

VIDA E ANGÚSTIA: SOBRE A POSSIBILIDADE DE PODER EM KIERKEGAARD E MICHEL HENRY

LIFE AND ANGUISH: ABOUT THE POSSIBILITY OF POWER IN KIERKEGAARD AND MICHEL HENRY

Ramon Bolivar Cavalcanti Germano¹

RESUMO

Como um texto de importância histórica evidente *O Conceito de Angústia* de Kierkegaard foi estudado e interpretado contemporaneamente também pelo filósofo francês Michel Henry. Neste artigo mostramos como a interpretação de Henry pode contribuir decisivamente para a compreensão do conceito de angústia formulado por Kierkegaard (Vigilius Haufniensis). Veremos que há angústia justamente porque a instauração do Si como “Eu Posso” coincide com a completa perda do controle em relação à origem deste poder. Angústia é o afeto que faz o Si sentir-se a si mesmo como aquele que só se constitui como um Si no instante mesmo que perde o poder sobre si mesmo.

Palavras-chave: Kierkegaard. Henry. Angústia. Vida.

ABSTRACT

As a text of evident historical importance Kierkegaard's Concept of Anxiety was studied and interpreted contemporaneously by the French philosopher Michel Henry. In this article we show how Henry's interpretation can contribute decisively to the understanding of the concept of anxiety formulated by Kierkegaard (Vigilius Haufniensis). We will see that there is anxiety precisely

¹ Mestre e doutor em Filosofia. Membro da Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard (SOBRESKI). *E-mail*: bolivargermano@gmail.com

because the establishment of the Self as “I Can” coincides with the complete loss of control over the origin of this power. Anxiety is the affection that makes the Self feel itself as one who is constituted only as a Self at the very moment that it loses power over oneself.

Keywords: Kierkegaard. Henry. Anxiety. Life.

Em 1847 Kierkegaard publica três discursos reunidos sob o título: “O que aprendemos dos lírios do campo e das aves do céu”². No primeiro destes discursos, o autor nos apresenta uma questão profundamente simples e, por isso mesmo, essencial. Trata-se de pensar a respeito do contentamento do homem em relação à sua própria condição humana. Contemplando os lírios do campo e as aves do céu o ser humano aflito e preocupado aprenderia a *contentar-se em ser homem*. Não visamos aqui as minúcias do discurso de Kierkegaard nem seu conteúdo particularmente rico de imagens e de reflexões essenciais. Queremos apenas destacar duas palavras extraídas do contexto do discurso que devem motivar nossa reflexão aqui.

A certa altura do discurso, Kierkegaard apresenta a dificuldade nestes termos: trata-se de “contentar-se em ser um homem, contentar-se em ser o humilde, a criatura, que tão pouco é capaz de se sustentar a si mesma, como de criar a si mesma” (KIERKEGAARD, 2018, p.35). É importante chamar a atenção para o problema que é posto aqui: o ser humano traz em si uma inclinação ao descontentamento para consigo mesmo, quer dizer, uma tendência radical de incorrer constantemente numa relação de oposição a si mesmo que se expressa na forma da negação de sua condição de ser o humilde, a criatura. Ser “o humilde” é aqui propriamente ser como criatura, isto é, como aquele que não se pôs a si mesmo nem é capaz de manter ou sustentar a si mesmo. No prosseguimento Kierkegaard completa: “quando ele não quer contentar-se com isso, o que é então o mais que ele exige? O mais é: ser ele mesmo sua própria providência para toda a vida [...] e quando ele o quer, então ele entra – *engenhosamente* – na armadilha” (KIERKEGAARD, 2018, p. 35).

Ser “sua própria providência para toda a vida” não significa apenas que o homem quer ser seu próprio provedor material. O que está aqui em jogo é algo muito mais sutil. O ser humano quer um *mais*. Este *mais* é exatamente um *mais-que-humano*, um modo de ser que já não implique em sua própria humanidade, mas na auto-posição de si, na absolutização de seu próprio *poder* sobre si. Ser o senhor de si é, esta introdução engenhosa na *armadilha* de um eu ensimesmado que quer desesperadamente dispor de sua própria *possibilidade de poder*. Não que queira simplesmente *poder* – o que se quer é exatamente um poder sobre o poder, um poder que atue na própria raiz, isto é, na própria possibilidade de poder. Com outras palavras, ser sua própria providência para a vida toda significa querer dispor de si *desde si*, ou seja, querer ser si mesmo

² A rigor estes três discursos estão incluídos em uma obra maior intitulada *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos* (1847).

a partir exclusivamente de si, de maneira absoluta e independente – coisa que o homem jamais poderá conseguir, por mais que o tente desesperadamente. Essa é, afinal de contas, a definição de *desespero* assim como apresentada por Anti-Climacus n' *A Doença para a morte*:

Desesperar-se de si, querer desesperadamente livrar-se de si mesmo, é a fórmula para todo desespero, de modo que a outra forma de desespero, querer desesperadamente ser si mesmo, pode ser remetida até a primeira, desesperadamente não querer ser si mesmo, assim como anteriormente resolvemos a forma, *desesperadamente não querer ser si mesmo*, na forma, *desesperadamente querer ser si mesmo* (SKS 11, 135-136).

Ora, a *armadilha* de que o fragmento de discurso fala é exatamente o desespero. Ao querer exercer poder sobre si mesmo de tal maneira que possa vir a dispor de seu próprio *Self* arbitrariamente, o ser humano entra na armadilha. A característica de uma armadilha é, com efeito, que seu acionamento depende exatamente da vítima. Quer dizer que o ser humano, querendo ser sua própria providência para si mesmo, acaba por sucumbir, por si mesmo, na morbidez de um modo de ser profundamente desalentador. A razão é óbvia: o homem não pode evadir-se de ser para si mesmo aquilo que ele é, nem tampouco pode escolher a possibilidade que deverá ser. Quando tenta fazê-lo, ingressa em um modo de ser absolutamente negativo, isto é, em uma vida que passa a constituir-se como sua própria auto-negação, um desalentado “ranger de dentes” que, bem entendido, não é senão um incessante *morrer*. Por isso Anti-Climacus refere-se ao desespero como um “morrer eternamente, morrer e contudo não morrer, morrer a morte. Pois morrer significa que acabou, mas morrer a morte significa que se vive o morrer” (SKS 11, 134).

Esta ânsia de desfazer-se de si mesmo para ser um Si que dispõe ativamente de si, um Si independente, absoluto, todo-poderoso, não é um mero acidente. Importa notar que o *desespero* não é nem um fenômeno adventício que acomete o homem de fora para dentro, nem muito menos uma determinação necessária de sua natureza. Como está posto de maneira indireta já n' *O Conceito de Angústia* e mais claramente n' *A Doença para a Morte*, é na própria gênese do eu que se encontra a razão pela qual esse eu não cessa de opor-se a esta gênese. A fuga e constante negação por parte do homem de sua condição de dependência – a negação de seu eu como aquele eu cuja gênese não procede dele mesmo – coincide com a própria gênese dessa condição. Quer dizer que a posição do eu, a sua instauração, mantém íntima relação com aquele

sutilíssimo deslocamento (*salto*) que faz dele um eu desesperado desde a raiz. O desespero não procede de fora, mas de dentro, é radicado na própria estrutura do eu³.

Contemporaneamente, Michel Henry debruçou-se com surpreendente originalidade nos meandros do pensamento de Kierkegaard, particularmente no núcleo que estrutura aquela compreensão desconcertante do eu que se desespera. O contexto deste autor é, contudo, bastante diferente do contexto de Kierkegaard. Henry fala desde a tradição fenomenológica, mas segundo a proposição de uma fenomenologia não-intencional. Não é o lugar para uma apresentação sumária do pensamento de Henry, mas algumas palavras precisam ser ditas para nos situar na pista que queremos seguir.

O tema fundamental do trabalho de Henry é, numa palavra, a vida. Compreendida como “uma dimensão de imanência radical” (HENRY, 2010, p. 26) a *vida* escapa a toda forma de manifestação própria do aparecer do *mundo*. O mundo é o horizonte de visibilidade, o horizonte de luz em que as coisas se mostram como fenômenos. No modo de manifestação que se dá na abertura de um *mundo*, o próprio fato de se mostrar, considerado em si mesmo, distingue-se essencialmente daquilo que se mostra. Quer dizer que o puro ato de se mostrar, isto é, a mostraçã, é diferente daquilo que ela faz ver. Para Henry, está aí o princípio fundador da fenomenologia contemporânea e que se encontra remotamente já nos gregos: “a ideia de que o que é não ‘é’ senão enquanto se mostra, enquanto fenômeno precisamente” (HENRY, 2015, p.26). Ora, a intuição de Henry é que este modo tradicional de se conceber a fenomenalidade – quer dizer, o aparecer no mundo – longe de incluir em si o conceito de vida, pelo contrário, o exclui de um modo insuperável. Isso porque, para o autor, na vida, diferente do mundo, o que se fenomenaliza é a própria fenomenalidade, o que se manifesta é a própria manifestação, o que o autor chama de *autorrevelação absoluta*. Significa que “a vida não é nada além do que se autorrevela, o próprio fato de se autorrevelar, a autorrevelação enquanto tal” (HENRY, 2015, pp. 44-45). Ora, este modo de ser da vida indica que “viver não é possível no mundo” (HENRY, 2015, p. 48). Como autorrevelação absoluta, a vida experimenta a si mesma como experimentante

³ É importante reforçar que o desespero, por menos adventício que seja, não constitui algo como a essência do homem. É uma fuga do problema a afirmação de que o ser humano é *essencialmente* um ser desesperado. Também não estamos diante de um mero acidente. O conceito de angústia, com toda a carga de ambiguidade que Kierkegaard lhe atribui, garante justamente que não nos enganemos a este respeito. “O desespero é o pecado”, de modo que toda a análise prévia que Haufniensis desenvolve n’*O Conceito de Angústia* a respeito da passagem da inocência para o pecado se aplica perfeitamente à passagem que faz do eu o eu que desespera de si.

e, ao mesmo tempo, experimentada. Isto remete para a essência mesma do viver que o autor designa como “um modo de revelação cuja fenomenalidade específica é a carne de um *pathos*, uma matéria afetiva pura” (HENRY, 2015, p. 49). Quer dizer que a vida se revela na carne cuja fenomenalidade é a afetividade como tal, o fruir-se de si mesma (Cf. HENRY, 2015, p. 49). “Viver”, diz o autor, “não é nada além de: sofrer o que é e gozar de o ser” (HENRY, 2014a, p. 18). É isto que a expressão “carne de um *páthos*” quer indicar: nós, seres humanos, somos seres encarnados, seres que têm uma carne. Não apenas um corpo objetivo material, como as coisas, mas uma carne vivente feita de afetos, desejos, impressões, etc. Opondo-se ao mundo como exterioridade, como aquilo que é suscetível de aparecer diante de um olhar, a carne de que aqui se fala é, para utilizar uma expressão do autor, uma *carne invisível*. A fenomenalidade da vida é, portanto, a carne de um *pathos* invisível, uma revelação alheia a qualquer exteriorização em um mundo.

Mas importa não perder o fio da meada. Esta vida, que se autoexperimenta na imanência de uma afetividade primitiva (Cf. HENRY, 2014a, p. 106), esta vida que habita o ser vivente, só se engendra neste ser vivente porque primordialmente *se engendra a si mesma*. É o que Henry designa com a expressão “Vida fenomenológica absoluta”. Trata-se de perceber que o vivente só chega à vida sobre o fundo do próprio chegar original pelo qual a vida chega a si. Podemos ler: “O vivente chega à Vida apoiando-se sobre o próprio chegar da Vida a si, isto é, sobre sua própria autorrevelação” (HENRY, 2015, p. 83). Esta dependência do vivente em relação à vida indica que nenhum ser vivente pode dar a si mesmo a própria vida. “Só uma Vida todo-poderosa, que detenha a capacidade de dar a si mesma a Vida [...] pode comunicar seu sopro a todos que faz viver [...]” (HENRY, 2014a, p. 48). Ainda que precisemos desconsiderar as minúcias da tese de Henry, uma coisa deve ficar clara: que o homem é impotente quanto a dar a si mesmo a vida. Mesmo um simples poder como o de pegar um objeto, mover-se, abrir os olhos, etc., não pertence ao homem como sua criação, mas é antes um *dom*, algo que lhe foi dado. É este o ponto decisivo que nos interessa aqui. Assim como Kierkegaard, Henry não pode deixar de notar que no seio do humano, no interior de sua constituição como si mesmo, vige uma defasagem ontológica fundamental. Apesar de não ter a gênese de sua ipseidade nele mesmo, o eu acaba incorrendo na ilusão de tomar-se pelo fundamento de seu ser. Vivendo constantemente a capacidade extraordinária de pôr em ação cada um de seus poderes, o eu passa a tomar-se por sua própria fonte; “*ele se considera finalmente como a fonte e o fundamento de seu próprio ser*” (HENRY, 2014a, p. 133). A isto o autor

chama de *ilusão transcendental do ego*. Nos termos de Kierkegaard, esta defasagem ontológica que faz com que o eu se aliene de sua própria fonte, da gênese de seu próprio ser ou de sua própria vida é, numa palavra, *desespero*. A este respeito dizíamos que é na própria gênese do eu que se encontra a razão pela qual este eu não cessa de opor-se à sua própria gênese. Quer dizer que a posição do eu, sua gênese, coincide com aquela defasagem que faz dele um eu iludido e desesperado. É a compreensão desta assimetria ontológica que está aqui em questão. A pista aberta por Henry conduz diretamente e de maneira irrecusável às contribuições de Kierkegaard a respeito do conceito de *angústia*. Sigamos então esta pista.

Sob o ponto de vista de Henry, a Vida que engendra o ser humano vivente o faz na carne afetiva de uma ipseidade, no *pathos* de um *Si* vivente, em suma, na autoafecção de um eu. Eu, com efeito, diz o Si gerado na auto-afecção da Vida absoluta e que, como tal, se experimenta a si mesmo passivamente como filho da Vida, como aquele cuja vida não procede dele mesmo. Mas o fato que deve ser destacado aqui é que, experimentando-se a si mesmo na autoafetividade da Vida, o Eu entra em posse de si mesmo e dos poderes que o constituem. “*Entrando em posse desses poderes, ele está em condição de exercê-los*” (HERNY, 2015, p. 194). Eu, neste sentido, quer dizer “Eu posso” (Cf. HERNY, 2015, p. 195). Eu posso pegar, eu posso mover, eu posso sentir, imaginar, querer, etc., de modo que coincido com esses poderes, disponho deles e posso exercê-los quando me aprouver. Cada um desses poderes é vivido pelo eu como poderes que são seus, como poderes pertencentes a ele. A esse respeito permitamo-nos uma citação mais longa. Escreve Henry:

Trata-se da experiência incontestável que o faz dizer justamente *eu pego, eu caminho, eu sinto, eu imagino, eu quero, eu não quero*. Que cada um desses poderes esteja à disposição do Eu, em posse dele, e isso na medida em que, coincidindo com eles, esse Eu pode exercê-los quando e tão frequentemente quanto quiser, *ai está aquilo com respeito ao qual esse Eu não tem nenhum poder, o que lhe é concedido sem nenhuma participação dele*. A cada um desses poderes que ele diz serem seus e como a própria condição de seu exercício, opõe-se assim de modo radical um não poder (HERNY, 2015, p. 196).

O que esta citação põe em jogo é justamente a tensão essencial que se dá no interior do eu que, ao dizer “Eu posso”, só é capaz de dizê-lo a partir da dicção de um *não-poder* essencial. Quer dizer que “todo poder traz o estigma de uma impotência radical” (HENRY, 2014b, p. 254). “Eu posso” quer dizer, no fundo, que eu só posso

na medida em que não posso. Trata-se da percepção de que a *impotência de todo poder com respeito à sua própria possibilidade de poder é o que lhe confere a sua qualidade de poder*. Por isso Henry precisará apontar para uma inversão desconcertante por efeito da qual o não-poder se descobre como a condição de possibilidade do poder. Abandonar-se ao poder é, num único e mesmo movimento, abandonar-se a um não-poder originário. É esta tensão aguda entre o *poder* e o *não-poder* que o gênio de Kierkegaard nos apresenta através da máxima ambiguidade que caracteriza a tonalidade afetiva da *angústia*. Com efeito, angústia é o afeto da possibilidade que se insinua como possibilidade de poder, mas que ao mesmo tempo experimenta este poder como aquele não-poder originário. Quer dizer que há angústia justamente porque a instauração do “Eu Posso” é coetânea com a completa perda do controle em relação à origem deste poder. Ante a possibilidade de *poder*, isto é, a possibilidade de instauração de si mesmo, a angústia se apresenta como o sentimento de impotência que permeia todo o poder que venha a se constituir como tal. Trata-se, portanto, do afeto que cala no mais íntimo do homem fazendo-o sentir-se a si mesmo como aquele que só se constitui como um “Eu Posso” no instante mesmo que perde o poder sobre si mesmo.

A angústia é, então, a tonalidade afetiva que põe o Si do homem em contato consigo mesmo num nível afetivo profundo. Isso porque este Si é de fato livre, é de fato detentor de todos os poderes que, por si mesmo, ele cumpre e realiza. Mas esta realidade de sua liberdade é ao mesmo tempo a realidade de um não-poder mais antigo que dá esta liberdade e ela mesma de maneira absoluta. Quer dizer que este Eu está realmente em posse de si mesmo, é realmente livre, mas apenas porque aquele poder que o põe – e que não provém dele mesmo – doa com a direita de modo que a esquerda não o veja, ou seja, dá o Eu a si mesmo ao mesmo tempo em que se retira, se esconde, se esquece de si e de sua doação.

Nos termos de Henry, é o estatuto fenomenológico da Vida que a mergulha no seu próprio esquecimento. “A vida é esquecimento, esquecimento de si em sentido radical” (HERNY, 2015, p. 210). Ora, porque a Vida se dissimula originariamente, o próprio Eu (Ego), que só se relaciona consigo mesmo enquanto se mantém originariamente no seio da Vida, esquece-se de si mesmo e de sua condição de absoluta dependência. Segundo Henry o Si se caracteriza por um esquecimento essencial com respeito a si mesmo: “o Si só é possível imerso pateticamente em si mesmo sem se pôr nunca diante de si” (HERNY, 2015, p. 112). Tal Si é estranho a todo aparecimento no mundo, é um Si *radicalmente imanente* (Cf. HERNY, 2015, p.

112). Ele é um Si na radicalidade de um autoesquecimento de si. É esta compreensão caríssima para Henry que Kierkegaard antecipa de maneira surpreendente em *O Conceito de Angústia*, mais precisamente em sua descrição do estado de *inocência* que antecede o *pecado* e a *culpa*.

Segundo Haufniensis, “inocência é ignorância” (KIERKEGAARD, 2010, p. 40). Não ignorância em relação às coisas do mundo, mas antes de tudo ignorância em relação a si mesma. Quer dizer que o que caracteriza a inocência é a absoluta imanência na qual ela persiste em um total não-saber de si. Por isso Kierkegaard insiste no fato de que a inocência, antes de ser perdida, não *sabe* nada a respeito de si mesma. O que a qualifica como tal é, portanto, o seu autoexperienciar-se em seu próprio *pathos* e apenas nele, sem precisar de qualquer mediação do pensamento. Com outras palavras, a inocência é um auto esquecimento; a própria relação da inocência para consigo mesma é de esquecimento de si.

É exatamente por isso que Kierkegaard, assim como Henry, percebe que é na própria gênese do eu que se encontra a razão pela qual esse eu não cessa de esquecer esta gênese; não cessa de se esquecer do poder que o põe. É porque o eu é essencialmente *inocência* que ele constantemente se esquece de sua gênese. Mas é justamente porque esquece de sua gênese que o Eu torna-se passível de se perder, de cair, isto é, de *pecar* ou sucumbir ao *desespero*. Com outras palavras, antes da instauração da egoidade, o Eu é originariamente um esquecimento de si, uma ignorância em relação a si, mas um esquecimento e uma ignorância noética e teórica. Isso porque, na inocência, o Eu se esquece de si e se ignora a si mesmo justamente porque está em unidade imanente consigo mesmo, isto é, porque se sente e se experimenta de maneira imediata, sem diferenciação ou mediação. Quer dizer que ele está em uma relação tão íntima para consigo mesmo, se conhece tanto em sentido patético, que não há lugar aqui para qualquer conhecimento noético ou teórico. Mas notemos bem: é este esquecimento originário, é essa inocência de raiz que, *bem entendida*, constitui o núcleo da queda, do afastamento por parte do homem em relação à verdadeira fonte de sua vida. É isso que Kierkegaard quer mostrar numa passagem central e bastante conhecida do conceito de angústia. Ali podemos ler a respeito do estado de inocência:

Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há, então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia (KIERKEGAARD, 2010, p. 45)

Sim, este autoesquecimento do Si que se autoexperimenta na imanência de seu próprio *pathos* é ao mesmo tempo *angústia*. Em outros termos, o *pathos* que mergulha o Si no seu próprio esquecimento, a afetividade primitiva que dispensa qualquer recurso ao pensamento é precisamente *angústia*. Quer dizer que a inocência, embora seja, por assim dizer, atemática, pré-teórica, não é contudo apática, não é um vazio afetivo, mas já uma dimensão de afetividade fundamental que coloca o ser humano em contato íntimo consigo mesmo, isto é, com sua própria *possibilidade de poder*, com a possibilidade de vir a ser um “Eu posso”. Ora, estar diante da possibilidade de poder é experimentar uma ambiguidade absoluta. O eu que se inclina para sua própria possibilidade de poder deseja profundamente *poder*, mas ao mesmo tempo foge da *impotência* que todo poder engendra.

[...] não pode fugir da angústia, pois ele a ama; amá-la propriamente ele não pode, porque ele foge dela. Agora a inocência está em seu ápice. Ela é ignorância, mas não uma brutalidade animal, e sim uma ignorância que é qualificada pelo espírito, mas que justamente é angústia [...] (KIERKEGAARD, 2010, p. 47).

É importante mantermo-nos atentos ao esforço de Kierkegaard neste sentido. Em cada linha d’*O Conceito de Angústia* o autor mantém-se sempre de prontidão contra qualquer impulso de desambiguação. Quer dizer que tudo gira em torno de criar e de manter o máximo de ambiguidade possível. A *angústia* precisa ser a tonalidade afetiva mais ambígua que existe, precisa ser o *pathos* da ambiguidade. É por isso que Haufniensis afirma que “a angústia é uma *antipatia simpática* e uma *simpatia antipática*” (KIERKEGAARD, 2010, p.46) e que “não há nada no mundo mais ambíguo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 47). Já antecipamos o teor desta ambiguidade. Dizíamos, com efeito, que há angústia justamente porque a instauração do “Eu Posso” coincide com a completa perda do controle em relação à origem deste poder. Trata-se, portanto, do afeto que faz o Si sentir-se a si mesmo como aquele que só se constitui como um Si no instante mesmo que perde o poder sobre si mesmo. Está aí a ambiguidade angustiante: ao querer ser si mesmo, o eu sente que só pode sê-lo na medida em que se perde para outrem, para um poder mais originário e frente ao qual ele já não tem poder algum. Querendo profundamente salvar a si mesmo, ele percebe imediatamente que se salvar significa se perder, isto é, entregar-se e abandonar-se já não a si, mas a outrem. É esta tensão enraizada no âmago do eu que a angústia manifesta. Ante si mesmo, o eu deseja a si mesmo ardentemente, mas aí

mesmo foge de si, pois ser si mesmo mostra-se então para ele como absoluta perda de si, como absoluta dependência, como a constituição do humilde e da criatura.

Vale salientar ainda que, como Haufniensis insiste reiteradamente n’*O Conceito de Angústia*, a passagem da inocência para o pecado (*desespero*) é uma mudança absolutamente qualitativa que se dá como um *salto*. Quer dizer que a angústia não explica o desespero como sua causa, mas apenas indica-lhe a possibilidade. É preciso então ter sempre em mente que se o ser humano passa a tomar-se por sua própria fonte e a se considerar *como o fundamento de seu próprio ser* ele não o faz por uma razão exterior a esta mesma condição ilusória. A ilusão do ego absolutizado não tem uma causa exterior, ela se pressupõe a si mesma⁴. O ser humano que “quer ser ele mesmo sua própria providência para toda a vida” só o quer porque já está inserido na “armadilha”, isto é, porque já *quer* desde uma ânsia desesperada.

A esta altura importa retomar o início. No discurso sobre o que aprendemos dos lírios do campo e as aves do céu, Kierkegaard dizia que quando o homem não quer contentar-se com ser si mesmo, contentar-se em ser o humilde, a criatura, ele então exigiria algo mais. O *mais* é, como dizíamos, um *mais-que-humano*. Querer ser sua própria providência é não querer ser um Si que só pode se constituir como tal na medida em que mergulha absolutamente na dependência de um não-poder originário que o constitui como o *humilde*, o *humano*. Desespero, neste sentido, é igualmente a rejeição da *humildade* ontológica, isto é, da constituição do ser do homem como absoluta dependência. Quando o homem quer então ser um “Eu Posso” absoluto, independente, avesso o todo não-poder; quando sua vontade de poder não se concilia com o não-poder da vontade, então ele entra na armadilha. A armadilha é o desalentado debater-se e o mórbido ranger de dentes que afasta o homem incessantemente de si mesmo e da sua própria vida. É a enfermidade do espírito, a enfermidade do Eu que impede que o eu se salve justamente porque impede que ele se perca. O desesperado, neste sentido, está avaramente preso a si, aferrado ao seu próprio poder, incapaz de *entrega* e de *abandono* – incapaz mesmo de perder-se.

A característica mais imediata desta aderência a si é a vigência, em todos os âmbitos da vida humana, da *preocupação* (*Bekymring*). Como se sabe, este é um conceito de importância capital em Kierkegaard⁵. O ser humano que se aferrou a si

⁴ Recorde-se que Haufnienesis insiste em que “o pecado entrou no mundo por meio de um pecado”, de modo que “o pecado se pressupõe a si mesmo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 34).

⁵ Sobre o conceito de preocupação em Kierkegaard Cf. o estudo “A categoria da preocupação (*Bekymring*) nos Discursos Edificantes” (FERRO, 2012).

como seu próprio provedor tornou-se, por isso mesmo, perpassado de preocupação. Ser senhor de si, com efeito, equivale obviamente a ser seu próprio escravo. A preocupação é a expressão temporal e mundana desta escravidão, ou seja, desta aderência do eu à sua própria absolutização. Sobre o fenômeno da preocupação importa estar ciente:

Ora, Kierkegaard declara justamente que a preocupação não é uma categoria vazia, mas, pelo contrário, que a ela corresponde uma determinada *interpretação* da natureza do *si mesmo* e uma interpretação que determina o *modo* como o sujeito zela e cuida de si na vida. Na verdade, quando se afirma que o sujeito se preocupa consigo, tal fenômeno não tem nada de informe ou vazio, não corresponde a algo de vago, pois ele preocupa-se consigo na medida em que o seu *si mesmo*, o seu *eu*, está a ser compreendido e interpretado de um modo preciso (FERRO, 2012, p. 116, grifos do autor).

Não importa a variedade de interpretações de si mesmo que condicionam a preocupação. Por mais variadas que sejam estas *interpretações* de si que determinam o modo como o sujeito gere sua própria vida, todas terão aqui uma raiz comum, qual seja: a ideia de que o *si mesmo* depende essencial e fundamentalmente apenas de seu próprio engajamento, de sua própria ação e atuação no zelo, manutenção e cuidado com a sua própria vida. Quer dizer que a raiz de toda preocupação é precisamente aquela passagem que faz do Si um Ego absolutizado e autorreferente. O fato de existir preocupação já indica de maneira patente a situação do Eu estagnado numa postura desesperada, ou seja, um Eu que sucumbiu à angústia.

Esta referência ao fenômeno da preocupação é aqui apenas sugestiva. Com ela podemos enxergar de maneira mais nítida a condição do homem que já não é capaz de “perder-se” dada a sua estagnação no campo de sua própria egoidade. O que está implícito, naturalmente, é que aquele que é incapaz de perder-se, faticamente se perde. Já aquele que soube, em certo sentido, perder a si mesmo – abandonar-se àquele poder mais originário – este se encontra⁶.

Para o leitor familiarizado com o pensamento de Kierkegaard, é inevitável que se perceba aqui a referência constante – ainda que nem sempre direta – à fé. A nosso

⁶ Não é difícil notar o paralelo desta perspectiva com a exortação evangélica (Mat 16,25): “Quem quiser salvar sai vida, perdê-la-á. Mas quem perder a sua vida por minha causa, encontrá-la-á” (BÍBLIA, 2017).

ver, uma sentença paulina (2 Cor 12, 10) sintetiza de maneira privilegiada o teor de toda a discussão: “Pois quando me sinto fraco, é que então sou forte” (BÍBLIA, 2017, p. 294). Esta é, como bem sabe Kierkegaard (e também Henry), a dicção da *fé*.

É sabido que o último capítulo d’*O Conceito de Angústia* tem por título “A angústia como o que salva pela fé”. A referência que fazemos aqui à confissão paulina sugere que o que salva do desespero é a fraqueza de um *estar à mercê*. Mas é exatamente a angústia que, por meio da fé, possibilita a *entrega* e o *abandono* de si já não a si mesmo, mas ao “poder” que põe o Si – para utilizar uma expressão cara à Anti-Climacus. Nos termos de Haufniensis: “Com o auxílio da fé a angústia ensina a individualidade a repousar na Providência” (KIERKEGAARD, 2010, p. 170). Neste repouso, o homem *deixa-se-ser*, como na *Gelassenheit* dos alemães, em que *lassen* é precisamente *deixar*. Esta é a qualidade da *fé* – é uma entrega serena àquilo que não domino; é a deposição de meu poder ante um poder mais originário que excede todo o âmbito de meu próprio arbítrio. A fraqueza do *estar à mercê* é ao mesmo tempo a força de ser amparado e de encontrar repouso no seio da própria angústia transmutada pela fé.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. **Novo Testamento**: os quatro Evangelhos. Trad. do grego, apresentação e notas de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

FERRO, Nuno. **Estudos Sobre Kierkegaard**. São Paulo: LiberArs, 2012.

HENRY, Michel. **Encarnação**: uma filosofia da carne. Trad. de Calos Nougé, São Paulo: É Realizações, 2014a.

_____. **Eu sou a Verdade**: por uma filosofia do cristianismo. Trad. de Calos Nougé. São Paulo: É Realizações, 2015.

_____. **Palavras de Cristo**. Trad. de Calos Nougé. São Paulo: É Realizações, 2014b.

KIERKEGAARD, Søren A. **Discursos Edificantes em Diversos Espíritos**. Trad. de Álvaro L. M. Valls e Else Hagelund. São Paulo: LiberArs, 2018.

_____. **O Conceito de Angústia**. Trad. de Álvaro Luiz M. Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: São Francisco, 2010.