

**ONTOLOGIA EM KIERKEGAARD: A EXISTÊNCIA DO HOMEM E CRISTO
E A RELAÇÃO ENTRE AMBOS**

**ONTOLOGY IN KIERKEGAARD: THE EXISTENCE OF MAN AND CHRIST
AND THE RELATION BETWEEN THEM**

PAULO RICARDO GOMIDES ABE (*)



(*) Paulo Abe

Paulo Abe é bacharel, mestre e doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Em 2019-20 teve uma estadia de pesquisa no Centro de Pesquisa Søren Kierkegaard, onde apresentou seu trabalho e pôde iniciar seu trabalho de tradução das obras de Kierkegaard. Em 2020, publicou *Práticas do Cristianismo* do filósofo dinamarquês, e em 2021, publicará *Temor e Tremor e Conceito de Angústia*.

E-mail: pauloaltro@hotmail.com

Resumo: Neste artigo, procuramos expor a dupla ontologia no filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard. Para tanto, analisaremos seu conceito de repetição em seu livro homônimo a fim de mostrar como um indivíduo se torna si mesmo, é espírito, passa a existir na filosofia kierkegaardiana. Por outro lado, analisaremos a essência e existência de Cristo, o Deus-homem, também discutindo a relação que é estabelecida entre homem e Cristo.

Palavras-chave: Paradoxo, Absoluto, Existência, Repetição, Eu.

Abstract: On this paper, we seek to show the double ontology in Søren Kierkegaard's philosophy. In order to do that, we analyze his concept of repetition in his homonym books so we can show how the individual becomes himself, becomes spirit, and exists in the Kierkegaardian philosophy. On the other hand, we discuss the essence and existence of Christ, the God-man, also analyzing the relation established between man and Christ.

Key words: Paradox, Absolute, Existence, Repetition, Self.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

INTRODUÇÃO

Na filosofia de Kierkegaard, filósofo dinamarquês do século XIX, há uma procura por expor como, na sociedade europeia, houve uma desistência por parte de seus indivíduos em se tornar singulares, isto é, si mesmos. Uma vez que na cristandade bastava nascer para se tornar cristão — em contraposição ao verdadeiro cristianismo —, o devir em direção a si mesmo já não é uma preocupação. No entanto, para ele, se tornar si mesmo é a maior tarefa do ser humano, o que também se expressa por se tornar espírito. Não o espírito universal e racional hegeliano que era objeto de sua crítica, mas o espírito que seja síntese do eu humano e do Deus absoluto. Em outras palavras, a síntese entre infinito e finito, possível e necessário, e eterno e temporal. Assim, somente em relação com Deus, como fonte do universal, o eu pode se tornar si mesmo, o que Kierkegaard chama de *repetição*.

A repetição kierkegaardiana é o que dá sentido ao termo “existencialismo” posteriormente, pois, para o filósofo, é somente no momento de repetição em que o indivíduo se torna si mesmo, espírito, que o antigo eu passa a *existir* de forma renovada. Kierkegaard inaugura uma nova forma de ontologia, que se dá em um ser já existente. Para esclarecer a questão, até então a ontologia natural pressupunha que tudo o que não existia era essência, mas Kierkegaard afirma que podemos existir – naturalmente – e não existir – existencialmente –, o que só pode ser remediado quando um eu está em relação absoluta com o absoluto, Deus.

Por outro lado, temos em Kierkegaard ainda outra “existência”, Cristo. No sentido de que Deus, como essência pura, venha a existir – naturalmente – na forma de um homem. Ou seja, o absoluto se faz *também* seu contrário. De maneira que Cristo se torna um paradoxo absoluto, Deus-homem. Desta forma, procuraremos neste artigo abordar as duas ontologias. Primeiramente, abordaremos a repetição *existencial* estritamente humana a fim de dar mais ferramentas para expor e analisar os lados Deus e homem de Cristo. Posteriormente, abordaremos como ambos vir-a-ser se relacionam ao analisarmos os conceitos de instante e transparência em Kierkegaard.

1. REPETIÇÃO

A dialética da repetição é fácil, porque aquilo que se repete o foi, caso contrário não podia repetir-se, mas, precisamente o fato de tê-lo sido faz com que a repetição seja algo de novo. Quando os gregos diziam que todo o conhecer é recordar, diziam que toda a existência que existe existiu; quando se diz que a vida é uma repetição, diz-se: a existência que existiu passa agora a existir (KIERKEGAARD, 2009, p. 51)

O pseudônimo de Kierkegaard, Constantin Constantius, expõe em *A Repetição* (em dinamarquês: *Gjentagelsen*), esse conceito como em poucos momentos o faz em seu livro. Nesse *renovar* do já existente é que a existência, de fato, acontece. Ao contrário dos gregos, a repetição se direciona ao futuro, a um projeto de ser si mesmo. Ela é uma escolha para o indivíduo em seu ato de liberdade. Ninguém será necessariamente si mesmo, de modo que também se poderia dizer, tendo em mente o conceito de escolha em Kierkegaard, que *existir* é optativo. Ou seja, a repetição é livre.

Somente nessas condições é possível uma relação imediata por meio da fé com o poder eterno, Deus, e ter o interior do indivíduo transformado. Assim, o indivíduo realiza as demandas do eterno no temporal e assim opera seu “retorno” à sua essência, numa dupla expressão. Caso contrário, continuaria a ser objetivo e estaria ainda perdido. No entanto, apesar de haver uma distinção entre ser possível como pessoa e existir como uma, na filosofia kierkegaardiana, “a posição da existência humana está num estado de fluxo constante, avançando e se retirando da interioridade, fazendo a si mesma no processo” (WYSCHOGROD, 1954, p. 33). A condição humana “flutua” entre estádios – ou ao menos nada lhe proíbe de tal –, isto é, nenhuma ponte é definitivamente queimada.

Contudo, é preciso notar a relação com o eterno. Aqui observamos ser uma de necessidade. Em outros termos, para ser si mesmo, para *existir*, é preciso recuperar aquilo que foi perdido com a Queda, a saber, a relação com Deus. Esse é o movimento dentro do espírito, ou ainda, o processo para se tornar espírito para Kierkegaard – ainda que sob a ótica da repetição já se seja espírito a fim de renová-lo. O devir, isto é, tornar-se si mesmo é a tarefa central dessa filosofia e ontologia. Não há existência sem esse percurso. Eriksen nos diz que é preciso aniquilar a possibilidade para existir, enquanto Wyschogrod descreve que há uma transição de possibilidade para a efetividade da existência na descontinuidade. De alguma forma, ambos falam a mesma língua. O rompimento do qual

os dois comentadores falam é o que poderia ser posto como a escolha, a convicção, a expectativa, a fé. Todas elas não fazem parte da essência do homem, pois, se o fizessem, seriam reféns do conceito de necessidade e todo indivíduo haveria de se tornar si mesmo. Mas não é este o caso. Pelo contrário, sob a liberdade – de alguma maneira “à imagem de Deus” –, ela própria está no indivíduo como força criativa, pois “ontologicamente cria aquilo que escolhe. A liberdade, por causa da transformação interior, se torna a verdade daquilo da qual se apropria”(WYSCHOGROD, 1954, p. 37). Em resumo, a apropriação subjetiva pode criar a verdade e, aí, o sujeito existe. Ou ainda, como Kierkegaard diz em *Fragmentos Filosóficos* (em dinamarquês: *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*), “[...] essa transição de ‘não ser’ para ‘ser’ é de fato uma transição de nascimento [...] chamaremos essa transição de renascimento pelo qual ele [o aprendiz] entra no mundo pela segunda vez [...]” (KIERKEGAARD, 1985, p. 19).

Dentre tantos conceitos, Kierkegaard cria uma dança entre repetição e liberdade, pondo nos ombros do indivíduo a responsabilidade de cessar sua vida como um proto-eu, uma possibilidade de si mesmo e de renascer. Toda a humanidade, para o filósofo, nasce como uma não-existência e cabe a si mesma, individualmente, ainda que poucos o realmente façam, transformar-se continuamente, assim como sua verdade subjetiva. Como alerta Wyschogrod, a “continuação” aqui não trata de um “ser” contínuo, como o de Suárez, Descartes e Espinosa, em que há mais e mais ser nessa continuação da existência, mas da disjunção definitiva de Kierkegaard entre essência-existência; possibilidade-efetividade. O que o contínuo na existência implica é o esforço de saltar qualitativamente a cada pouso posterior, pois a relação com Deus configura apenas um instante: se é e então não se é mais — ou é preciso ser continuamente a todo instante. Uma outra vez é possibilidade. Constantemente o indivíduo sofre a Queda, quando perde seu contato com Deus, isto é, sua natural e primeva natureza (THEUNISSEN, 2005, p. 6). Ainda que sua emoção seja o salto infinito para o além de suas forças, nas quais reside o impossivelmente humano, vez após vez tem de cair e, nesse ato individual, ser de modo também geral o representante de Adão e Eva no adentrar da Queda no mundo. Assim, existir, além de uma tarefa difícil e rara, torna-se também uma como a do mito de Sísifo. É a tensão entre eternidade e tempo que move a existência, pois, nas palavras de Wyschogrod, “a realização do homem reside naqueles poucos momentos quando ele

sucede em capturar o eterno no tempo, em direção ao fluxo de sua existência” (WYSCHOGROD, 1954, pp. 43-4). Como uma onda que vem do próprio horizonte, a existência chega à praia, torna-se ressaca e retorna. Nesse movimento, o eterno deve ser re-escolhido, re-apropriado e re-petido.

Expressamos aqui o esforço do indivíduo através do tempo, como um sujeito histórico. Kierkegaard mostra sua originalidade na existência, pois a põe como uma tarefa da vontade, da paixão e da liberdade. Em outras palavras, o espírito, que é o si-mesmo, não foge de sua temporalidade, porém precisa necessariamente da eternidade para voltar a tornar-se si mesmo. Ao contrário de algo ou alguém num não-tempo que encontra existência no tempo, Kierkegaard nos mostra que é preciso encontrar esse não-tempo, isto é, a eternidade – ou Deus –, na própria temporalidade; e, diferentemente dos eleatas – para os quais não há movimento –, de Heráclito – para o qual só há devir – e de Platão – para o qual há a recordação num mundo eterno, mas para trás –, é necessário tornarmos nós mesmos em constantes e repetidos movimentos, pois, sob a força do tempo, perdemos apaixonadamente a relação com Deus. Esse é o limite humano. Essa é a gravidade da Queda na correnteza em direção à possibilidade. É preciso, pela vontade constantemente, readquirir tal relação primeva – ou renová-la –, formando, quando possível na história humana, um único eu.

2. A PAIXÃO E O PARADOXO DO ETERNO NO TEMPO

O destino da individualidade repousa no envolvimento passional infinito do pensador subjetivo. Como vimos acima, *existir* depende inteiramente disso. Nos deparamos aqui com uma estrutura do eu que só pode vir à tona sob o selo da paixão. Somente ela constrói a ponte, isto é, a tensão necessária, segundo Wyschogrod, da justaposição ontológica da existência do homem no tempo em sua relação com a eternidade, que é a fonte de sua dialética: o paradoxo (WYSCHOGROD, 1954, p. 80). Nesse caminho, tempo e eternidade dão as mãos, assim como existência e o Ser puro. Desta forma, a repetição se efetua.

A dinâmica no interior do ser humano, para Kierkegaard, se dá nesse embate entre opostos. Essa é a premissa básica da estrutura ontológica do eu em sua filosofia, pois a

tensão ocorre na arena da dicotomia. Não em vão contrapõe-se aqui paradoxo ao desespero¹. Este último é o eu como possível, enquanto o primeiro é a aniquilação da própria possibilidade.

A alma humana é a contradição entre o exterior e o interior, o temporal e o eterno. Ela é uma autocontradição porque aquilo que a faz ser o que é, é o fato de que ela deseja expressar a contradição em si mesma. A alma está, assim, em contradição, e é uma autocontradição. Se não estivesse em contradição, se não estivesse perdida na vida mundana, se não fosse autocontradição, então o movimento seria impossível. (KIERKEGAARD *apud* WYSCHOGROD, 1954, p. 82)

Aqui Kierkegaard chega ao ponto em questão. O ser humano é não só uma contradição, mas uma autocontradição, pois sua estrutura, dependendo apenas de suas próprias forças e limites, só consegue se estagnar nessa condição, em que não há o movimento verdadeiro. No entanto, é exclusivamente nesses mesmos termos que o movimento é possível, isto é, seu *devoir*. O homem, somente como alma, é demasiado humano. Antes, é preciso que encontre o eterno, que é o Ser puro, ou seja, Deus. Dessa maneira, enquanto se encontra em autocontradição, que é sua condição natal, o indivíduo estará em possibilidade. Isso é o desespero.

Contudo, é preciso ressaltar que é precisamente pela existência da eternidade que o homem se desespera. Ela produz a situação em que há um desequilíbrio no interior do indivíduo, ao menos a princípio.

Sem o eterno o homem seria temporalidade pura com nada a temer da mudança contínua do tempo, uma vez que não haveria nada nele que protestasse contra a mutabilidade e quisesse manter sua autoidentidade. Isso significaria que a situação humana é basicamente *não-existente*, pois não haveria nada nela pela qual o sujeito pudesse se relacionar pela subjetividade, sua transformação interior. A transformação interna é possível apenas num sujeito que está no tempo, que se esforça em relacionar o eterno à sua situação no tempo assim dando as duas condições pré-requisitadas da subjetividade: o sujeito que se apropria e a eterna verdade que é apropriada. Mas, apesar de o desespero sentir que é a presença do eterno nele que é sua própria causa, ele não pode se voltar contra o eterno e destruí-lo. Essa é a dificuldade do eterno: ele gera um desespero que não consegue acabar consigo mesmo ao consumir-se, pois nada pode destruir o eterno (WYSCHOGROD, 1954, p. 83, grifo nosso).

1 Seria muito bem possível utilizar as dicotomias: fé x desespero; e paradoxo x contradição. No entanto, procura-se aqui oferecer uma dualidade de opostos que se expliquem em certa medida.

Wyschogrod nessa citação enfatiza que existir é uma transformação interior e que o homem, por causa de sua própria constituição, encontra-se preso às condições as quais o põem em desespero. Em outras palavras, o indivíduo não encontra fuga do desespero indo contra ele, mas apenas indo em direção ao eterno, que o funda. A existência, que anula o desespero – isto é, a possibilidade de ser si mesmo –, é uma força mais criadora que destrutiva. No debater-se dentro da desesperança, não existe mudança ou movimento. Assim, o eu como espírito não pode brotar de um eu uniforme que possua uma identidade homogênea. A fim de se constituir um eu, é preciso se *movimentar* passionalmente – de forma imediata. Somente assim a existência é dada. Todavia, precisamente existir não é algo que somente o homem por si só pode operar. É preciso, como vimos antes, uma total dependência da relação que o sujeito constrói em seu interior, porque a relação se dá por meio do eterno, que é, posto de outra forma, por uma relação em que o indivíduo e seu eu sejam constituídos por um outro.

3. O OUTRO

O outro é o poder que constitui o que é a própria relação, o certificado de que o ser humano sozinho não pode *existir*, pois, dessa maneira, não há dialética em seu interior e, conseqüentemente, o indivíduo não se repete, não se con-strói. É o eterno no indivíduo, que é o outro, que parte da unidade imediata do eu esteta², tornando-o ciente de sua própria componencialidade (WYSCHOGROD, 1954, p. 87), assim alcançando o estágio ético. Diante da escolha e escolhendo absolutamente a própria escolha, o ético se encontra. Todavia, diante da falha ética, o ético alcança seu limite na impossibilidade do cumprimento de sua demanda, encarando a culpa. Quando ele se põe diante do outro novamente, isto é, de Deus, está uma vez mais em relação com o outro e o eterno. Ou seja, transforma a culpa em pecado. E apenas por meio do paradoxo da fé, no colocar paradoxalmente o eterno – ou seja, o outro – no temporal – isto é, o eu – e em sua relação, o homem encontra-se si mesmo.

² Comumente, diz-se que, grosso modo, há três estágios existenciais em Kierkegaard: estético, ético e religioso. Poder-se-ia dizer que são respectivamente níveis da consciência sobre o eu, o desespero e de sua eternidade. A divisão é discutível, mas não entraremos neste mérito neste trabalho.

No estádio estético, não há nenhum outro, mas somente um ego e seus objetos. No estádio ético, o indivíduo de alguma maneira – também – se ilude com esse outro. Na busca da constituição de si, quando seu eu está vago para si, projeta-se na maior oposição imediata da individualidade: a massa. Esse é seu desespero: perder-se na abstração do público, diluindo-se. O que o ético em desespero opera é uma transferência de toda sua responsabilidade para o abstrato, ou seja, o público, que é sua própria invenção. Como diz Richard McCombs, “no sentido literal da palavra, essa abstração monstruosa autodeificante chamada de público é um ídolo” (MCCOMBS, 1992, p.53). Posto de outra maneira, esse caso é quando o universal está acima do indivíduo. No entanto, não se procura afirmar que a relação com o outro humano seja apenas prejudicial, pois o casamento sana isso em certa medida, mas que, para *existir*, somente o *outro* interno pode ajudar. Nas palavras de C. Stephen Evans em seu artigo *Who is the Other in Sickness unto death?*, “[...] Deus não é o único ‘outro’ com o qual os eus podem se relacionar e assim se tornarem si mesmos, mas Deus permanece o ‘outro’ crucial para a individualidade no maior sentido” (EVANS, 1997, p. 8).

Esse outro com o qual o indivíduo deve se relacionar deve estar fora da compreensão da situação humana. Como eterno, ele penetra paradoxalmente o temporal. Tudo isso ocorre no interior do próprio indivíduo, pois este não pode ser apenas temporal ou eterno, mas uma combinação única, isto é, existência (WYSCHOGROD, 1954, p. 91). É por meio da consciência da eternidade em si que o ser humano logra em ter consciência de sua própria individualidade. Ao se entender como si mesmo e outro é que a repetição acontece. Assim, o paradoxo do espírito e de sua constituição ontológica para existir se encontra em relacionar a si mesmo com algo não existencial, o Ser puro, eternidade, o outro. E, nessa relação, a tensão cria a própria existência.

Para Kierkegaard, a própria eternidade deve ser um paradoxo, assim como a emoção tensionadora que leva o indivíduo a se relacionar com o eterno. Isso, pois, uma vez que a eternidade sendo um inteiramente outro que está no campo do Ser, já não está mais sob as categorias humanas. Em suma, não é compreensível. Por isso o peso no *pathos*, na paixão e no imediato. O eu e o espírito não podem ser compreendidos em termos éticos. Perante o outro, o eu pode tornar-se si mesmo. E isso só pode se dar no

estádio religioso, no qual se está diante e se relacionando com o poder que funda tanto o indivíduo, quanto sua individualidade.

Dessa maneira, reafirma-se que a estrutura ontológica do eu, para Kierkegaard, é relacional. Uma vez criando uma ontologia pessoal e cristã, o filósofo dinamarquês procura dar razões para que o indivíduo que sofreu a Queda tenha a possibilidade de se reencontrar com sua fonte e força criadora, que é a base ontológica do eu, para assim estar em devir. Para tanto, não há eu sem outro – e vice-versa. Essa solidão ontológica, em que o indivíduo como eu possível não se relaciona com o Ser puro não-existente, não permite a própria existência do eu, produzindo o desespero. Nas palavras de C. Stephen Evans:

[...] nesse suicídio espiritual no qual o eu se recusa a ser um indivíduo, o desespero é impotente e não pode alcançar sua meta. O eu não pode se separar ontologicamente de Deus: “o eterno numa pessoa pode ser provado pelo fato de o desespero não poder consumir seu eu” (KIERKEGAARD *apud* EVANS, 1997, p. 10). O poder que fundamenta o eu ontologicamente é mais forte que o eu que deseja se separar e destruir si mesmo, e não permite que o eu perca sua individualidade (EVANS, 1997, p. 10).

Dessa forma, de alguma maneira todo ser humano tem uma garantia em seu horizonte de que *existir* é possível, já que não há liberdade ontológica de Deus, o outro, e que este se encontra no interior do indivíduo. Kierkegaard enfatiza nisso a questão do homem ser relacional desde sua própria estrutura. Mas o indivíduo que não existe ainda, até se relacionar com seu fundamento, também se relacionará socialmente, seja na relação filho/pai, adulto/adulto ou homem/mulher. Não podemos nos enganar aqui, a individualidade é um fenômeno social. Sobretudo tendo em mente *Temor e Tremor* [Fryg og Bæven³], após o salto da fé, ser necessário pousar novamente no universal, no ético – transformado.

Todavia, o outro “crucial”, como colocado previamente, não existe como os outros humanos, isto é, é apenas essência. Em outras palavras, não podemos conhecê-lo tanto por causa dos limites da razão humana quanto pela distância ontológica entre aquilo que existe e aquilo que não-é. O eterno, ou seja, o outro tem de ser algo desconhecido ao homem – ao menos até onde Cristo não se apresenta nos livros do filósofo dinamarquês.

3 Livro escrito por Kierkegaard sob o pseudônimo Johannes de Silentio, em que discute a fé de Abraão de forma poética.

4. O DESCONHECIDO

Noel S. Adams, em seu artigo *The significance of the Eternal in Philosophical Fragments in terms of the Absolute Paradox*, explora o conceito de desconhecido tão atrelado ao livro de Kierkegaard *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*. Para ele, não é possível explicar o paradoxo absoluto, que é esse outro; e tentá-lo é se equivocar logo de início do que seja. Isso ocorre, pois, em termos reflexivos, é possível apenas tangenciar o paradoxo, enxergar o seu horizonte, mas não, penetrá-lo. A mediação põe o eu e o outro infinitamente distantes no campo epistemológico. Contudo, é possível compreender que haja um paradoxo absoluto, isto é, é possível ter ciência dele, ainda que não se saiba o que seja (ADAMS, 1997, p. 146).

No entanto, algo deve-se saber desse desconhecido, um mínimo para que se possa aplicar conceitos que gerariam o paradoxo. Kierkegaard postula que a compreensão dificilmente demonstraria que esse desconhecido, ou seja, Deus, exista. Mas ele escreve:

Se, todavia, eu interpretar que a expressão “demonstrar a existência [Tilværelse] de Deus”, significa que eu quero demonstrar que o desconhecido, que existe, seja Deus, então eu não expresse a mim mesmo de maneira feliz, pois eu não demonstro nada, menos ainda uma existência. Mas eu desenvolvo a definição de um conceito (KIERKEGAARD, 1985, pp. 76-7).

E prossegue: “Contudo, há uma relação absoluta entre Deus e seus trabalhos. Deus não é um nome⁴, mas um conceito e talvez por causa disso sua *essentia involvit existentiam* [essência envolve existência]” (KIERKEGAARD, 1985, p. 80).

Assim, a existência de Deus tem talvez uma necessidade *a priori* de existir. Todavia, por esse desconhecido não ser passível de conhecimento, até certo ponto, ele também não existe. A paixão paradoxal do entendimento colide com algo que não pode compreender e demonstrar. De maneira que o desconhecido fica nesta fronteira, onde pode ser vagamente conhecido e, no entanto, mantém-se desconhecido. Eis também o

⁴ É possível que aqui Kierkegaard contraponha o *Hashem* judaico para o nome sagrado com a expressão paradoxal de Cristo, do eterno no tempo.

paradoxo. Não em vão Kierkegaard nestas duas últimas citações o configura como um conceito.

O que então é o desconhecido? É a fronteira que está continuamente chegando, e, assim, quando a categoria de movimento é substituída pela categoria de repouso, temos o diferente, o diferente absoluto. Mas é o absolutamente diferente no qual não há uma marca distinguível. Definida como o absolutamente diferente, isso parece ser o ponto de ser revelado, mas não, porque a compreensão não consegue sequer pensar essa diferença absoluta; não consegue negar absolutamente a si mesma, mas usa a si mesma para esse propósito e consequentemente pensa a diferença em si mesma, o que pensa por si mesma. Não pode absolutamente transcender a si mesma e assim pensar como acima de si mesma apenas a sublimidade que pensa por si mesma. Se o desconhecido (o Deus) não é somente a fronteira, então a ideia sobre o diferente está confusa com as várias ideias sobre o diferente. O desconhecido é então *διασπορά* [diáspora], e a compreensão tem uma seleção atrativa de dentro do que está disponível e o que a fantasia pode pensar [...] (KIERKEGAARD, 1985, pp. 86-7).

Dessa maneira, Kierkegaard demonstra as voltas que a compreensão precisa dar dentro de seus próprios limites para esboçar o que pode conhecer do desconhecido, ou mesmo do que pode desconhecer. Como diz Kierkegaard, “o indivíduo não pode racionalmente entender o paradoxo, mas pode esperar entender racionalmente por que o paradoxo não pode ser compreendido” (KIERKEGAARD *apud* ADAMS, 2006, p. 125). Mas, como visto anteriormente, o desconhecido deve ser algo absolutamente diferente do indivíduo. Para tanto, um é essência, e o outro, existência em termos ontológicos naturais. Todavia, a diferença principal é a causada pelo próprio indivíduo, o pecado.

Essa é, como Kierkegaard diz, a inverdade do indivíduo. Ele peca e escolheu pecar, por isso sua Queda. O mesmo já não ocorre com Deus. Porém, a razão humana não é suficiente para compreender o estado pecador, somente Deus pode ensinar sobre si e a diferença entre ambos, homem e divindade.

5. PARADOXO ABSOLUTO

Mas como Deus, que é pura Essência e está fora de qualquer mediação, pode entrar em contato com o que existe? Eis o paradoxo absoluto. Nesse intuito, Kierkegaard vai de alguma maneira ao encontro de Leibniz em sua *Monadologia*, ao afirmar, sob o pseudônimo Johannes Climacus, que Deus não só pode como deve tomar a forma humana (ADAMS, 1997, p. 155) a fim de ensinar a consciência do pecado aos mortais.

Dessa forma, nos deparamos com a duplicidade do paradoxo absoluto, pois “ele manifesta a si mesmo como absoluto – negativamente, ao ressaltar a absoluta diferença do pecado e, positivamente, ao querer anular essa diferença na igualdade absoluta” (KIERKEGAARD *apud* ADAMS, 1997, p. 93-4). Dito de outra forma, Deus, o criador e desconhecido, deve existir na forma de servo também e tornar-se conhecido. Diante da Essência pura existente, o gênero humano pode entender não tanto o que seja este desconhecido, mas o que faz dele a diferença absoluta, isto é, a impossibilidade de pecar.

De fato, Deus não pode pecar e é exatamente esta a diferença absoluta entre si e o homem. Mas o paradoxo absoluto não reside nisto, pois não há duas forças opostas em alguma concordância. O paradoxo absoluto de Deus só pode existir na figura de Cristo, uma vez que é ela que *existe* e se encontra na forma humana, isto é, do outro lado da ponte do pecado. No entanto, como nota Adams, “[...] o estado de estar em pecado é que uma pessoa pode adquirir apenas se ela tem a habilidade de livremente escolher ser pecadora” (ADAMS, 1997, p. 157). Só seria um paradoxo, então, se – para além da expressão paradoxal do eterno no tempo –, apesar da condição pecadora humana, o Deus-homem *escolhesse* livremente não pecar. Nessa perspectiva, o desconhecido se fez – também – conhecido; o diferente se tornou – também – igual.

Deus, contudo, pode não ser passível de pecar ou em liberdade nunca escolher pecar. Em Essência, nos parece que Kierkegaard escolhe o primeiro; em existência, o segundo. Para possivelmente explicar o paradoxo absoluto, necessitamos de outro trabalho de Kierkegaard, *Sygdommen til Døden*, no qual pecar é definido como não *querer* ser si mesmo. Dessa forma, Deus, uma vez encarnado, humano e pecador – ao menos em sua constituição humana –, talvez tenha por necessidade ter seu estado pecaminoso, que existe mesmo que não tenha pecado, pois tem a Queda em si também, perante Ele próprio. Como James Collins escreve: “A encarnação significa que o eterno está sujeito à lei do devir, que o Todo-Sagrado tomou para si as condições de uma existência pecaminosa, de que Deus se tornou Homem” (COLLINS *apud* LIN, 1969, p. 131).

E o paradoxo absoluto da diferença absoluta, que é o pecado, seria possível somente na condição de que, sendo a Essência pura e *conhecendo* a si mesma, isto é, não sendo desconhecida, anula-se a diferença absoluta, pois não é possível pecar perante si mesmo, mas apenas perante Outro, o que Deus encarnado não pode fazer devido à sua própria

constituição paradoxal. Não há distância para a diferença e o outro se darem nesses termos.

Mesmo aqui, porém, é preciso diferenciar duas coisas em relação ao pecado: seu aspecto qualitativo e o quantitativo. O primeiro se refere à condição pecadora do gênero humano; o segundo está relacionado ao não querer ser si mesmo. O que buscamos evidenciar é que possivelmente o paradoxo absoluto enfrente apenas a primeira metade dessa dupla categoria do pecado, pois a segunda está condicionada à livre vontade. Assim, Deus encarnado pode realmente não escolher pecar, mas o paradoxo absoluto, na nossa interpretação, se encontra em, apesar da condição humana em pecado, *existir* como um Ser não-pecador. Para tanto, Cristo é o modelo.

Entretanto, ainda que Jesus errasse eticamente, por ser ele mesmo Deus, talvez sua ação já fosse por definição uma que já tenha a ética suspensa. De fato, a sociedade não o compreende e, por isso, o persegue e o mata. Assim, tudo o que fizesse estaria elevado pela religiosidade e tem sua validade em virtude do absurdo (ou, em termos abraâmicos, que a impossibilidade a ele seja possível), mostrando que, nessa perspectiva, não se poderia trilhar um caminho errado, pois o ético estaria sendo reescrito a cada ação da própria Essência existente. Outro argumento a favor dessa perspectiva é que Ele é a verdade. Todavia, é preciso ressaltar ainda uma terceira definição possível, segundo a qual Jesus, por ser filho de Deus e não de um homem de fato, não conteria em si a Queda de Adão e, por isso, tanto não teria em si tanto o pecado qualitativo quanto o quantitativo, resguardando sua paradoxalidade apenas à Essência existir; ao eterno se encontrar no tempo, o que nos parece ser o escopo de Kierkegaard.

O paradoxo absoluto, dessa forma, pode ser interpretado de diversas maneiras. Mas a intersecção entre elas se dá porque Deus encarnado é tanto si mesmo – humano – quanto o inteiramente Outro; existência e Essência; diferente e igual; mutável e imutável; histórico e eterno⁵. Tal então é a natureza paradoxal da encarnação do absoluto, como Adams postula em seu artigo:

[a ideia de Deus vir a existir] é paradoxal por causa da implícita suposição de que Deus é atemporal, e isso por causa também da suposição de que aquilo que é atemporal não vem

5 Isso é paradoxal ainda que o próprio eterno esteja no indivíduo (temporal) também e que, como vimos, o eterno, que é Deus, tenha de vir a existir, ou seja, a ser também histórico.

a existir, uma vez que uma coisa que vem a existir implica que sua natureza não seja atemporal. Então, se essa leitura estiver correta, o paradoxo absoluto tem relevância não apenas quanto à questão do porquê a razão humana tem dificuldade em explicá-la, mas também quanto à questão de como a razão humana deve conceber a possibilidade de que alguma coisa que é essencialmente atemporal possa vir a existir (isto é, vir ao tempo) (ADAMS, 1997, p. 162)

Dessa forma, podemos entender que a *existência* de Deus só pode vir a ter coerência, para Kierkegaard, se necessariamente tiver em sua própria estrutura uma autocontradição interna ou, dito de outra forma, uma impossibilidade lógica que vai, para sua própria compreensão pelo indivíduo, ter de ser o objeto da fé estando tanto além quanto aquém da razão.

6. INSTANTE: ENTRE O SER HUMANO E O DEUS-HUMANO

Deus encarna fazendo-se servo e humano, a fim de ensinar o homem sobre a diferença e consciência do pecado. É nesse processo que o ensino⁶ é possível e a relação professor-aluno se dá. Apenas na horizontalidade a palavra pode ser ouvida e mediada até certo ponto. Esse é o momento decidido pela própria eternidade. Para tanto, o instante é o paradoxo.

Para Kierkegaard, sem o instante [*Øieblikket*] e sua importância, seríamos socráticos e estaríamos sempre relembrando a Essência. Isto é, se, como Sócrates, fôssemos ensinado algo que já estivesse em nós mesmos, o professor perde sua importância, pois a verdade sempre se encontrou em nós, ainda que de forma esquecida. Aqui a verdade essencial é imanente. Dessa forma, o momento do ensino não é significativo já que nada que já não estivesse no indivíduo é *readquirido*. Nessa perspectiva, não podemos falar de Queda. Por outro lado, na forma não-socrática e cristã, o instante (do ensino) é significativo, se igualando ao paradoxo absoluto. A Essência já não é algo passado – ou socrático –, pois veio a *existir* para tornar a necessidade do inteiramente Outro em ação livre, a forma na qual alcançamos a verdade. Para nos relacionarmos com essa Essência

6 Usaremos aqui o termo “ensino” e não “doutrina” usado por Álvaro Valls por duas razões: 1) Para dar ênfase na relação professor-aluno; 2) *Lære* pode significar ensino, aprendizado e doutrina, ainda que tenha o mesmo sentido que em *Migalhas Filosóficas*, SKS 4, 258 de Johannes Climacus.

que paradoxalmente existe, não a relembramos, mas precisamos da fé por meio desta Revelação externa, não imanente e transcendental.

Agora se nós assumirmos que a estrutura é como havíamos assumido (e se não o fizemos, voltamos a Sócrates), isto é, que o próprio professor provê ao aluno a condição, então o objeto da fé se torna não o *ensinamento*, mas o *professor*, pois a essência do socrático é que o próprio aluno seja a verdade, tenha a condição, e possa dispensar o professor. De fato, a ajuda às pessoas para estarem aptas a fazer isso constitui a arte socrática do heroísmo. A fé, então, deve constantemente se apoiar firmemente no professor. Mas a fim de o professor estar apto a dar a condição, ele deve ser Deus; e a fim de o aluno ter posse disso [o momento] ele deve ser humano. Essa contradição é por sua vez o objeto da fé e é o paradoxo, o instante (ADAMS, 1997, p. 160).

A fé tem seu papel importante aqui porque é a paixão que se relaciona com o absurdo e o paradoxal, isto é, a encarnação de Deus, a existência de um Deus-humano. A razão – e o entendimento – é limitada para tal tarefa e detecta, segundo Kierkegaard, sua própria queda. Contudo, o paradoxo e o entendimento entram em mútuo acordo quando estão sob o instante da paixão. Em suma, é na – nova – imediatividade que o paradoxo é “compreendido” através da lente da consciência.

O indivíduo recebe a condição no *instante*, que é o paradoxo e objeto da fé. Nele, há a compreensão da verdade eterna que não acontece no próprio campo da compreensão, a razão. Isso, pois a razão faz parte da própria Queda⁷. Assim, a razão humana é tanto limitada quanto limitadora por causa da diferença absoluta, ou seja, a natureza corruptora do pecado. Sobre isso, Adams comenta:

A ideia que sustenta essa visão parece ser a noção de que o pecado é tanto *substancialmente* ou *absolutamente* corruptor à razão humana; ou seja, isso implica a suposição de que o pecado mudou a natureza da humanidade a tal ponto que a habilidade de raciocinar dos seres humanos não é apenas imperfeita, mas talvez inteiramente inconfiável. É algo como essa ideia, suponho, que visa sustentar que a razão humana está *decaída* (ADAMS, 1997, p. 163).

Dessa maneira, o instante vem também para ensinar ao homem seu próprio limite a fim de que, descobrindo tal horizonte, possa vislumbrar por outros meios, que não pela razão, o abismo até o paradoxo absoluto. Do contrário, se a razão não fosse limitada e limitadora, não haveria o que não compreender, não haveria diferença absoluta e, em última instância, não haveria Deus. Tudo seria compreendido, não haveria o Outro ou o

7 Possivelmente Kierkegaard teria conectado como simultâneo a Queda e comer da fruta do saber do bem e do mal por Adão e Eva.

desconhecido e muito menos uma consciência do pecado, já que não haveria ninguém perante quem não querer ser si mesmo – ou se escandalizar por ser si mesmo. A equação de sua metafísica de Deus só funcionaria nesse formato. No entanto, o instante, que mostra na consciência do pecado os limites da razão, não faz outra coisa que um outro movimento socrático. Talvez aqui pouse a ironia kierkegaardiana, pois o que seria mostrar o limite da razão humana se não mostrar que, diante do absoluto, o indivíduo “nada sabe”? Ou ainda, que à razão é preciso que *saiba* que, nesse campo, nada sabe.

Contudo, a razão, apesar de *decaída*, tem de fato seu valor na vida humana. O ser humano precisa dela, pois faz parte de seu percurso em direção a si mesmo. Aquilo para que Kierkegaard nos alerta é que a razão, no campo religioso, está deslocada. De fato, ela pode ter seu papel na própria discussão religiosa, mas a consciência do pecado só pode ser adquirida no *instante* significante. E, aí, o ser humano se encontra ignorante.

Para religar-se com Deus, isto é, a Essência, em termos bíblicos, seria preciso que o ser humano estivesse como antes da Queda, como antes da razão, porém, uma vez sendo um ser histórico, perpassa pela mediação. De fato, há outros fatores que diferenciam homem de Deus, mas é preciso atentar aqui ao quão importante é o papel da razão nessa própria diferenciação absoluta. É isso de que se trata o instante, em que reside a relação do ser humano com o Deus-humano.

Muitos comentadores dirão que é aqui e no papel da fé que Kierkegaard se mostra um irracionalista. No entanto, seu trabalho está mais para encontrar os limites e os terrenos onde fé e razão devem trabalhar. Em suma, onde o paradoxo e a lógica de não-contradição residem.

[...] se o paradoxo é a contradição formal e pode ser conhecida como tal, Climacus enfraqueceu completamente seu objetivo. Aqueles que assumem que a encarnação é uma contradição lógica acreditam que nós temos uma compreensão clara do que significa ser Deus e ser humano. Deus é infinito, eterno e onisciente; seres humanos são finitos, temporais e limitados pelo seu conhecimento. Assim nós podemos saber que os predicados “Deus” e “ser humano” são logicamente exclusivos. Tudo isso presume que nós temos um entendimento natural e confiável tanto de Deus quanto dos humanos.

A razão da encarnação, na perspectiva de Kierkegaard, é precisamente desafiar essa presunção.(EVANS, 2006, 122)

O filósofo dinamarquês, por meio de Climacus, tenta mostrar que é falsa a visão socrática de que a verdade essencial e o conhecimento de Deus nos são possíveis e

imanes. Entendê-los seria o mesmo que ir contra a natureza absoluta e diferente de Deus, assim como de sua verdade. Pelo contrário, o ser humano carece da verdade e da condição para adquiri-la, o que só seria possível por meios externos, isto é, a revelação.

O instante vem com este propósito: a tensão entre a razão e o paradoxo. Do contrário, como dito, só restaria ao ser humano a razão, e o paradoxo seria algo conhecido e compreendido; não seria um paradoxo. Mas o que se *revela* é, segundo Evans, um problema com o equipamento conceitual. Preferimos, contudo, chamar de mau uso da razão ou do próprio equipamento conceitual, uma vez que pensamos que ela tem sua plena capacidade dentro de seus limites, assim como a própria fé tem em campo de ação. Um não adentra o campo do outro. Evans acertaria nesta descrição com esta pequena mudança:

Um paradoxo é uma aparente contradição. Em geral, a descoberta de um paradoxo é o resultado de um encontro com a realidade com a qual nossos conceitos são inadequados para lidar, uma realidade que nos amarra num nó conceitual. Quando nós tentamos entender isso, acabamos dizendo coisas autocontraditórias, mas isso não significa que a realidade que encontramos é em si autocontraditória. Significa que há um problema com nosso [uso do] equipamento conceitual (EVANS, 2006, 123).

Assim, é preciso especificar o propósito de cada “equipamento” que usamos para poder julgá-lo problemático. Para tanto, a questão se resumiria a definir bem a finalidade, ou ainda, os limites da razão e da fé. Do contrário, se se julga o equipamento conceitual – a razão – pertinente a Deus, não há necessidade de Revelação. A vinda de Cristo se torna uma redundância, pois nada pode ensinar que a razão já não alcançasse por si só.

Para aquele que não rende sua razão perante a fé, a condição nunca lhe será concedida e a Revelação será ainda a verdade velada. Como diz Climacus: “Como, então, o aprendiz se torna um crente ou um discípulo? Quando o entendimento for dispensado e ele receber a condição” (KIERKEGAARD, 1985, 64). Assim, continuará em inverdade e não terá a paixão para se encontrar com a realidade, com o próprio Cristo. A esse homem agarrado à razão, o absurdo sempre será absurdo e sua pecaminosidade ainda garantirá que o paradoxo continue um paradoxo para si. Longe do *instante*, sua razão não deseja sua própria queda do centro de suas ações, nem se tensiona. É uma grande torre que o indivíduo defende com toda a humanidade, ainda que do lado de dentro, aprisionado.

De uma mesma forma, a razão é para o infiel e pagão, este que não conhece a paixão da segunda imediatez, seu maior tesouro. A mediação e seu conhecimento são os tijolos do que conhece por eu. Assim, como se colocaria frente ao paradoxo? Como se colocaria frente ao absurdo? Como se colocaria frente a um novo eu, que é si mesmo? Para tanto, Evans responde:

A pessoa de fé não é alguém que tenta fazer-se acreditar naquilo que sabe que não é verdade ou em algo que ela não tem nenhuma razão para acreditar ser verdade. Antes, é alguém que agora tem boa razão para desconfiar de suas antigas ideias sobre o que é verdade, como resultado de um encontro com a realidade (EVANS, 2006, 130).

Dessa forma, apenas a pessoa de fé pode se tornar um novo eu. Ou seja, *repetir-se* ou *renascer* se operar o que aqui também poderia ser chamado de resignação infinita, pois a fim de ter fé o indivíduo necessita de um deslocamento-gestáltico, que é quando Deus e a fé se tornam o fundamento do interior do indivíduo em detrimento da razão, mas não em sua exclusão. A resignação aqui destaca-se por destronar a razão do centro da vida, mas principalmente por entender a pecaminosidade que detém o ser humano da compreensão própria de Deus com sua razão e por colocar o paradoxo como eixo da consciência da diferença e do Outro absoluto, assim como do desconhecido.

Nesse movimento de renovação, o indivíduo se torna si mesmo. De alguma forma ele cresce ao saber de sua pequenez diante do absoluto, do que não pode compreender. Mas o que dá combustível para isso acontecer é também uma transição de uma paixão para sua paixão oposta; do orgulho à humildade.

7. TRANSPARÊNCIA E NADA

A humildade, dito de outra forma, não é outra coisa que tornar-se nada diante de Deus – e também, é tornar-se como Cristo, que se tornou um humilde servo. O conceito de alguma maneira já foi abordado em *Ou-Ou Parte II⁸* (em dinamarquês: *Enten-Eller*), mas aqui lidamos com o absoluto. Como diz Kierkegaard em *Dezoito discursos edificantes* (em dinamarquês: *Atten opbyggelige Taler*):

Somente quando ele se tornar nada, Deus pode brilhar através dele para que ele se torne como Deus. Por mais grandioso que ele seja, não pode expressar a semelhança de Deus; [...] É precisamente quando o mar exercita toda sua força que não consegue refletir sua

8 O pseudônimo Juiz William faz uma bela metáfora sobre a transparência com a imagem do mar.

imagem do paraíso acima, e mesmo o menor movimento significa que não o reflete puramente; mas quando se torna imóvel e profundo, então a imagem do paraíso se afunda em sua própria nadidade. (KIERKEGAARD apud PATTISON, 1997, p. 75)

O movimento em direção ao nada é paralelo ao da humildade e, possivelmente, ao de resignação infinita. Aqui, a força é desnecessária, assim como qualquer esforço racional. Kierkegaard descreve talvez uma forma de ataraxia, de modo que o estético e o ético não estariam negados, mas fora do centro da ação humana. Nessas águas calmas de superfície lisa, há uma transformação do eu *em* Deus. Ou seja, só no reflexo, só na transparência o indivíduo pode ser *como* Deus. Ou seja, nas palavras de George Pattison em seu artigo »*Before God*« *as a Regulative Concept*: “Tornar-se transparente a fim de refletir ou espelhar sem qualquer elemento mediador a ficar no caminho pareceria ser a única base na qual a vida religiosa pode ser construída”.(PATTISON, 1997, p. 75). Isso, pois o encontro com o paradoxo deve ser algo pessoal e imediato. Concomitante a isso, ao se tornar *como* Deus, o indivíduo é capaz de “conhecê-lo”.

Entretanto, é importante ressaltar o caráter análogo a Deus, pois, na transparência, refletimos Deus, mas não nos tornamo-Lo. É preciso atentar a essa metáfora que Kierkegaard utiliza. Deus se apresenta em nós por meio de um reflexo, pois é preciso que seja outro, um algo exterior e desconhecido que se apresenta apenas num vácuo, que é o nada. Ou seja, é preciso dar lugar a Deus no interior da vida a fim de que na calma superfície possamos ter consciência Dele. Mas, para Pattison, a questão é um pouco mais complicada: “O eu não é apenas uma superfície que reflete a imagem divina, mas reflete a si mesmo para si mesmo e essa estrutura de autorreflexão determina a totalidade do alcance da vida consciente” (PATTISON, 1997, p. 76).

Devemos tomar a autorreflexão como uma imediaticidade permitida pela transparência. Por outro lado, a própria imediaticidade relaciona-se consigo mesma e, em virtude disso, a reflexão tem *conhecimento* de tudo. Como afirma Pattison, a fé e a relação com Deus são, para Frater Taciturnus e Juiz William, virtualmente idênticas a se tornar transparente (PATTISON, 1997, p. 78). Dessa forma, observa-se que há diversos movimentos paralelos na mesma direção a fim de o indivíduo se tornar espírito. Em *Discursos Edificantes em Vários Espíritos*, Kierkegaard esclarece:

Se uma pessoa vê sua imagem no espelho do mar, então ela vê sua própria imagem, mas o mar não é a imagem da pessoa, e quando ela vai embora, a imagem também se vai. O mar não é a imagem e não pode reter a imagem. Como isso pode acontecer a não ser pelo

fato de a forma visível, precisamente através de sua visibilidade, ser impotente [...] para refletir a si mesma num outro de tal modo que esse outro retenha a imagem quando a forma se retira. Mas Deus é espírito, é invisível, e a imagem do invisível é igualmente invisível; assim o Criador invisível reflete a Si mesmo na invisibilidade, a qual é característica do Espírito, e a imagem de Deus é precisamente a glória invisível [...] uma vez que Deus é invisível, ninguém pode visivelmente assemelhar-se a Ele [...] ser espírito, essa é a glória invisível do homem (KIERKEGAARD *apud* PATTISON, 1997, p. 79)

Apesar da invisibilidade de Deus, é preciso do nada para metaforicamente acalmar a superfície a fim de ser possível a autorreflexão do outro, do desconhecido e do absoluto. Apenas no vácuo criado pela humildade e por esse “tornar-se nada” que, paradoxalmente, o indivíduo se torna algo, si mesmo, aquilo que também já era. Ou seja, a partir do nada a existência humana se forma. Como em Mateus 23:12, “Pois todo aquele que a si mesmo se exaltar será humilhado, e todo aquele que a si mesmo se humilhar será exaltado”.

Nessa nadidade, em que a reflexão acontece, a transparência não é outra coisa além da pureza do coração. Não podemos adquirir isso no nada em relação ao outro humano, mas em humilde relação ao Outro somente. Ambos são um mesmo movimento. É o reconhecimento de si como nada, como algo incompleto que conecta o indivíduo à sua Essência, permitindo-lhe *existir*, pois, aí, se torna autotransparente e consegue ver tanto através como além de si mesmo. No entanto, para essa dupla visão e percurso acontecer, é necessário que haja um outro, um inteiramente Outro que me possa ser objeto, ainda que desconhecido e invisível. Eis o paradoxo.

CONCLUSÃO:

Até aqui discutimos conceitos relacionados ao paradoxo, como a repetição, o instante, o outro, o desconhecido, a humildade e a transparência. De alguma maneira, este final se preocupa com a perspectiva mais filosófica do estágio religioso kierkegaardiano. Nos utilizamos especialmente de duas obras de Kierkegaard: 1) *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*; e 2) *Gjentagelsen*, além de comentadores. Dividimos o paradoxo de duas formas. Primeiramente, lidamos com ele no próprio indivíduo e em seu *existir*, isto é, renascer ainda em vida ou sua renovação, renascimento. Posteriormente, lidamos com a encarnação do eterno, ou seja, o *existir* da Essência pura. Ambos os conceitos são paradoxais uma vez que lidam com a coexistência – relacional ou não – não-contraditória de diversas dualidades de opostos, como a do eterno e do temporal, e

do infinito e finito. Para além dessa definição paralela do devir, procuramos mostrar como esse processo de ambos abre uma comunicação, que é o “ensino” que se dá no “instante”. É ela que permitirá ao homem ter consciência de si e da diferença absoluta que o separa de Deus. Mas, para tanto, é preciso que o indivíduo seja humilde e esteja transparente para si mesmo, pois somente assim o paradoxo poderá ser alcançado pelo espírito do homem num reflexo do inteiramente Outro, Deus.

REFERÊNCIAS:

- ADAMS, N. S (1997). The significance of the Eternal in *Philosophical Fragments* in terms of the Absolute Paradox. In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) Kierkegaard Studies, Yearbook 1997. Berlin: Walter de Gruyter.
- Bíblia Sagrada (1998). São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil.
- EVANS, C. S (1997). Who is the Other in Sickness unto death? In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.). Kierkegaard Studies, Yearbook 1997. Berlin: Walter de Gruyter.
- EVANS, C (2006). Stephens. Kierkegaard on faith and the self. Waco: Baylor University Press.
- KIERKEGAARD, S (2009). A repetição. Lisboa: Relógio D'água Editores.
- KIERKEGAARD, S (1985). *Philosophical Fragments*. Princeton: Princeton University Press.
- LIN, T. M (1969). Paradox in the thought of Søren Kierkegaard. Boston University Graduate School, Ph.D. thesis.
- MCCOMBS, R (1992). The Paradoxical Rationality of Søren Kierkegaard (Indiana Series in the Philosophy of Religion). Indiana: Indiana University Press.
- PATTISON, G (1997). »Before God« as a Regulative Concept. In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.) Kierkegaard Studies, Yearbook 1997. Berlin: Walter de Gruyter.
- THEUNISSEN, M (2005). Kierkegaard's concept of despair. Princeton: Princeton University Press.
- WYSCHOGROD, M (1954). Kierkegaard and Heidegger – Ontology of existence. New York: Humanities Press.