

A preocupação ou a edificação na *solidão*

The *concern* or upbuilding in *loneliness*

Eduardo da Silveira Campos
Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

RESUMO: Na terceira parte dos *Três Discursos edificantes de 1843*, Kierkegaard trata da questão da *preocupação* (*Bekymring*) como a tarefa prévia desde a qual o *homem interior* é continuamente confirmado. O resguardo da *interioridade* é a divina ocupação instituidora da nobreza de um caráter. Esta marca – "caráter" –, assumida em uma entrega a *solidão* da nobre ocupação, forjará no homem o destino de ser *testemunha* – testemunha da *linguagem* pela qual será capaz de morrer ou viver.

PALAVRAS-CHAVE: PREOCUPAÇÃO; INTERIORIDADE; SOLIDÃO; LINGUAGEM.

ABSTRACT: In the third part of the *Three Upbuilding discourses of 1843*, Kierkegaard treats the question of *concern* (*Bekymring*) as the previous task from which *the inner man* is continually confirmed. The protect of *interiority* is the occupation divine institution of the nobility of a character. This mark – "character" – assumed in a dedication to the *loneliness* of the occupation noble, will forge into man the destiny of being a witness – a witness of the *language* by which he will be able to die or live.

KEY-WORDS: concern; interiority; loneliness; language

Para Ramon Germano

"...nobre é preocupar-se sempre com os deuses."¹ (Ateneu, X, 462 C) – disse o grego e "místico religioso"² Xenófanes. "Preocupar-se" significa ocupar-se previamente com, dedicar-se a coisa antes de voltar-se para qualquer outra, colocar-se todo e com toda atenção/coração no centro de uma ocupação. Entretanto, não quer dizer apenas uma tarefa antecipada, que vem antes do que é consequente, como um fazer que já se ocupa com a coisa antes mesmo dela vir a ser. Esse *pré* indica a *disposição* primeira do homem, a abertura inaugural, a *possibilidade* primacial que abre todas as outras

¹ A tradução é de Gerd A. Bornheim.

² Epíteto de Xenófanes conferido por Nietzsche (NIETZSCHE, 2011, p. 85)

possibilidades. A ocupação prévia, a *preocupação* (*Bekymring*), é o cuidado com essa possibilidade que a cada vez se decide como tarefa – ocupação – no coração do homem. No caso da "nobre" preocupação apontada pelo grego, a ocupação prévia é com o que há de mais elevado: o divino. Mas onde estaria esse divino para com ele nos ocuparmos? A resposta parece óbvia demais; mas para não soçobramos na obviedade trazida pela pergunta, e assim guardarmos, resguardarmos o âmbito desse divino, devemos logo responder à tal pergunta laconicamente e de forma negativa: não é aqui nem ali. Aliás, não poderia mesmo estar nem aqui nem ali, pois ele, o divino, nem mesmo uma coisa o é para poder estar, ter uma posição. Sempre que ele for acusado em algum lugar teremos que assentir as observações de Feuerbach sobre Deus: "A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo" (FEUERBACH, 2013, p. 44). Quando Deus pela via objetivante do discurso está posicionado em algum lugar, como na representação feita pela consciência, a subjetividade humana está sendo com ele objetivada, i.e, Deus é a própria essência do homem exteriorizada, posta para fora, projetada. Ocupar-se assim previamente com os deuses seria assegurar-se antecipadamente de sua presença, olhar para o pico desde o pé do monte, do lugar onde se está e existe; mas se fixando nesse lugar, fazendo dele uma instalação religiosa que vigia cá de baixo os signos religiosos permanentes no cume. Mas esse modo de estar ao pé do monte, desejando o pico, é apenas a cobiça de uma estada, ainda que breve, no Olimpo espelhado de uma decadente subjetividade. Aqui a *vontade* cresceu e alcançou o cume meta-físico. A experiência aqui é a *nostalgia* de uma preocupação exterior: o círculo foi desfeito ao ser transformado em uma reta³ pela razão.

Esse tipo de homem é como um sacerdote preservando o *status quo* de uma instância à qual desejaria aceder. Assim ele vive o impasse de não realizar o que *pode* e nem alcançar o que deseja. Preocupa-se com os deuses, representando-os com os traços invertidos de sua fisionomia humana. Mas que *preocupação* com os deuses poderia ser a de natureza realmente *nobre*? A facilidade da simplicidade da resposta é diametralmente oposta a dificuldade de *existir* nesta simplicidade. Descrevamos, então, a dificuldade de existir nesta simplicidade para que a singeleza de uma resposta possa aparecer por si só.

³ Cf. KIERKEGAARD, 2013a, p. 35.

Kierkegaard no discurso sobre *A confirmação no homem interior* começa a apresentar as primeiras linhas acerca do conceito de *preocupação*, dizendo:

Esta preocupação não é acalmada por um conhecimento mais detalhado ou compreensivo; mas almeja outra espécie de conhecimento, um conhecimento que não permanece como conhecimento por um só momento, mas é transformado em ação no momento em que é adquirido. (KIERKEGAARD, 2007b, p. 117)

A *preocupação*, na perspectiva de Kierkegaard, não é um ocupar-se prévio com algo obtido pelo "conhecimento", através do qual podemos acessar o lugar sagrado. Essa forma de conhecimento "mais detalhado ou compreensivo" colocado em questão é aquele típico conhecimento facultativo (da academia, da erudição, do magistério, da epistemologia), i.e, que faculta, que permite, que garante, que confere poder e direito para acessarmos a *coisa* que se mostra. Mas Kierkegaard fala de uma outra forma de conhecer, um "conhecimento que não permanece como conhecimento por um só momento". Esse conhecimento não é aquele obtido por *representação*, pois a permanência do "conhecimento por um só momento" já configuraria a cristalização de um conhecimento tipicamente objetivo (*representação*) que pretende manter indelevelmente na categoria a presença daquilo que certa vez irrompeu no tempo. Kierkegaard fala de uma outra "espécie de conhecimento" que não tem uma permanência ao modo dos conceitos categoriais da tradição. Que outro tipo de conhecimento seria esse que não permanece cristalizado por um só momento? Kierkegaard dá a resposta: aquele que "é transformado em ação no momento em que é adquirido" (KIERKEGAARD, 2007b, p. 177).

Aqui precisamos abandonar a preocupação exterior do sacerdote que olha para o alto do cume desde o pé do monte, porquanto seja a sua vigilância – a "preocupação" com o pico – a ansiedade, o desejo de manter por um, ou melhor, por muitos momentos aquilo que já conhece sobre a identidade dos moradores do cume. Sua preocupação, na verdade, não passa de uma apologética que tenciona defender não exatamente a experiência sagrada, mas a verdade do seu ponto de vista sobre Deus, pois o "ponto de vista" do sacerdote é o Deus já teologado. A preocupação topográfica de outrora com a presentificação dos deuses no cume transforma-se agora em

princípios para a defesa de uma correta "ideia" sobre a deidade.

Nesse caso, pôr Deus em dúvida significaria pôr-se a si mesmo em dúvida. Sobre isso diz Feuerbach: "Como poderia eu duvidar do Deus que é a minha essência? Duvidar do meu Deus significa duvidar de mim mesmo" (FEUERBACH, 2013, p. 50). A preocupação de "estar ao pé do monte" representa para o sacerdote manter as coisas no mesmo estado de antes, garantindo com sua vigilância cá debaixo a boa ordem lá em cima. Essa manutenção é o caráter *exterior* de uma "preocupação". É assim que ele "conhece", a seu modo, a grandeza daquilo que não permanece, segundo Kierkegaard, nem "por um só momento".

A *preocupação* não é uma experiência para ser "acalmada" por um tipo permanente de conhecimento construído, mas uma força que se aplica, *preocupando-se* para que o conhecimento seja, a cada vez, *ação, vida*. Mas para garantir a permanência do conhecimento engendra-se uma preocupação que anuncia a exclusividade de uma certeza que nasce, não da *interioridade da fé*, mas de suas convicções sobre um determinado conhecimento objetivo, desinteressado. A paixão que move esse tipo de conhecimento é a "preocupação" em salvaguardar uma certeza obtida objetivamente, sem que haja qualquer *preocupação* em se arriscar, a *cada vez*, sob uma nova relação de edificação conceitual. Neste caso, para saber a natureza da preocupação, importa saber *como* o homem se preocupa e não com o *que* se preocupa. O *como* fala do *jeito*, o *modo* de se relacionar com o que se conhece; o *que* fala do entendimento correto sobre a coisa conhecida. No *como* da *preocupação* sagrada, todo lugar em que o homem está se torna o cume do monte, pois todo lugar de sua passagem *torna-se* um *instante* contido ao pé do monte. Mas a "preocupação" que se atém ao conteúdo do *que*, não corre qualquer risco e, por isso, dispensa qualquer *relação* que abra uma nova possibilidade de conhecer. Sua vigilância preocupante é a nostalgia de um "amante infeliz", lembrando a presença de essências perdidas lá atrás, ou melhor, lá no cume onde não se encontra mais.

Não obstante sua ausência, a apologética procura a todo custo representar aquilo que *já* escapou. A teologia é esse empenho em objetivar, de tornar sempre presente, i.e, tornar a própria subjetividade transfigurada como o empenho de um discurso objetivante sobre um "Deus em si" que, na verdade, não passa de um palatável "Deus para mim". Quando Kierkegaard fala de um conhecimento que não *permanece sequer por um momento*, e que

deve ser *adquirido na ação (vida)*, não se refere nem à objetividade do "que" nem mesmo à subjetividade de um "como" no sentido de algo palatável, a gosto de uma determinada vontade. O *como* da relação que possibilita adquirir o conhecimento na vida (na ação) fala da *verdade* do relacionamento (*interioridade*) que se mostra sempre a *mercê* do que aparece e não ao gosto de um sujeito. Se a graça dessa *mercê* submete a subjetividade, abrindo-a inconclusa para as possibilidades infundas de realização de vida, assim é possível se falar de um *Deus para mim* como *mistério*, "absolutamente outro", ao gosto da *mercê* divina.

A distância entre o sacerdote e o cume é apenas exterior, bem como é exterior qualquer aproximação dessa natureza. Todo discurso empreendido pelo sacerdote para falar da "interioridade da fé" é apenas um tentame malogrado que alcança com o maior dos esforços somente a ventriloquia de uma exterioridade litúrgica. O sacerdote ocupa-se *fora* de tempo com os deuses como se pudessem estar aqui ou ali. Distintamente da experiência de Jacó com a presença de Deus⁴, para o sacerdote, valeria o seguinte lema: "O Senhor não está aqui, mas deveria estar – eu sei.". Olhando de baixo, do pé do monte para o cume, o discurso teológico sacerdotal é incapaz de *ver* a beleza do aparecer sagrado, pois para *ver* é preciso já *ver* tocado pelo esplendor que "aparece como a visão do deus" (HEIDEGGER, 2008, p. 84). A "visão do deus" não é bem uma visão *para* o deus, que fita de um determinado lugar os deuses, mas a experiência de uma visão que é *própria* do caráter dos deuses. Esse olhar propriamente divino é a graça de *testemunhar* com a própria vida o elevado destino humano de "ser o cooperador de Deus" (KIERKEGAARD, 2007b, p. 176). O "olhar propriamente divino" é *ver* segundo o *ver*, co-ver, co-saber, e, dessa forma, co-ciente, co-criador; sendo a co-criação esse privilégio de *ver com*, entregando-se ao "elevado destino" de uma obra divina já iniciada.

Para tanto, é preciso "transformar [o conhecimento] em ação no momento em que é adquirido". *Adquirir* é querer estar junto de – apenas; dispensando tudo que facultaria a relação antes mesmo de se entrar propriamente em uma relação imediata, direta, sem as mediações dos conhecimentos que se cristalizaram com o fenecimento de uma presença que se *quer* permanente. Kierkegaard acusa, na instauração dos conhecimentos cristalizados, um tipo de conhecimento

⁴ "Na verdade *Iahweh* está neste lugar e eu não o sabia!" (Gênesis 28,16)

do qual o homem está alienado, com o qual não se relaciona, pelo qual não se interessa. Porque a preocupação da *interioridade* só é realmente despertada a partir do instante em que o homem se relaciona *em verdade* com o conhecimento que ele conhece. Somente nesse momento há *conhecer*, vem à luz o *homem interior*: o homem passa a *existir* no mundo. O conhecimento *não adquirido* é como aquele declarado por Jó diante de Deus – um conhecimento que só conhece de ouvir dizer.

O *homem interior* é a *vida singularizada como solidão*, sendo a *pre-ocupação* o *cuidado* para a edificação do *si mesmo* através de uma determinada *si-tuação* no mundo. Sem se inserir através da *tarefa* de existir em uma *situação*, o *homem interior* pode tornar-se uma forma de intimismo, a patologia de um ensimesmamento, a cristalização do *homem interior* enquanto subjetivismo. Este desvio é o mesmo que ocorre no caso de um conhecimento objetivado não adquirido na *ação*. Porque objetivismo e subjetivismo são a mesma coisa em lados distintos.

A aquisição é a transformação do "conhecimento" em "ação" – em *vida*. Mas, então, que é essa *vida*? O modo de viver, de *testemunhar* segundo o qual o *homem interior* se relaciona com o conhecimento que adquire. É unicamente dessa forma que o *homem interior* é *anunciado na preocupação*. A *anunciação* é o seu *testemunho*. Quando ele conhece o mundo e o adquire ao relacionar-se com a coisa conhecida, ele se transforma em testemunha dessa relação que lhe *fala*, que lhe confia uma promessa, uma *possibilidade* – torna-se *mártir da linguagem*.

A *interioridade*, *homem interior*, é o âmbito sagrado de sua *preocupação*. À margem do abismo dessa *interioridade*, nasce um homem sempre novo e fortalecido. Sua *nobreza* é cuidar, no andor de sua *solidão*, do *meio* sagrado – desde o qual vive e revive. Na conquista da vida que retoma, a cada vez, como a aquisição diuturna do *meio* desse interior, o homem não se coloca mais como aquele que está ao pé do monte olhando para a permanência do já conhecido, cuidando do *status quo* daquilo que apareceu certa vez. *Agora ele está ao pé do monte, não para preservar o que apareceu no monte, mas apenas para cuidar do vazio do cume, do âmbito do aparecer*. Se aguarda, portanto, que os deuses venham novamente a iluminar, a acender o pico elevado e visível de um certo lugar, é porque nele mesmo *já arde* previamente cá embaixo a *presença* da *ausência* lá de cima. Poderíamos dizer: é graças à sua *ausência* que a *presença*

flameja em sua *interioridade*. Essa forma de se colocar ao pé do monte, diante do âmbito do aparecer, é o modo de ser do *profeta* que entrega a si mesmo como testemunha da ardente linguagem sagrada. E se essa linguagem lhe fala sobre o *mistério* daquilo que virá, ele só pode ser mártir daquilo que *não viu*.

O profeta é retirante. Deixa o lugar, afasta-se para a realização da obra em cooperação divina. Contudo, em sua retirada de retirante jamais deixa o âmbito do *retiro*. Afasta-se do monte, deixa de estar ao seu pé; e à medida que deixa o lugar sem olhar para trás, aumenta ainda mais a ardência da *interioridade*, pois no distanciamento *silencia* cada vez mais o *retiro* candente que traz indene dentro da *solidão*. Dessa forma, "nobre é preocupar-se sempre com o *retiro*", deixando que em meio a balbúrdia e a dispersão venha a agravar-se de forma ainda mais submissa a quietude desse *retiro*. Eis um bom desejo, diz Kierkegaard: "...todo homem nobre certamente sente que esta quieta submissão é digna de aspiração" (KIERKEGAARD, 2007b, p. 171). Como um nobre inabalável e obediente segue o profeta retirante, assentado-se – repousando em si mesmo no centro calmo do torvelinho que é o mundo. Quem permanece no entorno do monte vigiando o cume, "preocupado" com o estado das coisas que existem no topo, não possui o "monte", assim como o homem sem *paciência* que se deixa possuir pelo "mundo" ao permitir que sua alma seja possuída por ele. As coisas do "monte" são como as coisas do "mundo"⁵.

A *paciência* não é uma espécie de sofrimento atrelado à "contagem regressiva" de uma espera. Em Kierkegaard a *paciência* é um aguardar que se distingue da passividade do sofrimento para alcançar algo esperado. Na espera dessa *paciência*, a conquista maior não é a glória obtida após a realização do percurso de um dado caminho; *porque o caminhar da paciência é a própria glória*. Para o filósofo, a glória é a *alma* adquirida no *aguardar*. Por esse motivo, Kierkegaard diz que o caminho, a *condição (paciência)*, está em relação íntima com a meta, o *condicionado (alma)*⁶. O almejar paciente, o modo próprio da alma aguardar, é, ele mesmo, a atitude da alma *adquirida*. Fora da *paciência* não se alcança a alma; e quem

⁵ Esse é o sentido de "mundo" que aparece em *Adquirir a alma na paciência*. "Mundo" aqui possui o mesmo sentido de "criatura" em Mestre Eckhart e também o mesmo sentido de "mundo" para o qual devemos morrer, segundo o apelo do "Prefácio" de *Doença para morte* (1979).

⁶ Cf. KIERKEGAARD, 2007a, p. 22-23.

com/na impaciência inicia o percurso já deixa a perder o que pensava adquirir.

No aguardar paciente não há diferença entre a espera e o esperado, o almejar e o almejado. O caminhar da alma é um almejar, uma caminhada que guarda no almejo a calma da própria alma. Quando o almejar dá o primeiro passo na paciência, ele já traz a alma junto a si; é como se a cada passo dado, parasse a cada vez o tempo na *eternidade* da conquista da alma. Diferentemente do almejar, a espera da ânsia é sempre o impulso de uma "contagem regressiva" que repele cada vez mais a chegada, à medida que se aproxima do fim. Na espera da *paciência* não é preciso chegar para sempre *chegar*.

O desejo de manutenção do *status quo* sacerdotal é a permanente ansiedade pelo retorno nostálgico ao mesmo estado de antes. O desejo dessa permanência apenas indica, por outro lado, quão volúvel ele é dentro de si. O autor da primeira parte de *Ou-Ou* confirma essa tendência humana: "a imperfeição de tudo que é humano consiste apenas em possuir através do seu contrário aquilo que se deseja ardentemente" (KIERKEGAARD, 2013b, p. 45). Desta forma, se fora de si quer repouso e permanência do estado de coisas, é porque em si guarda escamoteado um frenesi metafísico, voraz e perturbador. Por outro lado, se *deixa* que as coisas se movam à mercê da roda da vida, essa confiança revela encoberto sob velo da paciência um *repouso em si tenso e inexorável*.

Se se afasta do monte, por qualquer razão, como faz o profeta retirante ao afastar-se, o sacerdote entra em desesperação. Sôfrego, sem os ares do monte, sua respiração não suporta a rarefação da *atmosfera* que encontra longe dele, na ambiência do "mundo"; falta-lhe, assim, a *possibilidade*, a *respiração*⁷ silenciosa do *retiro*, própria da *preocupação* do *homem interior* com o afastamento do monte. Em meio às intempéries da vida, mas em ocupação prévia com a interioridade, o tipo profeta continua a respirar em liberdade, não obstante o clima de não-liberdade com o qual se depara em seu entorno. Para esse homem "tudo é possível", toda a vida é *possibilidade* que se mostra mediante a *liberdade* que se mantém serenamente na relação com o mundo. Em tensão com a exterioridade, sua *interioridade* torna-se mais densa, grave, sob uma atmosfera que requer dele maior luta, coragem, *solidão*. Em meio ao bulício

⁷ "Orar é ainda respirar, e o possível está para o eu assim como para os pulmões o oxigênio" (KIERKEGAARD, 1979, p. 215).

tonitruante, agrava-se ainda mais a singularidade de um *silêncio* absoluto. O *retiro* não é uma instância de pacificação, de armistício. Nele há refrega, lida, mas que se mostra como a *calma* do *homem interior*. O homem que está à espera da quietude desse retiro pode buscar no fervo central da cidade, nas esquinas de sua existência, o despertar de sua *preocupação*. É somente nesse embate que vem à luz o *homem interior* confirmado pelo cuidado de sua prévia ocupação.

A *diferença* da lida instauradora dessa *calma* é uma tensão estável que se mantém como um meio persistente oriundo do embate insistente estabelecido com a exterioridade. *A alma calma*⁸ na tensão do retiro é resultado de uma lida prévia – uma *pre-ocupação*: a edificação do *homem interior*. Edificado no fundo de sua *interioridade* ele se depara com o *fundo* abismal de um *outro* incontível, incontornável. Confirmado pela nobreza dessa *preocupação*, o homem está apto a ouvir o preocupante aviso bíblico: "Esta noite te pedirão a tua alma!", pois aqui a *doença mortal* – o *desespero* – já teve o seu termo⁹.

O aviso assombroso para o homem inepto, por outro lado, pode produzir imediatamente uma "preocupação exterior". Obviamente não é um aviso que deve ser interpretado segundo a objetividade de um fundamentalismo hiperbólico e excêntrico, característico de uma leitura realística e fantástica. Para tanto, é preciso deslindar a natureza desse "pedido", mostrando de que forma é possível entregar a alma atendendo à misteriosa solicitação. Para tanto, é preciso dizer: a alma jamais é solicitada diretamente. O que faz com que a alma possa estremecer diante desse pedido é a *qualidade da relação* com o qual a alma relaciona-se com o mundo. Ela está aderida ao "mundo", aderida àquilo que não é ela mesma. – Mas como seria a alma ela mesma? A alma em sua nudez¹⁰ – livre, *desprendida* do "mundo", da relação com as coisas mundanas. O "mundo" é uma aderência da alma, através da qual pode então perder-

⁸ "Entretanto pelo socorro de Deus quem em seu coração é devoto e teme a Deus preparará sua alma em humilhação até que se rejubile em Deus novamente e esteja calma no Senhor. Então resgatará a si mesmo em paciência, mesmo se for-lhe extremamente difícil ter sua expectativa dissipada como um sonho, difícil ver-se, quem queria ganhar o mundo inteiro, terminando como prisioneiro, nem mesmo sucumbindo no combate mas desvanecendo como uma miragem." (KIERKEGAARD, 2007b, p. 170).

⁹ Em *Doença para morte*, sobre a morte do desespero, Anticlimacus diz o seguinte: "... a morte, é não poder morrer." (KIERKEGAARD, 1979, p. 201)

¹⁰ Cf. KIERKEGAARD, 2007a, p. 16.

se quando perdido se mostra o mundo para ela. Assim, "perde-se" a alma ao se retirar dela o mundo ao qual estava aderida. Obviamente, a perdição não se deve ao mundo, mas sim ao modo *como* a alma com ele se relaciona. Mas é através da *paciência* que entra em relação mantendo certa tensão com o mundo, pois sabe-se *heterogênea* com ele. O homem jamais foi *um* com o mundo. No entanto, esquecido de sua *preocupação*, engabelado pelas coisas do mundo, por um instante, ele pode tonar-se *quase* mundo, i.e, quase homogêneo; contudo, no "quase" já está perdido, pois perdida já está a sua nobreza, a abertura prévia para o sagrado, a grandeza de sua estirpe; pois seu *gene* é de *outra* cepa.

Oferece-se o mundo para a alma, e, depois, quando está quase homogênea com ele, a vida a toma de volta quando está toda impregnada desse mesmo mundo. Nesse arrastão da vida, a alma pode vir agarrada, perdida entre as coisas. A *paciência* edifica o *homem interior* nessa relação tensa com o mundo, contendo-o na edificante *preocupação* com sua gênese: não somente quando está à espera de receber alguma coisa, mas também quando da fruição do recebido ou da perda de sua fruição. A *paciência* é a experiência com um *tempo* extraordinário, o *instante* no qual tudo pára – e o *homem interior* é edificado para *ser* no *vir a ser* de *vida*. Fortalecido sob a cidadela desse *instante*, o homem pode então atravessar as intempéries da temporalidade: do presente (durante a fruição do bem recebido) ou do passado (quando perde o bem recebido).

Daqui por diante, fixar-nos-emos nos dois fragmentos de tempo ("presente" e "passado"), porque são extensões do tempo através das quais se articulam dois termos recorrentes do discurso edificante em questão, a saber, *prosperidade* e *adversidade*. *Prosperidade* possui estreita relação com o tempo "presente" (a fruição *em tempo* da presença do bem recebido); e *adversidade* estreita relação com o "passado" (*fora do tempo* de fruição, a sua perda, a ausência do bem que recebera ou a sua possibilidade). Evidentemente que todas as extensões do tempo, de alguma forma, estão em jogo em cada extensão isoladamente considerada. Entretanto, devemos analisar os termos a partir da primazia exercida por cada extensão, sem nos esgueirarmos do termo/mote do discurso: a *preocupação* – e sua estreita relação com o *futuro*¹¹, pois para a

¹¹ Cf. "O passado é mais necessário que o futuro?" in Interlúdio *Migalhas filosóficas* (2008)

confirmação no *homem interior*, o *futuro*¹² (eternidade) estará sempre perpassando o presente da *prosperidade* e o passado da *adversidade*. Olhando por sobre e a partir dos acontecimentos como faz o águire, o homem, em sua *preocupação*, poderá entrever o movimento do vir a ser de uma *repetição para frente*.

A prosperidade: o engodo da posse

A *prosperidade* é a boa ventura que pode ser fruída na totalidade da vida. Ela penetra a vida com sua capilaridade aprazível, nutrindo todas as dimensões da existência humana. Totalmente entregue à fruição dessa prosperidade, dizendo *sim* a tudo que lhe sobrevém, o homem pode estar *despreocupado*, completamente imerso na fruição do bem. Dessa forma, o estado próspero parece promover no homem uma beatitude ilusória, gerando nele uma relação de indistinção com o mundo, levando-o assim a esquecer-se do *si-mesmo*. Enquanto a experiência do homem durante a *adversidade* pode ser aquilo que o deixa mais exposto, mais vulnerável ao *testemunho*, a *prosperidade*, por outro lado, pode ser o elixir que anuviará, embotará o seu espírito para acolher a *transcendência* de um testificação que se *mostra*. Recordando o texto bíblico, Kierkegaard diz: "Pôde melhor entender o Senhor na coluna de fogo que uma vez brilhou na noite [adversidade], mas quando veio a luz do dia [prosperidade], não pôde ver a coluna de nuvem" (KIERKEGAARD, 2007b, p. 186). Esta passagem bíblica sobre o deslocamento do povo de Israel no deserto, sendo guiado por uma coluna de fogo à noite e por uma coluna de nuvem durante o dia, aponta para o descuido com a *preocupação* durante a prosperidade, o que não ocorreria na *adversidade*. Por que aconteceria dessa forma? A "noite" é o âmbito do adverso. Ela traz a escuridade de um mistério que faz tremer e, por isso, propicia um melhor desempenho e exercício da preocupação diante da insegurança provocada pela desconhecida noite escura. Por outro lado, quando raia o dia, esvai-se a preocupação, pois, seguro de si, o homem pode viver despreocupado, descuidado, tendo em vista que todas as coisas já estejam às claras e não há motivo para cuidar de

¹² "Se o instante é posto, então é o eterno, mas, é também o futuro, que retona como passado... O conceito ao redor do qual tudo gira no cristianismo, aquele que torna nova todas as coisas, é o de plenitude dos tempos, mas a plenitude dos tempos é o instante como o eterno, e, contudo, este eterno é também o futuro e o passado" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 96).

si na preocupação. Em segurança, raia a *consciência* do homem quando raiou o dia. O clarão da consciência afasta todas as desditas trazidas pelo manto negro que toldara à noite. Com efeito, não consegue ver a "nuvem" que serve como guia ainda durante o dia. A nuvem é a noite sendo *recordada* de dia como mistério que acena timidamente o sentido do caminho. A *prosperidade* aparece trazendo a sensação típica de uma segurança diurna; e sob a luz desse dia o homem acaba abandonando a *visão* de sentido, o aceno. O abandono dessa visão é o abandono de si mesmo, do próprio homem. Nesse esquecimento de *si*, o homem está intimamente unido ao mundo, sem qualquer distinção, ao bel prazer de viver imiscuído entre as coisas. Mas com a *preocupação*, mesmo à luz do dia a dia, mesmo na vivência de um salutar descuido, o homem ganha a distância vital das coisas, mantendo latente um estado de concentração pronto para ser desperto.

Portanto, a prosperidade traz uma ambiguidade: pode fortalecer a *preocupação* no *homem interior* ou ser a ocasião para revelar sua inexistência. Kierkegaard descreve um tipo de homem que goza tudo irrefletidamente, entregue à fruição de sua boa fortuna, sem saber de onde ela procede. Se lhe perguntassem sobre a procedência de sua prosperidade, certamente responderia: "Eu mesmo não sei" (KIERKEGAARD, 2007b, p. 181). A preocupação atém-se a proveniência da prosperidade.

Preocupação, então, parece ser coisa de ingrato, porque quem é realmente grato não deseja informar-se sobre a identidade do doador, pois sabe que toda doação é doação, i.e, de graça, e não necessita de reconhecimento. Por isso, é preciso advertir que a pergunta de Kierkegaard não objetiva levar um ingrato *bon vivant* ao exercício preocupante das etiquetas do agradecimento. Mas por que Kierkegaard tem essa preocupação aparentemente parva? Será que não se contentaria com o não saber da pura gratuidade? Porque o protocolo que ordena procurar alguém para "agradecer" pode caracterizar, além de franca ingratidão, o servilismo da alma para com o mundo que a possui, e na procura pode acabar colocando-se em dívida com quem lhe deu de "graça" o bem; e, aqui, para não entrarmos em questões de natureza teológica, mas permanecermos apenas no âmbito do fenômeno evocado, devemos dizer que ele contrai essa "dívida" de morte com o próprio mundo recebido. Nesse caso, a única paga possível é a barganha através da própria *alma*.

Que seria, então, essa necessidade de saber sobre a

proveniência do dom? A pergunta tenciona sondar o próprio "espírito" desde o qual o homem se relaciona com o dom da doação, pois, neste caso, o *demoníaco*, para além do "tentador" a sua frente, é o estado de não-liberdade que configura a alma perdida no mundo. *Aquele no qual o homem interior se mostra na preocupação pondera sobre a bem-aventurança recebida, para sondar e ver se não encontra a si mesmo enredado no engodo de uma dádiva que apenas mantém calado um desespero silencioso pronto para eclodir.* O sondar da preocupação é a contenção do homem na *solidão* de *si mesmo* diante da possibilidade do *desespero*. Por isso, o homem *preocupado* daria "ação de graças" com a fruição de uma porção bem inferior "se ele ao menos pudesse saber de onde ela vem" (KIERKEGAARD, 2007b, p. 182). Para Kierkegaard, o que está em questão é o mais simples: saber se realmente é de *graça*, ou melhor, se com a *coisa* o homem se relaciona segundo a *graça* de um *abandono*, ou se, por outro lado, o homem mantém uma ligação umbilical prévia com sua nutriz: o mundo, o que configuraria o estado do *desespero*.

Somente pelo *abandono*, a gratidão será a mais genuína, por ela ser somente uma *graça* que cresce de *graça*, um agradecer decantado pela descoberta de que no fundo de tudo, tudo se dá por *nada*, ou melhor, por pura *graça*. Porque é com *graça* que o *homem interior* em sua *preocupação* almeja relacionar-se com a vida, para que, dessa forma, o bem que vem de *graça*, de *graça* também seja capaz de abandonar, *deixando* ir; da mesma forma, quando vem o mal (infortúnio) sobre si, também o possa acolher, *deixando* ficar. Essa *disposição* encontramos em outro discurso edificante, também publicado por Kierkegaard em 1843, cujo título é retirado de uma frase lapidar de Jó, pronunciada no momento em que este recebe a notícia da morte de seus filhos: "O Senhor deu, o Senhor tomou: bendito seja o nome do Senhor"; ou como prefere dizer algures, um certo ateu devoto, bem ao modo grego: "a vida deu, a vida tomou: *evóé*".

Fazendo alusão à "tentação do deserto", quando o Cristo é levado ao cume de um monte, Kierkegaard retoma a frase usada pelo "tentador" no momento da tentação: "Tudo isso é teu.". O *homem interior* que se mostra na *preocupação*, imediatamente ao ouvir a frase sedutora, queria saber, diz Kierkegaard, a quem deverá agradecer; não por que seja ele um tolo ingrato que não se contenta em simplesmente acolher uma *graça* sem remetente, mas apenas porque precisa saber se realmente é *graça*, ou melhor, *se a sua alma está livre*

do mundo. Quando o Cristo ouve do tentador a afirmação: "Tudo isso é teu.", ele entreouve a condicional presente tacitamente na frase, a saber, *se me deres a tua alma*. Entretanto, o Cristo, antes que pudesse ser seduzido, abrindo-se para a possibilidade de possuir algo, ele mesmo em *preocupação* já possuía um lugar onde pudesse reclinar a cabeça, e que fosse o seu alimento: a *palavra*, a *linguagem*, porque "Não só de pão vive o homem...". O homem é a *testemunha* dessa *linguagem*.

Na verdade, saber o remetente do dom pouco importa, pois o que está em questão é a *preocupação* do destinatário consigo mesmo, em torno do *desprendimento* de sua alma das coisas do mundo, i.e, se a *alma* relaciona-se gratuitamente com as *coisas*, *livre* – porque "não só de pão vive o homem", mas de toda *palavra* geradora de *vida*. A *palavra* e a *alma* possuem a mesma constituição, o mesmo peso, a mesma textura, a mesma gravidade.

A *paciência* da alma é o jejum da *preocupação*. Mas se porventura comer da dádiva que lhe oferecem a cada desjejum, ainda assim jamais se esquecerá de guardar sempre consigo a continência de sua *liberdade* em relação às coisas do mundo. O caráter da doação é o que liberta a alma do mundo. Ele diz:

Mas o homem interior não olha à dádiva, mas ao doador. Para o homem interior, a distinção humana entre o que pode ser chamado dádiva esvaece no essencial, no doador; para o homem interior, alegria, dor, boa e má fortuna, sofrimento e vitória são dádivas; para ele, o doador é primordial. (KIERKEGAARD, 2007b, p. 196)

O *doador* é o nome do *sem fundo* do *nada* de onde irrompe sem porquê a gratuidade. Por isso, a procura da *preocupação* intenta descobrir se é "Deus" o doador. É verdade que parece ser o mesmo caso de antes, pois os "entes religiosos" da Religião podem pedir a *alma* como o mundo o faz. Mas qual o sentido dessa descoberta apaziguar-se enfim em "Deus", "o doador" – o princípio da *preocupação interna* como condição para uma completa extinção de sua "preocupação externa"? Não haveria neste Deus ainda a domínio da ingratidão da razão, ainda inconformada, buscando uma *causa* que justifique o bem recebido? Não nos parece que Kierkegaard concebe o *sagrado* como mero "ente religioso", fundamento ôntico, mas como o *não-saber* em face do *mistério*. "Deus" é o nome do *aberto* de uma

doação – por *nada*. A procura da *preocupação*, então, é a busca para saber se ao fim e ao cabo ele encontrará: *nada* – o nada mesmo do *mistério*. E ele encontrará pela via de uma *desconfiança* lançada sobre *si mesmo*, como *preocupação*, para que sua *alma* não seja capturada pelos ardis viciosos do subjetivismo.

"Deus" é o nome da graça de uma *relação* levada à plenitude por Cristo. Nessa relação a *alma é nua*: totalmente livre do mundo. Na pele desnuda da alma, como pergaminho humano, inscreve-se uma palavra de *salvação* que ensina um conhecimento vital, como diz Kierkegaard, o dom de um *testemunho* que confirma a *verdade* como a experiência singular da *interioridade*.

Contudo, sem essa *preocupação* desde a qual o *homem interior* é fortalecido, o mundo pode possuir a alma. Não devemos entender "mundo", evidentemente, de forma alegórica, com mãos ou garras capazes de segurar a alma. Ocorre nesse caso uma espécie de "lei espiritual", qual seja, a alma jamais perderá a sua nudez, mas se perdê-la com a investidura mundana – "ao possuir o mundo" –, perderá também a própria *liberdade*. O termo "jamais" coloca a impossibilidade de perder a alma. No entanto, pode estranhamente perder o possuído. Quando perde o que possui, não obstante a perda, ela continua possuindo-se, no entanto, sem a sua *aquisição* que somente pode ser consumada na¹³ *paciência*¹⁴. Em sua máxima perda, quando "quase" homogênea estiver com o "mundo", a alma experimenta um *desassossego* extremo decorrente da *angústia* diante da possibilidade de transcender ou não aquele vigente "estado de coisas"¹⁵.

O desassossego de "quase" estar homogênea com o mundo, traz consigo o *tempo* oportuno da *repetição* ou, por outro lado, da quase radicalização da perda de si, que, em tese, só poderia chegar à

¹³ A preposição *na* ao invés de *pela* traz o sentido de um processo de *aquisição* que vai acontecendo à medida que se experiencia a *paciência*. A aquisição da alma concrece *pari passu* com a *paciência*.

¹⁴ "...[a alma] só pode ser possuída no modo de ser adquirida e adquirida no modo de ser possuída" (KIERKEGAARD, 2007a, p. 16).

¹⁵ "[o homem] está perdido na vida do mundo, possui o mundo, quer dizer, é possuído por ele. Mas, ao mesmo tempo, ele é diferente de todo o mundo e sente uma resistência que não acompanha os movimentos da vida do mundo. Se ele, então, quer possuir o mundo, deve esmagar este desassossego, até que novamente se desvaneça como as ondas na vida do mundo – e, então, conquistou o mundo. Se, pelo contrário, quiser adquirir a sua alma, então tem de deixar que esta resistência se torne sempre e cada vez mais nítida e, nisso, adquirir a sua alma" (KIERKEGAARD, 2007b, p. 19)

raiz com o suicídio, pois o suicídio é a maximização da *vontade* que arroga para si o poder de por termo às possibilidades de realização do real. A morte do suicida é apenas a confirmação de uma morte anterior, uma morte imorredoura, que é "quase" morte ou a impossibilidade de morrer que constitui a doença mortal do *desespero*, haja vista que no suicídio apenas ocorre a exacerbação máxima de um eu *eterno*, desesperado, que fracassa ao intencionar dar fim ao que *não* chega a termo com a morte física¹⁶.

Tudo que não seja tão somente o "perfil" da nudez da alma é aderência mundana, penduricalho criatural. Ela deixa de *ser* para ter, ou melhor, ela é tida, possuída. A única possibilidade de a alma *ser* é *sendo sob um modo de ser que é nada ter*. Que ocorre quando o homem pergunta pelo "doador"? Seu *homem interior* se mostra na *preocupação* que é a ocupação prévia com a *liberdade* da alma em relação ao mundo. Na pré-ocupação ele cuida para que a *vida interior* deste homem não venha a sucumbir no *homem exterior*, afeito às aderências mundanas. Ele mantém distância ao aproximar-se; separação ao encostar-se; santidade ao profanar-se. Nessa tensão paradoxal pode/deve ter a *prosperidade* que o mundo traz, sem que com isso seja por ele possuído. Nesse caso a prosperidade é ocasião para trazer à luz a *solidão do si-mesmo na preocupação*.

No seguinte trecho do discurso, ele mostra como a prosperidade pode ser oportuna para a edificação do homem, pois possibilita uma relação de posse contraditória ao possuir o mundo *sem* o possuir:

Desta forma, prosperidade tornar-se-lhe-ia uma ocasião para aumentar-lhe a preocupação, desta forma, prosperidade servir-lhe-ia para o fortalecimento no homem interior porque aquele que possui o mundo inteiro e agradece a Deus é fortalecido no homem interior. Então exultará de maneira completamente distinta daquela do afortunado, porque *aquele que possui o mundo inteiro como se não o possuísse tem o mundo todo* – de outra forma é possuído pelo mundo. (KIERKEGAARD, 2007b, p. 183, grifo nosso)

"Aquele que possui o mundo inteiro como se não o

¹⁶ No *desespero* se morre eternamente, e aqui o conceito de *instante* é decisivo para não cairmos nas armadilhas das especulações deficitárias do *post-mortem*. No entanto, para não perdermos o escopo do trabalho, não aprofundaremos a questão.

possuísse tem o mundo todo", como é possível "possuir sem possuir" ou "possuir como quem não possui" e nessa contradição possuir o "mundo todo"? Se o *ter* for um *ater-se* sem *deter-se*. "Ater" no sentido de dirigir a atenção a algo, dizendo *sim*, cuidando para que a alma na relação com a coisa mantenha a sua *liberdade* de ser e não ser, ou seja, ao mesmo tempo não se deter, dizendo: *não*. Eis o sentido heideggeriano de uma "*serenidade* para com as coisas" (HEIDEGGER, s/d, p. 25).

Na ocupação com as coisas mediante a pré-ocupação no *homem interior*, a *posse* salutar ganha a força diligente de um *ater-se*, de uma *atenção*. A atenção acompanha o possuir deixando a coisa livre. Na forma de um *deixar* atento possui o mundo todo no mistério da doação, como um ganho que acontece mediante a *perda*. O homem, assim, *é e não é* o que possui. Em contrapartida, na posse de um *deter* mora a força de um direito da vontade exercido sobre a coisa, que, por sua vez, retém a alma. Com a alma detida no mundo afrouxa-se a tensão da luta que vige na *a-tenção* de ser e não ser o mundo. Na forma dessa detenção o homem *é*, ele mesmo, o que possui, logo é possuído pelo possuído – *é possuído pela posse de sua posse*.

Vimos até aqui que a *prosperidade* pode ser não somente a perdição, mas também a oportunidade para o "fortalecimento" no *homem interior* por meio da *preocupação*, no sentido de uma relação com o mundo engendrada como *doação*. Forjado na *preocupação* de uma prosperidade, *livre* mediante a posse da fortuna no *presente*, *anuncia-se*, vem à luz confirmado o *homem interior*; mas confirma-se essa interioridade sobretudo na *adversidade*, quando enfim, à noite, a alma é pedida, e a fruição de um "bem" se torna coisa do *passado*.

A adversidade: a grande ocasião para o testemunho

A *preocupação* é uma devoção – cuidado, dedicação e entrega a um *testemunho* inabalável, que, segundo Kierkegaard, mostra-se como tarefa empreendida sob a constância de uma *fé* invariável, inexorável, em meio a (e apesar de uma) vida próspera ou adversa. Esse testemunho, não somente é constante na bonança, sem sombra de variação ou arrefecimento, mas se agrava, sobretudo, em tempos de borrasca. Nessa dedicação devotada subsiste um *sim* silencioso que se mostra transfigurado como um "não" erguido contra a sedução da *prosperidade* ou contra a desolação da *adversidade*. A afirmação desse *sim* reverbera do silêncio do *testemunho* que se

edifica no *homem interior*. Mas é na adversidade, sobretudo na experiência extrema de uma tragédia, que a preocupação agrava-se, podendo partejar no *homem interior* o testemunho que evidencia para si mesmo a *vida*, i.e, que o faz *ver sob nova perspectiva* a mesma existência, sendo esta não somente nova no sentido da mera novidade, mas jovial, tenra no sentido de uma existência sem vícios, aparatos, mediações, escoras, armações, cangalhas, ou seja, *criança*, singela, simples, vulnerável, desprovida, nua. O olhar dessa perspectiva é grave, *sério*, por ser realmente um olhar que mira e *vê*.

Entregue à preocupação, o homem está certo de que as variações intempestivas da vida, para o bem ou para o mal, são apenas ocasiões para uma edificação vital. *Pré-ocupado*, já à disposição, aguardando o inabitual, o homem pode ver o que já estava previamente encaminhado em seu afazer; e, em vendo, tornar-se assim testemunha da visão que aparece como um *não-ver*. O próprio aspecto da visão já é o testemunhar, pois quem *já viu contrai* a obrigação de uma *tarefa*. Esse *testemunho dá-se* para o singular que se singulariza a cada vez na confirmação no *homem interior*.

No entanto, a confirmação não é de forma alguma uma autoafirmação de si posta por uma "consciência". A confirmação de seu pré-atarefamento, pré-ocupação, atém-se à *transcendência*, de maneira que é essa obra devotada de sua pré-ocupação que firma e confirma o testemunho no *homem interior*. Ele assim está firmado, con-firmado na e pela obra de sua pré-ocupação, de tal forma que nem o terror do adverso nem a sedução do próspero são capazes de infirmar o testemunho da *visão* experienciada na *preocupação*. No homem interior, do *meio* silencioso dessa vida interior, o homem vem todo à luz como o testemunho vivo de uma *possibilidade*. Ser *todo* nesta possibilidade, *ser* esta possibilidade, é a marca testemunhal que confere um caráter.

Essa visão testemunhal aparece em *A Repetição* (KIERKEGAARD, 2009a). Quando Constantin Constantius fala de uma *repetição no espírito* está se referindo à testificação de uma palavra que revela um novo mundo para Jó, surpreendentemente adquirido a partir daquilo que constituía seu mundo de hábitos religiosos. A testificação, o *testemunho*, é o teste que lhe põe à *prova*, e, uma vez experienciada a *palavra*, o testemunho torna-se a experiência desde a qual Jó nasce para si mesmo como um *novo homem*; e aqui, sem qualquer drama, o homem pode acolher a palavra em sendo o seu *mártir*. Como nuncio de uma existência

extraordinária, vive em sua morte a vitalidade dessa *palavra* (testemunho!). A cada vez que morre, sucumbindo no morrer, a palavra nele vive e revive como a devoção de sua *preocupação*. Ele é a árvore que se ergueu como fruto da sementeira dessa *palavra*. A semente sepultada eleva-se nele como o *testemunho* de uma copa frondosa, vindo à luz desde *si mesmo*¹⁷. Deste *silencioso* testemunho nasce um *novo princípio*, um *novo ver*. Quando, porventura, o *silêncio* que levou a um *testemunho*, coloca a vida do *mártir* exposto ao risco da morte ou a um fatídico martírio, jamais será uma época que terá a *força* para condená-lo a morte, mas "é o mártir, o mártir em potência, que deve ter a força de dar ao tempo a paixão, a amarga paixão de o fazer perecer" (KIERKEGAARD, 2002, p. 167). Apesar de ser o *testemunho* da *preocupação* algo discreto, simples, *franzino* – que pode estender-se ao longo da vida sem ser notado pelas lentes da multidão –, pode, no entanto, alcançar a esfera do coletivo, e, assim, não será mais da ordem da discrição. Contudo, não é da dimensão do público ou do político a *força* decisiva para a sua morte. É o próprio mártir que dá à sua época a *paixão* necessária para o martírio, qual seja, a *paixão* de um *escândalo*.

É na preocupação mediante a *adversidade* – através da acolhida da *palavra* fonal – que o *homem interior* é anunciado, chamado para *ser* e *aparecer*, ou seja, vir à luz como singular, de acordo com a experiência de um *conhecer* capaz de evidenciar *per se* toda a existência. Aqui esse *conhecer* não permanece um instante sequer como mero conhecimento, mas é adquirido na ação testemunhal. Para o homem que existe na preocupação esse *conhecer* é testemunho; não é testamento. Não é a recepção de uma testificação transmitida do passado, adquirida de segunda-mão –: é a presença franca de um ato testemunhal. O conhecimento que se adquire a cada vez na preocupação, durante a *adversidade*, é a reescritura do testamento no *instante* em que ocorre as inscrições de um novo testemunho. Não é a recepção da experiência alheia, referente aos feitos de um testemunho antigo, mas a experiência própria da escrita de um novo testamento. Nem todo testamento traz os respingos do sangue de um testemunho, mas todo testemunho quando próprio atesta

¹⁷ Cf. A primeira estrofe de *Sonetos a orfeu*, fala Rilke: "Então elevou-se uma árvore! Pura elevação!/ Orfeu está cantando! Uma árvore no ouvido!/E tudo silenciou! Mas mesmo no silêncio unânime,/Nasceu novo princípio, gesto e transformação." (RILKE, 1994, p. 21).

o espírito da experiência da *verdade* no vir a ser da *história*.

Para ser mártir desse testemunho não é necessário atravessar o "martírio", pois este, sem a experiência vivaz do *testemunho*, pode ser a forma mais apequenada de consumir a existência. Todo homem que serve "a verdade é *eo ipso* mártir" (KIERKEGAARD, 2002, p. 114). O modo de ser mártir, sem um "martírio", pode até revelar-se como uma forma de *morrer por* – que, no entanto, aparece em seu existir bem vívida, transfigurada no máximo vigor de uma existência plena de saúde; porém, vive, não obstante, a expensas de um *morrer* de sentido mais elevado. Mas quando realmente o *morrer por* articula-se à morte, consumando-se faticamente no *morrer* físico, como ocorria entre os antigos? É o que podemos perceber, por ex., nas últimas palavras do mártir Policarpo de Esmirna: "Sou trigo de Deus, e o dente das feras hão de moer-me, para que possa ser oferecido como pão limpo de Cristo" (GONZALEZ, 1995, p. 68). Nas palavras do mártir não há qualquer drama, soluço ou orgulho. A propósito, não nos interessa aqui o que é secundário: o caráter aterrador e dramático que vulgarmente envolve os fatos relativos ao martírio; não nos interessa, portanto, discutir a questão sob uma ótica sentimentalista que amplia a dramatização da tortura física, levando ao compadecimento diante do escalpelo, haja vista que o mártir, em *verdade*, não experienciava nenhuma autocompaixão. Fitemos, pelo contrário, o sentido primário, a dimensão escondida que rege o gesto de entregar a própria vida.

Em franca *adversidade*, o mártir dá o testemunho regido por uma portentosa saúde vital. Queremos destacar, então, o testemunho de uma alegria vital que, estranhamente, conduz a entrega de si à morte. O testemunho opera no *homem interior* o mistério de uma alteração na *percepção* da realidade diante da dor e do morrer. Ele está suspenso na *atmosfera* de uma forma de *vida* incomum que fora apreendida na *preocupação*. Da ambiência dessa atmosfera olha-se a dor e o morrer ordinários já articulados e contidos no seio sobejo de uma existência inabitual. Dessa forma, a preocupação na qual o *homem interior* é anunciado, durante a adversidade, transforma a dor do sofrimento em alimento para a edificação de si mesmo. Só assim é possível afastar qualquer interpretação melíflua e deturpada acerca da experiência de viver essa morte. O martírio é viver no *morrer* a vida de um testemunho, quer dizer, uma morte que se dá não por morrer, mas por viver. Em última instância, o que move o mártir não é o desejo de *morrer por*, mas de *viver por* – um viver que se vive aqui,

agora, no *instante*.

Onde esse *viver por*, que define a existência do mártir, aparece de maneira mais explícita e contundente? Na *adversidade* – quando não se morre, mas se está *quase* a morrer. Na *adversidade* se avizinha o risco iminente de morte, constitutivo da finitude humana. É, portanto, no *quase* morrer que vem à luz, durante o franco desamparo da vida habitual, um novo *hábito*, o inabitual de uma *vida* (*eterna*) que se dá toda no instante. Neste instante, o *desespero* diante do "quase morrer" da intercorrência da *adversidade*, que evoca a finitude, pode ser aplacado pela *fé* que corajosamente *deixa morrer*. A *fé* que se entrega à possibilidade de morrer e dar a morte, *alcança, de repente, a calma de poder viver, haja vista que, paradoxalmente, aprendeu a morrer. O testemunho é o sentimento incontornável de uma vida que atinge o homem e desborda o próprio morrer*. Atingido pela pujança dessa *vida*, ele crê na "ressurreição do corpo" – que poderá, enfim, morrer¹⁸. O milagre é – mais que fazer um cadáver reviver – fazer o desesperado respirar¹⁹. Com a possibilidade de poder morrer, o homem respira (*aander*), pondo fim à morte interminável do desespero de não poder morrer.

Tanto no martírio de Policarpo de Esmirna quanto no de qualquer homem – como por ex. um pintor – que se entrega ao morrer ou entrega um bem à morte, segundo a tarefa necessária de *viver por*, executa um salto absolutamente sublime em passo terreno²⁰, exprime o infinito no finito. O salto absolutamente sublime, convertido em passo terreno, mostra-se também no testemunho, sem desespero, de Paulo diante da *adversidade* do morrer físico. É o que Kierkegaard evidencia no discurso, ao dizer:

Mas Paulo, desamparado pelo testemunho, desesperou? De modo algum. Desde que não tinha qualquer outro para apelar, apelou para suas tribulações. Não é isso como um milagre? Se Paulo de outra forma não houvesse demonstrado que tinha poder de operar milagre, não é essa uma demonstração? Transformar tribulação em um

¹⁸ Cf. "Exórdio" de *Doença para morte* (1979)

¹⁹ "Perante um desmaio grita-se: Água! Água de Colônia! Gotas de Hofmam! Mas perante alguém que se desespera, grita-se possível, possível! Só o possível o pode salvar! Uma possibilidade: e o nosso desesperado recomeça a respirar, revive, porque sem possível, por assim dizer, não se respira" (KIERKEGAARD, 1979, p. 214).

²⁰ Cf. KIERKEGAARD, 2009b, p. 97.

testemunho da verdade do ensinamento, transformar desgraça em glória para si e para a congregação dos crentes, transformar a causa perdida em assunto de honra que tinha a força inspirativa de um testemunho – não é isso como fazer os aleijados andarem e os mudos falarem!?! (KIERKEGAARD, 2007b, p. 173)

Não é essa saúde de *viver por do testemunho* (martírio) que está retraída no *poder morrer* a cada instante? Não é o enlevo da beleza dessa percepção alterada da realidade, na qual vive e revive o homem na *preocupação*, que fortalece, no *singular*, o testemunho? Parece demasiado, exagerado dizer, mas a dor da testemunha martirizada não dói toda aquela dor que os expectadores de uma arena vulgar sentem ao vê-la; pois estes veem apenas o sentido de um *tempo rapidamente* capturado, e não possuem *espírito* para captarem *lentamente a eternidade de um tempo* no qual habita o mártir. Esse *tempo* adquirido na *preocupação* é o que *modula* o ver, alterando a percepção da realidade e, assim, conjuntamente, toda a vida de quem está entregue devotamente aos cuidados das habitações de sua mais terreal existência. Seu enlevo espiritual é um relevo telúrico: é o mais alto-relevo da existência, a forma mais altaneira de se viver no *pó* do solo singular.

A *adversidade* é o cadinho vital onde a linhagem do homem pode ser anunciada em sua nobre *preocupação*. A vida da testemunha singular na *preocupação*, guarda, protegido na adversidade do adverso, o *verso* que imediatamente não aparece, mas dignifica sua ascendência divina. No entanto, para a gente comum, que vê apenas seu *anverso* ("preocupação exterior"!?), ele é atoleimado, idiota, sebastião. Isto é o que o ocorre quando a "preocupação exterior" perde toda a sua dramaticidade, e adquire as impressões de um *verso* incompreensível. Sobre isso, diz Kierkegaard:

... para ele [na preocupação interior] a preocupação que vem de fora tornou-se-lhe amiga pouco a pouco. Ela uniu-se a preocupação dentro dele; guardou-o de ser enganado quanto à vida; ajudou-o a permitir que sua alma mergulhasse mais e mais profundamente na preocupação até que encontrasse o testemunho. (KIERKEGAARD, 2007b, p. 190)

Referências Bibliográficas

Bíblia de Jerusalém – **Antigo e Novo Testamento**, São Paulo: Paulus, 2003.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. 4ª ed. trad. José da Silva Brandão, Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

GONZÁLEZ, Justo. **Era dos mártires**, trad. Key Yusa, São Paulo: Vida Nova, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **Marcas do Caminho**. Trad. Enio Giachini/Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008

_____. **Serenidade**. Lisboa: Piaget, s/d.

XENOFÁNES. **Os filósofos pré-socráticos**. trad. Gerd Bornheim (org), São Paulo: Editora Cultrix, s/d.

_____. **Fragmentos – pré-socráticos**, trad. José Cavalcante de Souza, 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

KIERKEGAARD, Søren. **Adquirir a alma na paciência**, trads. N. Ferro; M. Jorge de Carvalho, Lisboa: Assirio & Alvim, 2007a.

_____. **A Repetição**, trad. José Miranda Justo, Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009a.

_____. **Migalhas filosóficas – ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus**, trad. Ernani Reichmann e Álvaro Valls, 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **O Conceito de angústia**, trad. Álvaro Valls, Petrópolis: Vozes, 2013a.

_____. **O Desespero humano**, trad. Adolfo Casais Monteiro, 1ª ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979b.

_____. **Ou-Ou – primeira parte**, trad. Elisabete de Sousa, Lisboa: Relógio D'água, 2013b.

_____. **Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor**, trad. João Gama, Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. **Temor e tremor**, trad. Elisabete de Sousa, Lisboa: Relógio D'água, 2009b.

_____. **Três discursos edificantes, 1843**, trad. Henry Levinspuhl, Teresópolis, 2007b.

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na era trágica dos gregos**, Gabriel Valladão Silva, Porto Alegre: L&M, 2011.

RILKE, Rainer Maria. **Sonetos a orfeu/Elegias de Duíno**. Emmanuel Carneiro Leão, 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1994.