que ecoa tradições gregas mas as ultrapassa³⁶⁴, torna-se em Agostinho o ponto de partida para uma investigação que desloca a noção de felicidade da esfera psicológica para o âmbito ontológico, ético e teológico. Essa estrutura nos auxilia a compreender de maneira consistente o que o indivíduo que foi encontrado pela Verdade passa a experienciar em sua existência.

A reflexão sobre a felicidade ocupa lugar central tanto na filosofia da Antiguidade quanto na Antiguidade Tardia no Ocidente. Em linhas gerais, a ética filosófica desse período buscava compreender o *summum bonum* (sumo bem), cuja posse garantiria a verdadeira felicidade, e cujo caminho levaria o ser humano a um certo distanciamento das paixões³⁶⁵. É nesse horizonte filosófico que Agostinho se insere, dialogando com a tradição e ao mesmo tempo oferecendo sua própria contribuição. Para ele, a vida feliz (*beata vita*) consiste na posse do sumo bem; contudo, diferentemente de muitos

³⁶¹ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 37 {1999}

³⁶² Antonio PEREIRA JUNIOR, *Agostinho e o ceticismo: um estudo da crítica agostiniana ao ceticismo em Contra Acadêmicos*, p. 20

³⁶³ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 280 {1999}

³⁶⁴ O tema sobre o desejo humano pela felicidade e onde encontrá-la percorre toda a história da filosofia. Na filosofia clássica, Epicuro acreditava que a felicidade residia no controle dos medos e anseios, para que o prazer pudesse ser equilibrado (Antonio PEREIRA JUNIOR, *Agostinho e o ceticismo: um estudo da crítica agostiniana ao ceticismo em Contra Acadêmicos*, p. 15-16). Sócrates defendia que a felicidade habitava na prática das virtudes, enquanto Platão afirmava que ela está na ética. Já para Aristóteles, a felicidade encontrava-se na aquisição de bens superiores, o que corresponde à *eudaimonia*, uma espécie de plenitude de espírito por meio das virtudes desenvolvidas (Claudinei NASCIMENTO, *Felicidade: uma questão filosófica*, p. 62-65), que se aproxima da *beatitudo* no que diz respeito a buscar algo além da objetividade, mas a diferença entre Agostinho e Aristóteles está na fundamentação das virtudes. Para Agostinho e a tradição cristã, as virtudes têm como fundamento o amor e a verdade (AGOSTINHO, *Confissões*, p. 282, 283); nas tradições filosóficas, em última análise, as virtudes são fundamentadas na razão.

³⁶⁵ Renato Rodrigues dos SANTOS, *A interioridade e a busca da felicidade nas Confissões de Agostinho*, p. 135

pensadores antigos, identifica esse bem supremo com Deus. Como foi construído nos capítulos anteriores, a busca da Verdade culmina na busca de Deus e é saciada em Cristo, portanto, o indivíduo ao reconhecê-lo como a Verdade eterna, repousa sua existência sob esse fundamento. O ápice desse descanso existencial do espírito em Deus, resulta na própria felicidade enquanto qualidade do espírito, portanto, a busca de sentido se satisfaz em Deus³⁶⁶. A primeira tese fundamental é que a felicidade não pode ser alcançada por nenhum bem mutável, pois quem deposita sua felicidade no que pode ser perdido, já começa a perdê-la antes mesmo de possuí-la, o autor afirma que:

Havendo um só desejo de alcançar e conservar a felicidade por parte de todos, é de se admirar a variedade e a diversidade de desejos acerca da mesma felicidade. Não porque alguém não a queira, mas porque nem todos a conhecem. Se todos a conhecessem, uns não a situaria na força da alma; outros, nos prazeres do corpo; estes em ambos; aqueles e mais alguns nisto ou naquilo. Nas coisas que mais os deleitam, nelas fizeram consistir a vida feliz.³⁶⁷

Aqui Agostinho introduz a distinção decisiva entre bens temporais (*bona temporalia*) e o Bem supremo (*summum bonum*). Somente o Bem que não passa pode tornar feliz. No diálogo filosoficamente orientado, o filósofo constrói seu argumento afirmando que: “Ora, todos esses bens sujeitos à mudança podem vir a ser perdidos. Por conseguinte, aquele que os ama e possui não pode ser feliz de modo absoluto”³⁶⁸. Esse movimento prepara a conclusão maior do diálogo. No ápice da discussão, Agostinho afirma: “Portanto, de modo algum duvidamos que alguém decidido a ser feliz deve tentar alcançar algo que seja perene, que não possa ser-lhe roubado por algum tipo de acaso incontrolado [...] Então, quem tem Deus, disse eu, é feliz”³⁶⁹. Assim, a felicidade não é um estado emocional, mas a posse do Bem imutável, e portanto, uma realidade eminentemente ontológica. A doutrina agostiniana da *beatitudo* parte da convicção fundamental de que todo ser humano deseja a felicidade e esse desejo não é contingente, mas constitutivo da *conditio humana* (condição humana).

De certa maneira pode-se afirmar que existe uma influência da *eudaimonia* aristotélica na concepção de *beatitudo* agostiniana. Aristóteles compreendia a finalidade

³⁶⁶ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 281, 282 {1999}

³⁶⁷ Idem, *A Trindade*, p. 402, 403

³⁶⁸ Idem, *A Vida Feliz*, p. 130

³⁶⁹ Idem, p. 131

última de todos os seres humanos encontrar uma vida: boa, justa e feliz³⁷⁰. Mas existem pontos de divergência bem delimitados entre tais conceitos e filósofos, para Aristóteles, o desenvolvimento das virtudes leva a uma elevação racional que conduz a *eudaimonia*, ou seja, alcançar essa felicidade, ou em outros termos, sentido e plenitude existencial, se tornam possíveis por meio da razão³⁷¹, mas em Agostinho, a *beatitude* só é alcançada por meio da graça divina. O homem procura ser feliz e está no fim, desejando um sentido e procurando a Deus, e Deus, por meio da iluminação da razão, recondução da vontade e inclinação, conduz o indivíduo à Verdade suprema que é o próprio Cristo e consequentemente à *beatitude*, ao sentido e significado de sua existência. O que Agostinho expressa é que o mundo externo pode refletir o Criador, mas não pode conduzir o homem à verdade última, que lhe preenche e satisfaz. Essa “revelação” no pensamento do autor, parte da sua formulação da doutrina da iluminação divina, trabalhada de forma profunda no capítulo um desta dissertação, na qual Deus ilumina a mente humana, possibilitando o encontro com a Verdade suprema que é Cristo e a partir disso é possível a compreensão de verdades imutáveis³⁷².

Logo no início das *Confissões*, Agostinho estabelece a direção de toda a sua antropologia espiritual, o coração humano é, por natureza, inquieto, e essa inquietude revela que a alma possui uma estrutura teleológica orientada para Deus. Desse modo, a *beatitude* não é meramente um estado emocional, mas o repouso ontológico da criatura em seu Criador. O bispo de Hipona apresenta o caminho para a *beatitude* como sendo transcendente e que se fundamenta na posse da Verdade³⁷³. Agostinho afirma:

Agora eu pergunto a todos os homens se eles não preferiam alegrar-se na verdade a alegrar-se na falsidade. Sem hesitar, eles diriam que preferem alegrar-se "na verdade", da mesma forma que preferem "ser felizes", pois uma vida feliz é alegria na verdade: essa é uma vida feliz em ti, que és "a verdade" (Jo 14.6), ó Deus que és "minha luz e minha salvação".³⁷⁴

Nas *Confissões*³⁷⁵, Agostinho ainda amplia esse debate ao articular felicidade e memória. Ele se questiona sobre a universalidade do desejo de felicidade, mostrando que,

³⁷⁰ Luiz DO AMARAL, et. al., *A eudaimonia aristotélica: a felicidade como fim ético*, p. 14

³⁷¹ Idem, p. 15

³⁷² Étienne GILSON, *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*, p. 81-84

³⁷³ Gareth B. Matthews, *Santo Agostinho: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo*, p. 212

³⁷⁴ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 216 {2017}

³⁷⁵ Idem, p. 279-281 {1999}

apesar das diferenças nos caminhos escolhidos, todo ser humano compartilha esse anseio fundamental³⁷⁶. Como afirma o próprio autor, não são apenas alguns, mas absolutamente todos os homens desejam ser felizes³⁷⁷. Esse querer está ligado à vontade, porém, essa vontade em seu estado original (de autonomia), escolheria o bem, desejaria a Deus, mas influenciada pelo pecado conduz o indivíduo a uma busca por felicidade em fontes ilusórias, passageiras, transitórias e irreais, portanto, torna-se necessário que a Graça divina reconduza essa vontade ao desejo de Deus³⁷⁸. Partindo da construção de um indivíduo que já optou pela fé e se rendeu a Deus, o resultado dessa fé é a felicidade plena, a *beatitude*. A fé, portanto, não é um complemento opcional, mas o caminho indispensável para a felicidade verdadeira. Ela orienta a vontade, ilumina a razão e ancora o ser humano na Verdade eterna e imutável. Sem a fé, o homem permanece preso a uma felicidade aparente, sempre ameaçada pela perda, pelo sofrimento e pela morte. Em *A Trindade*, o autor afirma:

Segue-se daí, que a fé em Deus é imprescindível nesta vida mortal, tão cheia de erros e tribulações. É impossível encontrar bens, principalmente os que tornam os homens bons e felizes, se não vierem de Deus para o homem e não aproximarem o homem de seu Deus. Quando, porém, aquele que permanece bom e fiel em meio às misérias desta vida, chegar à vida bem-aventurada, então acontecerá o que agora não é possível de forma alguma, ou seja, o homem viver como quer. Pois naquela felicidade, nada quererá de mal ou nada desejará que lhe falte e não faltará nada do que desejar. Tudo o que amar estará lá presente e não desejará nada que esteja ausente. Tudo o que ali existir será bom e o Deus supremo será o supremo Bem, e ali estará para gozo de todos os que o amam. E eis o que será o maior grau de felicidade: estará certo de que será assim por toda a eternidade.³⁷⁹

O filósofo desenvolve a ideia de que somente aqueles que têm sua vontade plenamente saciada podem ser felizes, mas que somente a vontade que é atraída por Deus, orientada pela fé, deseja e ama realmente o que leva à *beatitude*³⁸⁰. O aspecto central da vontade é que independente de sua orientação, todos querem ser felizes, mas a pergunta que Agostinho procura responder é: como desejar corretamente e como se pode desejar algo que não se conhece?³⁸¹. Ele assume e comprova a hipótese de que na

³⁷⁶ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 280 {1999}

³⁷⁷ Idem, p. 282

³⁷⁸ Idem, *Soliloquios*, p. 12, 13

³⁷⁹ Idem, *A Trindade*, p. 406, 407

³⁸⁰ Idem, *Sobre A Vida Feliz*, p. 18, 19 {2022}

³⁸¹ Idem, *Confissões*, p. 281 {1999}

construção da identidade humana, há uma “saudade”, uma lembrança de Deus quando diz que: “A ideia de alegria enraizou-se-me na memória para mais tarde a poder recordar, umas vezes com enfado, outras com saudade, segundo as circunstâncias em que me lembro de ter estado alegre”³⁸². Percorrendo essa ideia de Santo Agostinho sobre a felicidade nas *Confissões*, percebe-se que os primeiros nove livros tratam a respeito de construção de identidade humana e a partir do livro dez, o foco é o desejo de felicidade, construindo filosoficamente que esse desejo é constitutivo do humano e só é plenamente saciado em Deus. Santos afirma sobre as *Confissões*: “Embora sejam temas distintos, a identidade humana e a busca da felicidade são também indissociáveis, uma vez que é inerente à identidade humana a busca da felicidade”³⁸³. Agostinho propõe um itinerário filosófico essencial à compreensão da lembrança da *beatitude* e começaremos por percorrê-lo.

Nas *Confissões*, que o filósofo trabalha nos primeiros nove livros a respeito de uma cura da identidade humana que só ocorre no encontro com a Verdade, no livro décimo, o autor começa uma jornada filosófica orientada para a busca da felicidade constitutiva do ser humano a partir do papel da memória nessa condução até Deus, pois é necessário que inicialmente o homem possua em seu interior algo que seja como uma “lembrança” para incitá-lo por meio de sua vontade a buscar. Apesar dessa divisão estrutural na obra, é importante destacar que a cura da identidade, o encontro com a Verdade, a vontade reorientada a Deus e o resultado enquanto *beatitude* ocorrem todos no mesmo ato da fé, no ato da conversão. A partir disso, a construção existencial é contínua sobre um fundamento eterno. Por esse motivo, a memória inicia o percurso e o faz da exterioridade para a interioridade, assim como na busca da Verdade, partindo da certeza de que ama, mas sem conhecimento do que realmente ama e menos conhecimento ainda de ser amada, sendo conduzida pela vontade viciada a desejar se preencher nas coisas criadas³⁸⁴, passando pela memória sensível que armazena o que vem dos sentidos³⁸⁵, memória inteligível que está relacionada a razão e ao aprendizado³⁸⁶, memória dos

³⁸² Idem, p. 281

³⁸³ Renato Rodrigues dos SANTOS, *A interioridade e a busca da felicidade nas Confissões de Agostinho*, p. 137

³⁸⁴ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 264 {1999}

³⁸⁵ Idem, p. 266-269

³⁸⁶ Idem, p. 269-272

sentimentos que guarda as lembranças dos sentimentos humanos³⁸⁷ e o esquecimento³⁸⁸, que é a dimensão da memória que mais intriga Agostinho pois a própria memória armazena a capacidade do esquecimento e alerta sobre haver algo, um momento, um instante ou uma imagem que ela mesma não desvenda, e é a partir disso que o autor trabalha a busca de Deus. Como se na identidade humana houvesse “marcas dos dedos de Deus”. Santos afirma:

Mais do que resolver o problema do esquecimento, Agostinho quer aprofundá-lo. O esquecimento será tomado como limite da busca de Deus: é porque nos esquecemos, isto é, é porque não temos a felicidade que a procuramos, pois se a tivéssemos, não a procuraríamos. Entretanto, sem um conhecimento da felicidade guardado na memória, a busca não seria possível.³⁸⁹

O último estágio da memória é a memória da felicidade³⁹⁰ que pode ser compreendida como a memória de Deus. Agostinho constrói o caminho até a *beatitude* em sua obra *De Beata Vita*, com a premissa de que encontrar a Verdade é encontrar a felicidade, mas que é feliz o indivíduo que crê que a verdade última está fundamentada naquele que se apresenta como a própria Verdade que é o Cristo. Ele afirma: “Quem é o Filho de Deus? Foi dito que Ele é a Verdade [...]. Portanto, todo aquele que quer chegar à medida suprema pela verdade é feliz. É isto então possuir a Deus no espírito, isto é fruir a Deus”³⁹¹. Portanto, ressalta-se mais uma vez que essa felicidade não está na ordem dos sentimentos, mas tem a ver com uma concretude existencial, algo superior ao próprio homem. A *beatitude*, assim, é inseparável do encontro com a verdade cristológica e da graça, sendo simultaneamente um dom e uma realização que responde à inquietação fundamental do coração humano. Nesse sentido, a *beatitude* expressa a finalidade última da existência, não como mero estado psicológico de contentamento, nem como uma elevação racional, muito menos como uma abstração da realidade ou negação do sofrimento, mas como participação na eternidade e plenitude do ser divino que promove significação, sentido e ancoragem na existência.

³⁸⁷ Idem, p. 272-274

³⁸⁸ Idem, p. 275-279

³⁸⁹ Renato Rodrigues dos SANTOS, *A interioridade e a busca da felicidade nas Confissões de Agostinho*, p. 141

³⁹⁰ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 279-285 {1999}

³⁹¹ Idem, *Sobre a Vida Feliz*, p. 42 {2022}

A *beatitude*, portanto, é compreendida como a felicidade plena no espírito que só se realiza na união com Deus. Trata-se da concretude existencial do indivíduo que se fundou na Verdade compartilhada através da iluminação, da Graça e alcançadas por meio da fé. Como Agostinho afirma: “a vida feliz é a alegria que provém da verdade”³⁹². Nesta sentença, Agostinho une de modo inseparável alegria, verdade e Deus, já que Cristo é a Verdade eterna (*véritas*) e a Sabedoria divina que ilumina o interior do ser humano³⁹³ o conduzindo a Deus. Nesse sentido, a *beatitude* é, antes de tudo, uma forma de habitar a Verdade, indo ainda mais profundamente, pode-se compreender a *beatitude* como um modo de existência eterno nos limites da temporalidade. Como afirma Étienne Gilson: “a posse da verdade absoluta é a condição necessária da beatitude”³⁹⁴. Gilson destaca que, se a *beatitude* tem a verdade como causa e objeto, isso significa que a verdade não é apenas cognoscível, ela é vivível. O conhecimento agostiniano da verdade é uma transformação existencial. Ao tornar o indivíduo parte do paradoxo cristológico da verdade, entrega-lhe como dádiva a *beatitude* que se manifesta na existência temporal por meio da fé³⁹⁵ e também o coloca de olhos atentos na esperança futura³⁹⁶.

3.1.1. *Beatitude* e felicidade: distinções conceituais frente às categorias modernas de satisfação

Agostinho rejeita explicitamente qualquer identificação da *beatitude* com formas de satisfação psicológica ou êxito mundano. Prazer, honra, poder ou mesmo virtudes adquiridas autonomamente são bens relativos, incapazes de conferir estabilidade à existência. Eles pertencem à ordem do transitório e, por isso, não podem satisfazer o desejo humano de modo pleno. A inquietude persiste justamente porque tais bens são amados como fins últimos, quando deveriam ser amados apenas como meios, o que Paul Tillich chama de idolatria: atribuir incondicionalidade ao condicionado³⁹⁷. Nesse contexto, a *beatitude* nasce da correta ordenação do amor (*ordo amoris*). Amar retamente

³⁹² Idem, *Confissões*, p. 282

³⁹³ BÍBLIA, Evangelho de João 14,6, NAA

³⁹⁴ Étienne GILSON, *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*, p. 20

³⁹⁵ AGOSTINHO, *A Trindade*, XIII, 7.10

³⁹⁶ Agostinho, *A Trindade*, XIII, p, 409-413

³⁹⁷ Paul TILLICH, *Dinâmica da fé*, p. 12

significa amar cada coisa segundo seu valor ontológico, subordinando os bens temporais ao Bem supremo. Como observa Agostinho em *A Cidade de Deus*³⁹⁸, a infelicidade humana decorre menos da ausência de bens do que do amor desordenado por eles. A *beatitude*, portanto, não consiste em possuir mais, mas em amar melhor. Isso dialoga diretamente com o desespero da finitude descrito por Kierkegaard e com o cenário de busca da plenitude existencial em produtividade e consumismo como Han³⁹⁹ apresenta sobre os nossos dias. Sobre o êxito mundano ou a forma de satisfação psicológica, Kierkegaard afirma que:

Com efeito, isso é felicidade, mas a felicidade não é nenhuma determinação do espírito, e dentro, bem lá dentro, no íntimo mais profundo do mais oculto esconderijo da felicidade, lá habita também aquela angústia que é desespero; e ele quer muito que o deixem ficar ali, pois para o desespero este é o mais amado e mais procurado lugar para habitar: no âmago mais profundo da felicidade.⁴⁰⁰

O que Kierkegaard está apresentando é que o desespero pode estar escondido nas vidas aparentemente mais tranquilas, desejáveis e até sentimentalmente felizes. Este indivíduo vive atribuindo valor descomunal e um tanto quanto desequilibrado às coisas indiferentes, vive das exigências morais e sociais e esquece-se de que sua carência real é concretizar-se espiritualmente. O si-mesmo escoa por entre seus dedos enquanto o tal se fecha no finito, e cada vez mais se afasta de sua identidade se tornando mais um número. Essa má relação da síntese é identificada por uma característica comum, o mundanismo, uma rendição a ações exaustivas frente à vida. Han nos ajuda a perceber que o cansaço do homem contemporâneo é uma fragmentação no espírito quando desenvolve sua crítica a partir de que para tal, o trabalho, o dinheiro, o sucesso, são o fim pelo qual existe, e o fracasso ou a possibilidade de fracassar em qualquer uma dessas coisas é perder totalmente o sentido de sua vida. Está tão ancorado na temporalidade que se perde à medida em que ela se esvai⁴⁰¹. Vive como se o fundamento da vida fossem suas conquistas, quando na verdade o fundamental da vida não é conquistado, mas recebido como dádiva: amar e ser amado.

³⁹⁸ AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, p. 511

³⁹⁹ Byung-Chul HAN, *Sociedade do Cansaço*, p. 7

⁴⁰⁰ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A doença para a morte*, p. 57

⁴⁰¹ Byung-Chul HAN, *Sociedade do Cansaço*, p. 128

O ser humano que está em desespero e, por assim dizer se inclina para a finitude, esquecendo-se de que é espírito composto da relação entre necessidade e possibilidade, ainda não encontrou liberdade⁴⁰² e por isso, está preso ao campo da necessidade, correndo o risco de chegar ao fim da vida e perceber que nunca se fundamentou em critérios que dão verdadeiro valor à sua existência. O ser humano que se desligou de seu autor torna-se um ser apático espiritualmente, mesmo que de maneira inconsciente. Este pode até desejar que seu *eu* seja sintetizado e concretizado, mas a carência da eternidade que ocupa profundamente seu interior o faz buscar essa síntese de forma desoladora na multidão, na massa, em qualquer coisa natural e esquece do si-próprio, do seu espírito e, entre tantas vozes, se perde passando a não se preocupar mais com seu nome divino, sua identidade originária⁴⁰³. Ser si-próprio é uma afrontosa realidade em meio à abstração da massa, que impõe a “vida perfeita” como fruto do acúmulo terreno, o padrão de vida desejosa, por isso, para este indivíduo, torna-se confortável e atraente ser apenas mais um na multidão.

E então, passa a ser bem-visto, como erguendo-se na sociedade enquanto está de fato disfarçando enganosamente seu desespero⁴⁰⁴. Acaba por ser considerado um referencial de vida, o que lhe dificulta enxergar sua situação. Então, esse desespero inconsciente o afunda profundamente na finitude, fazendo com que seu status ante a sociedade lhe seja algo de muito valor e prestígio⁴⁰⁵. A espiritualidade é a última coisa que lhe ocorre, afinal não há tempo a se perder com subjetividade. Mas não é essa a maior perda? Isto é, a de perder a si próprio? Sua situação, para Kierkegaard, é esta: “o que quer que tenhas ganhado ou perdido, para ti tudo está perdido”⁴⁰⁶.

Em Santo Agostinho, a felicidade não é determinada primariamente pela posse de bens, pela retidão ética ou pelo exercício autônomo da razão, mas pela ordenação correta do amor (*ordo amoris*), que estrutura interiormente a existência humana. O ser humano não é definido pelo que conhece, mas pelo que ama; e é o amor que orienta a vontade, confere direção à vida e determina o fim último ao qual o sujeito se vincula. Quando o amor se fixa em bens temporais como se fossem absolutos, instala-se uma desordem

⁴⁰² Søren Aabye KIERKEGAARD, *A doença para a morte*, p. 49

⁴⁰³ Han, 2022, p. 128

⁴⁰⁴ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A doença para a morte*, p. 66

⁴⁰⁵ Idem, p. 68

⁴⁰⁶ Idem, p. 60

existencial que, embora possa produzir satisfação momentânea ou equilíbrio moral aparente, permanece incapaz de garantir a felicidade verdadeira. Por isso, Agostinho insiste que apenas aquilo que não pode ser perdido contra a vontade do homem pode constituir o fundamento da *beatitude*, o que exclui todo bem finito e remete necessariamente ao Bem eterno. Nesse sentido, a fé não surge como um adendo extrínseco à vida, mas como a condição que reorienta o amor, liberta a vontade de sua instabilidade e reconduz a existência à sua ordem própria.

A felicidade, portanto, consiste em amar corretamente; e essa correção do amor culmina na fruição de Deus e revela-se como o princípio unificador entre verdade, sentido e plenitude da vida humana, em oposição às tentativas modernas de fundamentar a felicidade em soluções dopaminérgicas.

3.1.2. *Beatitude* como repouso ontológico

A *beatitude* deve ser compreendida, assim, como repouso ontológico da alma. O coração humano só encontra descanso quando reencontra seu princípio e seu fim, isto é, quando retorna Àquele de quem procede. Deus não é um meio para alcançar a felicidade; Ele é o lugar da própria felicidade. Em *Sobre a Vida Feliz*⁴⁰⁷, Agostinho afirma que feliz é quem possui Deus, indicando que a *beatitude* não se acrescenta à relação com Deus, mas coincide dela. Étienne Gilson destaca que, para Agostinho, a felicidade não é um acréscimo à verdade, mas sua consequência natural, conhecer e amar a Verdade é, simultaneamente, existir de modo feliz⁴⁰⁸. Dessa forma, a *beatitude* não elimina a inquietude, mas a conduz ao seu termo adequado, transformando-a em desejo que encontra repouso. Por isso, a felicidade não se confunde com prazer, tranquilidade emocional ou êxito humano. Esses estados podem ser efeitos indiretos da *beatitude*, mas não a constituem. A *beatitude* é o reencontro ontológico com o que é imutável; é o retorno da alma ao seu centro; é a cura dos afetos dispersos. A felicidade é a integração interior do ser, operada não por esforço autônomo, mas pela adesão a Deus, que é o único capaz de tornar íntegro o que foi fragmentado. Assim, a vida feliz em Agostinho possui

⁴⁰⁷ AGOSTINHO, *Sobre a Vida Feliz*, p. 19 {2022}

⁴⁰⁸ Étienne GILSON, *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*, p. 208–210

esse traço profundamente terapêutico: ela cura porque reúne; reúne porque ilumina; ilumina porque devolve o ser humano à Verdade que o habita no mais íntimo. E, por isso mesmo, a vida feliz não é algo que o indivíduo conquista, mas aquilo que ele encontra quando retorna ao fundamento que o criou. A reflexão agostiniana sobre a vida feliz possui inevitavelmente um caráter ético-teleológico, porque para Agostinho a felicidade é o fim último (*finis ultimus*) da existência humana⁴⁰⁹.

A inquietação que marca a condição humana expressa uma desarmonia ontológica: o ser criado, finito e contingente, encontra-se deslocado enquanto busca repousar em realidades que não possuem estabilidade suficiente para sustentá-lo. A *beatitude*, nesse sentido, consiste na reintegração da ordem do ser, quando o amor, corretamente orientado, permite que a criatura descanse naquele que é o Ser imutável. Étienne Gilson interpreta essa dinâmica como o núcleo da metafísica agostiniana, na qual o problema da felicidade coincide com o problema do ser: somente em Deus, que é o Ser pleno, a vontade encontra repouso verdadeiro, pois apenas Ele pode sustentar ontologicamente o desejo humano sem frustrá-lo⁴¹⁰. Ao analisar a interioridade agostiniana, evidencia-se que essa busca pelo repouso não é meramente abstrata, mas existencialmente vivida como descanso existencial em Deus, revelando que a *beatitude* não é uma fuga do mundo, mas a restauração da relação correta entre o *eu*, o tempo e o eterno. Gilson, reforça que, “pode-se carecer de muitas coisas sem perder a felicidade, pois a beatitude é um bem do espírito que a perda de todos os bens materiais não poderia comprometer em nada”⁴¹¹. Assim, a *beatitude* agostiniana se apresenta como plenitude do ser em ato, na qual a vontade deixa de vagar entre bens instáveis e encontra descanso no Bem que não pode ser perdido. Trata-se, portanto, de um repouso que não anula o desejo, mas o cumpre, não suspende a existência, mas a fundamenta, estabelecendo uma crítica radical às concepções de felicidade baseadas na autossuficiência do sujeito ou na imanência do sentido.

3.2. *Lykke e Salighed* em Kierkegaard

⁴⁰⁹ Idem, p. 17 {2022}

⁴¹⁰ Étienne GILSON, *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*, p. 381

⁴¹¹ Idem, p. 21

Søren Kierkegaard radicaliza existencialmente aquilo que Agostinho havia intuído ontologicamente. Sua distinção entre *lykke* e *salighed* não representa apenas duas formas de felicidade, mas dois modos distintos de relação com a existência. Essa distinção é fundamental para aprofundar a noção de uma felicidade que não está isenta do sofrimento, das adversidades da existência e até dos infortúnios, mas que se trata de uma consolidação espiritual capaz de qualificar o indivíduo a encarar de frente cada possibilidade da existência sem se desesperar e sem perder seu fundamento.

A antropologia kierkegaardiana distingue com rigor dois modos de compreender a felicidade no horizonte da existência: *lykke* e *salighed*. Esses termos, embora ambos traduzíveis por “felicidade”, dizem respeito a realidades existenciais profundamente distintas. Enquanto *lykke* designa a felicidade temporal, vinculada às circunstâncias e aos estados passageiros, *salighed* expressa a *beatitude*, o estado pleno e qualitativamente superior no qual o *eu* se encontra reconciliado com Deus e, portanto, consigo mesmo. Essa distinção não é apenas semântica; ela é decisiva para compreender o núcleo da obra kierkegaardiana, a passagem do desespero à fé, da fragmentação à síntese, da exterioridade à interioridade qualificada. Contrastando a concepção agostiniana de *beatitude*, com a proposta de *salighed* em Kierkegaard, o conceito análogo de *salighed*, traduzido como *bem-aventurança* ou felicidade eterna, também se refere à realização mais profunda do ser humano, mas em chave existencial, marcada pelo paradoxo da fé e pela subjetividade diante de Deus. Roos afirma:

A construção aqui traduzida por felicidade eterna consta no original como *evig Salighed*. *Evig* diz respeito ao adjetivo "eterno" e *Salighed* pode ser traduzido por santidade, beatitude, salvação, felicidade, felicidade suprema ou felicidade eterna. Mesmo quando traduzido por felicidade, normalmente o termo carrega uma conotação religiosa, e nesse sentido se difere de *lykke*, ou seja, felicidade, especialmente no sentido de sorte ou fortuna. *Salighed* tem um sentido rico e multifacetado não apenas na língua dinamarquesa, mas na obra de Kierkegaard como um todo.⁴¹²

A *salighed* não é uma posse garantida, mas uma relação dinâmica, conquistada por meio da interioridade e da entrega ao paradoxo da encarnação divina, fazendo parte do processo de formulação da síntese. Enquanto a *lykke*, felicidade terrena, é instável e condicionada, a *salighed* é absoluta, sendo a única forma de felicidade que responde de

⁴¹² Jonas ROOS, *Da contingência histórica à felicidade eterna (Evig Salighed): o problema de Migalhas Filosóficas analisado a partir de Lessing e Paul Tillich*, p. 142, 143

maneira efetiva ao desespero ou a falta de sentido. Esse conceito é tão importante e central para Kierkegaard que aparece em *A Doença para a Morte* como oposta ao desespero, sendo o estado de “saúde da fé” e reconciliação com Deus⁴¹³, em *O Conceito de Angústia*, trata da angústia como uma condição que, se acolhida pela fé, pode conduzir à *salighed* ou salvação⁴¹⁴, em *Temor e Tremor* pode ser encontrada na plenitude da existência diante de Deus o que seria a relação absoluta com o absoluto, ainda que a obra não use a terminologia (*salighed*) de forma literal, pode-se realizar uma interpretação do salto da fé que Abraão realiza em absoluta obediência a Deus como o que seria o único caminho para a existência cristã plena⁴¹⁵, em *As Obras do Amor*, ainda que de forma rara ou implícita, *salighed* pode ser percebida na discussão do amor cristão como expressão da salvação vivida, nesta obra, o autor enfatiza que, “pois o que vincula o temporal e a eternidade, o que é, senão o amor, que justamente por isso existe antes de tudo, e permanece depois que tudo acabou”⁴¹⁶, viver uma vida amorosa é viver uma vida qualificada, uma vida de sentido e significado.

3.2.1. Lykke: felicidade condicionada e estética

A *lykke*, segundo Kierkegaard, representa o horizonte natural do estágio estético de existência. Trata-se de uma forma de felicidade voltada para o prazer, a satisfação sensorial ou emocional, e a busca por experiências que provoquem momentos fugazes de plenitude. Esta felicidade, no entanto, é intrinsecamente contingente: depende do acaso, das circunstâncias externas e das condições mutáveis da vida. Por isso, Kierkegaard descreve a *lykke* como estruturalmente frágil e efêmera. Em *O Conceito de Angústia*, o eu estético oscila entre possibilidades infinitas sem jamais aprofundar-se em si mesmo ou confrontar a sua finitude⁴¹⁷. Cada nova experiência momentaneamente acalma a angústia, mas não gera verdadeira interioridade, pois o sujeito permanece superficial, incapaz de enfrentar a própria liberdade e responsabilidade existencial. A felicidade estética é, assim, um paliativo contra a angústia, e não um caminho de realização duradoura.

⁴¹³ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A doença para a morte*, p. 74

⁴¹⁴ Idem, *O Conceito de angústia*, p. 165

⁴¹⁵ Daniel ESCOBAR, *A fé como movimento dialético em Kierkegaard*, p. 34

⁴¹⁶ Søren Aabye KIERKEGAARD, *As Obras do amor*, p. 20

⁴¹⁷ Idem, *O Conceito de angústia*, p. 164

A *lykke* é sempre fraturada pela condição humana, o indivíduo que se prende ao estético vive fugindo de si mesmo, procurando estímulos externos para evitar o confronto com a própria interioridade. Essa fuga impede a construção de uma subjetividade autêntica, pois o *eu* permanece alienado de seu próprio ser. A *lykke* é, portanto, exterior e deslocada, sua origem está fora do espírito, nas circunstâncias e experiências passageiras, nunca na profundidade do ser. Cerqueira afirma:

O esteta é movido pelo desejo relaciona-se com o mundo pela busca de satisfação dos seus sentidos. Vive o momento sem nenhuma reflexão sobre si, sua situação, sobre o seu futuro, o indivíduo não pensa nas responsabilidades de suas ações ou na exterioridade superficial que está imerso, o que lhe apraz é a vida dos prazeres e sua intensidade, valoriza mais a possibilidade de concretude do que a realização propriamente dita.⁴¹⁸

Jonas Roos ao analisar a afirmação de Kierkegaard sobre a felicidade ser um esconderijo para o desespero⁴¹⁹, amplia essa perspectiva, mostrando que a *lykke* está intimamente vinculada às formas de desespero descritas por Kierkegaard em *A Doença para a Morte*⁴²⁰. O desespero da infinitude, quando o sujeito se perde em possibilidades e não se ancora em si mesmo, e o desespero da finitude, quando o *eu* se aprisiona no imediato, no prazer superficial, têm como sintoma a busca incessante por *lykke*. Assim, a felicidade estética se torna uma máscara do desespero, um mecanismo de negação da própria condição existencial e da necessidade de uma reconciliação com o absoluto. Roos traz uma compreensão mais profunda na distinção entre *Lykke* e *Salighed* ao afirmar nas notas:

O termo aqui traduzido por felicidade é *Lykke*, que pode ser traduzido também por sorte, boa sorte ou fortuna. Há um outro termo dinamarquês que também pode ser traduzido por felicidade (ou beatitude): *Salighed*. Deste último, vinculado à interioridade, Kierkegaard não diria que “não é nenhuma determinação do espírito”.⁴²¹

Podemos dizer, então, que a *lykke* é uma felicidade removida de si, que brota do exterior, das contingências do mundo, e não do espírito ou da verdade interior. Ela é circunstancial, efêmera e instável, e, embora possa gerar satisfação momentânea, nunca

⁴¹⁸ Karla Cristina CERQUEIRA, *Os estágios do existencialismo de Kierkegaard: estético, ético e religioso — salto de fé e ruptura de desespero*, p. 88

⁴¹⁹ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A doença para a morte*, 57

⁴²⁰ Jonas ROOS, *Kierkegaard e o paradoxo de Sorites: aspectos do problema do movimento na existência em Migalhas Filosóficas e n'O Conceito de Angústia*, p. 150

⁴²¹ Idem, p. 150, nota 57

conduz à plenitude existencial. Kierkegaard sugere que a busca contínua por *lykke* evidencia a incapacidade do indivíduo de assumir sua subjetividade verdadeira, permanecendo preso a ilusões transitórias e ao hedonismo do imediato⁴²². Portanto, a *lykke* refere-se à felicidade dependente de circunstâncias externas: saúde, sucesso, reconhecimento ou estabilidade material. Trata-se de uma felicidade instável, pertencente à esfera estética da existência e, por isso mesmo, vulnerável à perda. Essa forma de felicidade pode coexistir com o desespero, pois não toca o núcleo da relação do *eu* consigo mesmo e com Deus⁴²³.

3.2.2. *Salighed*: felicidade espiritual

A *salighed*, segundo Kierkegaard, representa a felicidade transcendente e absoluta, ligada à verdade espiritual e à relação verdadeira com Deus⁴²⁴. Ao contrário da *lykke*, que depende de circunstâncias externas e mutáveis, a *salighed* é um estado ontológico, não se trata de mera satisfação ou prazer momentâneo, mas da realização profunda do *eu* em sua síntese entre finitude e infinitude. Em *A Doença para a Morte*, Kierkegaard define o *eu* como “uma relação”⁴²⁵. Quando essa relação está quebrada, seja por alienação, fuga de si mesmo ou desespero, o indivíduo experimenta o vazio e a fragmentação existencial. A *salighed* só surge quando essa relação é restaurada em verdade, ou seja, quando o *eu* se reconhece como dependente do absoluto e encontra seu fundamento em Deus. Neste sentido, a *salighed* não é apenas felicidade; é *beatitude*, saúde do espírito e cura existencial.

Essa plenitude espiritual é uma espécie de descanso existencial, um repouso na eternidade, em consonância com a tradição patrística, que Agostinho expressa na máxima: “Tu nos fizeste para ti, e nosso coração estará inquieto até que descanse em ti”⁴²⁶, expressando a *beatitude*. Kierkegaard retoma esse *insight*, reinterpretando-o na chave existencial, a *salighed* é a plenitude do ser alcançada através da fé, quando o

⁴²² Søren Aabye KIERKEGAARD, *A doença para a morte*, p. 66, 67

⁴²³ Idem, p. 67

⁴²⁴ Jonas ROOS, *Da contingência histórica à felicidade eterna (Evig Salighed): o problema de Migalhas Filosóficas analisado a partir de Lessing e Paul Tillich*, p. 137

⁴²⁵ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A doença para a morte*, p. 43

⁴²⁶ AGOSTINHO, *Confissões*, p. 37 {1999}

indivíduo supera o desespero e se reconcilia com seu fundamento eterno. Roos, dialogando Kierkegaard, Lessing e Tillich quanto a problemática de *Migalhas Filosóficas*, contribui enfatizando a dimensão dinâmica da *salighed* ao dizer:

O que está em questão aqui é aquilo que pode ser um centro de sentido, é aquilo pelo que se colocaria a própria vida em jogo – dedicação suprema e realização suprema. A construção “realização suprema”, contudo, deve ser tomada com certo cuidado. Não se trata de uma solução final para os problemas da existência. A partir da preocupação última a realização suprema é experimentada como algo que já está presente, mas que ainda não é pleno.⁴²⁷

No salto em fé, o resultado não diz respeito a segurança ou prazer intermináveis, mas uma nova forma de existir, na qual o *eu* vive em consonância com sua essência e encontra estabilidade no que é imutável. A *salighed*, portanto, cumpre várias funções essenciais na filosofia existencial de Kierkegaard, dentre elas, é o resultado da superação do desespero⁴²⁸, enquanto a *lykke* é sintoma do desespero (fuga da infinitude ou aprisionamento na finitude)⁴²⁹, a *salighed* é a reconciliação do *eu* consigo mesmo diante do absoluto; restauração da síntese do *eu*, harmonizando finitude e infinitude, temporalidade e eternidade, contingência e necessidade, em um estado de existência qualificado e estável; fundamentação na verdade, não depende de variáveis externas, mas da fé autêntica e da relação com Deus, sendo uma felicidade que é ao mesmo tempo ética, existencial e espiritual; realização da *beatitude* agostiniana, mostrando que a verdadeira felicidade está enraizada no encontro com Deus, na fé e na interioridade profunda⁴³⁰.

Assim, a *salighed* representa a plenitude existencial possível apenas no encontro com Deus. É a felicidade que cura o desespero, que confere coerência ao *eu*, e que estabelece uma vida fundamentada na verdade eterna, em contraste com a *lykke*, que permanece frágil, contingente e superficial. Dessa forma, a *salighed* funciona como o nome kierkegaardiano da *beatitude* agostiniana. A analogia é profunda, enquanto Agostinho enfatiza a cura do coração inquieto e a contemplação da eternidade como descanso da alma, Kierkegaard articula esse repouso no eterno como realização do *eu*. Em ambas as perspectivas, a verdadeira felicidade não se encontra na multiplicidade das

⁴²⁷ Jonas ROOS, *Da contingência histórica à felicidade eterna (Evig Salighed): o problema de Migalhas Filosóficas analisado a partir de Lessing e Paul Tillich*, p. 146

⁴²⁸ Idem, p. 154

⁴²⁹ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A doença para a morte*, p. 57

⁴³⁰ Jonas ROOS, *Da contingência histórica à felicidade eterna (Evig Salighed): o problema de Migalhas Filosóficas analisado a partir de Lessing e Paul Tillich*, p. 155

experiências externas nem na busca do prazer imediato, mas na relação verdadeira com o divino, que transforma o indivíduo e o devolve a si mesmo com profundidade e responsabilidade existencial. A *salighed*, portanto, é a vida transformada pela fé. É o estado em que o *eu* se reconcilia com sua própria finitude e infinitude, e alcança uma existência qualitativamente plena.

A *beatitude* agostiniana e a *salighed* kierkegaardiana convergem na tese de que a plenitude humana só é possível no encontro com o eterno, na submissão à Verdade e na interiorização da fé, mostrando que a verdadeira felicidade é um dom que inaugura uma nova forma de ser, enquanto a *beatitude* é expressa em termos puramente teológicos, Kierkegaard amplia o conceito agostiniano ao mostrar que essa *beatitude* não é abstrata ou contemplativa apenas; ela é existencialmente exigente. Se de um lado a felicidade é perseguida apenas na finitude, de outro lado poderia-se cometer o erro de concebê-la apenas em esperança do porvir, como uma negação da existência, mas a *beatitude* anula a primeira possibilidade ao defender que só pode ser encontrada na relação com Deus e a *salighed* anula essa segunda possibilidade porque além de ter seu fundamento na relação com Deus, implica uma recolocação existencial, responsabilidade, liberdade e consciência do *eu*, permitindo que a Verdade transforme toda a existência. Roos conclui que:

Se felicidade eterna for compreendida como algo que se opõe ao histórico, a paixão e o interesse infinitos para com ela não poderia ser o que restaura o ser humano em face da divisão causada pelo desespero, mas seria apenas uma nova cisão, uma nova forma de desespero. Nesse sentido, a felicidade eterna diz respeito a algo a ser vivido na historicidade, e é nisso que está o paradoxo da existência, que só pode ser experimentado para além do conhecimento objetivo, ao se colocar a subjetividade em jogo naquilo que Kierkegaard denomina fé.⁴³¹

Portanto, o fundamento último da *beatitude*, assim como da *salighed*, é cristológico. Somente o paradoxo da encarnação torna possível a reconciliação entre finito e infinito que constitui o *eu* humano. O Deus-homem não oferece uma explicação teórica do sofrimento, mas se insere nele, tornando possível uma existência reconciliada. Nesse sentido, o cristão é alguém que vive reconciliado até mesmo com a possibilidade

⁴³¹ Jonas ROOS, *Da contingência histórica à felicidade eterna (Evig Salighed): o problema de Migalhas Filosóficas analisado a partir de Lessing e Paul Tillich*, p. 155

da dor e sofrimento terrenos, não porque há uma exaltação da dor, mas porque como Kierkegaard expressa na introdução de *A Doença para a Morte*:

Portanto, compreendida do ponto de vista cristão, nem mesmo a morte é "a doença para a morte", e muito menos tudo aquilo que se chama sofrimento terreno e temporal: penúria, doença, miséria, tribulação, adversidade, tormentos, sofrimento interior, pesar, aflição. E mesmo se tais coisas fossem tão pesadas e dolorosas que nós, seres humanos, ou aquele que sofre disséssemos "isso é pior do que a morte" - todas essas coisas que, embora não sejam doença, podem ser comparadas com uma doença, não são, contudo, na compreensão cristã, a doença para a morte.⁴³²

Essa reconciliação existencial que atravessa até mesmo as possibilidades de dor, começa pelo fato de que o próprio Cristo, Verdade encarnada, Deus-homem, apresenta a cruz como o ápice da redenção através de sua entrega, e convida a cada um que crê a negar-se a si mesmo, tomar *diariamente* a sua própria cruz e segui-lo e segue dizendo que quem quiser salvar a sua vida a perderá; e quem perder a vida por sua causa, a encontrará⁴³³. Nesse momento, tudo o que foi construído até aqui converge; o escândalo da cruz é que Deus se fez homem e se entregou a morte para que cada um (em qualquer período histórico) que saltar na direção de perder sua própria vida (egoística, fragmentada, doente no espírito e pecaminosa) lançando-se na fé, possa ser encontrado pela Verdade, recebendo uma nova qualidade de vida que o ancora na eternidade. Aqui se estabelece a conexão direta com o Capítulo II: a superação do desespero, a transparência diante de Deus e o tornar-se si-mesmo só são possíveis porque a Verdade não permanece distante, mas se faz presente na história. Com isso, a felicidade eterna é o sentido impresso na existência daqueles que por meio da fé renderam-se à Verdade.

3.2.3. Crítica à concepção de felicidade na sociedade contemporânea

O ensaio teórico de Pinto e Moura propõe uma leitura crítica da felicidade enquanto categoria central da cultura contemporânea, compreendendo-a não mais como horizonte ético ou ideal existencial, mas como imperativo normativo que atravessa os processos de subjetivação no contexto do capitalismo neoliberal. As autoras partem da hipótese de que a felicidade, convertida em dever social, opera como dispositivo de

⁴³² Søren Aabye KIERKEGAARD, *A doença para a morte*, p. 38

⁴³³ BÍBLIA, Evangelho de Lucas 9,23, NAA

controle, normalização e produção de sofrimento psíquico, especialmente ao negar legitimidade às experiências de falta, tristeza e limite, constitutivas da condição humana⁴³⁴.

A análise desenvolve-se a partir de um percurso histórico-conceitual que evidencia como a ideia de felicidade sofreu deslocamentos significativos ao longo do tempo. Na Antiguidade clássica, sobretudo em Aristóteles, a felicidade (*eudaimonia*) estava vinculada à prática das virtudes, à vida racional e à participação na pólis, sendo inseparável da dimensão comunitária e ética da existência. Já na tradição cristã, com destaque para Agostinho, a felicidade verdadeira é retirada do âmbito da imanência e situada exclusivamente em Deus. Com a modernidade e o Iluminismo, ocorre a secularização da felicidade, que passa a ser associada à autonomia da razão, ao progresso técnico-científico e à crença no aperfeiçoamento indefinido das condições de vida, as autoras afirmam: “é com o Iluminismo que a felicidade seculariza, assentando a ideia da fé no progresso, guiada pelas revoluções científica, industrial e francesa”⁴³⁵. Progressivamente, esse processo transportou a concepção de felicidade da interioridade para a exterioridade, na privatização da felicidade. Na contemporaneidade, segundo as autoras, essa privatização assume uma forma ainda mais radical em que a felicidade é um imperativo social que incide sobre os sujeitos como obrigação permanente de bem-estar, desempenho e realização⁴³⁶.

É nesse ponto que o artigo identifica o núcleo problemático da cultura contemporânea, a felicidade passa a ser prescrita como um modo de vida padronizado, mensurável e visível, mediado pelo consumo, pela performance e pela exposição pública. Sob a lógica neoliberal, o sujeito é convocado a gerir a si mesmo como empresa, responsabilizando-se integralmente por seu sucesso ou fracasso. A felicidade, nesse contexto, torna-se mercadoria e índice de valor subjetivo, enquanto o sofrimento é interpretado como falha individual, falta de esforço ou inadequação pessoal⁴³⁷. Na contemporaneidade, o conflito não é eliminado, mas recoberto por uma ideologia de positividade, que recusa o mal-estar e impõe o gozo como norma. O resultado paradoxal

⁴³⁴ Vanessa Rodrigues Becker Pinto e Eliana Perez Gonçalves de Moura, *O imperativo da felicidade na contemporaneidade*, p. 2

⁴³⁵ Idem, p. 4

⁴³⁶ Idem.

⁴³⁷ Idem, p. 5

é uma sociedade que promete felicidade ilimitada, mas produz sujeitos exaustos, frustrados e deprimidos⁴³⁸. No diálogo com autores como Bauman, Baudrillard e Lipovetsky, o artigo evidencia que a sociedade de consumo não visa à satisfação plena, mas à manutenção permanente do desejo insatisfeito. O consumo opera pela lógica da frustração programada e o objeto prometido como fonte de felicidade jamais cumpre integralmente sua função, impulsionando o sujeito a consumir novamente. Nesse processo, a felicidade precisa ser quantificável e exibível, mediada por signos de sucesso, status e performance corporal. A experiência interior, silenciosa e não visível da felicidade é desqualificada, pois não se ajusta às exigências do mercado⁴³⁹.

Frankl já observava que a modernidade tardia produziu um sujeito que “tem meios para viver, mas não tem por que viver”⁴⁴⁰. Essa constatação dialoga diretamente com a crítica de Pinto e Moura à privatização da felicidade: quando a felicidade é reduzida a bem-estar, sucesso individual ou satisfação imediata, o sentido da existência deixa de estar ancorado em valores, responsabilidade e transcendência, tornando-se refém das flutuações do desempenho e do reconhecimento social. Para Frankl, essa redução da felicidade a prazer ou êxito é um equívoco antropológico fundamental, pois a felicidade não pode ser buscada diretamente; ela surge como efeito colateral de uma vida orientada pelo sentido, ele afirma que:

Mas a sociedade de hoje se caracteriza pela orientação do sucesso pessoal e, conseqüentemente, adora as pessoas exitosas e felizes. Em particular, adora os jovens. Praticamente ignora o valor de todos os que são diferentes e, ao fazê-lo, apaga a decisiva diferença entre ter valor no sentido de dignidade e ter valor no sentido de utilidade.⁴⁴¹

Nesse ponto, o diálogo com o artigo se aprofunda, o imperativo contemporâneo da felicidade não apenas falha em produzir felicidade real, mas intensifica o sofrimento ao responsabilizar o indivíduo por sua própria infelicidade. Frankl é explícito ao afirmar que a exigência social de felicidade contínua gera angústia adicional, pois transforma a dor inevitável da existência em sinal de fracasso pessoal⁴⁴². Frankl sustenta que o sofrimento, quando inevitável, pode ser integrado à existência como espaço de realização

⁴³⁸ Idem, p. 6

⁴³⁹ Idem, p. 7

⁴⁴⁰ Viktor Emil FRANKL, *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*, p. 92

⁴⁴¹ Idem, p. 97

⁴⁴² Idem, p. 90, 91

de sentido. Ele afirma que, “no final das contas, ‘dizer sim a vida apesar de tudo’, [...] pressupõe que a vida potencialmente tem um sentido em quaisquer circunstâncias, mesmo nas mais miseráveis”⁴⁴³. Tal afirmação não romantiza a dor, mas reconhece que o sentido da vida não se esgota na felicidade entendida como bem-estar. Não se trata de eliminar o sofrimento, mas de reinscrevê-lo numa narrativa existencial dotada de significado. O diagnóstico frankliano se articula, por sua vez, de modo contundente com a crítica de Byung-Chul Han à sociedade do desempenho. Para Han, o excesso de positividade (“yes, we can”) elimina a negatividade necessária à vida psíquica, como o limite, a pausa, o tédio e a contemplação⁴⁴⁴.

Ao colocar Frankl e Han em diálogo com Pinto e Moura, torna-se evidente que o sofrimento contemporâneo decorre da ausência de felicidade compreendida enquanto fruto da interioridade. Desse modo, o imperativo da felicidade enquanto bem-estar pode ser compreendido como um dos rostos mais sutis do desespero contemporâneo: uma cultura que persegue o sentido, a sua própria verdade e sua realização espiritual em meios incapazes de produzir uma ancoragem existencial eterna, uma realidade que a cada vez mais esvazia o sentido. A partir dessa realidade, a *beatitudo* agostiniana e a *salighed* kierkegaardiana se apresentam como uma felicidade profunda, duradoura e autêntica, capaz de resistir às vicissitudes externas e de superar o vazio existencial característico da modernidade. Com isso, a passagem de uma felicidade efêmera para uma existência com sentido, está na formulação da síntese por meio da fé. Trata-se de um deslocamento da exterioridade para a interioridade, da contingência para a eternidade, da oscilação para o repouso, e, sobretudo, do desespero para a fé. É somente nesse movimento que o *eu* encontra sua verdade e alcança aquela *beatitudo* que, como em Agostinho, representa a forma consumada da vida humana em Deus.

A leitura conjunta de Santo Agostinho e Kierkegaard revela-se particularmente pertinente quando confrontada com a condição existencial do homem contemporâneo. Em um contexto marcado pela aceleração do tempo, pela multiplicação de estímulos e pela centralidade da produtividade, a experiência humana tende a ser fragmentada, dispersa e orientada por critérios externos de valor. O sujeito contemporâneo encontra-se

⁴⁴³ Idem, p. 90

⁴⁴⁴ Byung-Chul HAN, *Sociedade do Cansaço*, p. 51-58

continuamente ocupado, informado e funcional, mas, paradoxalmente, cada vez mais distante de si mesmo⁴⁴⁵. Nesse cenário, a inquietação descrita por Agostinho assume novas configurações. O coração permanece inquieto, não por ausência de opções, mas pelo excesso delas⁴⁴⁶. A multiplicidade de possibilidades, longe de produzir liberdade, frequentemente gera paralisia, ansiedade e uma constante sensação de insuficiência⁴⁴⁷. A busca pela felicidade desloca-se para o desempenho, para o reconhecimento social e para a autoimagem, reforçando um movimento de exteriorização que impede o recolhimento interior necessário ao encontro com o sentido⁴⁴⁸.

O problema central do homem contemporâneo não é a falta de informação ou de recursos, mas a perda de um eixo interior que organize seus desejos, escolhas e compromissos. A crítica kierkegaardiana à vida esteticamente organizada⁴⁴⁹ encontra aqui sua expressão mais evidente. O sujeito contemporâneo tende a evitar o risco existencial por meio da administração contínua de sua imagem, de seus afetos, de seu tempo e seu recurso. Tudo é calculado para minimizar perdas e maximizar satisfação imediata. No entanto, essa tentativa de controle produz um efeito inverso em que a existência perde profundidade, e o indivíduo passa a viver de forma reativa, conduzido por demandas externas⁴⁵⁰. A seriedade cristã, ao contrário, recoloca o indivíduo diante da necessidade de decidir quem ele é e para quem vive⁴⁵¹.

Agostinho oferece, nesse ponto, uma chave decisiva ao afirmar que o problema fundamental não está nos objetos amados, mas na desordem do amor⁴⁵². O homem contemporâneo ama muitas coisas, mas raramente sabe por que as ama ou em que medida elas devem ser amadas. A ausência de um *ordo amoris* torna a vida vulnerável à frustração permanente, pois aquilo que é finito é constantemente exigido como se fosse absoluto. A tarefa existencial consiste, portanto, em aprender a desejar de modo correto, reconhecendo os limites das criaturas e restituindo a Deus o lugar que lhe é próprio. Essa reordenação do amor implica, inevitavelmente, um confronto com o silêncio e a

⁴⁴⁵ Idem, p. 20, 21

⁴⁴⁶ Idem, p. 16, 17

⁴⁴⁷ Idem, p. 30

⁴⁴⁸ Idem, p. 44

⁴⁴⁹ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A doença para a morte*, p. 53

⁴⁵⁰ Byung-Chul HAN, *Sociedade do Cansaço*, p. 46, 47

⁴⁵¹ Victor de Souza MANNARINO, *Radicalmente cristão: doença, cura e a tarefa de tornar-se si-mesmo nos escritos kierkegaardianos de 1849*, p. 108

⁴⁵² AGOSTINHO, *A Verdadeira religião*, p. 94, 95

contemplação⁴⁵³. Em uma cultura que valoriza a exposição constante, a opinião imediata e a comunicação ininterrupta, o silêncio é frequentemente percebido como vazio ou ameaça. No entanto, tanto Agostinho quanto Kierkegaard indicam que é no afastamento da dispersão que o indivíduo se percebe dependente, finito e necessitado de graça.

Além disso, a tarefa existencial cristã confronta diretamente a lógica da performance⁴⁵⁴. O valor do indivíduo, em Agostinho e Kierkegaard, não se mede pela eficiência, pelo sucesso ou pela visibilidade, mas como vem sendo construído até aqui, se dá pela fidelidade à verdade que lhe foi confiada. Isso desloca radicalmente os critérios contemporâneos de reconhecimento e propõe uma forma alternativa de existência, na qual a vida não precisa ser constantemente justificada por resultados mensuráveis. A fé, nesse sentido, liberta o ser humano da tirania da autoafirmação contínua. Por fim, a aplicação mais profunda dessa reflexão para o homem contemporâneo reside na compreensão de que a existência não pode ser terceirizada⁴⁵⁵. Nenhuma estrutura social, sistema religioso ou discurso motivacional pode substituir o indivíduo em sua tarefa fundamental: retroceder à fonte, tornar-se si-mesmo diante de Deus⁴⁵⁶. Essa tarefa não elimina a angústia, mas confere a ela um sentido. Não suprime o sofrimento, mas impede que ele se torne desespero. Não promete segurança, mas oferece direção. Assim, Agostinho e Kierkegaard se apresentam como interlocutores decisivos para uma época marcada pela perda de interioridade e pela diluição do sentido. Sua contribuição consiste em recordar ao homem contemporâneo que a verdadeira transformação não ocorre pela aceleração da vida, mas pelo retorno ao essencial; não pela multiplicação de respostas prontas, mas pela coragem de assumir a própria existência como tarefa. É nesse movimento que a fé cristã se revela, ainda hoje, como uma possibilidade real de sentido, unidade e esperança.

3.3. Movimento e permanência na Verdade: o descanso da existência como decisão contínua

⁴⁵³ Byung-Chul HAN, *Sociedade do Cansaço*, p. 50

⁴⁵⁴ Jonas ROOS, *Retroceder para avançar: pressupostos para a compreensão da existência como tarefa em Kierkegaard*, p. 136

⁴⁵⁵ Idem, p. 123

⁴⁵⁶ Idem, p. 131

Embora a existência cristã, em Santo Agostinho e Søren Kierkegaard, permaneça marcada pelo caráter da continuidade⁴⁵⁷ e da tarefa⁴⁵⁸, essa tarefa não se desenvolve no vazio nem em uma neutralidade existencial. Ela é radicalmente transformada pelo encontro com a verdade cristológica, que imprime à vida uma nova qualidade de sentido e uma nova forma de habitar o mundo. Permanecer na verdade não significa repetir indefinidamente uma busca cega ou instável, mas viver a partir de um fundamento que foi revelado e acolhido. Trata-se, portanto, de uma existência qualificada, cuja tarefa diária se dá sob o horizonte de uma verdade que já se manifestou e que agora sustenta o indivíduo em sua jornada por decidir enxergar e lidar com o mundo e a vida a sua volta a partir do sentido que o sustenta. Como desenvolvido até aqui, antes desse encontro, a vida humana tende a organizar-se em torno de formas fragmentárias e passageiras de satisfação. Em Agostinho, como apresentado o itinerário da alma até Deus nas *Confissões*, essa condição se expressa na dispersão do coração, que busca descanso em realidades incapazes de sustentá-lo. Em Kierkegaard, como visto no desespero da finitude em *A Doença para a Morte*, o indivíduo decide pela vida estética e se afunda no desespero.

Ao longo desta pesquisa, tornou-se evidente que o cristianismo, tal como compreendido por Kierkegaard, não pode ser reduzido a uma adesão meramente cultural ou conceitual. Ele se apresenta, antes, como uma exigência dirigida ao indivíduo singular, exigência esta que confere à existência um caráter decisivo, marcado pelo risco, pela responsabilidade e pela seriedade. Quando o cristianismo é assimilado como dado adquirido, como se todos fossem cristãos de antemão, perde-se a tensão própria da existência, e a vida, embora organizada e funcional, esvazia-se silenciosamente de sentido. Nesse horizonte, Roos, nos ajuda a compreender que Kierkegaard insiste que o cristianismo não promete uma existência fácil ou esteticamente agradável, mas convoca o indivíduo à renúncia e ao sacrifício, a retroceder e precisamente porque somente assim a existência pode adquirir densidade e verdade⁴⁵⁹. Trata-se, portanto, de uma forma de vida que considera cada pessoa sob a mais alta exigência que lhe pode ser dirigida, exigência

⁴⁵⁷ AGOSTINHO, *A Trindade*, p. 411-413

⁴⁵⁸ Søren Aabye KIERKEGAARD, *A doença para a morte*, p. 53

⁴⁵⁹ Jonas ROOS, *Retroceder para avançar: pressupostos para a compreensão da existência como tarefa em Kierkegaard*, p. 119

esta que não se impõe de fora, mas se manifesta na interioridade daquele que se reconhece colocado diante de Deus.

Conforme indica Jonas Roos, o conceito de tarefa (*Opgave*) oferece uma chave interpretativa privilegiada para compreender a estrutura da existência em Kierkegaard, pois nele se articulam elementos como risco, incerteza objetiva, solidão, responsabilidade e ação⁴⁶⁰. A realização de si mesmo não é, assim, um processo automático ou garantido, mas uma tarefa que exige empenho existencial e decisão pessoal. Em *A Doença para a Morte*, Anti-Climacus mostra que a preocupação desmedida com o mundo é sintoma de uma enfermidade mais profunda, a saber, a ruptura da relação do indivíduo consigo mesmo e com Deus. O verdadeiro perigo, portanto, não reside nas adversidades externas, mas na perda dessa relação fundamental. É possível aprender, por meio da fé, o que significa existir em conformidade com a vontade de Deus⁴⁶¹. O cristianismo, não se satisfaz com contemplação e admiração; ele exige a concretização daquilo que é reconhecido como verdadeiro.

Se em Kierkegaard a existência cristã é compreendida como tarefa atribuída ao indivíduo singular diante de Deus, em Santo Agostinho essa mesma estrutura se manifesta como um movimento interior de retorno, no qual o ser humano é chamado a reencontrar sua verdade na relação com o Criador⁴⁶². Para Agostinho, a existência não se apresenta como algo plenamente dado, mas como um caminho a ser percorrido, no qual o ser humano é constantemente convocado a orientar sua vida segundo o Bem Supremo⁴⁶³. Essa convocação assume a forma de uma realização espiritual que atravessa toda a obra agostiniana. Diferentemente de uma moral externa ou de um ideal abstrato, trata-se de um chamado que se dirige à interioridade. É no interior do ser humano que se trava o drama da conversão, pois é ali que se decide a direção do amor. A noção de *ordo amoris* ocupa, nesse contexto, um lugar central, viver bem consiste em amar corretamente, isto é, ordenar os afetos de modo que Deus seja amado acima de todas as coisas e que as demais realidades sejam amadas em referência a Ele⁴⁶⁴. Assim como em Kierkegaard, essa tarefa

⁴⁶⁰ Idem, p. 123

⁴⁶¹ Victor de Souza MANNARINO, *Radicalmente cristão: doença, cura e a tarefa de tornar-se si-mesmo nos escritos kierkegaardianos de 1849*, p. 111, 112

⁴⁶² AGOSTINHO, *Confissões*, X, p. 259 {1999}

⁴⁶³ Idem, *A Trindade*, p. 263-266

⁴⁶⁴ Idem, *A Trindade*, p. 266-268

não pode ser cumprida de forma automática ou impessoal. Agostinho insiste que ninguém pode substituir o indivíduo nesse caminho. Nesse ponto, a tarefa existencial revela seu caráter paradoxal. Por um lado, o ser humano é responsável por voltar-se para Deus; por outro, reconhece que somente a graça divina pode curar sua desordem interior.

Não se trata, portanto, de um esforço puramente autônomo, mas de uma cooperação tensa entre liberdade e dependência como foi bem desenvolvido anteriormente. A existência cristã se estrutura justamente nesse entrelaçamento em que o ser humano é chamado a agir, a decidir, a converter-se, mas o faz reconhecendo sua radical necessidade de Deus, ele não é chamado a ir, mas a se deixar ser atraído a Deus⁴⁶⁵. Essa dinâmica aparece de modo exemplar nas *Confissões*, onde a narrativa autobiográfica não é simples relato de eventos passados, mas expressão de um itinerário espiritual. O caminho de Agostinho é marcado por buscas equivocadas, dispersões e tentativas de encontrar a verdade e a felicidade fora de Deus. Cada uma dessas experiências evidencia que o problema fundamental não reside em uma falta externa, mas no vazio interno. A felicidade, quando buscada fora de Deus, transforma-se inevitavelmente em frustração.

Assim, a tarefa existencial em Agostinho culmina na humildade. Reconhecer-se criatura, dependente e pecadora não é motivo de desespero, mas condição para a verdadeira liberdade⁴⁶⁶. Somente aquele que aceita sua condição diante de Deus pode descansar n'Ele. Assim, o repouso prometido por Agostinho não é ausência de movimento, mas a consumação de um percurso no qual o coração, finalmente ordenado, encontra seu lugar. Dessa forma, a existência cristã, tanto em Agostinho quanto em Kierkegaard, revela-se como um chamado permanente à conversão. Trata-se de um processo que atravessa toda a vida, no qual o indivíduo é continuamente reconduzido à verdade de sua condição e à centralidade de Deus. A tarefa de tornar-se si-mesmo, longe de ser um projeto de autoafirmação, manifesta-se como um caminho de retorno, no qual o ser humano encontra sua identidade precisamente ao reconhecer que foi criado para Deus e só n'Ele pode encontrar sentido, verdade e felicidade.

O encontro com a verdade cristológica opera, então, uma mudança decisiva. A vida passa a ser vivida a partir de uma segurança ontológica, não a segurança de quem

⁴⁶⁵ Jonas ROOS, *Retroceder para avançar: pressupostos para a compreensão da existência como tarefa em Kierkegaard*, p. 137

⁴⁶⁶ AGOSTINHO, *Solilóquios*, p. 12, 13

controla a existência, mas a de quem se sabe sustentado por uma Verdade que não oscila⁴⁶⁷. A felicidade deixa de ser sentimental e episódica para tornar-se orientação fundamental da vida, agora marcada por sentido, unidade interior e direção. Em Kierkegaard, essa transformação assume contornos igualmente radicais. O encontro com a verdade encarnada inaugura uma nova forma de existir. A fé não elimina o risco, a angústia ou a finitude, mas confere a eles um novo horizonte de compreensão, isso fica explícito na leitura que Kierkegaard faz de Abraão em *Temor e Tremor*, ao analisar sua obediência pela fé: “Ou nos é necessário eliminar de uma vez a história de Abraão, ou então temos que compreender o espantoso e inaudito paradoxo que dá sentido à sua vida, para que possamos entender que o nosso tempo pode ser feliz como qualquer outro, se possuir a fé”⁴⁶⁸. A existência passa a ser vivida na segurança paradoxal de uma verdade que transcende o indivíduo, mas que se relaciona pessoalmente com ele. Permanecer na verdade, nesse contexto, não é retornar à instabilidade anterior, mas manter-se fiel a uma decisão que já qualificou a vida. A tarefa diária da fé não consiste em buscar novamente o fundamento, mas em permanecer nele. Essa permanência, portanto, não é repetição vazia, mas aprofundamento.

Cada novo ato da existência se realiza agora sob a luz de uma verdade que confere unidade ao viver. A felicidade cristã não se define pela ausência de sofrimento, mas pela impossibilidade de o sofrimento esvaziar o sentido da vida. Dor, perda e finitude continuam presentes, mas deixam de ser absolutizadas. O indivíduo qualificado pela verdade cristológica sofre, mas não desespera; enfrenta a finitude, mas não a toma como última palavra; vive no tempo, mas ancorado no eterno. Assim, a vida feliz cristã emerge como forma de existência sustentada, e não como estado emocional passageiro. Trata-se de uma felicidade que não depende da estabilidade das circunstâncias, mas da fidelidade à Verdade que transformou o modo de existir. Permanecer na Verdade é, desse modo, permanecer na segurança de que a vida possui sentido mesmo quando esse sentido não se manifesta de forma imediata ou sensível. A verdade cristológica não encerra o drama da existência, mas o transfigura, permitindo ao indivíduo viver plenamente no

⁴⁶⁷ AGOSTINHO, *A Trindade*, p. 262, 263

⁴⁶⁸ Søren Aabye KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, p. 71

tempo sem perder-se dele. Gilson interpreta esse movimento existencial constante de forma excepcional ao dizer:

Resulta daí que, fora dessa posse de Deus, só existe a miséria para o homem. Viver bem é, precisamente, esforçar-se para possuí-lo. Da fonte da verdade brota, por assim dizer, sem cessar, em nossa direção, uma espécie de apelo que nos rememora a lembrança de Deus, convida-nos a buscá-lo e nos faz sequiosos dele. E dessa verdade, ou seja, de Deus, que retiramos todas as nossas verdades, ainda que não ousamos, nem podemos, contemplá-la na sua essência. Portanto, por mais tempo que tenhamos buscado Deus, ainda não bebemos na fonte mesma e ainda não estamos embebidos de sua plenitude; equivale dizer que também ainda não estamos prestes a chegar à nossa medida plena, e que, a despeito dos favores que Deus nos testemunha, ainda não possuímos nem a sabedoria nem a beatitude. Nosso pensamento não pode estar plenamente satisfeito, nossa vida não pode ser verdadeiramente chamada de vida feliz, a não ser no conhecimento perfeito do Espírito Santo, que conduz à Verdade, no gozo dessa Verdade e, graças à Verdade, na união com a Medida suprema da qual ela procede: Espírito, Verdade e Medida, que são apenas uma única substância, um só Deus.⁴⁶⁹

Desse modo, a existência permanece em tarefa, mas já não é tarefa a partir de si mesma. Ela é vivida como resposta contínua a uma Verdade que se revelou e que agora sustenta o indivíduo em sua caminhada. É nessa permanência qualificada que a vida se torna verdadeiramente feliz: não porque elimina a dor, mas porque não se deixa definir por ela; não porque resolve a finitude, mas porque a atravessa ancorada no eterno.

⁴⁶⁹ Étienne GILSON, *Introdução ao pensamento de Santo Agostinho*, p. 23

CONCLUSÃO:

A presente dissertação buscou analisar a Verdade à luz da tradição cristã, articulando a reflexão de Santo Agostinho e Søren Kierkegaard para compreender a condição existencial do ser humano e a possibilidade de uma vida qualificada, plena e orientada pela Verdade eterna. O percurso desenvolvido permitiu evidenciar que o sentido existencial, quando compreendido de maneira superficial ou contingente, como na busca da *lykke*, revela-se insuficiente para sustentar a existência humana, gerando desespero, fragmentação do *eu* e uma existência falseada. Por outro lado, quando compreendido como realização do espírito diante de Deus, ou, a *salighed* kierkegaardiana e a *beatitude* agostiniana, indica-se que essa verdadeira felicidade se concretiza quando o ser humano encontra seu eixo na Verdade eterna, estabelecendo uma relação verdadeira consigo mesmo e com Deus.

No Capítulo I, a análise da busca de Santo Agostinho pela Verdade evidenciou que o processo de interiorização é fundamental para a constituição de um sentido real na vida humana. A trajetória agostiniana demonstra que o ser humano, mesmo diante de sua fragilidade e limitação, é chamado a voltar-se para a interioridade e reconhecer seu vazio diante da Verdade absoluta. A Verdade que Agostinho buscava e de certa maneira é a Verdade que todos nós buscamos não está na ordem da episteme, se trata de uma Verdade que fundamenta todas as outras, algo que dá coesão à existência e algo pelo qual a vida pode ser posta em jogo, se trata de uma Verdade eterna e que para o autor é o próprio Cristo. A *beatitude*, portanto, não é fruto da razão ou de méritos humanos, mas dom recebido da presença de Deus na interioridade do *eu*, resultando em repouso, coerência e integração existencial. Essa perspectiva evidencia que a felicidade verdadeira é inseparável da relação com a Verdade última, estabelecendo o fundamento ontológico de toda realização humana.

No Capítulo II, a antropologia kierkegaardiana aprofundou a compreensão da existência como síntese de finito e infinito. O *eu*, segundo Kierkegaard, oscila constantemente entre possibilidades infinitas e experiências imediatas, refletindo o desespero, entendido como afastamento do seu fundamento eterno. A análise do pecado humano, não apenas como violação ética, mas como expressão do desespero existencial,

revelou que a alienação do *eu* produz fragmentação e superficialidade na vida. O movimento de tornar-se si mesmo, que é simultaneamente tornar-se cristão, mostra que a autenticidade e a plenitude só são alcançadas na reconciliação do *eu* com Deus, na assunção de sua finitude e infinitude e na aceitação da própria condição diante do absoluto. Essa leitura denuncia a condição existencial do indivíduo pós-moderno que procura construir seu sentido a partir da finitude, tornando-se cada vez mais fragmentado. A fé é a cura para o desespero e também a resposta existencial ao problema do sentido.

O Capítulo III consolidou essa reflexão, articulando os conceitos de *beatitude*, *lykke* e *salighed* com resultado da formulação existencial diante da Verdade, diante de Deus. A *beatitude* agostiniana e a *salighed* kierkegaardiana apontam para uma felicidade que transcende as circunstâncias, que não depende de prazer, sucesso ou reconhecimento, mas da relação com a Verdade que ancora a existência e disso se estabelece um sentido último. A análise detalhada do movimento e permanência na Verdade, demonstrou que a verdadeira felicidade requer um duplo movimento: interno, no qual o *eu* confronta e supera o desespero; e transcendente, no qual o *eu* se enraíza na Verdade eterna, permitindo que sua vida se estruture em profundidade, coerência e responsabilidade. Este capítulo se apresenta como uma resposta ao indivíduo contemporâneo que se encontra cansado por perseguir uma falsa concepção de felicidade. Por isso, a investigação também incorporou diagnósticos contemporâneos, como os de Byung-Chul Han e Viktor Frankl, evidenciando a persistência da crise de sentido na modernidade. Reforçando a urgência de um fundamento último que sustente a vida humana.

A síntese dos três capítulos mostra que a felicidade espiritual ou o sentido existencial, seja entendido como *beatitude* em Agostinho ou *salighed* em Kierkegaard, é a concretização do encontro com a Verdade. Ela representa o encontro do *eu* consigo mesmo, reconciliado com sua finitude e infinitude, e com o fundamento eterno que sustenta a existência. Trata-se de uma felicidade que integra a interioridade, a transcendência e o sentido último da vida, permitindo ao indivíduo viver com autenticidade, responsabilidade e liberdade. O percurso investigado evidencia que *o ato de perder-se para se encontrar na existência* constitui o núcleo do movimento existencial cristão. Perder-se não significa simplesmente sucumbir ao desespero ou à fragmentação, mas lançar-se confiadamente em Deus, abandonando toda tentativa de encontrar a

verdade ou o sentido apenas em si mesmo ou nas coisas criadas, passageiras, terrenas; aquilo que Kierkegaard caracteriza como a busca ilusória da *lykke*.

Esse abandono não é passividade, mas um ato radical de entrega, pelo qual o *eu* reconhece sua finitude, confessa sua dependência e abre espaço para ser moldado pelo absoluto. Ao submeter a própria existência à Verdade eterna, o indivíduo participa de uma dinâmica de reconciliação que é simultaneamente ontológica e ética: o *eu* se torna autêntico, coerente e responsável diante de sua própria existência e das demandas do mundo. É nesse movimento de entrega radical, no salto da fé, que a síntese do *eu* entre finito e infinito se realiza, permitindo não apenas um repouso interior, mas a transformação da vida em um todo qualificado, estruturada pelo sentido último, pela profundidade e pela Verdade que fundamenta toda realização humana. Nesse contexto, perder-se em Deus é, paradoxalmente, encontrar-se plenamente, pois a vida passa a refletir a autenticidade e a plenitude que só a relação com o absoluto pode conferir.

Em conclusão, esta dissertação evidencia que a busca pelo sentido não pode ser dissociada da relação com a Verdade última. À luz do diálogo estabelecido entre Santo Agostinho, Kierkegaard, Viktor Frankl e Byung-Chul Han, torna-se possível afirmar que a crise de sentido que marca o homem contemporâneo não decorre da ausência de possibilidades, mas da perda de um eixo interior capaz de orientar a existência. Agostinho já havia diagnosticado essa condição ao afirmar que o coração humano permanece inquieto enquanto não repousa em Deus, revelando que a desordem do amor conduz inevitavelmente à dispersão e à frustração; Kierkegaard, por sua vez, aprofunda esse diagnóstico ao mostrar que a fuga da responsabilidade de tornar-se si-mesmo diante de Deus resulta em desespero, ainda que mascarado por uma vida funcional e socialmente bem-sucedida. Frankl confirma, em chave antropológica e terapêutica, que o ser humano é capaz de suportar o sofrimento desde que encontre um sentido que o transcenda, evidenciando que a ausência de sentido constitui a verdadeira enfermidade existencial. Han, finalmente, descreve o cenário no qual essa crise se intensifica: uma sociedade do desempenho que elimina a negatividade, silencia a interioridade e transforma o sujeito em empreendedor de si mesmo, condenado à exaustão e à autovigilância permanente.

Diante desse quadro, a verdade cristológica que confere sentido existencial, tal como pensada por Agostinho e Kierkegaard, não se apresenta como fuga do mundo nem

como anestesia existencial, mas como a possibilidade concreta de reordenar o desejo, assumir a existência como tarefa e recuperar a unidade interior perdida. Assim, a realização existencial, revela-se não como um sistema de respostas prontas, mas como um chamado radical à Verdade eterna, verdade da existência, no qual o ser humano encontra sentido precisamente ao reconhecer-se finito, dependente e colocado, em sua singularidade, diante de Deus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Santo Agostinho:

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Tradução do latim baseada na edição de B. Dombart e A. Kalb. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. (Coleção Patrística).

AGOSTINHO. **A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007. (Coleção Patrística, v. 19).

AGOSTINHO. **Comentário ao Gênesis**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção Patrística).

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de Almiro Pisetta. São Paulo: Mundo Cristão, 2017.

AGOSTINHO. **Contra os acadêmicos**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. (Vozes de Bolso).

AGOSTINHO. **Contra os Acadêmicos**. Tradução: Antonio Américo da Costa. Petrópolis: Vozes, 2012.

AGOSTINHO. **Solilóquios; A vida feliz**. Tradução, introdução e notas de Adalury Fioretti; tradução de A vida feliz por Nair de Assis Oliveira; revisão de Honório Dalbosco; introdução, notas e bibliografia de Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Patrística, 11). ISBN 85-349-1201-7.

AGOSTINHO. **Solilóquios; Da imortalidade da alma**. Tradução de Ary E. Pintarelli. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023. (Coleção Pensamento Humano).

AGOSTINHO. **Sobre a vida feliz**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. (Vozes de Bolso).

Obras de Søren Kierkegaard:

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **A doença para a morte**. Tradução, introdução e notas de Jonas Roos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022. (Coleção Pensamento Humano).

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **As obras do amor**. Tradução e apresentação de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Revisão da tradução por Else Hagelund. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023. (Coleção Pensamento Humano).

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano**. Traduções de Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Migalhas filosóficas, ou um bocadinho de filosofia**. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. (Coleção Pensamento Humano).

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. (Vozes de Bolso).

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Pós-escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas filosóficas**. v. 1. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (Coleção Pensamento Humano).

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Pós-escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas filosóficas**. v. 2. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016. (Coleção Pensamento Humano).

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. Tradução de João Gama, revista por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.

KIERKEGAARD, Søren. **Practice in Christianity**. Edited and translated with introduction and notes by Howard V. Hong; Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1991. (Kierkegaard's Writings, v. 20).

Bibliografia secundária:

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução: Antonio M. Novaes. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**: Nova Almeida Atualizada. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

BOGÉA, Diogo. **Sobre a filosofia como investigação de questões existenciais**. Trans/Form/Ação, v. 47, n. 1, p. e0240012, 2024.

BORGES, Maria Cecília. **Beatitude e liberdade em Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2005.

BRACHTENDORF, Johannes. **Confissões de Agostinho**. Tradução de Milton Camargo Mota. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

CERQUEIRA, Karla Cristina. **Os estágios do existencialismo de Kierkegaard: estético, ético e religioso — salto de fé e ruptura de desespero**. Anais da Jornada 50 anos de Maio de 68 – Política e Cristianismo, v. 3, n. 3, 2018.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **“Teoria da reminiscência platônica” versus “teoria da iluminação agostiniana”**. PRISMA, v. 4, n. 2, p. 23–37, jul./dez. 2022.

DE QUEIROZ SILVA, Débora; FIGUEIREDO, Waine. **Religião e sentido da vida**. Curitiba: CRV, 2021.

DO AMARAL, Luiz et al. **A eudaimonia aristotélica: a felicidade como fim ético**. São Paulo: Moderna, 2012.

EPICURO. **Máximas principais e cartas**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Escala, 2013.

ESCOBAR, Daniel. **A fé como movimento dialético em Kierkegaard**. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2024.

FRANKL, Viktor Emil. **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração**. Petrópolis: Vozes, 1984.

FRANKL, Viktor Emil. **A presença ignorada de Deus: psicoterapia e religião**. Petrópolis: Vozes, 1986.

FRANKL, Viktor Emil. **Psicoterapia e sentido da vida**. São Paulo: Quadrante, 1988.

GILSON, Étienne. **Introdução ao pensamento de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2006.

GOMBRICH, Ernst. **A história da filosofia**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

GÓIS, Aurino José. **A racionalização da fé e o esvaziamento da categoria Deus**. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 56, n. 3, p. 757–782, set./dez. 2024.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo paradoxo: uma introdução a Kierkegaard**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

GRONDIN, Jean. **Que saber sobre filosofia da religião?**. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2012.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço** / Byung-Chul Han; tradução de Enio Paulo Giachini. 2ª Edição ampliada - Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2. ed. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 2008.

MANNARINO, Victor de Souza. **Radicalmente cristão: doença, cura e a tarefa de tornar-se si-mesmo nos escritos kierkegaardianos de 1849**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2025.

MATTHEWS, Gareth B. **Santo Agostinho: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, 2007.

NASCIMENTO, Claudinei. **Felicidade: uma questão filosófica**. Revista Tocantinense de Geografia, Araguaína, v. 10, n. 21, maio/ago. 2021.

OLIVEIRA, Rômulo. **Pensar a Religião - temas e conceitos filosóficos contemporâneos** / organizado por Frederico Pieper, Jonas Roos - São Paulo; Liber Ars, 2022.

OLIVEIRA, Antonio Eduardo Pereira Pontes. **Da interioridade à transcendência: aspectos da antropologia teológica de Agostinho de Hipona**. Doxía, Serra, v. 9, n. 13, 2024.

PAULA, Marcio Gimenes de. **Dialética da fé: uma introdução à filosofia existencial de Kierkegaard**. São Paulo: Paulus, 2008.

PEREIRA, Maria das Graças. **A doutrina da iluminação divina em Santo Agostinho**. Curitiba: CRV, 2020.

PEREIRA JÚNIOR, Antonio. **Agostinho e o ceticismo: um estudo da crítica agostiniana ao ceticismo em Contra Acadêmicos** /2012. Tese (Doutorado) - Pós graduação em filosofia, UFRN. Natal, 2012. 118 f.

PINTO, Vanessa Rodrigues Becker; MOURA, Eliana Perez Gonçalves de. **O imperativo da felicidade na contemporaneidade**. Revista Subjetividades, Fortaleza, v. 22, n. 3, 2022.

PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998. 2 v.

PROCEDINO JÚNIOR, Edson Abrantes. **A interioridade em Santo Agostinho**. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2023.

QUAGLIO, Humberto Araújo. **Tempo, eternidade e verdade: pressupostos agostinianos da ideia de paradoxo absoluto em Kierkegaard** / Humberto Araújo Quaglio - São Paulo, Editora Liber Ars, 2019.

ROOS, Jonas. **10 lições sobre Kierkegaard**. 2. ed. revista. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022. (Coleção 10 Lições)

ROOS, Jonas. **Finitude, infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard**. Revista Brasileira de Filosofia da Religião, Brasília, v.6, n.1, jul. 2019.

ROOS, Jonas. **Tornar-se Cristão: paradoxo e existência em Kierkegaard** / Jonas Roos. - São Paulo, SP: Editora Liber Ars, 2019.

ROOS, Jonas. **Razão e fé no pensamento de Søren Kierkegaard: o paradoxo e suas relações**. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006.

ROOS, Jonas. **Kierkegaard e a análise do desespero entre o indivíduo e a sociedade**. In: Revista eletrônica Controvérsia, v. 5, n. 3, p. 8–18, set./dez. 2010.

ROOS, Jonas. **Da contingência histórica à felicidade eterna (Evig Salighed): o problema de Migalhas Filosóficas analisado a partir de Lessing e Paul Tillich**. Revista Brasileira de Filosofia da Religião, Brasília, v. 8, n. 1, jul. 2021.

ROOS, Jonas. **Desespero, morte e religião: a morte de Ivan Illich analisada em diálogo com Kierkegaard**. RUS, São Paulo, v. 15, n. 26, p. 135–152, 2024. DOI: 10.11606/issn.2317-4765.rus.2024.224131.

ROOS, Jonas. **Kierkegaard e a antropologia entre a angústia e o desespero**. La Mirada Kierkegaardiana, n. 1, p. 68–78, 2008. ISSN 1989-2322. Texto apresentado nas IV Jornadas Kierkegaard, Buenos Aires, 24–25 out. 2008.

ROOS, Jonas. **Kierkegaard e o paradoxo de Sorites: aspectos do problema do movimento na existência em Migalhas Filosóficas e n'O Conceito de Angústia**. Ética e Filosofia Política, Juiz de Fora, v. 27, n. 2, dez. 2024.

ROOS, Jonas. **Retroceder para avançar: pressupostos para a compreensão da existência como tarefa em Kierkegaard**. Numen, Juiz de Fora, v. 24, n. 2, p. 119–139, jul./dez. 2021.

SANTOS, Renato Rodrigues dos. **A interioridade e a busca da felicidade nas Confissões de Agostinho**. Primeiros Escritos, São Paulo, n. 8, 2017.

SANTOS, Danilo Nobre dos. **O conceito de beatitude em Santo Agostinho**. v. 1, n. 1, 2008.

DA SILVA, Abigail Noádia Barbalho. **A existência no pensamento de Kierkegaard**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2007.

SILVA, Carlos Hugo Honorato da. **Possibilidade na existência em Kierkegaard: a busca pelo estádio excelente - o quarto estádio**. 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

SILVA, Elias Gomes da. **O conceito de interioridade nas obras de Kierkegaard.** Fortaleza, v. 17, n. 1, 2024.

SILVA, Francisco Romário de Queiroz; FIGUEIREDO, Francisco Clébio. **A noção de amor no pensamento agostiniano.** Revista Problemata, v. 12, n. 1, p. 31–55, 2021.

SILVA, Ivan Bilheiro Dias. **Agostinho e o desafio cético: o enfrentamento filosófico cristão a partir de contra acadêmicos** /2016. Dissertação (Mestrado) - Pós graduação em Ciência da Religião, UFJF. Juiz de Fora, 2016. 108f.

TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé.** 2. ed. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 1974.

VALLS, Álvaro L. M. **Kierkegaard e seus contemporâneos: sobre a eternidade do homem.** Revista Pandora Brasil, n. 23, p. 154–166, out. 2010.