

# PEQUENA HERMENÊUTICA DO VENTO. קֶהֱלָה

## A SMALL HERMENEUTICS OF THE WIND. קֶהֱלָה

JOÃO EMANUEL DIOGO<sup>1</sup>

CECH – UNIVERSIDADE DE COIMBRA

JOAOEDIOGO@GMAIL.COM

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-5324-6800](https://orcid.org/0000-0002-5324-6800)

TEXTO RECEBIDO EM / TEXT SUBMITTED ON: 22/06/2024

TEXTO APROVADO EM / TEXT APPROVED ON: 15/09/2025

*Para o Frederico Lourenço*

41

**Resumo:** Neste breve texto tentamos aproximar-nos de uma chave hermenêutica do texto do *Eclesiastes*, mostrando como as palavras *sopro* e *vento* se constituem, elas mesmas, uma contribuição para a definição de hermenêutica da condição humana.

**Palavras-Chave:** *Eclesiastes*, sopro, vento, hermenêutica.

**Abstract:** In this brief text we try to get closer to a hermeneutic key to the text of *Ecclesiastes*, showing how the words *breath* and *wind* themselves constitute a contribution to the definition of the hermeneutics of the human condition.

**Keywords:** *Ecclesiastes*, breath, wind, hermeneutics.

---

<sup>1</sup> Este trabalho foi financiado com Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00196/2020.

“Pello fito e barreira a que Salamão neste livro tira ser tam escuro, quanto se ve no variar qu’ em no exporem assi nossos doutores christãos, como os Judeus fazem, com ajuda de Deos, decraraei aquillo, que a abrir a escuridão que nelle há compre» (Góis 2014: 61).

## IN PRINCIPIO

Qualquer tentativa de hermenêutica bíblica é sempre estéril: sabe que se parte, e sabe-se que não se chegará nunca ao fim. Não só pelas voltas que a história da fixação do texto sofreu, mas também – provavelmente por causa dessas voltas – porque o texto não se dá sem mediações que, por vezes, desenvolvem fios que parecem lá não estar. O *Eclesiastes* (קְהֵלֶת) inclui ainda uma particularidade: sendo um livro de sabedoria parece instalar-se *contranatura* num texto mais próximo de um ceticismo perante o mundo e perante deus.

Se livros como *Job* ou mesmo mitologias como a do dilúvio ou de Moisés podem ser lidos em complemento com outros livros da mesma natureza de outros povos que rodeavam o povo judeu<sup>2</sup>, o קְהֵלֶת parece escapar a uma linha mítico-religiosa. Diríamos que, como o vento, somos incapazes de tornar evidentes os objetivos do seu autor, também pela interposição, de que já perdemos qualquer rastro, de outros autores, povos, inclinações filosóficas, que parecem incluir-se contraditoriamente no próprio texto. Essa tensão entre um pensador judaico e algumas ideias gregas, transforma-se, para o(s) próprio(s) autor(es), num desafio que se prolongará não só na tradução dos Septuaginta (e, até que ponto esta tradução não produz efeitos no estabelecimento do manuscrito hebraico?), mas

---

<sup>2</sup> Kramer 1997.

nas que se lhe seguiram, e, no que nos interessa mais, nas traduções portuguesas, com a vantagem de termos ao dispor traduções quer do hebraico, quer da Vulgata, quer dos Septuaginta. Se do hebraico temos as confessionais, mas também aquela que é, ela própria, um ato poético – a de Haroldo de Campos – e da Vulgata a recentemente (re)descoberta tradução de Damião de Góis (entre outras confessionais), dos Septuaginta recebemos com agrado a tradução de Frederico Lourenço, que além do seu vasto conhecimento da língua, alia um primoroso estudo da Bíblia referindo, sempre que necessário, as expressões hebraicas para comparação.

Não é também por acaso, como em outros passos ou livros bíblicos, que a própria exegese hebraica desse lugar a um *Targum* (ele mesmo uma tradução aramaica) que interpola no texto original infundáveis explicações, dando, por isso, um sentido mais preciso, teológica e socialmente mais forte, do que o texto original, mas abrindo espaço para especulações ainda maiores do texto. A mero título de exemplo, e numa frase que no original é relativamente simples (“<sup>1,1</sup>Palavras (דְּבָרִי) de Qohelet (קֹהֵלֵת), filho de David, rei em Jerusalém”), o *Targum* apresenta indicações que transmitem ao leitor não só o hipotético autor, mas também a fase histórica (historicidade que será importante adiante no nosso texto) em que se desenvolve a reflexão, passando a pequena frase a um parágrafo complexo e cheio de informações interpoladas no texto original: “Palavras de *profecia com que* Qohelet, isto é, Salomão, filho de David o rei que estava em Jerusalém, *profetizou*. [e acrescenta num novo versículo]

43

<sup>1,2</sup>Quando Salomão rei de Israel viu pelo santo espírito de profecia que o reino de Reoboão seu filho seria dividido com Jeroboão filho de Nebate e que Jerusalém e o Templo seriam destruídos e as pessoas da casa de Israel iriam para o exílio ele disse para si mesmo [...]. (*The Targums* 1991, 20).

Tal tensão, dizíamos, foi levantada com argúcia por Gerald Freire<sup>3</sup> quando, por artimanhas da leitura, se propôs verificar até que ponto as diversas traduções do versículo 8 do Capítulo 1 estariam mais perto de uma leitura correta, verificadas que estavam as diferenças substanciais entre umas e outras que elencou. A mesma tensão pode ser vista, num exemplo mais recente, no livro de Maria Filomena Molder<sup>4</sup>, onde filologia e filosofia se entrecruzam sendo uma tentativa (sempre e só tentativa) de entender o מִן הַפֶּן à luz do versículo 1 do capítulo 11, partindo da conversão de complementos da versão italiana de Ceronetti, ele também um filósofo (o que traduz a natureza de *sofia* mais do que *teologia* a que o texto se parece dirigir): *Lança o teu pão sobre as águas* (“Manda sopra le acque il tuo pane”<sup>5</sup>).

Tentaremos nestes breves parágrafos entender esta tensão como estrutura, ela mesma, da condição humana e profundamente hermenêutica, procurando, sempre que possível, aclarar algumas das notas que o autor hebraico nos quis deixar.

44

## BARBA NON FACIT PHILOSOPHUM

É certo que a exegese de textos foi sempre praticada, fossem esses textos puramente mitos, fossem já de cariz eminentemente religioso, desde logo na tentativa de encontrar as chaves de leitura que se configuram diferentes em cada época. A Bíblia tem a particularidade de ser lida por diferentes religiões, diferentes épocas, diferentes contextos, tecendo assim uma receção mais complexa do que será de esperar de textos que, por exemplo, veem a sua efetividade reduzida a uma época, línguas e contexto específico. Se continuamos a interpretá-

---

3 Freire 1995.

4 Molder 2021.

5 Ceronetti 2001: 72.

-los, a verdade é que o contexto de interpretação não resulta *em* nem de práticas religiosas instituídas, figuras teológicas mais ou menos cristalizadas, e não se instituem em regras morais e sociopolíticas para nenhuma religião ou região. Por isso é importante na leitura da Bíblia perceber que “o que [...] nela descobrimos é diferente consoante a chave usada”<sup>6</sup>.

Se é verdade que podemos encontrar nas narrativas bíblicas três níveis de leitura (uma leitura cronológica – mais do que histórica, um carácter marcadamente ideológico – ou dito de outra forma, teológico, e por fim, uma dimensão estética e literária), não é menos verdade que a forma como o(s) cânone(s) bíblicos foram estabelecidos permitiram uma exegese intertextual em que “a Escritura é a primeira intérprete de si mesma”<sup>7</sup>, e essa é a primeira particularidade do texto do מְלִיצִי: é rara a referência a este texto no resto da Bíblia, e mesmo no Novo Testamento poucas são as indicações de que o texto seria conhecido. O próprio termo מְלִיצִי, que a Septuaginta traduziu para Ἐκκλησιαστής (donde o nosso *Eclesiastes*) é um termo não utilizado em outros livros da Bíblia, e que poderá significar (atente-se que, por não ser uma fórmula utilizada, não temos elementos comparativos, mantendo, por isso, um “mistério” à volta desta fórmula<sup>8</sup>), partindo do radical, aquele que reúne em assembleia, sendo que alguns intérpretes indicam como “pregador” e sublinham o livro como *discurso*, apontando a tradução de מְלִיצִי que encontramos em Ecl. 1, 1 não como *palavra*, mas precisamente como *discurso*. É o caso, parece-nos, dos Septuaginta quando inicia o livro com a fórmula ῥήματα (Septuaginta: *Ecclesiastes* 2019, 127) que nos conduz à palavra falada e que Lourenço assume como *palavras*<sup>9</sup>. Essa é a opção, também, de traduções diretas do hebraico como a de,

6 Ferreira 2003: 93.

7 Trebolle Barrera 1996: 513.

8 Murphy 1992: 2.

9 Lourenço 2018: 19.

só a título de exemplo, Murphy<sup>10</sup> e Parisi<sup>11</sup>. Outra hipótese é קהלל ser também o convocador da assembleia – que se ligaria mais facilmente à tradução por pregador – ou mesmo um coletor, isto é, aquele que colige as palavras que se transcrevem depois. Também קהלל pode ser “apenas” lido como nome próprio<sup>12</sup>, mas como bem sabemos (e veremos outra vez adiante a partir do termo קהל) a função do nome para os hebreus permitia a significação da essência (enquanto a coisa em si mesma) daquele ser:

no Próximo Oriente Antigo, tinha-se do nome uma concepção ‘realista’ [...]. Um nome não era uma palavra ‘colada’ num objeto ou numa pessoa [...]. Designava a própria natureza da coisa nomeada; Era a coisa em si mesma traduzida, vocalmente ou por escrito<sup>13</sup>.

Note-se, porém, que a inclusão deste termo, seja nome ou qualificativo, poderá ter sido obra de revisores. Apesar de aparecer algumas vezes no texto, não podemos excluir que tenha sido interpolado num manuscrito que não tivesse qualquer indicação de autoria (Givón, por exemplo, sugere que se trata de uma interpolação no sentido de tornar o texto canônico, e que a tradução dos Septuaginta contribuíra para a fixação, durante séculos, da autoria de Salomão deste texto e do Cântico dos Cânticos<sup>14</sup>).

Sabemos, também, que o texto só deverá ter sido traduzido para grego já na era cristã<sup>15</sup>, e, por isso, não terá sido muito difundido nas comunidades judaicas helenistas e nas comunidades cristãs. Mas é a

10 Murphy 1992: 1.

11 Parisi 2010: 44.

12 Givón 2019: 77.

13 Bottéro 1998: 18.

14 Givón 2019: 77.

15 Lourenço 2018: 18.

sua configuração obscura particular (veja-se a epígrafe de Góis) que nos parece ter tido mais importância na sua não difusão generalizada quer no mundo hebraico quer no novíssimo mundo cristão. Aliás, ainda hoje causa alguma perplexidade como um texto como este foi considerado como canónico por judeus e cristãos, sendo a razão frequentemente apontada a dos versículos que, depois de descrita toda a vã *vaidade* que há no mundo, em tudo o que o homem faz, o autor do texto indica a única coisa que não é vã: temer a deus (e, por isso, observar os seus mandamentos). Não é por acaso que, quer o capítulo 12 do texto (ou pelo menos os versículos 9-14 desse capítulo), quer pelo menos o versículo 2 do capítulo 1 sejam hoje considerados como redações de um (ou dois) editor(es) final(ais), ou “epilogista(s)”<sup>16</sup>, acabando assim o livro com estas palavras:

<sup>13</sup>palavra (דבר) de fim: tudo foi ouvido. Teme Elohim (יְהוָה) e  
cumprе os seus mandamentos porque isto [é] tudo o homem (אדם)  
<sup>14</sup>Porque toda a obra (מְעִשָּׂה) Elohim (יְהוָה) trará a julgamento tudo  
o que está escondido, seja bom (טוב) seja mau (רע).

47

Com esta chave de leitura exegética, todo o texto reaparece a uma luz diferente: o que aparecia como um texto *hors serie*, por assim dizer, isto é, o carácter marcadamente individual e pessimista, passa, então, a estabelecer-se como leitura da própria condição moral e religiosa do hebreu. Assim o viu Damião de Góis, argumentando:

Salamão desd’o começo deste livro atte fim nam querer mostrar  
outra cousa, senam tudo aquillo que nam he amor e temor de Deos,  
ser vaidade, o que prova primeiramente pella inquietude, alteração  
e corrupção dos quatro elementos, e depois pellas cousas elemen-  
tadas, criadas e produzidas dos mesmos. (Góis 2014: 62)

<sup>16</sup> Murphy 1992: 124.

Também por isso, não é de estranhar que no *Targum* respectivo (a que Góis teve acesso) estes versículos apareçam com esse mesmo tom moral:

<sup>13</sup>Tudo o que é feito em segredo no mundo será publicado e anunciado a todas as pessoas. Por isso, teme a palavra do Senhor e cumpre os seus mandamentos de maneira a não pecar em segredo. E se mesmo assim pecares tem o cuidado de te arrependeres, pois esta é a maneira própria do homem ser. <sup>14</sup>Pois Deus trará todas as obras para o grande dia do julgamento onde fará público tudo o que está escondido dos homens, seja bom ou mau. (*Targum* 1991: 54)

Parece desaparecer, assim, a pergunta que o autor sublinha logo no início do texto: “<sup>1,3</sup>O que ganha o homem (אָדָם) de todo o trabalho (עֲמָלָא) em que trabalha (עָמַד) debaixo do sol?” respondendo, mais adiante, “<sup>7,18</sup>Aquele que teme Elohim escapará a tudo”.

Desenha-se assim o círculo pergunta-resposta, pergunta essencialmente existencial – que podemos encontrar também no livro de *Job* – isto é, o porquê da vida (seja ela em abundância ou em sofrimento), para uma resposta essencialmente religiosa – que, mais uma vez, encontramos também no livro de *Job* – isto é, tudo está nas mãos de Deus – “<sup>9,1</sup>Os justos e os sábios e as suas obras estão na mão de Elohim (הַאֱלֹהִים)” – e o homem assim se deve conformar: “<sup>7,13</sup>Quem consegue endireitar o que ele fez torto (תִּקְּרֵי)?”. Se estes versículos nos deixam no centro de uma teoria da predestinação, o termo תִּקְּרֵי interpela-nos ainda a ir mais longe, sugerindo que a “perversidade” (sentido figurativo) é algo já dado anteriormente, o que poria em questão, desde logo, a resposta de observar os mandamentos.

Se é verdade que a exegese parece ditar aqui um caminho seguro de interpretação, é a hermenêutica do texto bíblico, entendido como *imemorial*<sup>17</sup> que nos interessa sublinhar: os textos da Sabedoria (bíblica,

<sup>17</sup> Ricoeur 2013: 121.



neste caso), sairiam, para Ricoeur, de uma colocação histórica (ou, no nosso modo de ver, cronológica) para um tempo que se configura como “tout les jours”<sup>18</sup>, isto é, podem ser lidos em qualquer época, pois não estão inscritos numa narrativa histórica, em eventos concretos. Os “sábios” – aqui vistos como conjunto abstrato, isto é, qualquer sábio em qualquer tempo –, pensam a sabedoria como eterna e una, e, por isso, aplicável em qualquer momento.

É na medida em que os textos sapienciais põem em questão o mundo que se pode, precisamente, pensar o mundo em qualquer situação a partir deles. O mesmo acontece, por exemplo, nos Salmos, em que a poesia é, ao mesmo tempo, singular e geral, tornando-se um formulário aplicável a qualquer tempo, a qualquer situação. Tal é o caso do Salmo 22, pensado por Ricoeur precisamente como paradoxal: escrito como um grito (literalmente *rugido*) de sofrimento pessoal, pode ser usado como grito particular em qualquer contexto. Este grito *dito* particular, isto é, há um eu que sublinha uma situação limite (que para Ricoeur são “sans âge”<sup>19</sup>), é a própria condição humana. E, logicamente, os textos que falam sobre essa mesma condição tornam-se também “sans âge” e universais: “a sabedoria aborda a condição humana no seu carácter universal”<sup>20</sup>.

Para Ricoeur, o paradoxo dos textos sapienciais sublinha-se no Eclesiastes por um eu que “olhou a morte de frente e renunciou a saber”<sup>21</sup>, isto é, eleva-se o quotidiano ao não-saber tornando-se o autor liberto de qualquer responsabilidade sobre o mundo e sobre a história: “um quotidiano radicalmente desprovido de historicidade: ‘nada de novo sob o sol’”. Ao sair da esfera da historicidade o homem (aquele que escreve o *Eclesiastes*) sai da narrativa, para se constituir

---

18 Ricoeur 2013: 121.

19 Ricoeur 2013: 122.

20 Ricoeur 2013: 122.

21 Ricoeur 2013: 122.

como verdadeiro imemorial: uma anterioridade ética. Anterioridade à lei, à norma, até anterioridade à promessa.

Se na exegese judaico-cristã tínhamos uma necessidade de colocar o texto numa historicidade que permite, desde logo, incluir o texto como canónico (como vimos anteriormente, por exemplo, no *Targum*), a hermenêutica apenas pode subsistir sem essa historicidade, pois passa para lá da cronologia, do evento, para se colocar nas questões limite da existência: o porquê do sofrimento, o porquê da morte, o porquê da injustiça.

## הָבֵל OU A CONDIÇÃO HUMANA

Fumo di fumi  
dice Qohélet  
Fumo di fumi

Tutto non è che fumo  
(Ceronetti 2001: 27)

É logo no segundo versículo do primeiro capítulo (de que apresentamos a tradução italiana de Ceronetti em epígrafe) que percebemos ao que o autor vem: com um superlativo (הָבֵל הַבָּלִים) desde cedo começa a dificultar qualquer tradução. O superlativo, aqui, funcionaria como no «Cântico dos cânticos» (שִׁיר הַשִּׁירִים). No entanto, se em נָעִיר (canção) o significado é relativamente pacífico, no caso de הָבֵל a palavra tenta esfumar-se (*pun intended*). Frente aos Septuaginta, utilizando a mesma fórmula superlativa, ματαιότης ματαιότητων, que a Vulgata glosou com o célebre *vanitas vanitatum*, aproximar-se-iam definições mais ou menos morais: do lado latino, futilidade, vacuidade, ou diretamente vaidade; do lado grego, em vão, ou como nos diz Lourenço “a qualidade do que é vão” (Lourenço 2018, 19), vazio, ocioso. É no cruzamento destas fórmulas que

Lourenço traduzirá do grego por “vacuidade de vacuidades” (do latim *vacuus*: vazio), mantendo o superlativo da fórmula inicialmente pensada pelo autor do Eclesiastes, e – como o tradutor diz – se o “sentido mais profundo da frase, seja ‘vazio dos vazios’” (Lourenço 2018, 19), então compreende-se essa solução.

Na verdade, o sentido de vaidade aponta, em tempos contemporâneos, para a própria aparência e atributos, necessidades de reconhecimento ou mesmo presunção. Este sentido está longe do que הָבֵל quer dizer. A polissemia da palavra indica-nos, na verdade, uma primeira aceção, mais próxima do que acima dissemos: a vaidade como característica do que é vão (cf. Houaiss). Ainda assim, tal tradução procura o que é o sentido figurativo e dá-se, sobretudo, num hebraico tardio.

Na verdade, já encontramos este termo utilizado como nome próprio, הָבֵל, em Gênesis 4,2, tendo a Septuaginta apenas transliterado para Ἀβελ, o segundo filho de Adão e Eva. Se, como dissemos anteriormente, o nome resultava da própria natureza do que nomeava, então a utilização da pura transliteração falha na tentativa de transmitir a própria natureza de Abel. O mesmo ocorre, só a título de exemplo, com Caim, pois nenhuma tradução (por ser mera transliteração) faz o jogo de palavras que em hebraico resulta evidente: קַיִן encontra-se ligado ao verbo קָנָה adquirir, criar, e tal ligação é indicada pela própria Eva (num trecho de difícil interpretação e de tradução que, neste momento, não iremos analisar: Gen. 4,1). Esta evidência transporta para a interpretação um jogo de significados que a simples transliteração como nome próprio não consegue associar. No caso de Abel, torna-se, aliás, um caso ainda mais inusitado, pois trata-se de uma personagem cuja existência tem como única finalidade o desenrolar da história de outro, em que as suas ações se reduzem à oferta do fruto do seu trabalho (e mesmo assim já consequente da vontade de deus), ou são ações derivadas das ações de Caim. Mesmo o seu nascimento é tratado como quase um subproduto de Caim, e Eva, ao

contrário do que fizera anteriormente, não explica o nome que é dado a este segundo filho (Wenham 1987, 102) originando, inclusivamente, a possibilidade interpretativa de ser considerado gêmeo de Caim (“Gen. <sup>4,2</sup>E continuou [Eva] para dar à luz o seu irmão Abel”).

הֶבֶל (hebel) parece ter (não esqueçamos que muitas vezes as traduções/ significações aparecem em significação circular em que tal ou tal versículo da Bíblia explicam palavras anteriores) como significado primeiro sopro (como aparece nos Salmos “<sup>144,4</sup> O homem (אָדָם) assemelha-se a um sopro (לְהֶבֶל), os seus dias passam como uma sombra”) – tal como dizemos o último sopro, isto é, não é o puro exercício de soprar, como sopramos uma vela acesa, mas é parte daquilo a que chamamos respiração; vapor – como quando em dias frios ao respirar o vapor de água se condensa e, por isso, também fumo/fumaça (que em português é também sinónimo de vaidade, justamente pela ligação aqui feita).

52

Não é tanto a questão do vazio que está aqui expressa, mas a fugacidade da vida, no caso de Abel, da sua própria existência. Assim, a condição humana, para Qohelet, está marcada por um superlativo que indica a sua própria finitude, um sopro que logo desaparece. Por isso, tradutores como Haroldo de Campos e Ceronetti optam por formulações mais próximas desta dimensão: “névoa de nada” e “fumo de fumos”, respetivamente. No entanto, parece-nos que, quer estas traduções quer as primeiras aqui referidas, sugerem-se partindo de uma interpretação mais cosmológica (tudo é fumo, seja o que tudo for), do que antropológica. A tradução deve, pois, tentar recuperar este ambiente do que se esvanece, um ambiente que é próprio do humano, ambiente que o autor sublinhou com dois superlativos seguidos e uma conclusão que é refrão desses superlativos: אֶמֶר קֹהֶלֶת: הֶבֶל הֶבֶל הֶבֶלִים הֶבֶל: הֶבֶל הֶבֶלִים (sopro dos sopros, diz Qohelet, sopro dos sopros, tudo é sopro). Talvez seja na tentativa de uma metáfora de passagem para dentro do texto, algo demasiado subtil, que Parisi traduz esta expressão por “fino véu de fumo” (sottilissimo velo di

fumo) embora concluindo da mesma forma: “tudo é sopra” (tutto è soffio) (Parisi 2010, 47).

Há ainda uma outra possibilidade de olharmos para este versículo, que é aquela que deriva de uma mão revisora, que ao estabelecer um superescrito (Ecl. 1,1), e sendo o superlativo apenas o nome do manuscrito (tal como *Cântico dos Cânticos*), desenhou assim uma solução que mais não fazia do que dizer a mesma coisa três vezes, criando, no entanto, uma entoação poética na própria frase.

No entanto, como veremos adiante, da ideia de que a condição humana é evanescente não deriva que tudo é vazio (e por isso a nossa dificuldade com certas traduções que apontam para esse entendimento): antes pelo contrário, o autor levará todo o livro a demonstrar o que se encontra dentro desta evanescência, sendo que a própria sabedoria pertence a este domínio: “<sup>1,13</sup> Pus o meu coração a procurar e pesquisar tudo o que é feito debaixo do céu [...] <sup>1,14</sup> e eis que tudo é sopra (סָפָה) e agarrar-se ao vento (רִיחַ)”.

53

## A SABEDORIA COMO SOFRIMENTO: πάθει μάθος

“Foi Zeus que guiou os homens para os caminhos da prudência, estabelecendo como lei válida a aprendizagem pelo sofrimento (πάθει μάθος). Quando, em vez do sono, goteja diante do coração uma dor feita de remorso, mesmo a quem não quer chega a sabedoria. E isto é favor violento dos deuses” (Ésquilo 2010, 34 – trad. de Manuel de Oliveira Pulquério).

Como vimos acima, o tipo de sabedoria de que o autor do קִלְקִלָּה nos aproxima é aquela das situações limite, da constante pergunta sobre uma realidade da qual se tem uma visão lúcida. Como Molder reafirma, “a sabedoria de Qohélet é a sabedoria da lucidez que enlouquece” (Molder 2021, 180). Desde logo, pela estranheza de que sábio e tolo,

rico e pobre, bom ou mau, todos têm o mesmo fim: “<sup>2,14</sup> E eu também percebi um destino acontece a todos”. Mas o autor do Eclesiastes vai ainda mais longe; não só a condição humana é a de um mesmo destino, como esse destino, a morte, é também igual àquela do animal. Filhos do homem e filhos do gado comungam (na perspectiva de quem olha para a morte e para a corrupção dos corpos) do mesmo destino, que é ao mesmo tempo a morte e o próprio sopro: “<sup>3,19</sup> Pois o que acontece aos filhos dos homens acontece ao gado: o mesmo destino. Como morre um morre o outro [...] para todos sopro (הַרֶּחַק)”. E num volte-face mais cínico que teológico: “<sup>3,21</sup> quem sabe se o espírito (רוּחַ) dos filhos dos homens (בְּנֵי אָדָם) vão para cima e o espírito (רוּחַ) do gado vai para baixo da terra?”.

Como nota, o termo הָאָדָם que traduzimos por homem, e apesar de ultimamente se traduzir por humanidade ou mesmo ser humano - a Septuaginta, por exemplo, utiliza ἀνθρώπου que Lourenço traduz por «ser humano», numa tentativa de abertura do texto a um entendimento plural da condição humana - parece-nos que os textos devem ser traduzidos até na sua parcialidade, fruto de situações sociais que apesar de não nos reconhecermos nelas, são constitutivas do próprio texto; o utilizar formulações mais consentâneas com a realidade contemporânea pode esconder o que no texto é preconceito.

Não nos interessa aqui desenvolver uma possibilidade de uma noção de *animal* a partir desta asserção (a utilização de רוּחַ, ‘espírito’, no caso dos animais (gado) é particularmente motivadora). Interessa-nos, isso sim, que o autor exponha uma perspectiva da realidade (uma sabedoria) que percebe a condição humana como paradoxal, que conduz ao sofrimento, transformando a paradoxalidade numa eterna pergunta: “<sup>1,3</sup> O que ganha o homem (אָדָם) de todo o trabalho (עֵמָל) em que trabalha (עָמַל) debaixo do sol?”. A paradoxalidade, isto é, que todos (bons ou maus) tenham o mesmo destino, é então considerado por Qohelet como um mal: “<sup>9,3</sup> Isto é um mal em tudo o que é feito debaixo do sol: que um destino [aconteça] a todos”. Aqui, עָוֶל, não nos aproxima

do que atualmente designamos por mal moral. Antes para a noção de que esta realidade é desagradável para quem a conhece, que causa dor, em última análise, sofrimento. E Qohelet bem sabe que esse é o destino do sábio: “<sup>7,4</sup> O coração do sábio está na casa da lamentação, mas o coração dos tolos está na casa da alegria”. Ou de uma forma ainda mais taxativa: “<sup>1,18</sup> Aquele que aumenta o conhecimento aumenta a dor (מִכָּאֵיב)” - (na Septuaginta - ἄλγημα).

É, precisamente, neste contexto que fica claro o que Ricoeur chamava de “plainte questionnante”, isto é, uma lamentação interrogativa (Ricoeur 1998, 291) em que experimentamos a sabedoria como “surélévation du *pathos*” (Ricoeur 1998, 225). Podemos então retomar as palavras de Ésquilo do sofrimento como fonte de todo o conhecimento. O πάθει μάθος de Ésquilo quer dizer, mais literalmente, o ato de aprender através do que acontece a uma pessoa, sendo que esse acontecer pode ser um acidente, um incidente, algo que é desconfortável e doloroso, precisamente o que o autor do Eclesiastes nos transmite. Neste sentido, recordamos sempre a equivalência que, para o sofredor, parece haver entre sofrimento, existência e a própria realidade. Esta já não é conhecida de uma forma asséptica, antes transforma-se em algo que precisa ser interpretada, refletida, pensada. É aí que se dá a sabedoria. Relembremos o famoso escritor Oscar Wilde, quando, na prisão, reconhece que “o sofrimento – por muito curioso que isso possa parecer-te – é o meio através do qual existimos, porque é o único meio através do qual nos tornamos conscientes da existência” (Wilde 1991, 33-34). Mas não é só o sofrimento próprio, como no caso de Wilde, que se constitui como forma de desfasamento do expectável e da realidade: é também na opressão do outro que Qohelet sublinha a sabedoria do sofrimento: “<sup>4,1</sup> E voltei, e vi toda a opressão que acontece debaixo do sol. E vi as lágrimas dos oprimidos, mas eles não têm um consolador e do lado dos seus opressores a força, mas não têm um consolador”.

O sofrimento, assim, parece que dirige a atenção para a estrutura das coisas, para algo que não tínhamos notado do mundo, em vez

da dispersão mais ou menos incoerente que o tédio, ou a falta de sofrimento, parecem trazer. Seria assim, com o caminho aberto pelo sofrimento, que poderíamos passar da dor ao pensamento, em último caso, ao conhecimento. E é assim que esta via – *sintomática* em vez de *iniciática* – se completa: sofrimento/dor > possibilidade do pensamento > possibilidade do conhecimento, e, ao completar-se transforma-se também assim em > terapia.

É, portanto, nesse padecer, nessa resistência do que julgamos saber do mundo e das coisas, que podemos verificar um momento de negatividade: “na realidade, o impulso que não quer integrar-se nas opiniões pré-estabelecidas é o que nos move a fazer experiências. Por isso também perguntar é mais um padecer que um fazer. A pergunta impõe-se”<sup>22</sup>.

É também Gadamer que nos ajuda a aproximar do texto num duplo movimento: por um lado, o autor do *Eclesiastes* tinha uma série de expectativas sobre o mundo, a realidade, até sobre o próprio destino. A isto Gadamer chamou de *pre-conceitos*. É no momento mesmo da experiência, por outro lado, que verificamos que tais *pre-conceitos* estavam desajustados: “<sup>8,14</sup> Há um sopro (רוּחַ) que ocorre na terra: que há homens justos a quem acontece de acordo com as obras dos perversos e há perversos a quem acontece de acordo com as obras dos justos”.

Experiência é, assim, confrontar os próprios limites repetidamente, tal como o faz Qohelet. É experienciar um *não*: *não como eu pensava, não como eu esperava, não como eu previa*. Não é, primariamente, assimilação, apropriação ou até confirmação, como encontramos em outros textos bíblicos. Na experiência hermenêutica reconhece-se o humano como aberto a qualquer coisa *outra* e *oposta* (exposta até) a ele mesmo.

Mas se tal é verdade, e se tudo pareceria acabar numa positividade, tanto Gadamer (recorrendo a Platão) quanto Qohelet aprofundam a questão, o questionamento, numa outra negatividade que está sempre no final de cada interpretação: “a pergunta e a negatividade que lhe

22 Gadamer 1997: 444.



é inerente encontra a sua consumação numa negatividade radical: o saber que não sabe”<sup>23</sup> e que Ricoeur, como vimos acima, atribuía à sabedoria do *Eclesiastes*. Nas palavras do sábio hebreu, talvez mais drásticas e cínicas, “<sup>9,1</sup>Seja amor ou ódio o homem não conhece (יֹדֵעַ) nada à sua frente”.

## A SABEDORIA COMO VENTO: רֵיחַ

Aqui chegados, afinal, com que ficamos? Ancorados numa condição humana que mais não é que sopro, a verdade é que a vida se desfia de diversas formas, desde logo na mortalidade, na geração, no engrandecimento e na sabedoria, no prazer e no bem-estar, nas riquezas (prata e ouro) e jardins, na posse de escravos e na posse de gado, no vinho bebido e partilhado, na raiva e na carne, na ignorância e na sabedoria, na mulher e nos filhos, na pobreza e na esterilidade. Não são suficientes todas as palavras para descrever o mundo e, no entanto, também elas sofrem da mesma elisão que a sabedoria: “1,8 Todas as palavras estão gastas e nem o homem consegue falar (לֵדַבֵּר)».

Essa elisão é, também ela, temporal. Por isso, no capítulo 3 (1-8), talvez o mais famoso excerto do *Eclesiastes*, o autor sublinha a necessidade de o homem perceber que tudo tem o seu tempo. Mais do que uma indicação (isto é, há tempo para fazer isto ou aquilo), o que o autor parece sublinhar é que a evanescência se dá em tudo:

<sup>3,1</sup>Para tudo há hora

(זֶמַן no hebraico corresponde a um tempo específico e definido e diferente daquele que virá a seguir: זְמַן; a Septuaginta utiliza também duas palavras, diferenciando-se assim o seu significado: χρόνος e καιρός).

23 Gadamer 1997: 439.

*e tempo para todo o desejo*

(עֵצָה - normalmente traduzido por ‘assunto’)  
debaixo do céu.

<sup>3,2</sup>Tempo para nascer e tempo para morrer  
Tempo para plantar e tempo para colher o plantado;

<sup>3,3</sup>Tempo para matar e tempo para curar  
Tempo para demolir e tempo para construir;

<sup>3,4</sup>Tempo para chorar e tempo para rir  
Tempo para lamentar e tempo para dançar;

<sup>3,5</sup>Tempo para deitar fora as pedras e tempo para recolher pedras  
Tempo para abraçar e tempo para evitar abraçar;

<sup>3,6</sup>Tempo para buscar e tempo para perder  
Tempo para guardar e tempo para deitar fora;

<sup>3,7</sup>Tempo para rasgar e tempo para coser  
Tempo para manter silêncio e tempo para falar

<sup>3,8</sup>Tempo para amar e tempo para odiar  
Tempo de guerra e tempo de paz.

58

Se para Qohelet tudo é sopro, este tempo deixa de ser um tempo histórico para adquirir toda a evanescência de um sopro. Mas Qohelet não nos quer deixar qualquer dúvida: repete uma e outra vez que tudo é sopro (רוּחַ) e, com ainda mais força, de que qualquer tentativa de compreensão não passa de uma via para se agarrar ao vento.

O termo utilizado para vento (רוּחַ) também não é indiferente. רוּחַ pode ser também traduzido por sopro (respiração) e por espírito e por isso a Septuaginta traduz por πνεῦμα e não por ἀνεμος, ἀέρας. O *Targum* avança, por isso, para uma solução (claramente exegética) de traduzir para “quebra de espírito” (*The Targums* 1991, 22), introduzindo uma nuance não despidianda na passagem do texto que a própria Vulgata reproduz como *adflictio spiritus*.

No entanto, para Qohelet, não é o espírito (enquanto o que faz, para os hebreus, com que o homem exista) mas a demanda (como

Lourenço traduz) sempre inglória de agarrar o vento, esse que se faz sentir, mas que nunca se apanha.

Assim, é pelo vento que a sabedoria ganha ainda uma outra tonalidade hermenêutica: o mundo, a condição humana faz-se sentir, sofremos dela, mas nunca a apanhamos, isto é, nunca a conhecemos, pois no momento da sua definição, da sua categorização, eis que ela nos escapa. Como repete Qohelet <sup>4,16</sup> “Também isto é sopro e agarrar-se ao vento”.

## BIBLIOGRAFIA

Bottéro, Jean (1998), “O Deus da Bíblia”. In AA. VV. *A mais bela história de Deus: Quem é o Deus da Bíblia?* Porto.

Ceronetti, Guido (2001), *Qohélet: colui che prende la parola*. Milano.

Dell, Katharine & Kynes, Will (Ed.) (2016), *Reading Ecclesiastes Intertextually*. London.

Êsquilo (2010), *Oresteia: Agamémnon, Coéforas, Euménides*. introdução, tradução do grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa.

Ferreira, Maria Luísa Ribeiro (2003), “Sara e Agar”. In Manuela Silva (Coord.). *Dizer Deus: Imagens e Linguagens*. Lisboa.

Freire, José Geraudes (1995), “Crítica Textual: Ecclesiastes I,8”. *Humanitas* XLVII: 657-669.

Gadamer, Hans-Georg (1997), *Verdad y método*. Salamanca.

García Lopez, Félix (2008), *El Pentateuco*. Estella.

Givón, T. (2019), *Song of Songs and Ecclesiastes*. Amsterdam.

Góis, Damião de (2014), *O Livro de Ecclesiastes*. Lisboa.

Gorodovits, David e Fridlin, Jairo (2012), *Bíblia Hebraica*. São Paulo.

Haupt, Paul (1905), “I-Ecclesiastes”, *The American Journal of Philology*, 26 (2): 125-171.

Kahle, P. et al. (1997), *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart.

- Kramer, Samuel Noah (1997), *A história começa na Suméria*. Mem Martins.
- La Bible* (2010), Paris (citada como TOB, 2010).
- Lourenço, Frederico (2018), *Bíblia Vol. IV, Tomo I*. Lisboa (*Ecclesiastes*, 13-51).
- Molder, Maria Filomena (2021), *3 Conferências: primeira*, Lisboa.
- Murphy, Roland (1992), *Ecclesiastes*. Michigan.
- Parisi, Serafino (2010), *Qohelet*. Milano.
- Sagrada Bíblia* (1997-2016), Pamplona (citada como Navarra, 2016).
- Ricoeur, Paul (2013), “Les temps du Dieu biblique”. In *Esprit*, 391 (1).
- Seow, C. L. (2008), *Ecclesiastes*. New Haven.
- Septuaginta: Ecclesiastes* (2019), Gottingen. (edição de Peter John Gentry).
- The Targums of Job, Proverbs and Qohelet* (1991). Collegeville.
- Trebolle Barrera, Julio (1996), *A bíblia judaica e a bíblia cristã*. Petrópolis.
- Wenham, Gordon J. (1987), *Word biblical commentary: Genesis 1-15*. Grand Rapids.

**LATIM**

