

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

“Eu exalto a alegria...” (Ec 8.15)
Morte e fruição da vida em Eclesiastes a partir da psicanálise de Jung

ERICA LUISA ZIEGLER

DOCTORADO EM TEOLOGIA
Área de Concentração: Bíblia

São Leopoldo, março de 2006.

“Eu exalto a alegria...” (Ec 8.15)
Morte e fruição da vida em Eclesiastes a partir da psicanálise de Jung

TESE DE DOUTORADO

por

Erica Luisa Ziegler

em cumprimento parcial das exigências
do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia
para obtenção do grau de
Doutora em Teologia

Escola Superior de Teologia
São Leopoldo, RS, Brasil
Março de 2006

ZIEGLER, Erica Luisa. “*Eu exalto a alegria...*” (Ec 8.15). Morte e fruição da vida em Eclesiastes a partir da psicanálise de Jung. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2006.

SINOPSE

A pergunta pelo sentido da vida e a frustração decorrente do fato de todos os seres humanos serem mortais, portanto inferiores aos deuses, constituem dois dos elementos fundantes da psique humana. O livro do Eclesiastes, em seu tempo, e a psicologia profunda, a partir do séc. XX, são duas tentativas de trabalhar esses assuntos e buscar saídas para uma nova forma de fruir a vida e chegar à sabedoria que se eleva para além do mundo terreno, valorizando a vivência espiritual, afetiva e emocional, para além dos limites estreitos do poder derivado da posse de bens materiais. Cada qual à sua maneira, o autor do livro do Eclesiastes e Carl G. Jung propõem princípios como dignidade, solidariedade e integralização do ser, para uma vida realizada e plena em todas as suas potencialidades. Esta pesquisa mostra uma das possibilidades de reler o livro do Eclesiastes a partir da psicologia profunda, tornando-o acessível para as pessoas que estão à busca de novas formas de viver sua espiritualidade no cotidiano.

ZIEGLER, Erica Luisa. “*Eu exalto a alegria...*” (Ec 8.15). Morte e fruição da vida em Ecclesiastes a partir da psicanálise de Jung. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2006.

ABSTRACT

The quest for the sense of life and the frustration derived from the fact that humanity is mortal, that means inferior to gods, constitute two of the most important elements of the human psyche. As a consequence, life is often considered as being tasteless and without any sense or purpose. The book of Ecclesiastes, in its time, and the *profound psychology* from the 20th century are two forms of dealing with these questions and to look for solutions. New ways of enjoying life and attaining wisdom that go beyond the terrenal world emphasize the spiritual, affective and emotional life beyond the narrow limits of power deriving from material goods only. Each in his own way, both the author of the book of the Ecclesiastes and Carl G. Jung propose principles such as dignity, solidarity, and integralization of the human being in sense of live in plenitude all the life's possibilities. This research shows an alternative to read the book of Ecclesiastes from the view of the *profound psychology*, making it accessible to all people who look for new ways to experience their spirituality in everyday's life.

BANCA EXAMINADORA

1º Examinador: Prof. Dr. Nelson Kilpp (Presidente)

2º Examinador: Prof. Dr. Júlio Paulo Tavares Zabatiero (EST – IEPG)

3º Examinador: Profa. Dra. Elaine Gleci Neuenfeldt (EST – IEPG)

4º Examinador: Prof. Dr. Renatus Porath (FLT)

5º Examinador: Prof. Dr. Everton Ricardo Bootz (ULS)

AGRADECIMENTOS

Ao meu professor orientador, Dr. Nelson Kilpp.

À equipe da biblioteca da EST.

À Prof^a Ms^a Karin Helen Kepler Wondracek.

À Prof^a Dr^a Valburga Schmiedt Streck.

Ao Prof. Dr. Uwe Wegner.

Ao Prof. Dr. Luís Marcos Sander.

À equipe do Instituto Junguiano do Rio Grande do Sul – IJRS, nas pessoas de Maria da Graça Serpa e Gelson Luis Ribeiro.

Ao Dr. Marco Antônio de Menezes.

Ao Dr. Jorge Alberto Frischenbruder.

... e a todas as pessoas, impossíveis de serem nomeadas individualmente, que me acompanharam até aqui.

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS	9
INTRODUÇÃO	10
I. O LIVRO DO ECLESIASTES.....	26
CONSIDERAÇÕES GERAIS	26
1. A DENOMINAÇÃO ECLESIASTES	28
2. QUESTÕES DE DATAÇÃO	29
2.1 <i>Datação na época salomônica</i>	29
2.2 <i>Datação da época persa ou helenística</i>	32
3. UM AUTOR OU VÁRIOS AUTORES?.....	35
4. GÊNERO LITERÁRIO	40
5. CONTEÚDO SAPIENCIAL	42
5.1 <i>Sabedoria e insensatez: questões de gênero e de polarizações</i>	43
5.2 <i>O papel da lei e da transcendência e o sentido da vida nas reflexões do Eclesiastes</i>	45
5.3 <i>Trabalho, esforço e vaidade no livro do Eclesiastes</i>	48
5.4 <i>Ética e responsabilidade social</i>	50
5.5 <i>Um Deus distante e impessoal?</i>	52
5.6 <i>A falência do esquema ação-retribuição</i>	56
5.7 <i>Uma reflexão pessimista e desenganada sobre morte e vida?</i>	58
6. DAS INFLUÊNCIAS DO ANTIGO ORIENTE MÉDIO À VIVÊNCIA DO PROCESSO DE HELENIZAÇÃO NA PALESTINA PÓS-EXÍLICA	63
6.1 <i>O mundo do Antigo Oriente Médio</i>	63
6.1.1 <i>O juízo dos mortos egípcio</i>	65
6.1.2 <i>A Epopéia de Gilgamesh</i>	69
6.2 <i>O mundo helenístico</i>	73
II. CARL GUSTAV JUNG E A PSICOLOGIA PROFUNDA: UMA INTRODUÇÃO	81
1. CONSIDERAÇÕES GERAIS	81
2. A IMPORTÂNCIA DOS SONHOS	93
3. O CONSCIENTE – PERSONA E EGO.....	95
4. O INCONSCIENTE PESSOAL E COLETIVO	97
4.1 <i>O inconsciente pessoal</i>	98
4.2 <i>O inconsciente coletivo</i>	99

5. OS ARQUÉTIPOS	103
5.1 A sombra.....	107
5.2 A alma.....	110
5.3 O animus.....	115
5.4 O self	118
EXCURSO: SOBRE A RELAÇÃO DA PSICOLOGIA ANALÍTICA COM A POESIA	121
III. MORTE E FRUIÇÃO DE VIDA EM ECLESIASTES	127
CONSIDERAÇÕES GERAIS	127
POSSIBILIDADES TRANSDISCIPLINARES	129
1. A VISÃO DO ECLESIASTES	131
2. A VISÃO DE CARL GUSTAV JUNG.....	134
3. PERÍCOPES DO LIVRO DO ECLESIASTES RELATIVAS À MORTE E À FRUIÇÃO DA VIDA	138
3.4.1 Ec 2.14-16 – a vaidade dos poderes humanos diante da morte	138
3.4.2 Ec 2.24-26 – a dádiva de Deus para quem vive em seu agrado.....	142
3.4.3 Ec 3.1-8 – o tempo certo para viver e morrer	147
3.4.4 Ec 3.9-15 – a eternidade e o poder de Deus sobre a vida e a morte.....	152
3.4.5 Ec 3.16-22 – os seres humanos e os animais são iguais diante da morte	160
3.4.6 Ec 5.17-19 – o direito de ser feliz com o próprio trabalho	164
3.4.7 Ec 7.1-6 – a morte como motivo de reflexão sobre o sentido da vida.....	167
3.4.8 Ec 8.8-10 – a impossibilidade de conhecer o dia da morte.....	170
3.4.9 Ec 8.15-17 – a exaltação máxima da alegria.....	176
3.4.10 Ec 9.3-6 – saber-se vivo sempre é melhor que encarar o poder anulador da morte	179
3.4.11 Ec 9.7-10 – a exaltação da vida cotidiana	183
3.4.12 Ec 11.7-10 A alegria da juventude e a responsabilidade diante de Deus	188
3.4.13 Ec 12.1-7 – o destino final junto a Deus	192
CONCLUSÃO	205
1. DE LÁ PARA CÁ.....	207
2. REGIÕES INTERMEDIÁRIAS	208
3. DO LADO DE CÁ	209
4. PERSPECTIVAS.....	210
BIBLIOGRAFIA.....	213
MÍDIA ELETRÔNICA.....	218

LISTA DE ABREVIATURAS

AT – Antigo Testamento

BHS – *Biblia Hebraica Stuttgartensia*

BU – *Bewußtes und Unbewußtes* (1953), obra de C. G. Jung

HS – *O homem e seus símbolos* (1987, ed. bras.), obra organizada por C. G. Jung

LXX – *Septuaginta* (tradução da Bíblia)

MSR – *Memórias, sonhos, reflexões* (2005, ed. bras.), obra de C. G. Jung

NT – Novo Testamento

PR – *Psychologie und Religion* (1940), obra de C. G. Jung

TM – texto massorético

INTRODUÇÃO

O tema central desta pesquisa é a releitura de alguns temas centrais do livro do Eclesiastes – a *morte* e a *fruição da vida* e aspectos relacionados –, à luz da psicologia profunda segundo Carl Gustav Jung. Essa idéia surgiu de duas constatações:

a) O livro do Eclesiastes é pouco estudado pela maioria das pessoas que têm contato com a Bíblia, seja através de estudos bíblicos pessoais ou coletivos, seja como profissionais nas diversas áreas de atuação das Igrejas. Isso acontece porque o livro do Eclesiastes é um texto controvertido, até mesmo confuso, que parece não apresentar uma unidade lógica e uma coesão interna, além de sua linguagem ser de interpretação bastante difícil. Esta primeira constatação leva ao reconhecimento de um *desafio de interpretação e análise teológico-literária* na área geral da exegese bíblica.

b) A leitura de Jung, no que se refere à sua teoria sobre o desenvolvimento da personalidade (o chamado *processo de individuação*¹), fez surgir a hipótese de que o autor do livro do Eclesiastes possa ter passado por um processo de construção da personalidade semelhante ao descrito por Jung em seus estudos psicanalíticos. Esse processo pode ser acompanhado no desenvolvimento da argumentação intratextual, conforme se verificará no 3º capítulo deste trabalho.

A junção destas duas constatações forma a proposta central da tese: comprovar que o texto do livro do Eclesiastes dispõe de uma coesão interna, o chamado fio condutor intratextual, que reflete um crescimento pessoal de seu autor no sentido junguiano de desenvolvimento psíquico. Assim se pretende oferecer uma nova leitura do livro, que possa levar a uma fruição mais ampla e prazerosa de sua mensagem. Esse tipo de leitura – sob a ótica da teoria psicanalítica junguiana – poderá, eventualmente, ajudar a esclarecer questões que instigam aquelas pessoas que estão em busca de um crescimento interior efetivo e que, por isso, precisam resolver uma série de conflitos psíquicos conscientes ou inconscientes.

¹ Estes e outros termos serão estudados em detalhes no segundo capítulo deste trabalho.

A pesquisa apresentará, no primeiro capítulo, o livro do Eclesiastes em seus principais aspectos teológicos e sócio-políticos, assim como o estado atual da pesquisa bíblica quanto aos assuntos mais polêmicos nele tratados. O segundo capítulo apresentará termos-chave da teoria junguiana, como a questão dos *arquétipos* e da relação entre *consciente* e *inconsciente pessoal e coletivo*. Se estes elementos, fundamentais para entender a composição da psique humana, tiverem alguma relação com o texto do livro do Eclesiastes como um todo, e se puderem ser ligados à questão de como lidar com a *morte* e a *fruição da vida*, será possível buscar, por este viés hermenêutico, uma nova forma de compreensão do livro. Isso porque assuntos como estes são motivo de reflexão e, às vezes, angústia existencial para grande parte da humanidade em qualquer tempo e espaço, tanto consciente quanto inconscientemente.

No terceiro capítulo analisar-se-á o livro do Eclesiastes em algumas perícopes selecionadas a partir da perspectiva da psicanálise. Isso significa que haverá uma análise bíblico-literária teórica segundo os padrões convencionais da pesquisa, e outra reflexão paralela sobre os assuntos citados, calcada na tentativa de aplicação prática dos termos utilizados na proposta junguiana de análise e interpretação. Todas as traduções destas perícopes são da própria autora, assim como as traduções de todas as citações utilizadas no decorrer da pesquisa como um todo.

Cabe esclarecer que não se trata de estabelecer *paralelos* ou *comparações* entre o que Jung pensa sobre morte e fruição da vida e as idéias do Ec sobre o mesmo assunto. Não se propõe aqui um *estudo comparativo de concepções teológicas e psicanalíticas*. Tornou-se necessário, no entanto, centralizar a argumentação em torno de determinados aspectos que chamam a atenção numa leitura mais detalhada do livro do Eclesiastes, para não generalizar a análise. Por isso, e para ter subsídios concretos que fundamentem com clareza a proposta desta tese como um todo, serão destacados, no livro do Eclesiastes, os assuntos *morte* e *fruição da vida*, enquanto a teoria junguiana será integrada posteriormente, em seus aspectos mais gerais, que dizem respeito à estrutura da psique humana.

Verificar-se-á, no decorrer do trabalho, que poderia haver pelo menos dois momentos em que determinados assuntos se identificam entre si de uma forma que acabam por transcender os limites da pesquisa original, baseada na leitura bíblica e no breve estudo da psicanálise: a) paralela ao livro do Eclesiastes encontrar-se-ia a *Epopéia de Gilgamesh*, originária da Mesopotâmia; as reflexões do Ec repetem, em outras palavras, o que já dizia a copeira Siduri a

Gilgamesh, e o que já diziam também os sábios egípcios muito tempo antes de ambos². b) A proposta de Jung encontraria seu eco na literatura de seu tempo. A leitura do escritor alemão Hermann Hesse, concomitante à de Jung, parece corroborar as idéias deste último. Reforça-se nela a necessidade que o ser humano tem de conhecer-se a si mesmo, aprender a lidar consigo mesmo e construir novas formas de convívio com as outras pessoas, para que todos possam beneficiar-se de uma real fruição da vida.

Por outro lado, não seria possível basear a pesquisa apenas nestes aparentes paralelos: essa *interpretação tipológica* pode forçar a leitura e a subsequente interpretação para certas direções pretendidas, não deixando os textos falarem por si mesmos. Entre Jung e o Ec existem vários pontos divergentes, p.ex. no que se refere à busca pelo sentido da vida, a qual é fundamental para o primeiro mas carece de importância para o segundo. Depois, Jung quer “conhecer” Deus e entendê-lo, aproximando-se dele, enquanto o Ec vê Deus como alguém distante, a quem se devem prestar contas, mas que abençoa a vida humana se esta se orientar segundo os seus preceitos. Por fim, Jung não incita tanto a uma vida de fruição e alegria no coletivo quanto o Ec, porque sua preocupação básica é com a psique do *indivíduo*, antes de dirigir-se ao grupo. Já o Ec destaca a solidariedade e a fruição da vida junto às pessoas amadas.

Outra grande diferença de enfoque entre o Ec e Jung é que o primeiro se prende mais à questão da morte *física*. O Ec lamenta, primeiramente, que o ser humano seja frágil e vítima do desaparecimento físico e espiritual (embora, para ele, a morte esteja integrada no ciclo natural da vida), e que sua memória se vá imediatamente com sua morte física, nada restando de seus esforços em seu caminho terreno.

Por seu lado, Jung pensa nas chamadas mortes *simbólicas*, quais sejam ritos de passagem, perdas de pessoas queridas, abandonos dos mais diversos. Ele se refere à necessidade de trabalhar os sentimentos de perda, choque, depressão e pessimismo suscitados por situações de transição, de conflito, de passagem sem volta. *Superar* os sentimentos de vazio, revolta e dor causados por uma determinada perda é um dos principais objetivos na teoria junguiana de construção e evolução da personalidade. Também Jung percebeu que a *morte* e a *fruição* da vida são assuntos atemporais e universais, que ocupam a mente do ser humano desde sempre. Em todas as épocas tentou-se encontrar respostas para as grandes perguntas: a morte é real-

² A *Epopéia de Gilgamesh* será analisada em maiores detalhes no cap. 1 deste trabalho.

mente o fim de tudo? E por que o homem não pode ser imortal? Em decorrência disso, qual o *sentido da vida*?

Essas e outras questões são tratadas por ele ao descrever o chamado *processo de individuação* – o caminho rumo ao próprio inconsciente, no qual repousam os elementos formadores da personalidade. Quando se conhecem estes elementos e se sabe trabalhá-los adequadamente, reconstruir seu próprio ser a partir do conhecimento de si mesmo pode ser uma tarefa prazerosa. O indivíduo em paz consigo mesmo pode também construir uma nova forma de relacionar-se com o mundo ao seu redor. E a paz interior pode fazer com que as questões sobre morte e sentido da vida, apontadas acima, percam um pouco de seu poder atemorizante e sejam colocadas em seu lugar natural no ciclo perene do viver e do morrer. A verdadeira sabedoria, neste caso, não é ter respostas para tudo, e sim saber viver *apesar de tudo*, inclusive da morte e da aparente falta de sentido da vida.

A razão última para a tentativa de associar Bíblia e psicologia profunda pode ser formulada assim: “Podemos incluir a Bíblia nos nossos diálogos porque e na medida em que sua mensagem é curadora para a pessoa com quem estamos lidando, e porque ela pode auxiliar na superação de sua situação atual”³. A Bíblia pode ser curadora, antes de tudo, para a sensação assustadora de vazio que a morte provoca na maioria das pessoas. A morte é o fim de uma (às vezes) longa jornada e não permite que se vislumbre um fim conhecido, definido, claro. Não se sabe para onde se vai quando se morre, embora haja, em muitas religiões, a crença de que as almas das pessoas mortas continuam a viver, mesmo que numa forma diferente. O ser humano é o único em toda a criação que enterra seus mortos, e o ritual em torno desse fato desde sempre existiu para garantir, entre outros aspectos, que os mortos não venham a prejudicar os familiares que deixaram, e sim que os protejam e auxiliem⁴.

Não se sabe nem o que acontece no momento da morte, embora haja múltiplas pesquisas a respeito. O vazio decorrente dessa falta de informação leva à angústia de não se saber sequer se existe um Deus, ou qualquer outra força supraterrrena, que possa auxiliar a enfrentar esse momento. Além do vazio, associa-se a morte à escuridão: “Um dos horrores inimaginá-

³ „Wir können die Bibel ins Gespräch bringen, weil und sofern ihre Botschaft für unser Gegenüber heilsam und zur Bewältigung seiner augenblicklichen Lage hilfreich ist“. Peter BUKOWSKI, *Die Bibel ins Gespräch bringen*. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge, p. 11.

⁴ Adolf KÖBERLE, *Die Theologie der Gegenwart und das Leben nach dem Tod*, in: Gerhard HILDMANN (ed.), *Jenseits des Todes*. Beiträge zur Frage des Lebens nach dem Tod, p. 74.

veis da morte deve ser a escuridão [...] de este dia já não poder nascer”⁵. Busca-se, de todos os modos, a superação da morte, para além de túmulos, enterros ritualísticos, memórias sem sentido. A morte não pode nem deve ser o fim da existência humana⁶.

Também na área da terapia psicanalítica, a preocupação dos pacientes com a morte tem sido discutida com acentuada frequência. Jung afirma que os elementos que compõem a psique humana comprovam sua universalidade na maneira como o ser humano reage à experiência da morte:

Um bom exemplo que tem sido muito discutido recentemente é a experiência da morte próxima. Parece que muitas pessoas, de vários panos-de-fundo culturais diversos, descobriram que têm vivências muito parecidas quando são recuperadas de um encontro próximo com a morte. Elas falam de deixar seus corpos, ver seus corpos e os acontecimentos em torno com clareza, de ser empurradas através de um longo túnel em direção a uma luz brilhante, de ver parentes falecidos ou figuras religiosas esperando por elas, e de sua decepção por terem de abandonar essa cena feliz para voltar a seus corpos. Talvez nós todos estejamos “configurados” para vivenciar a morte dessa forma⁷.

No segundo capítulo deste trabalho será possível verificar por que Jung faz questão de acentuar a universalidade e atemporalidade das experiências humanas metafísicas (nascimento, crescimento, morte, ritos de passagem etc.). Essas experiências configuram o chamado *inconsciente coletivo*, que se forma a partir das diversas reações humanas instintivas. Essas reações, muitas vezes incompreensíveis, são reais e podem ser explicadas. A psicologia profunda de Jung se propõe a trabalhar reações e atitudes desde um ponto de vista positivo e produtivo, para um melhor aprendizado de si mesmo, que leve a pessoa a enfrentar o mundo em outro nível de consciência.

Por seu turno, ainda num tempo remoto, o livro do Eclesiastes já demonstrava “a preocupação com o sofrimento humano e a morte, que ameaçam subverter a confiança da sabedo-

⁵ “Uno de los inimaginables horrores de la muerte debe ser la oscuridad [...]: no poder nacer ese día”. Entrevista com o escritor argentino Adolfo Bioy CASARES, in: *Agulha* – revista de cultura (Fortaleza/São Paulo). Disponível em http://www.revista.agulha.nom.br/agindice_geral1.htm, acesso em 02 jul. 2005.

⁶ A. KÖBERLE, op. cit., p. 74.

⁷ “A nice example that has been greatly discussed recently is the near-death experience. It seems that many people, of many different cultural backgrounds, find that they have very similar recollections when they are brought back from a close encounter with death. They speak of leaving their bodies, seeing their bodies and the events surrounding them clearly, of being pulled through a long tunnel towards a bright light, of seeing deceased relatives or religious figures waiting for them, and of their disappointment at having to leave this happy scene to return to their bodies. Perhaps we are all ‘built’ to experience death in this fashion”. George C. BOEREE, *About C. G. JUNG*. Disponível em www.studiocleo.com/librarie/jung/introboereemain.html, acesso em 09 jun. 2005.

ria estabelecida”⁸ – aquela sabedoria tradicional que somente afirma coisas, e não ajuda a refletir, crescer e superar medos e preocupações. Em contraposição a essa postura, o livro do Eclesiastes constata que

[...] Deus deu a cada hora sua tarefa e assim está muito bem. Mas ao ser humano ele concedeu o dom de “questionar para além da hora, buscar o passado e o futuro”; no entanto, essa capacidade, quase que essa necessidade de pensar para além da hora presente, revela-se como uma tarefa árdua. Pois o ser humano não consegue compreender a totalidade da obra divina e o sentido da alternância das épocas. [...] Tentando enxergar à distância ele se torna cego, mesmo sendo sábio, para o perigo do momento, e cai na rede da mesma forma que o peixe e o pássaro (Ec 9.11s.)⁹.

Mesmo assim, a exortação à alegria sob os auspícios de Deus, estruturada quase que em forma de refrão no livro do Eclesiastes, dada a frequência com que ela aparece, nada mais é que a expressão máxima da *esperança* e da *confiança* no poder divino: o mesmo Deus que pede contas e responsabilidade é o Deus que faz viver e morrer e que abençoa a humanidade e a protege, envolvendo cada ser humano num ciclo natural de nascimento, desenvolvimento e morte, em que todos os fenômenos têm seu tempo e seu espaço. Dessa forma, alternam-se as preocupações e os questionamentos pelo sentido da vida – às vezes numa busca vã pela sabedoria absoluta – com as propostas de fruição da vida a partir de um amadurecimento emocional baseado na fé.

Mas, nos dias de hoje, uma fé mal compartilhada, mal trabalhada ou mesmo ainda submersa no inconsciente, não consegue responder ao questionamento: se a morte é o mais desconhecido fenômeno da existência de tudo o que vive, para que é que se vive? Qual o sentido da vida em face de uma morte rumo à inexistência, ao eterno vazio, que apaga todas as marcas que se crê deixar neste mundo, mais cedo ou mais tarde? A real angústia da atualidade, em que “tudo o que é sólido desmancha no ar”, é fruto de uma dúvida crucial: existe alguma religião que tenha o poder de tranquilizar o ser humano ao responder, à sua maneira e segundo suas convicções, a estas e outras perguntas? Na verdade, conforme disse Epíteto, “o

⁸ Daniel SCHIPANI, *O caminho da sabedoria no Aconselhamento Pastoral*, p. 50.

⁹ „Gott hat jeder Stunde ihr Geschäft zugeordnet und so ist es trefflich. Dem Menschen aber hat er die Gabe, über die Stunde hinaus zu fragen nach Vergangenheit und Zukunft, zuteil werden lassen; diese Fähigkeit aber, ja, dieser Trieb, weiter zu denken als an die gegenwärtige Stunde, erweist sich als schwere Mühsal. Denn das Ganze des göttlichen Werkes und den Sinn des Wechsels der Zeiten kann der Mensch doch nicht begreifen. [...] In die Ferne blinzeln wird er auch als Weiser blind für die Gefahr des Augenblicks und geht ins Netz wie Fisch und Vogel (9.11f.)“. Hans Walter WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, p. 138.

que perturba e assusta o ser humano não são as coisas, mas suas opiniões e fantasias sobre as coisas”¹⁰. No mundo atual, isso se manifesta da seguinte forma:

O “ser humano unidimensional” (Herbert Marcuse) não consegue criar para si a dimensão da transcendência e um “transcender sem transcendência” (Ernst Bloch) ou um “princípio esperança”, que se esvazia quando carece de um fundamento e sentido últimos¹¹.

Nesta citação de Hans Küng, Marcuse percebe o ser humano unidimensional como aquele indivíduo destituído das ligações mais primárias e essenciais com o mundo que o cerca; trata-se daquele indivíduo que é apenas vítima do momento e das circunstâncias, que não se percebe como sujeito de sua própria história e não tem forças para viver sua integralidade em plenitude. É o ser humano que teve de aprender a endeusar a técnica e a ciência, as quais prometem comprovar fisicamente todas as formas de vida e retirar o véu de todas as dúvidas ainda persistentes na mente humana acerca dos fenômenos que o cercam.

Por sua vez, o chamado “princípio esperança”, palavra-chave para Bloch, fundamenta-se na questão de que a ciência chegou ao ponto de desconstruir sem propor alternativas, sem oferecer compensações, anulando todas as tentativas metafísicas de vida humana: “Os cientistas não lidam com a verdade; lidam com descrições limitadas e aproximadas da realidade”¹². Reduzir a vida humana a átomos calculáveis e previsíveis é a tentativa desesperada de destruir aquele Deus cujos desígnios não se conhecem e que, por isso, inspira medo e desconfiança. O ser humano, hoje, cerca-se de todas as garantias físicas possíveis para não ter de encarar a si mesmo como simples parte de um universo que ele não domina, e que transcende em muito a realidade visível.

Também Jung chama a atenção para o fato de que a modernidade desfaz o saber e o conhecimento dos antigos como se fossem meras histórias “da Carochinha” – inclusive essa fé em Deus que consola o Eclesiastes –, enquanto as pessoas da atualidade teriam alcançado o verdadeiro saber que tudo resolveria¹³. Mas o ser humano “pós-moderno” não se dá conta de que toda ciência e toda técnica não substituem a vida interior, afetivo-emocional e psicológica, religiosa e filosófica que atribui a cada pessoa sua característica mais individual, a posse de si mesma e a capacidade de assumir-se como se é, inclusive como ser mortal e finito, portanto frágil e indefeso:

A realidade é, sobretudo, *eu mesmo* que, sendo sujeito, posso transformar-me a mim mesmo em objeto. Eu mesmo em corpo e alma, com meu caráter e comportamento, minhas forças e fraquezas. Em todo caso, não um ser humano ideal, mas um homem com seus altos e baixos, com seu lado lúcido e seu lado obscuro, com tudo aquilo que C. G.

¹⁰ Ernst CASSIRER, *Ensaio sobre o homem*. Introdução a uma filosofia da cultura humana, p. 49.

¹¹ Hans KÜNG, *Teologia a caminho*. Fundamentação para o diálogo ecumênico, p. 23.

¹² Fritjof CAPRA, *Sabedoria incomum*, p. 55.

¹³ A. KÖBERLE, op. cit., p. 75.

Jung chama de “sombra” da pessoa e com tudo aquilo que o ser humano expulsou de si, suprimiu ou reprimiu¹⁴.

Esta citação reúne em si aspectos tanto das reflexões do Ec quanto de Jung, no que se refere às dificuldades do autoconhecimento e das dúvidas sobre o sentido da vida a partir da consciência da própria fragilidade. O fato de se poder reconhecer traços do livro do Eclesiastes nestas reflexões demonstra que já no Antigo Oriente Próximo havia registros acerca da preocupação com a morte e a fruição da vida. O período que mais interessa a esta pesquisa (séc. III a.C.) será apresentado no primeiro capítulo, em linhas bem gerais – embora seja necessário iluminar alguns detalhes, importantes para a compreensão da época –, a partir dos pressupostos seguintes:

a. Um dos principais objetos da presente pesquisa é a *morte*, mas com a ressalva de que não existe morte sem ter havido *vida* anteriormente. É esse jogo de luzes e sombras, de afirmações e negações, de possibilidades e cortes, que será estudado a partir de determinados textos do livro do Eclesiastes. Verificar-se-á quais as possibilidades de viver satisfatoriamente mesmo em face da presença constante da morte, e qual é a importância da busca pelo sentido da vida. A contribuição maior deste trabalho é a tentativa de (re)aproximar esses textos àquelas pessoas que se dispõem a refletir sobre o assunto e a crescer e buscar alternativas positivas para seu modo de viver e relacionar-se, inicialmente como indivíduos e, quando seu inconsciente pessoal estiver equilibrado, como pessoas capazes de conviver em grupo. De certa forma, essa idéia corresponde à proposta de que

[...] o aconselhamento pastoral tenha por objetivo despertar, estimular e desenvolver a inteligência espiritual e moral das pessoas – sua habilidade de viver bem e sabiamente face aos desafios e às dificuldades da vida¹⁵.

b. O mundo no qual se situa o principal “personagem” deste trabalho (o Eclesiastes) é semelhante ao mundo do incipiente séc. XXI. Mesmo levando em conta as naturais variações geográficas, históricas, sociais, políticas e culturais, o comportamento humano não se modifica em sua essência. Portanto, o que tampouco se modifica é a busca constante por melhoramentos na forma de viver, seja no plano material ou psíquico. Na época do Eclesiastes, a busca pela sabedoria andava de mãos dadas com a busca pelo “conhecimento do Senhor”:

¹⁴ H. KÜNG, op. cit., p. 195. – Grifo e aspas do autor.

¹⁵ D. SCHIPANI, op. cit., p. 12.

[...] a) a sabedoria hebraica faz a afirmação extraordinária de que o temor do Senhor é indispensável para tornar-se sábio e é a orientação básica da sabedoria. [...] b) o tema da integridade humana prevalente na sabedoria está ligado à piedade bíblica (santidade) dentro do contexto da vida de Israel na aliança. A pessoa sábia tende a ser identificada com o justo, e o insensato ou tolo, com o perverso. [...] c) a sabedoria hebraica é experiência interpretada teologicamente – uma forma alternativa de fazer teologia –, que implicitamente afirma uma função reveladora normativa; portanto, podemos afirmar que os sábios desempenham o papel de mediadores entre Javé e Israel¹⁶.

Essa sabedoria sempre primou por uma busca pela ética do convívio, seguindo normas ditadas pela chamada “lei divina”, embora ela também tenha feito surgir o fenômeno do *Tun-Ergehen-Zusammenhang*, ou seja, a relação automática entre os atos da pessoa e as consequências que advirão sobre ela mesma (“quem abre uma cova nela cairá” etc.), e segundo a qual esses atos determinarão sua sorte – o justo será sempre salvo, o mau será sempre castigado. Um aspecto importante é que essa sabedoria deriva, maiormente, da experiência de vida, aliada à lei divina, o que lhe confere credibilidade e concretude, assegurando a preservação tanto da espécie quanto de sistemas morais, políticos e sociais segundo os quais um grupo de pessoas se orienta.

Nos desvãos e corredores desconhecidos do inconsciente coletivo permanecem, porém, manifestações negativas, tais como o medo, a fome, o temor e a falta de confiança no desconhecido: essas manifestações originaram, nos primórdios da humanidade, a ânsia pelo poder, a busca pela riqueza que leva ao poder, a opressão daí resultante, a solidão, a tomada do poder em terras estranhas e a destruição de tudo o que inspira desconfiança e temor. Estas são expressões exteriores de determinadas facetas da psique, e que impulsionam o ser humano na direção que ele mesmo escolhe para si, muitas vezes sem se deixar orientar pela lei divina.

O que mais parece atormentar o espírito humano é que jamais se poderá saber quem ou o que, em última análise, representa a Força Criadora do universo. O mundo tal como se o conhece hoje não se compõe apenas de fenômenos cósmicos e biológicos explicáveis, e subsiste a busca pela explicação daqueles fenômenos que não se enquadram nas ciências ditas “exatas”. Por trás da destruição de povos estrangeiros, das lutas pelo poder, da selvageria incontrolável de algumas ações humanas, está o *medo*, não daquele desconhecido, mas que pode tornar-se visível, mas o medo *cósmico*. Um dos primeiros momentos de angústia declarada foi quando se criou a consciência plena de quão pequenos são os seres vivos no conjunto do uni-

¹⁶ D. SCHIPANI, op. cit., p. 47.

verso, no qual tudo está vivo e se modifica constantemente. A consciência da própria pequenez e fragilidade causou um trauma dificilmente suplantado pelos que se seguiram depois, e que levou às duas clássicas perguntas: por que tudo o que vive morre? E por que não se pode conhecer Deus e ter o mesmo poder que ele?

c. Em função de todos esses desafios, o ser humano necessita de um “oposto”, de um “parceiro de diálogo”, para conseguir sair de si mesmo e alcançar outros patamares da existência:

- Sem o “totalmente Outro”, sem “teologia”, sem a fé em Deus, não existe sentido na vida que transcenda a mera autoconservação.
- Sem religião não se consegue encontrar uma distinção fundamentada entre verdadeiro e falso amor e ódio, solidariedade e egoísmo, moral e imoral.
- Sem o “totalmente Outro”, o desejo de justiça plena seria irrealizável e o assassino finalmente triunfaria sobre a vítima inocente.
- Sem uma primeira e última realidade realíssima, que chamaríamos Deus, [...] nossa “necessidade de consolo” ficaria insatisfeita no tempo e na eternidade. [...] “A função de consolar é totalmente diferente; é uma função religiosa”¹⁷.

Esse e outros processos mentais não estão presos a épocas e lugares; é certo que no séc. XXI o medo assumiu bem outras formas, e já não se reduz ao temor diante do ribombar dos trovões ou do uivar dos ventos. Mas, inconscientemente, os sentimentos e as reações continuam sendo os mesmos. O ser humano ainda não aprendeu a “chegar a si”, no autêntico sentido da expressão, e cultiva modos de vida que são fugas e artifícios para evitar o reconhecimento inegável de que nenhum ser humano é dono de sua própria morte, e muito menos dos desígnios divinos. Essas duas constatações – não se poder conhecer o dia e a forma de morrer e não poder determinar o próprio destino, à semelhança do poder divino – são as grandes barreiras que impedem a fruição plena da vida e, ao mesmo tempo, as duas forças que impelem ao abismo do próprio vazio, dado que não parece haver reais respostas a elas:

Graças à sua presença constante, emana da morte, como única possibilidade afirmada, uma inquietação permanente sobre a vida. Mas, inversamente, a própria vida é a inquietação da morte. E é preciso considerar ambos os lados, sempre que for necessário responder satisfatoriamente às perguntas provocadas pela morte¹⁸.

Vasconcelos complementa, citando Adam Schaff:

¹⁷ H. KÜNG, op. cit., p. 25. – A citação final entre aspas é de Emmanuel Lévinas.

¹⁸ „Vom Tode geht dank seiner beständigen Gegenwart als der einzig gewissen Möglichkeit eine dauernde Beunruhigung auf das Leben aus. Aber umgekehrt ist das Leben selbst die Beunruhigung des Todes. Und beides muß gesehen werden, wo zureichend auf die durch den Tod aufgeworfenen Fragen geantwortet werden soll“. Otto KAISER, Eduard LOHSE, *Tod und Leben*, p. 27.

A problemática do indivíduo humano [...] culmina com a pergunta do sentido da vida. [...] A problemática a ele relacionada prende-se, por conseguinte, a um círculo, cujo início é o nascimento e o fim é a morte. [...] Seja como for, a morte é o impulso mais forte das reflexões sobre a vida. [...] O homem, com certeza, enlouqueceria [...] se, de uma forma constante, tivesse de viver com a consciência de sua inevitável e próxima morte. (Adam Schaff, 1967: 260-1)¹⁹.

O caminho rumo ao próprio inconsciente é o mais difícil de ser encetado, uma vez que ele lida com os aspectos citados acima. Esse processo implica assumir-se como elemento dos mais frágeis de todo o universo, independentemente de todo o poder que se detenha por algum tempo da vida, sobre as outras pessoas ou os outros elementos da criação. Implica confrontar-se com a idéia de que a morte tudo anula e apaga, não preservando rastros de qualquer coisa que se tenha feito durante a vida: “Não me perguntem nada. Eu vi que as coisas quando buscam seu curso encontram seu vazio”²⁰. Implica perceber-se como apenas mais um entre bilhões e, mesmo assim, aprender a cultivar-se como ser único e insubstituível, criando uma esfera de valores diferentes daqueles vividos até então.

O aprendizado do próprio Eu é doloroso porque não poupa a pessoa das perguntas mais íntimas e perturbadoras acerca de seus sentimentos e de suas atitudes, em relação a si mesma e às outras pessoas. Esse processo expõe e desmascara a pessoa, trazendo à tona tudo aquilo que ela pretendia esconder ou esquecer, porque até então não dispunha de meios psicológicos adequados para lidar consigo mesma:

A natureza do processo psíquico consiste numa alternância dialética entre pares de opostos, principalmente entre o consciente e o inconsciente. [...] O inconsciente tem, por assim dizer, uma opinião diferente do consciente; ele é autônomo em relação ao consciente²¹.

Somente quando se atinge o equilíbrio na relação entre o consciente e o inconsciente é que se pode falar na chamada “paz de espírito”, o “estar bem consigo mesmo”, que leva à situação de poder interagir positivamente também com as outras pessoas, a partir de uma tranquilidade interior que se propaga e irradia paz. Expresso em termos mais filosóficos: “O ser

¹⁹ Eduardo VASCONCELOS, *Espiritualidade e cuidado em saúde*. Disponível em www.rubedo.psc.br, acesso em 20 jun. 2005.

²⁰ Citação de Federico García Lorca, apud Claudio WILLER, *Federico García Lorca, poeta e personagem*, in: *Agulha* – revista de cultura, op. cit. – Em todo o trabalho, as notas de rodapé que não indicarem páginas específicas são aquelas retiradas de artigos publicados na Internet, onde aparecem sem paginação. (N. da A.)

²¹ „Die Natur des psychischen Prozesses besteht in einem dialektischen Wechselspiel zwischen Gegensatzpaaren, besonders dem Bewußten und dem Unbewußten. [...] Das Unbewußte ist sozusagen anderer Meinung als das Bewußte; es ist dem Bewußtsein gegenüber autonom“. Carl G. JUNG, apud Christoph MORGEN-THALER, *Der religiöse Traum. Erfahrung und Deutung*, p. 38.

humano rende o máximo de sua capacidade quando adquire plena consciência de suas circunstâncias. Por elas se comunica com o universo”²².

d. Como se viu até agora, uma personalidade madura, sadia, está preparada para enfrentar os desafios mais diversos do mundo exterior e, antes de tudo, de dentro de si mesma. Em decorrência disso, ela também estará preparada para encarar a morte com maior naturalidade. A urgência desse processo de reconstrução do Eu se dá porque vem crescendo, nos dias atuais, o medo da morte. Embora o morrer tenha sido adiado ou, ao contrário, “facilitado” através da medicina moderna, que eliminou (ou pelo menos controlou em grande parte) várias epidemias e endemias, além de ter conseguido prolongar a expectativa de vida em boa parte do planeta, morrer é hoje fonte de angústia porque o ser humano está cada vez mais solitário. Se viver está cada vez mais difícil, quanto mais assusta o morrer!

As pessoas fazem coisas pensando em seu presente e projetando seu futuro, mas a morte anula esses conceitos humanos de tempo. A busca pelo sucesso terreno tenta driblar a perenidade do tempo do mundo, ignorando os ciclos eternos que estão presentes nas projeções arquetípicas de todos os povos. O autor português José Saramago, em sua mais recente obra *As intermitências da morte*, “brinca” com a morte e propõe um enredo em que a morte entra em greve e ninguém morre mais. Duas passagens ilustram a opinião do autor sobre essa aparente utopia:

Não digo que morrer seja melhor do que viver, mas, simplesmente, deveríamos ter outro olhar em relação à morte, aceitá-la como uma consequência lógica da vida. [...]

Imaginemos que a morte vai embora, que a morte nos deixe finalmente em paz depois de nos ter atormentado a existência durante milênios, desde que o homem descobriu que era um ser mortal. O que é que aconteceria? Num primeiro momento, uma euforia total [...]. Ocorre que seria um caos²³.

O caos que derivaria da imortalidade do ser humano é a barreira imposta pelos “deuses” para controlar o tempo de vida (cf. Gn 6.3). Mas, ao mesmo tempo, é essa barreira que traz o medo do desconhecido e dos poderes divinos ao ser humano. Esse medo tem ainda outra fundamentação bíblica: enquanto o ser humano estava em relação pacífica com Deus, o assunto nem era presente; mas havia a constante “ameaça de morte” quando o assunto era a “árvore do conhecimento do bem e do mal”: a ousadia do ser humano em querer tomar a si o co-

²² José ORTEGA Y GASSET, *Meditações do Quixote*, p. 47.

²³ José SARAMAGO, em artigo de Rosângela Gil no periódico *Brasil de Fato*, segundo caderno, ano 3, n. 142, a 23 de novembro de 2005, p. 15.

nhecimento dos deuses atribuiu à morte o peso de um pecado inafiançável (Gn 2.16ss). Embora o AT se esforce em ressaltar a possibilidade de uma “reversão” da morte (nos casos dos profetas Elias e Eliseu, p.ex.), as exceções formadas por essas narrativas apenas confirmam a regra: tanto no ambiente mesopotâmico quanto no grego e no israelita, a morte é o destino inelutável do ser humano, e isso se mostra em todas as produções culturais desse entorno histórico e geográfico (desde a *Epopéia de Gilgamesh* na Mesopotâmia até as narrativas da Revolta dos Macabeus na Judéia). Essa constatação vai adquirindo contornos cada vez mais deprimentes no decorrer da história, uma vez que a própria morte parece ficar cada vez mais traumática.

É certo que, nos dias atuais, uma ínfima parte da população mundial tem acesso a tratamentos caros e bons hospitais, mas isso nada muda no fato de que a morte carrega em si, primordialmente, o espectro do medo e da solidão. Ter de enfrentar essa dupla solidão – o anonimato da vida atual, e a morte solitária em camas de hospitais moderníssimos, mas frios e impessoais – é tarefa quase impossível para o ser humano do séc. XXI. A evolução dessa solidão é relativamente recente:

[...] nas culturas tradicionais, inclusive a medieval, em que havia uma necessária presença real enraizada e excessiva [da morte] na vida cotidiana, exigindo inclusive um enorme investimento dos indivíduos durante a vida. A morte se anunciava ao moribundo através de sonhos e presságios e todos sabiam que iam morrer, arrumando sua vida, se preparando para a morte, cuidando de seus santos, tomando suas providências, preparando seus rituais funerais, muitas vezes constituindo toda uma cultura fúnebre. A morte era vivida familiarmente, com simplicidade e publicidade, em público, com o morto presidindo a sua morte, em rituais que se iniciavam antes do suspiro final. Esta familiaridade com a morte estava sem dúvida ligada à dependência e à aceitação incondicional da ordem da natureza pelo homem da época, concepção que será gradualmente questionada no Iluminismo. Neste vasto período, variavam as atitudes com os já mortos, desde a sua manutenção longe das cidades, pela poluição e por uma veneração periódica que escondia o medo de que voltassem, até o seu acolhimento perto e dentro das igrejas, que funcionaram durante algum tempo como cemitérios²⁴.

A morte já assumiu rostos horríveis na história; recordem-se a Peste Negra, a Guerra dos 30 Anos, as mortes nas fogueiras da Inquisição, as destruições de povos inteiros pela crueldade humana, que também trouxe consigo epidemias incontroláveis, e a morte em função de desafios e desequilíbrios da natureza. Independentemente da progressão das ciências exatas e de seus refinamentos, que levaram, por outro lado, a progressos espantosos na filosofia e na política, a forma de olhar para a morte mudou muito mais do que todas as faces de horror que

²⁴ E. VASCONCELOS, op. cit.

ela tem apresentado. Se antes a morte era algo quase que “familiar”, um “convidado” (mesmo que quase nunca bem-vindo), agora ela passaria pelos estágios de um tipo de pensamento que foi relegando-a a um esquecimento forçado, algo que se tem de evitar a todo custo.

As feições da morte agredem a suposta *nobreza* do ser: a concepção platônica de separar corpo e alma foi sendo aceita e evoluiu até a dissociação total entre mente e corpo, e isso fez com que a morte passasse a ser vista apenas como inimiga:

O moribundo é afastado da convivência, é mantido na ignorância de seu estado, é objeto de um processo brutal de medicalização, no qual se torna um fenômeno técnico, mais um “caso”, e a proximidade da morte no envelhecimento é colocada sob o olhar de especialidades separadas do conjunto da medicina, a gerontologia e a geriatria. A solidão dos moribundos nos hospitais [...] oferece uma proteção biológica e psíquica contra a angústia associada à morte para a família e a sociedade, diminuindo o incômodo que produz na organização das rotinas da vida cotidiana, do trabalho e do sistema econômico, que não podem parar. [...] Se já começamos e nos embrenhar nesta temática das implicações históricas e sociais do confronto com a morte, talvez seja o momento de avançarmos então mais firmemente nesta direção, focando as práticas emancipatórias de resistência e de transformação social e política, e sua relação com a morte e o morrer²⁵.

No contexto de uma proteção mais humana do indivíduo em sofrimento chama a atenção o último trecho, quando o autor se refere às questões de resistência e de transformação: as implicações sociais e políticas da morte, tal como ela se dá atualmente, têm de ser reexaminadas por outros ângulos, porque a morte e o morrer não se dão apenas em função de doença ou envelhecimento. A questão crescente da *violência*, em todos os seus níveis, é um componente cada vez mais aterrador das circunstâncias de vida que levam à morte. Esta acaba tendo um poder tão negativo que anula qualquer força de vida: “As pessoas têm respeito demais pela morte, comparado ao pouco respeito que têm pela vida”²⁶. Também a psiquiatria alternativa constata isso:

Não acredito que uma pessoa que está doente possa viver nessa sociedade, porque essa sociedade só mata. Temos claro que, hoje em dia, a nossa tarefa é a de mudar essa sociedade, porque queremos viver e queremos que o doente viva²⁷.

Por outro lado,

[...] a dor que oprime o ser humano, a angústia do dia-a-dia, a relação com os outros seres humanos [...] esta angústia existencial que existe ligada ao ser humano é uma realidade

²⁵ E. VASCONCELOS, op. cit.

²⁶ „Die Menschen haben vor dem Tod zu viel Achtung, gemessen an der geringen Achtung, die sie vor dem Leben haben“. Henry de Montherlant, apud Wolfgang ERK, *An die Hinterbliebenen*. Gedanken über Leben und Weiterleben, p. 9.

²⁷ Franco BASAGLIA, *A psiquiatria alternativa*. Contra o pessimismo da razão, o otimismo da prática, p. 24.

de e essa relação entre a ordem social e a vida existencial representa a contradição e a oposição que é a nossa vida. Não há receita, nem ponto de vista político, nem mesmo boa vontade que possam resolver essa contradição²⁸.

É preciso tentar compreender, por meio das avaliações contidas nas citações acima, como evoluiu a concepção de morte e violência, que faces diversas a morte e as chamadas “doenças sociais” têm assumido, como os seres humanos estão lidando – ou não – com tudo isso; é necessário reconhecer que, sendo a morte e o morrer enigmas insolúveis e desafiadores, faz-se urgente pensar em alternativas de como trabalhar esse assunto com um número cada vez maior de pessoas:

Em algum lugar do mundo a história parou [...] há situações em que é impossível fazer solução de compromissos, porque se o fizermos estamo-nos comprometendo com a morte e com a morte não há solução de compromisso²⁹.

e. Foi em vista das considerações anteriores que se optou por incluir um viés psicanalítico na análise bíblico-literária do livro do Eclesiastes. A morte e a fruição da vida não serão consideradas apenas do ponto de vista destes textos bíblicos em sua época, mas procurar-se-á relevar sua atualidade e a importância de uma releitura e reflexão sobre as implicações destes assuntos no mundo de hoje. Pois *saber* que se vai morrer e *refletir conscientemente* sobre esse fato são duas coisas muito diferentes. Entre outros aspectos, o trabalho proposto por Jung pareceu adequado a essa tentativa por levar em conta o componente religioso do ser humano e buscar integrá-lo no todo que compõe a psique do indivíduo. Neste contexto, sua compreensão de *religiosidade* difere bastante da de *religião* enquanto instituição, embora ele considere fundamental estruturar a vida com a ajuda de experiências de cunho religioso. Não se trata, aí, de ética ou moral no sentido estrito, e sim da vivência consciente enquanto indivíduo inserido no todo da criação, experiência única e insubstituível.

f. A culminância da proposta de análise *bíblica* deste trabalho se encontra no terceiro capítulo, em que serão enfocadas diversas perícopes do livro do Eclesiastes, alinhadas segundo critérios específicos ali detalhados, e que buscam evidenciar, na prática, a teoria segundo a qual é possível ler o livro do Eclesiastes a partir de uma chave hermenêutica junguiana. Isso se dá a partir da preocupação em desmistificar o livro do Eclesiastes dos preconceitos que pesam sobre ele, recuperando a beleza extraordinária de sua poesia e a profundidade assombrosa

²⁸ F. BASAGLIA, op. cit., p. 54.

²⁹ Ibid., p. 136.

do relato de alguém que teve a coragem – para não dizer, a audácia – de dizer *sim* a si mesmo e enfrentar-se num caminho rumo a si mesmo.

Pretende-se demonstrar, em suma, que o livro do Eclesiastes pode ser lido como o relato de alguém que encetou a viagem em direção ao inconsciente e, com isso, ao crescimento pessoal e ao desenvolvimento positivo e prazeroso do convívio com as outras pessoas, na busca por uma sociedade mais justa, humana e solidária, com a “preocupação dupla da sabedoria com a integridade moral pessoal e a vida interior”³⁰:

³⁰ D. SCHIPANI, op. cit., p. 49.

I. O LIVRO DO ECLESIASTES

Considerações gerais

Na análise do livro do Eclesiastes, os dois principais assuntos a serem considerados são a) a preocupação com a *morte* e o fato de que nada resta após ela, nem mesmo a memória de quem morreu, e b) a correlação entre as reflexões sobre a morte e o *incentivo* para a *fruição da vida*. Estes dois temas serão verificados em detalhes, no 3º capítulo deste trabalho, a partir de perícopes selecionadas segundo critérios da relação entre o questionamento (acerca da morte) e a afirmação (o incentivo à fruição). Conforme Tilmann Zimmer,

[...] não se pode deixar de notar, nesse contexto, que dois assuntos têm um papel importante, a morte e a alegria. Eles não podem ser contrapostos um ao outro durante a exegese, como acentua, com razão, F. Kutschera: “Ali onde se enfatizam a morte e a vaidade, facilmente se apaga [...] a alegria – da mesma forma como se apaga a morte onde se enfatiza a alegria. Mas me parece que a importância do livro [...] está justamente na intensidade da consciência da morte e da alegria de viver, e no fato de que ambas as coisas existem lado a lado e com o mesmo peso”³¹.

O que se acentua aqui – o *paralelismo* entre a morte e a alegria de viver – servirá de *Leitmotiv* para este trabalho. Poder-se-ia falar ainda numa espécie de “paralelismo” relativo aos problemas suscitados pelo conteúdo do livro do Eclesiastes. De certa forma, seu autor enfrentou duas situações, na história e na teologia judaicas, com comentários e reflexões que provocaram conflitos e dúvidas sobre sua canonicidade: a) o questionamento acerca da validade da sabedoria israelita tradicional, e b) o choque entre a vida cultural e religiosa judaica em geral e o começo da preponderância do helenismo, testemunhado pelo autor do livro do

31 „Unübersehbar ist, daß dabei zwei Themen eine große Rolle spielen, der Tod und die Freude. Beide dürfen in der Auslegung nicht gegeneinander ausgespielt werden, wie F. Kutschera zu Recht betont. ‚Wo Tod und Nichtigkeit betont werden, verblaßt [...] leicht die Freude – ebenso, wie der Tod verblaßt, wo die Freude betont wird. Mir scheint der Rang des Buches (...) aber gerade in der Intensität des Todesbewußtseins wie der Lebensfreude zu liegen, und darin, daß beides gleichgewichtig nebeneinander und zusammen besteht‘“. Tilmann ZIMMER, *Zwischen Tod und Lebensglück*, p. 1.

Eclesiastes³². As alternativas por ele propostas a essas duas situações foram vistas como um desafio pelos integrantes das classes privilegiadas – notadamente os sumo-sacerdotes – de Jerusalém. Estes não conseguiram aceitar que alguém pudesse colocar em dúvida a sabedoria israelita tradicional, e tampouco conseguisse adequar-se aos novos tempos de domínio helenista, e essa rejeição não pôde ser vencida.

A questão básica que se coloca, sobre como considerar o livro do Eclesiastes em sua totalidade, pode ser formulada assim: é ele pessimista, desenganado, cínico, ou é um convite e uma exortação à reflexão sobre vida e morte a partir de novos paradigmas?

Entre os cristãos, Thomas a Kempis considerou a primeira frase do livro – *vanitas vanitatum, omnia vanitas* – como a exortação a desprezar todos os bens materiais e a dedicar-se somente aos bens espirituais³³. Outro importante pensador ocidental que se ocupou com a maneira de como o Ec via a realidade da vida e do mundo foi Agostinho. Quando já se convertera ao cristianismo, certo dia ele abriu a Bíblia ao acaso e encontrou uma citação de Paulo na 1ª Carta aos Coríntios, em que o apóstolo argumenta que, se Cristo não ressuscitou, é vã a fé dos cristãos; e ele conclui com as palavras: “Se os mortos não ressuscitam, comamos e bebamos, pois amanhã morreremos” (1Cor 15.32). Estas palavras já aparecem no Proto-Isaías, no contexto da exortação contra a falsa alegria que reinava em Jerusalém (Is 22.13), mas normalmente são entendidas como uma citação de Ec 9.7-10. Ao lê-las, mesmo tendo compreendido a argumentação de Paulo, Agostinho desgostou-se tanto com o fato de que alguém pudesse colocar as coisas dessa maneira que durante o resto da sua vida desprezou o livro do Ec.

Comentaristas bíblicos mais atuais, como H. W. Hertzberg, afirmam que o livro do Eclesiastes seria a “profecia messiânica mais abaladora” do AT, contendo algumas “verdades tornadas inamovíveis”³⁴. Talvez ele esteja pensando na Revolta dos Macabeus, que viria a ocorrer dois séculos após a data provável de redação do livro do Eclesiastes. Mas as ditas “verdades inamovíveis” são aquelas que se pautam por sua atemporalidade e universalidade. Sendo assim, citem-se algumas impressões de filósofos modernos (séc. XIX e XX):

³² Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Das Buch Kohelet, in: Erich ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 343.

³³ Ibid., p. 1.

³⁴ W. HERTZBERG, apud N. LOHFINK, *Kohelet*, p. 6.

O desespero derivado das conclusões do *Eclesiastes* é considerado, por vários pensadores modernos, uma condição básica da vida consciente. Heidegger, Camus, Sartre, Tolstoi, Nietzsche, Wallace Stevens e Mark Twain (em *Cartas da terra*), todos eles percebem a tensão [...] como inevitável e necessária. Schopenhauer pensa (como Twain) que, se o mundo “fosse um paraíso e fácil de viver, nós todos morreríamos de tédio ou nos enforcariamos” (citado em Crosby, 67). A angústia existencial, a miséria de Pascal, são nosso destino. Mas o desespero é melhor que a monotonia, e “grandes sofredores jamais são aborrecidos” (Crosby, 67)³⁵.

Esta e outras questões que animam a discussão sobre o livro do Ec ainda estão longe de uma solução relativamente coesa. Ver-se-á a seguir quais os aspectos das áreas histórico-geográfica e teológica nos quais se pauta este trabalho e que servem de base para sua argumentação.

1. A denominação *Eclesiastes*

O nome *Eclesiastes* provém do grego *ἐκκλησιαστής*, tradução aproximada da raiz hebraica *לְהַקֵּל* (*qāhāl*), que significa “congregar”, “convocar”, “reunir”³⁶; em grego, uma reunião ou assembléia é uma *ἐκκλησία* – daí o nome “*Eclesiastes*” na LXX. O livro do *Eclesiastes* recebeu, no cânon hebraico, o nome de *תְּלַחְתָּלָה* (*qohēlēt*), que é uma forma substantivada do verbo no particípio feminino; pesquisas lingüísticas mostraram que esta forma era bastante usada para designar profissões ou acentuar traços de personalidade. Ela também aparece uma vez com o verbo no aformativo feminino – *תְּלַחְתָּלָה הִרְמָא* (*v^eamarah qohēlēt* = “e disse a *qohelet*”) – em Ec 7.27, como se a pessoa que ali falasse fosse outro “personagem” que não o pressuposto autor do livro³⁷. Na verdade, pode tratar-se de um erro de cópia, conforme o aparato da BHS, que propõe *תְּלַחְתָּלָה הִרְמָא* (*v^eamar haq-qohēlēt* = e disse o *qohelet*), em concordância com a LXX; nesse caso, o artigo teria sido confundido com o aformativo do verbo³⁸.

³⁵ “The misery that comes from Qoheleth’s realizations is seen, by many ‘modern’ thinkers, as a requisite condition of conscious life. Heidegger, Camus, Sartre, Tolstoy, Nietzsche, Wallace Stevens, and Mark Twain (in *Letters from the Earth*), all see the tension [...] as both inevitable and necessary. Schopenhauer suggested (like Twain) that if the world ‘were one of paradise and ease, we would all die of boredom or hang ourselves’ (quoted in Crosby 67). Existential anxiety, Pascal’s misery, are our lot. But misery is better than monotony, and ‘great sufferers are never bored’ (Crosby 67)”. Colin WHYTE, *Just for the Hebel of it – Ecclesiastes and the Absurd*. Disponível em www.mala.bc.ca/www/ipp/whyte.htm, acesso em 30 out. 2005.

³⁶ Luis ALONSO SCHÖKEL, verbete *לְהַקֵּל*, *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 573.

³⁷ Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 54.

³⁸ Cf. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 1347.

2. Questões de datação

As duas tendências na discussão sobre a autoria do livro do Eclesiastes são a) a defesa da origem do livro na época salomônica e b) a defesa da origem na época pós-exílica. Os defensores da origem na época pós-exílica ainda divergem quanto à época persa ou grega. Argumentos dos mais variados serão apresentados abaixo.

2.1 Datação na época salomônica

Atualmente, existem pelo menos duas fortes correntes que defendem autorias diversas do livro do Eclesiastes: por um lado, afirma-se que seu autor seria *Salomão*, enquanto outros buscam comprovar que o autor do livro não poderia ter vivido numa época tão remota, e o localizam no *pós-exílio*. A tradição sapiencial israelita e, mais tarde, as escolas rabínicas, sempre consideraram o livro como sendo de autoria salomônica, com tudo o que isso implica, inclusive questões de canonicidade (conforme se verá mais adiante). Dizia-se que ele “sujava as mãos” de quem o lesse (ou seja, era tão “perigoso” que só poderia ser lido na sinagoga, por pessoas especializadas nas Escrituras)³⁹. Hoje em dia o livro do Eclesiastes é lido nas sinagogas por ocasião da Festa das Tendas, porque exorta à alegria de viver em várias passagens (8.15, 9. 7-10 e outras)⁴⁰.

A corrente que defende a autoria do rei Salomão se baseia no argumento de que o autor se apresenta como “rei em Israel” logo nos primeiros versículos (Ec 1.1), além de descrever as atividades típicas da realeza no cap. 2. Essas atividades mostrariam com bastante exatidão a vida do rei Salomão, principalmente no que se refere à questão da sabedoria, da riqueza e da experiência de vida; no mesmo capítulo, o autor fala sobre a vaidade e a inutilidade de suas obras, fazendo parecer que uma pessoa idosa, até então detentora de muito poder e riqueza, estaria agora refletindo sobre sua vida no momento do envelhecimento e da morte próxima.

Há fontes rabínicas que afirmam ter sido também Salomão o autor do *Cântico dos Cânticos*, por causa de seu acento no amor, durante a juventude; do livro dos *Provérbios*, com sua ênfase nos problemas práticos, em sua maturidade; e do *Eclesiastes*, com suas constatações melancólicas sobre a vaidade da vida, em sua velhice⁴¹. Assim, o livro do Eclesiastes a-

³⁹ Norbert LOHFINK, op. cit., p. 6.

⁴⁰ Ibid., p. 6.

⁴¹ Robert GORDIS, *Koheleth – the man and his world*, p. 39.

cabou sendo incluído na lista dos livros de autoria salomônica – e, portanto, do cânon – também por causa do aparente conjunto formado com os livros dos Provérbios e do Cântico dos Cânticos. Outra tradição judaica afirma, ao contrário, que o espírito santo não teria descido sobre Salomão antes de sua velhice, quando então ele teria composto os três livros⁴².

Um argumento que parece desmentir os anteriores é que somente com o respaldo desse nome o livro do Eclesiastes acabou sendo aceito no cânon dos escritos sagrados judaicos – o seu conteúdo era considerado muito polêmico nas grandes escolas rabínicas. A discussão central se estabeleceu por causa do desafio lançado pelo autor à sabedoria israelita ensinada nas sinagogas, numa espécie de embate argumentativo entre a tradição e a novidade de pensamento e reflexão, que vinha sendo provocada pela situação vivida desde o domínio helenístico. No cânon judaico, esse embate se estabeleceu entre o livro dos Provérbios, que trabalha conforme a chamada “teologia da retribuição”, e os livros de Jó e do Ec.

O livro do Eclesiastes poderia ser interpretado como uma “releitura crítica do livro dos Provérbios”⁴³, ou como a base teórica do Cântico dos Cânticos, cujo conteúdo seria sua “aplicação prática”⁴⁴, e foi isso que quase impediu sua aceitação no cânon. Assim, a tradição que se refere ao “desenvolvimento psíquico” por qual teria passado Salomão se desfaz em função desse conflito entre as formas de sabedoria defendidas por um e outro livro.

Há pesquisadores que defendem a linha salomônica em função de aspectos lingüísticos. Gleason Archer, Jr. afirma que a ortografia do livro do Eclesiastes é mais conservadora que a dos rolos e fragmentos encontrados em Qumran. Ali, o uso de *matres lectionis* internas é muito comum, p.ex. na escrita plena da negação (aOl → awOl)⁴⁵: segundo sua análise, praticamente não se encontram *matres lectionis* em Ec 12.1-7, no qual o advérbio de tempo “antes que”, por exemplo, é redigido aOl rv, ea; da; , portanto divergente da escrita de Qumran. Com isto, ele quer dizer que a maneira de utilizar *matres lectionis* pelos redatores de Qumran talvez ainda fosse desconhecida do Ec e que, portanto, o seu texto seria anterior à época grega.

⁴² R. GORDIS, op. cit., p. 39.

⁴³ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 44.

⁴⁴ R. GORDIS, op. cit., p. 45.

⁴⁵ Gleason ARCHER, Jr., apud Choon-Leong SEOW, Linguistic evidence and the dating of Koheleth, in: *Journal of Biblical Literature* 115/4, p. 645.

A dificuldade de o livro do Eclesiastes ter sido aceito no cânon judaico pode ser demonstrada citando-se as contendas surgidas entre duas escolas judaicas clássicas de interpretação dos escritos sagrados, a de Hillel e a de Shammai:

Assim, não é de se admirar que também a adoção de Eclesiastes no cânon sagrado da comunidade judaica não tenha acontecido sem discussões. O tratado Yadayim III4 da Mishnah transmite alguns aspectos da opinião das diversas autoridades. Se ali diz, entre outras coisas: “O rabino Simon disse: Qohelet pertence às facilidades da escola de Shammai e às complicações da escola de Hillel”, isso quer dizer que na época da existência das duas escolas de Hillel e Shammai, ou seja, na época de Jesus, a escola mais rígida de Shammai considerava o Qohelet um livro profano, enquanto o mais tolerante Hillel via nele um livro “que sujava as mãos”, ou seja, um livro que deveria ser contado entre as escrituras sagradas. [...] De qualquer forma, ainda o rabino Akiba [...] conhece a contestação acerca da canonicidade do Qohelet: “Que Deus nos proteja e nos guarde, ninguém em Israel questiona se o Cântico dos Cânticos por acaso suja as mãos [...], mas se existe alguma discussão, é só por causa do Qohelet”⁴⁶.

Por fim, o livro foi aceito no cânon sagrado, mas com severas restrições⁴⁷. Gordis cita contestações mais modernas a seu respeito: ele seria muito contraditório, ele consistiria apenas de “ditos” e não poderia ser considerado *Escritura*, ele conteria a sabedoria de Salomão mas *não seria divino* e, principalmente, ele conteria assuntos relacionados ao ceticismo e à heresia⁴⁸. Essa é a posição preponderante daqueles comentaristas que preferem não aprofundar o estudo do livro do Eclesiastes em face de sua complexidade lingüística e de seu conteúdo pouco “agradável” no contexto bíblico em geral: diferentemente do livro de Jó, no qual parece haver um “final feliz” na relação ser humano-Deus, o livro do Eclesiastes prefere apresentar soluções práticas e sugestões terrenas para problemas bem seculares, atribuindo a Deus um

⁴⁶ „So ist es nicht verwunderlich, daß auch die Aufnahme des Buches Kohelet in den Schriftenkanon der jüdischen Gemeinde nicht ohne Diskussionen erfolgt ist. Im Mischnatraktat Jadajim III 4 ist etwas von der Stellungnahme der verschiedenen Autoritäten überliefert. Wenn es hier u.a. heißt: ‚Rabbi Simon sagte: Kohelet gehört zu den Erleichterungen der Schule Schammais und den Erschwerungen der Schule Hillels‘ – so wird darin erkennbar, daß in den Tagen des Nebeneinanders der beiden Schulen von Hillel und Schammai, d.h. in den Tagen Jesu, die strengere Schule Schammais Kohelet als profanes Buch betrachtete, während der mildere Hillel in ihm ein Buch, das ‚die Hände verunreinigt‘, d.h. ein den heiligen Schriften zuzurechnendes Buch sah. [...] Immerhin weiß noch Rabbi Akiba [...] von der Bestreitung der Kanonizität Kohelets: ‚Behüte und bewahre, niemand in Israel streitet über das Lied der Lieder, ob es nicht die Hände unrein mache [...] Besteht aber ein Streit, so streiten sie nur über Kohelet‘“. Walther ZIMMERLI, Helmer RINGGREN, *Das Alte Testament Deutsch – Sprüche/Prediger*, 16/2, p. 140.

⁴⁷ Costumava-se usar o chamado Concílio de Jâmnia (90 d.C.) como referência para a finalização do cânon judaico. Mas essa data já se evidenciou como inválida para a argumentação histórica. Jâmnia nunca foi considerado um concílio de caráter eminentemente autoritativo no que se refere ao cânon sagrado, analogamente aos concílios da Igreja cristã. As discussões aconteciam preponderantemente nas escolas rabínicas, para definir se certos livros “suavam as mãos”, ou seja, se eles eram realmente livros sagrados. Se não o fossem, não poderiam ser lidos em público / para o público, mas nada impedia que fossem estudados em casa. Walter HARRELSON, *Interpreting the Old Testament*, p. 15.

⁴⁸ R. GORDIS, op. cit., p. 41.

papel mais distante e sério, nada paternalista ou protetor/salvador. Além disso, o livro do Eclesiastes nomeia os problemas sem disfarces e fala de situações conflitivas com clareza, mesmo usando uma linguagem difícil de ser compreendida.

No entanto, existem interpretações bem mais brandas de seu conteúdo, das quais merece ser destacada a do rabino Louis Jacobs, quase que poética; ele lembra o fato de o livro do Eclesiastes ser lido na festa das Tendias – *sukkot* –, que acontece no outono:

Uma explicação tradicional é que o Eclesiastes, que escreve no outono de sua vida, pode ser comparado à colheita do outono. O outono recorda que o inverno está chegando, e com ele a morte das plantas e árvores. As opiniões do Eclesiastes são as de um indivíduo amadurecido, mais próximo do final da vida que de seu início, que poderia ser representado pelos brotos da primavera⁴⁹.

2.2 Datação da época persa ou helenística

A linha que defende a origem do livro do Eclesiastes na época persa ou helenista ainda não encontrou um ponto de consenso. Choon-Leong Seow, defensor da época *persa*, utiliza argumentos lingüísticos e estilísticos para fundamentar sua opinião: o texto original conteria várias expressões referentes ao universo econômico e político do domínio persa, além do uso freqüente de *matres lectionis*, incomum antes dessa época. Quanto ao conteúdo, ele nega qualquer influência grega; ou seja, o texto não poderia ter sido escrito após os persas terem sido dominados e expulsos da região, porque não existiriam características da língua e da filosofia gregas no livro do Eclesiastes.

Arnaldo Momigliano sugere que o sentido da palavra persa *pardes* (= pomar), em Ec 2.5, tenha sido modificado pelos gregos para significar *παράδεισος* (= paraíso), e isso poderia constituir uma pista para afirmar que o texto final do livro do Eclesiastes já teria estado pronto na época persa, sendo aproveitado pelos gregos posteriormente. Por outro lado, pode ter ocorrido o inverso: foi a partir da cultura grega, que já conhecia o termo *pardes* e o utilizava como *παράδεισος*, que o Ec adotou esse significado em seu próprio texto⁵⁰. De qualquer forma, a

⁴⁹ “One traditional explanation is that Kohelet, who is writing in the autumn of his life, is comparable to the Fall harvest. The autumn is a reminder of the winter to come, and the death of plants and trees. Kohelet’s views are those of a mature individual, closer to the end of life than to the beginning which would be represented by the buds of Spring”. Rabbi Louis JACOBS, *Holidays: Kohelet/Ecclesiastes. A biblical book with a message for Sukkot. The Jewish Religion: a companion*. Disponível em http://www.Myjewishlearning.com/daily_life/Prayer/TO_Synagogue/Rabbi/Modern_Rabbinate.htm, acesso em 24 mar. 04.

⁵⁰ Arnaldo MOMIGLIANO, *Os limites da helenização. A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*, p. 75.

discussão parece se dar entre a época persa e a helenística, anulando os argumentos que sustentam uma autoria anterior a estas duas épocas.

O Ec já conhecia os relatos javista e sacerdotal da criação; neste caso, ele teria diante de si, provavelmente, a redação final do Pentateuco, o que lançaria o texto para uma época tardia do pós-exílio⁵¹. Lohfink afirma:

Linguisticamente, deve-se datar o livro o mais tardiamente possível. Seu hebraico já se aproxima ao da Mishnah. Por outro lado, o livro Jesus Siraque pressupõe o livro do Eclesiastes. Sir pode ter sido redigido entre 190 e 180 a.C.⁵²

Também José Vílchez Líndez afirma que o hebraico utilizado pelo Ec seria de uma época posterior, a partir de argumentos lingüísticos:

a) emprego de nomes terminados em *-on* e *-ut*, abstratos, raros no AT, mas de uso frequente no hebraico tardio rabínico; b) nomes com marca inequivocamente aramaica; c) [...]o artigo não se elide depois de uma partícula; d) o pronome pessoal da primeira pessoa é sempre *'ani* [...]; e) o pronome demonstrativo feminino em Qohélet é sempre *zoh*, nunca o habitual *zo't*; f) o pronome relativo *"sher* aparece em Qohélet 89 vezes [...]; Qohélet está a meio caminho entre os outros livros do AT e a Mishná; g) [...] confunde os verbos lamed-he com os lamed-alef⁵³.

Ambos os autores citados (cf. também a nota de rodapé n. 54) fazem referência ao hebraico da Mishnah para localizar o livro do Eclesiastes numa determinada época. Fazendo uma ponte com questões de conteúdo, é possível conferir em várias passagens a impossibilidade de localizar o livro do Eclesiastes na época de Salomão, mesmo se a questão entre a época persa ou helenística continuar indefinida: se em Ec 3.18-22 o autor questiona a acepção de que “o alento do ser humano sobe para o céu e o alento dos animais baixa à terra”, certamente esta não é uma colocação alocável na época monárquica israelita. Essa “divisão” entre aspectos nobres e menos nobres do ser humano é típica da época de dominação grega na Palestina, influenciada pelas concepções platônicas. Platão († 348 a.C.) pode ter sido contemporâneo do Ec. Além disso, deve-se considerar que o autor do livro do Eclesiastes questiona a-

⁵¹ W. ZIMMERLI, op. cit., p. 128.

⁵² „Sprachlich muß man das Buch so spät wie möglich ansetzen. Sein Hebräisch nähert sich schon dem der Mishna. Andererseits setzt das Buch Jesus Sirach das Buch Koh voraus. Sir dürfte zwischen 190 und 180 v.Chr. verfaßt worden sein“. N. LOHFINK, op. cit., p. 7. – Também D. Michel concorda com esta posição, constatando que há grandes diferenças do hebraico do livro do Eclesiastes para o AT no que concerne ao vocabulário e às formas gramaticais, mas que tanto maior é sua aproximação ao hebraico da Mishnah. Diethelm MICHEL, *Qohelet*, p. 46. – Ravasi denomina o processo de aproximação à Mishnah de “osmose e contaminação”, iniciado no séc. IV a.C. e atingindo seu ápice com o “hebraico rabínico dos tratados da Mishnáh”. Gianfranco RAVASI, *Coélet*, *Pequeno Comentário Bíblico do AT*, p. 14.

⁵³ José Vílchez LÍNDEZ, *Eclesiastes ou Qohelet*, p. 65-66.

cepções da sabedoria tradicional judaica que vinham sendo cultivadas intensivamente após o exílio babilônico, como forma de preservar a tradição israelita diante do poder dos dominadores estrangeiros.

Lohfink cita o livro de Jesus Siraque como tentativa de definição do *terminus ante quem*. Zimmerli concorda com ele, adicionando outros dados:

Como limite posterior máximo da época provável de surgimento do livro do Eclesiastes tem de ser considerado o livro de Jesus Sirac – que já conhece a sabedoria do Eclesiastes (Gordis 45-49) – e a sua data de surgimento (cerca de 190 a.C.). Fragmentos de manuscritos do livro do Eclesiastes, datados do século II, também foram encontrados no conjunto de escritos de Qumran (Muilenburg, BASOR 135, 1954, 20-28; Gross, RB 63, 1956, 58)⁵⁴.

O presente trabalho se inclina à teoria de que o livro do Eclesiastes tenha recebido sua redação final na época grega. As observações de ordem política, social e religiosa contidas no texto como um todo possibilitam afirmar que ele não pode ter sido redigido numa época tão remota quanto o reinado de Salomão, em que os problemas sociais e políticos eram outros, nem numa época de certa forma pacífica como o domínio persa na Palestina, em que não havia tantos conflitos quanto durante o posterior domínio helenístico. Também George Robinson tenta argumentar com o *conteúdo*:

Ele [o Eclesiastes] escreve como um teísta-agnóstico, fornecendo em seu livro algumas pistas sobre sua biografia. Tanto sua linguagem quanto suas idéias apontam para o período persa tardio, ou, mais provavelmente, para o período grego, antes da Revolta dos Maccabeus. Ele não pode ter sido o próprio Salomão; porque ele nos relata que *era*, não que *é*, rei em Jerusalém (1.12), que o governo é mau, que o rei é despótico, os juízes são corruptos (3.16), a opressão reina (4.1-3), o suborno é geral (5.8), tudo é trapaça (1.15), e que a sociedade em geral está num estado deplorável. [...] Mas as alusões do autor às condições locais são tão generalizadas e indefinidas que é impossível datar seu livro com absoluta segurança; porém faz sentido concluir, a partir das pistas que temos, que ele só pode ter sido composto muito tempo após o exílio, provavelmente pouco antes de 200 a.C. [...] ⁵⁵.

⁵⁴ „Als untere Grenze der möglichen Entstehungszeit des Buches Kohelet muß das Buch Jesus Sirach, dem Kohelets Weisheit schon bekannt ist (Gordis 45-49), und sein Entstehungsdatum (um 190 v.Chr.) angesehen werden. Fragmente von Kohelethandschriften, die ins 2. Jahrhundert datiert werden, haben sich nun auch im Schrifttum von Qumran gefunden (Muilenburg, BASOR 135, 1954, 20-28; Gross, RB 63, 1956, 58)“. W. ZIMMERLI, op. cit., p. 128.

⁵⁵ “He writes as a theistic-agnostic, giving in his book a bit of his own biography. Both his language and his ideas point to the late Persian, or, more probably, to the Greek period, prior to the Maccabean uprising. He could not have been Solomon himself; for he tells us that he *was*, not *is*, king in Jerusalem (1¹²), that the government is bad, that the king is despotic, the judges are corrupt (3¹⁶), oppression reigns (4¹⁻³), bribery is rife (5⁸), everything is crooked (1¹⁵), and that society in general is in a deplorable state. (...) The author’s allusions to local conditions, however, are all so general and indefinite, that it is impossible to date his book with absolute certainty, but it is reasonable to conclude, from the hints we have, that it was not composed until long after the Exile, probably shortly before 200 a.C. (...)”. George ROBINSON, Ecclesiastes, in: *Abingdon Bible Commentary*, p. 614.

3. Um autor ou vários autores?

A maioria dos comentaristas recentes supõe que o chamado “Pregador” tenha sido um professor de origem judaica que ensinava na Palestina, mais precisamente em Jerusalém. Há duas concepções básicas a respeito da origem do livro: a base do texto teria sido oral⁵⁶, ou então ele teria sido registrado por alguns alunos/discípulos desse suposto “pregador”, tendo sofrido correções e a inclusão de *glosas*. Isso não necessariamente significa que a obra definitiva tenha sido lançada *post mortem*; ela pode ter sido elaborada após os ensinamentos do Ec terem se solidificado o suficiente para incentivar uma redação conscienciosa. Kurt Galling chega à conclusão de que o texto parece ser desconexo e sem uma estrutura lógica, porque sua redação primária teria sido uma coleção avulsa de sentenças, as quais teriam sido organizadas numa redação secundária⁵⁷.

Mas há autores que defendem a opinião de que todo o texto tenha sido redigido por um só autor, e que ele estaria estruturado numa espécie de “discussão interna”:

[...] formas estilísticas do discurso sapiencial. [...] No primeiro caso, o sábio expõe as experiências extraídas da vida, que não devem ser necessariamente experiências pessoais. As sentenças do segundo tipo correspondem aos objetivos da doutrina sapiencial, sem que tenha sido sempre preciso supor um discípulo especial⁵⁸.

Isso significa que todo o texto teria sido produção da mesma pessoa, ou como “diálogo interno” (o autor consigo mesmo) ou como resultado de discussões com membros da sinagoga (o autor com a elite cultural de Jerusalém). Há comentaristas que supõem três passos de estruturação do texto pelo autor: 1) ele apresenta ditos e provérbios correntes da sabedoria tradicional israelita; 2) ele os analisa, e 3) ele lhes contrapõe sua própria opinião:

Acaba sendo esclarecedora e até certo ponto convincente a tese de Gordis, segundo a qual as contradições aparentes em Qohélet podem explicar-se em parte pelo método de trabalho usado pelo autor, que, após citar alguma idéia ou aforismo convencional, passa em continuação a refutá-los, motivo pelo qual o leitor tem a impressão da pluralidade de autores⁵⁹.

Conforme esta aceção, não houve, obrigatoriamente, a ação de glosadores no texto. O que parece ser glosa seria, portanto, um comentário do próprio autor, que ele apresentaria como ponto de partida para chegar à sua opinião pessoal. Este método ver-se-á confirmado em

⁵⁶ Cf. N. LOHFINK, op. cit., p. 11ss., R. GORDIS, op. cit., p. 59ss., e D. MICHEL, op. cit., p. 1ss.

⁵⁷ Kurt GALLING, apud D. MICHEL, op. cit., p. 13.

⁵⁸ Ernst SELLIN, Georg FOHRER, *Introdução ao Antigo Testamento*, v. 2, p. 504.

⁵⁹ Víctor Morla ASENSIO, *Livros sapienciais e outros escritos*, p. 164. – A referência a Gordis está em R. GORDIS, op. cit., p. 95-108.

pelo menos uma perícope do livro do Eclesiastes (7.1-4), mas também a passagem misógina de 7.26-29 parece ser apenas uma reprodução do que se dizia na época, sendo contestada em 9.7-10, em que o autor se refere à “mulher amada” como companhia essencial para a fruição da vida⁶⁰.

Associando-se à opinião de que o texto é produto de um só autor, Lohfink propõe um modelo de esquematização do conteúdo que divide o texto em cinco grandes partes, que recebem títulos descritivos e demonstram a estrutura proposta por ele mesmo:

- a. 1.2-11 – introdução (teses, perguntas, uma visão do cosmos como pano de fundo);
- b. 1.12-3.15 – introdução narrativa à tese principal, de cunho antropológico;
- c. 3.16-6.10 – aprofundamento através de entradas isoladas, a partir da experiência social;
- d. 6.11-9.6 – defesa de opiniões contraditórias, principalmente da sabedoria mais antiga;
- e. 9.7-12.8 – aplicação prática através de indicações concretas para o comportamento do mundo⁶¹.

Segundo esse modelo, parece que o texto final foi organizado para cumprir um determinado fim, como se o autor do texto oral fosse também o do texto escrito. Na verdade, seria bastante difícil alguém falar numa ou em várias assembléias sobre tantos assuntos, tendo todo o conteúdo “arrumado”, conforme o pretende Lohfink. E principalmente o item *d*, neste esquema, vai de encontro ao que afirmava Gordis, não correspondendo à teoria de que o Ec estaria discutindo com a sabedoria tradicional, ao invés de defendê-la, embora isso não impeça que ambos concordem quanto à unicidade do autor. Além disso, Lohfink elide aqui totalmente o aspecto divino, não se referindo ao papel e à importância de Deus para o autor do livro do Eclesiastes em nenhum momento; essa “secularização” do texto não corresponde a seu conteúdo, uma vez que o poder divino se manifesta nas diversas admoestações e estímulos sobre como fruir a vida corretamente⁶².

Além desse esquema mais geral, Lohfink apresenta também uma estrutura detalhada de todo o livro, a qual reúne em feixes concêntricos a argumentação do livro do Eclesiastes. Essa estrutura abstrai um pouco mais os conteúdos apresentados no primeiro esquema, mas o autor contradiz a si mesmo, p.ex., no item “crítica à ideologia”, ao apresentar as mesmas perícopes das quais ele afirmava serem “defesa” da sabedoria mais antiga:

⁶⁰ Cf. cap. 3 deste trabalho.

⁶¹ N. LOHFINK, apud L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 48.

⁶² Cf. cap. 3 deste trabalho.

[Ec 1.1	Título]
Ec 1.2-3	Moldura
Ec 1.4-11	Cosmologia (poema)
Ec 1.12-3.15	Antropologia
Ec 3.16-4.16	Crítica social I
Ec 4.17-5.6	Crítica à religião (poema)
Ec 5.7-6.10	Crítica social II
Ec 6.11-9.6	Crítica à ideologia
Ec 9.7-12.7	Ética (poema no final)
Ec 12.8	Moldura
[Ec 12.9-14	Epílogo] ⁶³

Segundo essa estrutura, os blocos iniciais contentam-se em tecer análises generalizadas sobre fenômenos sociais e sobre o funcionamento do mundo. Já a crítica social ocupa um lugar privilegiado, além da crítica à religião, que se encontra no centro da argumentação. Agora, Lohfink procura comprovar que o Ec pretendia contrapor-se ao esquema da teologia da retribuição. Apesar disso, a proposta de um agir ético aparece apenas nos últimos capítulos, como se ela fosse a conclusão de todas as meditações anteriores. Revelam-se aí as dificuldades encontradas pelos pesquisadores em reconhecer no texto do livro do Eclesiastes, como um todo, uma coesão interna.

Whybray também afirma que o livro foi escrito por um autor apenas, embora partindo de outro argumento: para ele, o que chama a atenção é a intensidade do uso do pronome “eu”: o autor escreve inteiramente na primeira pessoa, em 82 vezes. Os verbos utilizados dessa forma (1ª pess sing) são freqüentemente acompanhados pelo pronome pessoal enfático “eu”. Mas o nível de *abstração* da reflexão seria de tal forma desapaixonado e criticamente distanciado que o autor parece um estranho até a si mesmo, o que contrasta com suas dicas de comportamento prático: *nada é dado por garantido*, tudo é vaidade, há que aproveitar o dia de hoje⁶⁴.

Há quem afirme ser o livro do Eclesiastes uma forma de narrativa autobiográfica, e que o objetivo dessa narrativa seria tornar seu conteúdo *convincente*: as conclusões a que chegou o Ec são lições da própria vida, e não apenas teorias imaginárias⁶⁵. Seja ele uma “figura fictícia” ou uma pessoa real, os ensinamentos deste livro são autênticos – dados pela realidade, e não moldados por teorias abstratas. Esses ensinamentos foram condensados numa “lista

⁶³ N. LOHFINK, op. cit., p. 10.

⁶⁴ Roger Norman WHYBRAY, *Ecclesiastes*, p. 20ss. – Grifo do autor.

⁶⁵ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 55.

de conteúdos” organizada por um comentarista judaico, Mordecai Zer-Kavod, que cita 12 tópicos principais, seguindo os 12 capítulos do livro:

1. Introdução
2. A experiência do Qohelet lhe ensina que tudo é vaidade
3. A relação dos seres humanos com aspectos elevados ou comuns da vida
4. Defeitos na sociedade humana
5. Admoestações a um peregrino
6. A vergonha da corrida atrás do dinheiro
7. Uma coleção de comentários sábios
8. Recompensa e punição
9. O destino do ser humano está nas mãos de Deus, portanto que ele se alegre com sua porção
10. Comentários de sabedoria organizados antiteticamente
11. Encorajamento ao trabalhador do solo
12. A alegria da juventude e a fragilidade da velhice
- Conclusão, o Qohelet e sua mensagem⁶⁶.

Zer-Kavod reconheceu o tema central em cada “bloco” de assuntos; mas sua lista não reproduz a idéia de que existe, na realidade, um fio condutor que perpassa todos os capítulos: a vida do ser humano está nas mãos de Deus, e suas duas grandes limitações são a mortalidade e a impossibilidade de desvendar o futuro e, portanto, de saber o que acontece após a morte – ou seja, para o Ec não parece possível atribuir sentido a uma vida destituída do conhecimento último. Essas questões serão vistas no cap. 3 deste trabalho.

Quanto à questão do meio social do Ec, vários pesquisadores afirmam ter ele pertencido à chamada “elite cultural” de Jerusalém, e que por isso estaria tão a par das concepções divergentes da sabedoria israelita e da filosofia grega. Um agricultor depauperado e expulso de suas terras pelos novos colonos gregos não teria as condições de produzir o tipo de texto que caracteriza o livro do Eclesiastes⁶⁷:

[...] pressupondo que o lugar do Qohelet na sociedade judaica era seguramente entre os ricos e famosos, [...] as idéias do Qohelet refletiam especificamente a crescente instabilidade da posição privilegiada e segura da “classe alta”⁶⁸.

⁶⁶ Mordecai Zer-Kavod, apud A. CORRÉ, op. cit.

⁶⁷ N. LOHFINK, op. cit., p. 12; R. GORDIS, op. cit., p. 50ss.

⁶⁸ “Assuming that Qohelet’s place in Judean society was safely among the rich and the famous, Crüsemann argued that Qohelet’s ideas specifically reflected the growing instability of the upper class’s position of privilege and security”. Frank CRÜSEMANN, apud C. Robert HARRISON, Jr., Qohelet among the sociologists, *Biblical Interpretation* v.5, p. 162.

Se parece aceitável a idéia de que “a ética do Qohélet era burguesa”⁶⁹, existiria a possibilidade de ele conseguir atingir a chamada “burguesia” com suas próprias armas, uma vez que ele conhecia esse modo de pensar. Esta camada da população tinha acesso à linguagem escrita, comunicava-se num estilo de “corte real” e conhecia, ao menos em parte, conteúdos da sabedoria mesopotâmica e egípcia.

No segundo capítulo deste trabalho, confirmar-se-á a suspeita de que o autor do livro do Eclesiastes pode ter sido uma pessoa mais idosa, uma vez que ele já adquirira todos esses conhecimentos, privilégio de poucos cidadãos que dispunham de meios e de tempo para estudar; não seria esse o caso de pessoas trabalhadoras humildes. Segundo a teoria de Jung, que descreve a chamada crise da meia-idade com características tais como a reflexão sobre a vida passada, a conformação com a morte próxima, a busca por sabedoria e modos de vida mais salutares também no plano psíquico, o desprendimento de bens materiais etc. o Ec poderia estar atravessando este tipo de crise quando surgiram seus escritos.

Nesse contexto, o Ec aproveitava seus conhecimentos para passar adiante sua mensagem num estilo muito próprio, mas compreensível para aquela parte da população que precisava ouvir e entender suas palavras e tirar lições delas; eram verdadeiras metáforas, linguagem cifrada às vezes, parecendo preservar a discrição e a elegância, mas atingindo o alvo exato:

A admoestação freqüentemente repetida de “comer, beber e aproveitar” o trabalho que Deus deu para fazer indica que os ouvintes têm meios suficientes para alçá-los para além do patamar mínimo de subsistência. Além disso, tanto o Qohélet quanto sua audiência parecem ter tido preocupações quanto a “juntar e acumular” aquelas coisas que poderiam ser passadas para seus herdeiros (2.18-21; 4.7-8; 4.13-17). Portanto, parece claro que o Qohélet fala como se ele mesmo fosse um dos ricos, para aquelas outras pessoas cujos recursos próprios excedem suas necessidades⁷⁰.

Por outro lado, o autor do livro do Eclesiastes parece ter tido a preocupação de dirigir-se a todas as camadas da população, independentemente de sua origem e formação, e talvez o seu círculo de alunos / ouvintes nem tenha se restringido a pessoas que freqüentavam a sina-

⁶⁹ Apud Airton José da SILVA, Judaísmo e Helenismo – encontro e conflito, in: *Estudos Bíblicos* v. 48, p. 16.

⁷⁰ “The frequently repeated advice to ‘eat, drink, and enjoy’ the work God has given one to do indicates that the listeners have enough resources to lift them above the minimum level needed to sustain life. Furthermore, both Qohélet and his audience seem to have been concerned with ‘gathering and heaping’ (2.26) the kinds of things which could be handed on to their heirs (2.18-21; 4.7-8; 4.13-17). Thus, it seems clear that Qohélet speaks as one of the affluent to others whose resources exceed their needs”. Kathleen FARMER, *Who knows what is good?*, p. 148.

goga em Jerusalém. Vê-se isso na amplitude de seus temas e na tentativa freqüente de apresentar suas preocupações em forma de conselhos, com relação a problemas que aconteciam dentro do próprio povo israelita e o estavam enfraquecendo interiormente (cf. Ec 4.1ss). Isso confirmaria a hipótese de o Ec ter sido um pregador itinerante em toda a Palestina, e então haveria a possibilidade de um grupo de alunos ter compilado suas sentenças e ensinamentos.

4. *Gênero literário*

Uma vez que o texto do livro do Eclesiastes não apresenta uma unidade de estilo, além de problemas lingüísticos que põem em dúvida uma datação exata, é impossível definir um gênero uniforme nos doze capítulos que o compõem. Víctor Morla Asensio oferece uma das soluções mais práticas para esta controvertida discussão:

Embora se tenha discutido muito sobre o gênero literário básico de Eclesiastes, a grande maioria dos especialistas pensa que, em suas características essenciais, aproxima-se do chamado testamento real, que tem sua origem nas antigas instruções egípcias. Faraós e vizires transmitiam de forma autobiográfica a própria visão do mundo e das coisas, como legado intelectual do qual pudessem beneficiar-se os jovens de famílias patrícias que aspiravam aos postos da administração do Estado. [...] é fácil descobrir no livro provérbios isolados e composições em forma de instrução, elementos literários típicos da sabedoria escolar. Trata-se indubitavelmente de lições elaboradas pelo próprio autor para instruir seus alunos⁷¹.

A instrução de filhos e filhas, alunos e alunas, discípulos e discípulas de grandes mestres da sabedoria é um gênero literário típico do pós-exílio, como forma de relembrar, admoestar, insistir no cumprimento das leis e na preservação da identidade cultural e religiosa. Essas características já aparecem no livro dos Provérbios e, mais tarde, no livro da Sabedoria de Salomão e no Sirácida. A alusão ao fato de que o texto apresenta um estilo semelhante ao chamado “testamento real”, característico da cultura egípcia, poderia ser um argumento para comprovar o conhecimento que o autor tinha das culturas do Antigo Oriente Médio, tendo talvez até mesmo se inspirado nestes escritos para compor seu próprio estilo.

Alviero Niccacci formula a questão de outro modo:

O livro dá grande atenção à experiência própria do *Coélet*, expressa justamente pelo gênero “confissões”, mas também considera a sabedoria tradicional dos mestres mais antigos. Esta se encontra normalmente nas passagens que utilizam os gêneros tradicionais: a “instrução” e também o “dito”. O gênero novo e os tradicionais são usados, quando muito, em forma dialética, para apresentar as verdades contrapostas da existência humana se-

⁷¹ V. M. ASENSIO, op. cit., p. 167.

gundo o modo característico de *Coélet*. O gênero “confissões” serve para apresentar o lado negativo; o gênero “instrução” e o gênero “dito” introduzem o positivo⁷².

Mas não é só para apresentar o lado negativo que serve o gênero “confissões”. Basta ler Ec 8.15 e 9.7-9, as duas clássicas passagens de elogio à fruição da vida e do convívio com amigos e com as pessoas amadas. Da mesma forma, os chamados “ditos instrutivos” às vezes parecem provir de experiências bastante amargas (Ec 7.26-29), lembrando, porém, que esta passagem também pode ser considerada citação ou mesmo provocação.

Em toda a discussão sobre a autoria do livro do Eclesiastes aparece mais um complicador: no Ec, é praticamente impossível distinguir claramente entre prosa ou poesia, a não ser em poucos trechos, como p.ex. Ec 3.1-8 ou 12.1-7. Tampouco se encontraria, na opinião dos comentaristas atuais, um “fio condutor” que perpassasse o texto, razão pela qual a maioria deles sugere ser a autoria múltipla. Também é difícil definir o *estilo*: seria o livro do Eclesiastes lírico, dramático, irônico-crítico? O corpo do texto apresentaria as quatro estruturas do clássico discurso antigo: *propositio*, *explicatio*, *refutatio* e *applicatio*⁷³. Mas seriam esses elementos suficientes para determinar que se trata de um típico “discurso à moda grega clássica”?

A inconsistência estilística apontada pela maioria dos pesquisadores pode advir da tentativa de se comunicar com os dois lados opostos – a elite das sinagogas e o povo “comum” – da mesma sociedade. O conhecimento e a cultura adquiridos pelo autor do livro, no contexto privilegiado da classe abastada, lhe abriram os olhos para se dar conta da fragilidade do tipo de sabedoria cultivada no meio elitista, tradicionalista no sentido de manter e preservar os interesses da ordem constituída, e que era cultivada no judaísmo: “Em resumo, poder-se-ia falar de um protesto dolorido contra a definição dogmática de vida dentro da sabedoria que dominava o ambiente judaico”⁷⁴.

O livro do Eclesiastes poderia assemelhar-se a uma “narrativa” (*Erzählung*): um narrador fala acerca das experiências, do desenvolvimento interior, das descobertas, observações e dos conselhos de uma pessoa chamada Qohelet. Além disso, teoricamente ainda se poderia

⁷² Alviero NICCACCI, *A casa da sabedoria*. Vozes e rostos da sabedoria bíblica, p. 175.

⁷³ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 48.

⁷⁴ „In summa könnte man von einem schmerzlichen Protest gegen die dogmatische Lebensklärung der herrschenden jüdischen Schulweisheit sprechen“. Fritz HUNGERLEIDER, *Das Testament des Kohelet*. Disponível em www.cubus.de/zentexte/kohelet.html, acesso em 16 mai. 2001. – Também Ravasi concorda com esta avaliação, afirmando: “Rebelde solitário, pensador excêntrico, desejoso de resposta global ao sentido da vida e do ser contra toda explicação setorial, Coélet é visto como intelectual crítico que, embora use métodos e estruturas da sabedoria tradicional, revela sua insuficiência radical”. G. RAVASI, op. cit., p. 29.

diferenciar entre um *autor* e um *narrador*: o autor faria o narrador contar a sua história, dando-lhe a ênfase principal em todo o texto⁷⁵. Para fundamentar sua opinião, ele se apóia em Longman, que conta o livro do Eclesiastes entre as obras da *autobiografia sapiencial ficcional*⁷⁶. Este livro seria o resultado de uma reflexão profunda sobre a própria vida e as experiências acumuladas, e não apenas uma coletânea de ensinamentos. Essa avaliação remete ao que Jung chama de *processo de individuação*⁷⁷, o que torna instigante a possibilidade de ler o texto do livro do Eclesiastes segundo a psicologia profunda.

5. Conteúdo sapiencial

Até agora, verificou-se que uma das principais tensões do texto do livro do Eclesiastes está no embate entre a sabedoria israelita tradicional e os pontos de vista do autor. Como já se apontou, estes pontos de vista tinham como lastro os conhecimentos que o autor parecia ter da filosofia grega, da literatura egípcia e da sabedoria mesopotâmica, sendo que a “imersão” forçada da Palestina na filosofia grega foi o que deflagrou os conflitos de pensamento e de *Weltanschauung* evidentes no texto.

Cabe integrar, neste momento, uma rápida digressão sobre as diferentes concepções de ser humano no judaísmo e no helenismo. O Ec é fruto de seu tempo, ou seja, da influência helenística sobre a religião e a fé judaicas. Ele teve contato próximo com a filosofia grega e, por extensão, com os ensinamentos platônicos sobre a separação corpo-alma-espírito. Dessa forma, passagens como Ec 3.18-22⁷⁸ podem servir de amostra para o conflito que o autor deste livro encarou, e que de quando em quando deixava transparecer. O versículo central desta perícope (21) questiona: “Quem sabe se o alento do homem sobe para o alto e se o alento do animal desce para baixo, para a terra?” Uma variante dessa concepção existia no judaísmo devido à idéia que se fazia do *sheol* – ao morrer, o corpo desce às profundezas eternas –, mas isso ainda não significava que o ser humano estaria dividido em corpo material e espiritual, e muito menos que a parte espiritual tivesse primazia sobre a material, tal como sustentavam os filósofos platonistas.

⁷⁵ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 54.

⁷⁶ Ibid., p. 54.

⁷⁷ Cf. cap. 2 deste trabalho.

⁷⁸ Cf. cap. 3 deste trabalho.

Para o judaísmo, o corpo “volta ao pó, de onde veio” (Ec 12.7) e o espírito volta à presença de Deus. Tanto é que o termo “espírito”, em hebraico – רוח (ruach = sopro, vento, espírito) se refere àquele sopro de vida concedido por Deus ao ser humano. Não se concebe, portanto, nenhum tipo de preferência ou “nobreza de estado” quanto ao corpo ou ao espírito. Isso faz com que, por um lado, o ser humano seja igual aos animais, quando morre (cf. Ec 3.18-21); por outro lado, o ser humano visto como unidade física, animada pelo espírito de Deus, permanece “inteiro” também ao morrer (cf. Ec 12.1-7).

Para os gregos, essa idéia era insuportável: a essência da vida era o imaterial, o espiritual, tudo o que parecesse elevar-se em direção às alturas dos deuses. O corpo físico era visto como prisão para os ideais de ascensão e nobreza de pensamentos; a morte era, por um lado, a libertação das amarras terrenas, mas, por outro lado, não se tinha a concepção de que a alma entraria à presença dos deuses para ali permanecer eternamente. O que se desejava era a imortalidade, no sentido de libertação das circunstâncias físicas: “A teoria de Platão sobre o amor define-o como um desejo de imortalidade. No amor, o ser humano esforça-se para romper as cadeias de sua existência individual e efêmera”⁷⁹. Essa famosa definição do “amor platônico” pode ser associada também, p.ex., à busca pela imortalidade em Gilgamesh, que sempre encontra em seu caminho pessoas que lhe inspiram sentimentos profundos e o fazem querer superar-se a si mesmo. Faz sentido identificar a busca por imortalidade tanto na cultura mesopotâmica quanto na filosofia grega; esta busca é um dos elementos que compõem o inconsciente do ser humano desde os primórdios, e pode ser verificada nas manifestações culturais de muitos povos, em todas as regiões do mundo. Mais adiante ver-se-á isso em detalhes.

5.1 Sabedoria e insensatez: questões de gênero e de polarizações

A sabedoria israelita tradicional se orientava conforme padrões retributivos bastante simples, segundo os quais a vida – mas também a memória positiva após a morte – pertencia aos justos, e a morte – junto com o esquecimento – era o castigo dos ímpios: quem agisse corretamente seria recompensado, e as ações más fatalmente levariam ao infortúnio. Essa visão de mundo, chamada de “teologia da retribuição” (o chamado *Tun-Ergehen-Zusammenhang*), era considerada muito reducionista pelo Ec, que cedo percebeu sua inconsistência. Seria o Ec,

⁷⁹ Ernst CASSIRER, *Ensaio sobre o homem*. Introdução a uma filosofia da cultura humana, p. 300.

talvez, um teólogo com ambições filosóficas⁸⁰, quando se pôs a refletir sobre a tradição sapiencial israelita?

Niccacci descreve a sabedoria israelita tradicional a partir da característica de polarização – bem/mal, justo/injusto, sábio/insensato –, e indica uma questão de *gênero* subjacente à concepção do que seria a sabedoria, nesse contexto:

É digno de nota que o caminho do bem e do mal seja tematizado respectivamente como sabedoria e insensatez, e personificado em duas mulheres. A tematização é compreendida facilmente: a sabedoria e o seu oposto, a insensatez, constituem a terminologia característica do movimento sapiencial. A personificação se explica pelo fato de que os dois termos usados, “sabedoria” e “insensatez”, são femininos tanto em hebraico quanto em português. Por outro lado, causa surpresa, se se considerar o caráter decididamente “masculino” da sociedade israelita, em que tudo é baseado no homem⁸¹.

Iniciando a análise desta citação de Niccacci, pode-se afirmar que a sabedoria israelita tradicional, por via de regra, contrapõe os atos sábios aos atos tolos (p.ex. o Livro dos Provérbios); espera-se dos pais que eduquem seus filhos a fim de que estes aprendam a ser sábios e se afastem da insensatez. Essa concepção permanece até os tempos de Jesus e é reproduzida, em parte, nos evangelhos sinóticos (Mt 5.22; 7.26; 23.17; 25.2; Lc 11.40; 24.25), que afirmam que os “tolos, néscios, insensatos, ímpios” são aqueles que não seguem a Deus e não querem se preparar para a vinda do Messias, sendo surpreendidos por sua vinda em hora inesperada (cf. a parábola das virgens sensatas e néscias em Mt 25.1ss). Segundo essa concepção, ser sábio é aprender as lições dadas pela vida, depois de analisar os fatos e deles tirar as conclusões óbvias. Assim, a sabedoria está ligada à velhice, porque é só depois de uma longa experiência de vida que se está autorizado a expressar e confirmar as leis que deveriam reger o bom funcionamento do mundo e o convívio entre as pessoas. As leis “divinas” que servem de substrato a esta concepção são, no caso de Israel, a solidariedade, o temor de Deus e a retribuição pelos próprios atos: o justo será abençoado, o mau será castigado.

O Ec busca fugir destas concepções tradicionais, embora, segundo Niccacci, a questão de gênero possa aparecer como um problema em suas colocações, quando ele aponta a mulher como a causadora de inúmeros males (Ec 7.26). Vários comentaristas consideram este trecho uma glosa posterior masculina. Mas existe a dúvida: o Ec teria chegado à *conclusão de que a mulher é pior que a morte*, ou ele apenas reproduz criticamente – isto é, exagerando a descri-

⁸⁰ Ernst HAAG, *Das hellenistische Zeitalter*, p. 113.

⁸¹ A. NICCACCI, op. cit., p. 10.

ção – a *acepção geral de que é assim*? Ou seja, tratar-se-ia, aqui, de uma compreensão meta-lingüística do conteúdo⁸²? Nesse caso, ele estaria ironizando as pessoas que pensavam dessa maneira. Talvez se trate de uma citação, o que vem a confirmar a hipótese dos três passos (opinião alheia – crítica – alternativa própria), se bem que ele mesmo não apresente uma alternativa a esse problema, a não ser em Ec 9.9 (“alegra-te com a mulher amada...”).

Aprofundando a leitura do livro, é quase natural imaginar seu autor como um ser humano que raciocina a partir de uma concepção masculina: como o mundo masculino – incluindo o Ec – criou essa contradição referente ao papel da mulher? E, por outro lado, como era possível projetar no elemento feminino tanto a sabedoria quanto a insensatez?

Na continuação de sua citação anterior, o próprio Niccacci responde:

Essa escolha de terminologia revela um aspecto importante do mundo ideal da sabedoria bíblica: uma altíssima, embora ambivalente, consideração pela mulher. A mulher tem importância decisiva na vida do homem (pois do ponto de vista do homem é formulado, não obstante, o mundo ideal dos sábios), mas é ambivalente; é tesouro mais precioso e também a maior desgraça; personifica a sabedoria e a insensatez, a vida e a morte⁸³.

Niccacci insiste no termo “mundo ideal dos sábios/da sabedoria”, deixando, porém, em aberto o que seria isso na época do Ec. Provavelmente, ele se refere à sabedoria israelita tradicional, marcada pelo raciocínio masculino e de pouquíssima influência feminina. Lendo o livro do Eclesiastes com atenção redobrada, pode-se perceber que os temas escolhidos para sua reflexão ou são universais – vida e morte, riqueza e pobreza, opressão e liberdade – ou sugerem atividades típicas do mundo masculino (5.7; 5.11; 8.2-4; 9.13-15; 10.1; 10.16-20); raramente pode-se encontrar alguma passagem que identifique aspectos do mundo feminino.

5.2 O papel da lei e da transcendência e o sentido da vida nas reflexões do Eclesiastes

O Ec questiona uma sabedoria que traz em seu bojo o perigo da acomodação e da alienação política e social. Pouco tempo antes dele, a história de Jó já introduzira a dúvida e a incerteza acerca do que parecia ser o fundamento da sociedade judaica da época pós-exílica. Avaliando as ações de Alexandre Magno, com sua nova forma de dominar os territórios conquistados e as consequências disso para o povo judaico⁸⁴, o Ec, além de refletir sobre assuntos

⁸² L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 403.

⁸³ A. NICCACCI, op. cit., p. 10.

⁸⁴ Cf. item 7.2 deste capítulo.

universais e atemporais, também se dedica a denunciar problemas sérios dentro da própria sociedade judaica da época, e não apenas lamenta a invasão helenística.

Foi a partir desse quadro de dominação helenística que o Ec desenvolveu sua forma de pensar, chegando àquelas conclusões das quais Gordis afirma terem levado alguns estudiosos a considerá-lo quase como um herético, devido à sua heterodoxia e seus contra-sensos. Na busca pela verdade, num mundo tão conturbado e pressionado por constantes mudanças, outra questão importante se refere ao papel da *lei* na vida do Eclesiastes:

As escolas de sabedoria afirmavam que era através da observância da Lei que se chegava à felicidade. Mas o caminho de uma disciplina pessoal – seguir a Lei – como meio para a felicidade só provocou desilusão no Qohelet: de acordo com seu pensamento, privações e sofrimentos não levavam a nada (cf. 4.8). O Qohelet às vezes relativiza a teologia da lei e da retribuição; às vezes parece, embora de uma maneira tímida, que a aceita. Qohelet não é um tratado de lógica. É uma visão sobre a realidade. E a realidade como ele a enxergava era contraditória. Até poderíamos afirmar que é um texto de um teólogo conservador revoltado. De alguém que acreditava, porém a realidade não confirmava suas crenças. Isso deixava nele algo de desilusão, algo de desesperança, algo de medo, algo de realismo. Mas também dava a ele serenidade e paz. Ele deve ter tido o olhar de quem já não tem falsas ilusões. E uma postura irreverente frente a seus colegas teólogos que ainda ensinavam aquilo que a realidade estava cansada de desmentir. Ele era sereno: no seu texto não há desespero nem angústia⁸⁵.

Dessa forma, o autor do livro do Eclesiastes distancia-se da tradição israelita, também por sua concepção de que a lei, tal como cultivada até então, de pouco adianta, quando se trata de buscar um sentido maior para as coisas que vão sucedendo aos seres humanos em sua curta vida, repleta de “dias de vaidade”. Por outro lado, quando o autor mostra sua idéia do que seria a *transcendência divina*, vê-se que ele cultivava a herança judaica, que o distingue em todos os aspectos dos filósofos seculares gregos. Mesmo assim, a questão da transcendência divina aparece em raros momentos, nas reflexões sobre tempo, vida e morte (caps. 3, 9 e 12).

Quanto à questão da morte, diferentemente de Jó, o qual faz a pergunta – “Qual é o sentido do sofrimento?”, o Ec centraliza a questão num tema muito mais amplo – “Qual é o sentido da vida?” –, englobando mais aspectos do questionamento humano diante de Deus e da existência⁸⁶. A morte não é vista, aqui, como castigo merecido para quem viveu de modo ímpio. Ela é a consequência natural da velhice – esta, sim, colocada sob a condição de se viver sempre lembrando do Criador, e na consciência de que de tudo se há de prestar contas a

⁸⁵ Jorge Luis Rodríguez GUTIÉRREZ, *A lei, a fadiga e o vazio no livro de Eclesiastes*. Disponível em <http://www2.metodista.br/biblica/biblistas/biblistas.htm>, acesso em 26 mai. 04.

⁸⁶ Dianne BERGANT, *Job and Ecclesiastes*, p. 228.

Deus em algum momento (cf. Ec 11.9-12.7). A morte é o fim do processo de envelhecimento, mas ela não recebe uma valoração por si só. Ela faz parte do ciclo natural de vida de todos os seres criados por Deus, a quem ele dá e de quem ele tira o alento vital (cf. Ec 12.7). A pergunta pelo sentido da vida adquire outra conotação, e sugere uma busca pela superação dos problemas mais sérios e profundos da existência – nos quais a morte não está necessariamente incluída, e sim o modo de vida que leva a ela –, atribuindo à tristeza e à felicidade igual importância no conjunto dos fatores que fazem a vida ser vivida com dignidade.

Uma das linhas da filosofia grega denominada *estoicismo* tem sido apontada como base para o raciocínio do Ec com relação a essas questões de sentido, de vida e de morte:

A própria vida está mudando e fluando, mas o verdadeiro valor da vida deve ser buscado em uma ordem eterna que não admite qualquer mudança. [...] O juízo é o poder central no ser humano, a fonte comum da verdade e da moralidade, pois é a única coisa em que o ser humano depende inteiramente de si mesmo [...]. O homem encontra-se em perfeito equilíbrio com o universo, e sabe que este equilíbrio não deve ser perturbado por nenhuma força externa⁸⁷.

Embora não se possa reconhecer em sua totalidade essa concepção de vida no livro do Eclesiastes, alguns elementos parecem importantes: a “ordem eterna que não admite mudanças” e o *equilíbrio* baseado no juízo humano e na moralidade. O que distingue essas idéias do judaísmo é a teoria de que tudo depende do ser humano, sem a interferência divina. Mas é neste ponto que o Ec entra em conflito com toda a concepção helenista acerca do ser humano. Estoicismo, cinismo, hedonismo são propostas que não bastam para conferir à vida humana a verdadeira dignidade a que ela tem direito, a partir da convicção de que o ser humano é a criatura de um Deus que lhe possibilitou viver neste mundo:

A religião [...] nunca pretende esclarecer o mistério do ser humano. Ela confirma e aprofunda esse mistério. O Deus de que ela fala é um *Deus absconditus*, um deus oculto. Logo, até mesmo a sua imagem, o ser humano, não pode ser senão misterioso. O ser humano também é um *homo absconditus*. A religião não é nenhuma “teoria” do Deus e do ser humano e de sua relação mútua. [...] Portanto, por assim dizer, a religião é uma lógica do absurdo, pois só assim pode apreender o absurdo, a contradição interna, o ser quimérico do ser humano⁸⁸.

Assim se poderia tentar entender a busca do Ec por uma explicação das contradições existentes no universo, embora ele acabe admitindo que isso é impossível, e que é vão querer *produzir* um sentido para a vida.

⁸⁷ E. CASSIRER, op. cit., p. 19-20.

⁸⁸ Ibid., p. 27.

5.3 Trabalho, esforço e vaidade no livro do Eclesiastes

A “relativização” do peso negativo que parecem assumir as coisas e os fenômenos desta vida está relacionada à constatação da vaidade dos esforços para conquistar vantagens materiais derivadas do *trabalho*. $\text{vm}, \text{V}, \text{h}; \text{tx}; \text{T};$ (*tāhāt hašēmēš* = “debaixo do sol”) é a expressão recorrente no livro do Eclesiastes que evoca o esforço do trabalho árduo designado ao homem, cf. se lê em Gn 3.19. Entretanto, não fica claro se, sempre que essa expressão é usada no texto como um todo, se trata de uma metáfora, ou se o autor pensa realmente no trabalho exaustivo, ao sol forte, a que se expunham as pessoas.

Storniolo indica aspectos bem concretos ao chamar a atenção para o fato de que, no livro do Eclesiastes, se utilizam muito os termos hf [(*āśā* = “fazer”, “fabricar”, “realizar”) e lm [(*āmāl* = “labuta, trabalho pesado, dificuldade”); essas palavras demonstram o trabalho pesado do operário e do lavrador. Não se trataria, nesse caso, de metáforas, e sim da mais dura realidade. Se uma parte do Ec se eleva para o âmbito da filosofia e da teologia, outra parte medita sobre o cotidiano do trabalhador braçal, como se ele mesmo tivesse tido essa experiência:

[...] a obra de Coélet não teria nascido de cima para baixo, mas de baixo para cima, o trabalho de um intelectual orgânico que se posiciona do lado e para os interesses das bases que produzem a riqueza e a cultura de um país [...]. É a um tipo de povo como esse que Coélet se dirigia, com a coragem de abordar a espinhosa questão: esse povo tem condições de viver feliz ou de imaginar a possibilidade da felicidade nessas condições?⁸⁹

A argumentação parece se basear na questão de que o trabalho árduo “debaixo do sol” é mais honesto que as atividades das pessoas que vivem do trabalho de outras: se, por um lado, há pessoas que fazem de tudo para sobreviver com dignidade através do seu próprio trabalho, por outro lado há aquelas que apenas correm atrás de bens e vantagens, sem respeitar as outras pessoas nem se importar com a desonestidade. E essa reflexão é dirigida, em primeiro lugar, ao povo de que o Ec faz parte:

O povo judeu tem a missão de familiarizar-se com a Torá e viver de acordo com seus preceitos. Não deve, entretanto, deixar de trabalhar para o seu sustento, para atender às suas necessidades corporais. O mérito consiste em conciliar essa atividade com o estudo do texto sagrado. [...] ninguém tem o direito de deixar de trabalhar. Mesmo os ricos, quando não precisam do trabalho para garantir seu sustento, devem, então, dedicar-se ao trabalho

⁸⁹ Ivo STORNILO, *Trabalho e felicidade: o livro do Eclesiastes*, p. 17.

comunitário. [...] É preciso conter-se [...] para que o trabalho não se torne escravidão, mas uma atividade útil e isenta de ambição e da vontade de poder⁹⁰.

No final, evidencia-se que ambas as atitudes – trabalho honesto e exploração – levam ao mesmo fim, porque o ser humano nada leva consigo quando morre. Mas o Ec faz questão de ressaltar que cada pessoa terá de prestar contas a Deus (caps. 5 e 11); assim, o trabalho digno tem sua importância e seu valor, porque antes da morte acontecem coisas na vida de cada pessoa que a fazem perceber se sua existência faz sentido ou não, tanto para si quanto para as outras pessoas com quem ela convive.

A conclusão dessa denúncia, advinda da constatação realista de fatos e acontecimentos, leva o Ec a afirmar que “tudo é vaidade debaixo do sol”. Essa vaidade seria o resultado de um trabalho árduo e em vão, porque ninguém – e muito menos quem se esgotou trabalhando – se beneficia dele: todas as pessoas morrem da mesma forma. Mas essa relativização não aparece em forma de prosa estilizada para descrever imagens abstratas; o termo hebraico **לְבַח**, **h**, (*hēbēl*) se refere a “vapor, sopro, vaidade”, imagens concretas da futilidade da vida:

(...) o autor afirma sua incapacidade de encontrar realização em seu trabalho, tanto por não conseguir ser criativo quanto por não conseguir controlar o livre uso e o destino de suas posses: isso é “vaidade”: 2.11, 19, 21, 23; 4.4, 8; 6.2 Depois vêm aqueles versículos em que o autor luta com a idéia de que a conexão entre pecado e juízo, justiça e livramento nem sempre é direta ou óbvia. Isso é uma anomalia da vida e é “vaidade”: 2.15; 6.7-9; 8.10-14. O significado de *hebel* aqui seria “sem sentido”. Por fim, há aqueles versículos em que o autor lamenta a brevidade da vida: isso também é “vaidade”: 3.19; 6.12; 11.8, 10. A vida, em sua qualidade, é “vazia” ou “vacuidade” (e, portanto, insubstancial), e em sua quantidade é “transitória”⁹¹.

Outro termo bastante utilizado pelo Ec, no contexto da crítica social interna, é **!wort.yI** (*yitrōn*) = “lucro”, “ganho”, “vantagem”:

[...] não se pode querer passar para os outros uma idéia de seu próprio valor mediante a exibição de sua sabedoria ou retidão de modo que elas pareçam maiores do que realmente são (Ec 7.16). Na verdade, a melhor vantagem pertence àquele que tem sabedoria (Ec 7.11). Ele emprega *yitrōn* no sentido de “vantagem”, “ganho” ou “lucro”. [...] Esse escritor também entende que a sabedoria tem vantagens ou benefícios em relação à loucura (Ec 2.13). A sabedoria mostra ao homem como vencer um problema difícil, e o conhecimento permite que a sabedoria preserve a vida de quem o possui (Ec 7.12; 10.10). Provérbios assinala que o trabalho árduo tem vantagem sobre a preguiça (Pv 14.23). Mas Eclesiastes examina mais profundamente ao indagar continuamente que vantagem tem al-

⁹⁰ Ana SZPICZKOWSKI, *Educação e Talmud* – uma releitura da *Ética dos Pais*, p. 56.

⁹¹ R. Laird HARRIS et al., verbete **לְבַח**, **h**, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 335-336.

guém com o seu labor (Ec 1.3; 3.9). A resposta é nada, especialmente se a pessoa está acumulando bens que não podem ser levados na morte (Ec 2.11; 5.15)⁹².

Hēbēl e *yitrōn* simbolizam uma linha de pensamento dominante no livro do Eclesiastes: o questionamento da validade da sabedoria israelita clássica, e da idéia de que o destino de uma pessoa seria a consequência direta de seus atos. Além disso, ele considera o tempo todo a inutilidade do esforço em juntar bens materiais e guardá-los, sem se permitir fruir a vida na companhia de outras pessoas, dividindo esses bens e ganhando, com isso, uma vida muito mais realizada.

A partir daí, não parece mais tão difícil definir alguns dados básicos. Primeiro, a posição polêmica diante de fatos supostamente consumados do cotidiano, com tantas questões a serem formuladas para os detentores do poder sagrado e político, fez com que o Ec representasse um revés duro de suportar no conjunto das obras consideradas sagradas do judaísmo, e isso explica o conflito acerca de sua inclusão no cânon judaico. Em segundo lugar, parece ter ficado claro que este conteúdo não pode ter sido produzido na época de Salomão, e muito menos por ele mesmo. Foi na época helenística que as pessoas começaram a se questionar sobre tudo o que englobam as expressões *hēbēl* e *yitrōn*, quando estavam, mais uma vez, sendo vítimas da opressão estrangeira e da destruição de seus valores mais sagrados.

5.4 Ética e responsabilidade social

Na esteira das afirmações sobre “cobrança” e “distanciamento” de Deus, pode-se imaginar que esse posicionamento advenha de uma grande preocupação com atitudes éticas e que preservem o grupo social diante das circunstâncias ameaçadoras de vida. A idéia de que Deus possa vir a cobrar determinadas atitudes humanas é que o faz parecer um ser distante, bem diverso da imagem paterna às vezes associada a ele no AT.

Na concepção de ética derivada desse senso de responsabilidade diante de Deus, o Ec sugere atos de solidariedade e cidadania, como em 11.1-6:

¹Joga teu pão sobre a água
porque após muitos dias o encontrarás.
²Reparte com sete e mesmo com oito,
pois não sabes que desgraça pode vir sobre a terra.
[...]
⁴Quem fica olhando o vento jamais semeará,
quem fica olhando as nuvens jamais ceifará.

⁹² R. Laird HARRIS et al., verbete !wort.yI, op. cit., p. 691.

[...]

⁶De manhã semeia a tua semente,
e à tarde não repouses a mão,
pois não sabes qual delas irá prosperar:
se esta ou aquela, ou se ambas serão boas.

Nessa passagem, o Ec lança mão dos argumentos da ética social e do senso de cidadania e dignidade: embora seja impossível conhecer a vontade divina, esse Deus existe, e existem também regras de convívio honesto. Essas regras se referem à solidariedade (vv. 1-2), ao trabalho (vv. 4, 6) e às conseqüências da ação, seja ela individual ou coletiva (v. 6). São elas que demonstram a verdadeira sabedoria do indivíduo que aprende a conviver em seu meio: “[...] não pode haver sabedoria sem compaixão, o que [...] significa que a ciência não tem valor se não for acompanhada de preocupação social”⁹³.

Ou seja: de nada adianta *conhecer* tudo e não utilizar esse conhecimento para um convívio social ético e solidário. De acordo com esta posição, os versículos citados se referem àquele Deus “a quem se devem prestar contas”, diante de quem se deve ser responsável, honesto e íntegro. Ainda conforme Ec 3.14, “[...] tudo o que Deus faz é para sempre. A isso nada se pode acrescentar, e disso nada se pode tirar. Deus faz assim para que o temam [...]”, e, logo após, “[...] ao justo e ao ímpio Deus os julgará, porque aqui há um tempo para todo propósito e um lugar para cada ação” (Ec 3.17). Estas palavras alertam que uma vida na qual todos os desejos são satisfeitos, e na qual não são necessárias responsabilidade, dignidade nem ética, torna-se vazia e sem um verdadeiro objetivo:

A partir do momento em que, em todos os domínios da vida, existem tanto boas razões para agir quanto para não agir, qualquer ação, positiva ou negativa, não convence verdadeiramente. Se bem que, no fim das contas, para um espírito racional, diante desse absurdo universal e sem solução, não reste mais que renunciar definitivamente a tudo, bater a cabeça no muro, optando por um “suicídio filosófico”[...] Nada nos resta a não ser reconhecer que, se aprendermos do destino a lição que ele pode nos dar, encontraremos ali o guia de uma filosofia cética, desesperada e muito negativa: “a negação de todos os valores”⁹⁴.

⁹³ Fritjof CAPRA, *Sabedoria incomum*, p. 29.

⁹⁴ “Du moment que, dans tous les domaines de la vie, il existe d’aussi bonnes raisons d’agir que de ne pas agir, aucune action, positive ou négative, ne s’impose véritablement. Si bien qu’en fin de compte, pour un esprit logique, devant cette absurdité universelle et sans remède, il ne resterait plus qu’à renoncer définitivement à tout, à se casser la tête contre les murs, à opter pour un ‘suicide philosophique’ (...). Il n’en reste pas moins que si nous prenons de la sorte la leçon qu’il aurait voulu nous donner, nous trouverons ici el bréviaire d’une philosophie sceptique, désespérée et fort noire: ‘la négation de toutes les valeurs’”. Jean BOTTÉRO, *Mésopotamie. L’écriture, la raison et les dieux*, p. 310.

O Ec parece querer entregar-se a esse pessimismo quando constata a inutilidade final de muitas ações encetadas pelo ser humano (cf. principalmente Ec 2.17ss.), como se também ele desejasse muitas coisas e fosse alguém frustrado. Mas ele acaba se afastando do desejo de ser e/ou possuir para a reflexão tranqüila e desapaixonada: “[...] enquanto o desejo apreende imediatamente o seu objeto, a contemplação o remove para mais longe e o torna inalienavelmente seu, salvando-o da cobiça da paixão”⁹⁵. É esta “cobiça da paixão” que o Ec parece ter superado quando apresenta suas análises críticas e distantes; ele não está à procura de um *objetivo* imediato para a vida, nem de um *sentido* que preencha o vazio do desejo não cumprido. A vida não precisa *cumprir-se* ao final de uma meta almejada, mas ela tem de ser *vivida* plenamente. Ao mesmo tempo, ele afirma que, no fim das contas, a solução é alegrar-se em Deus e ao lado das pessoas amadas, lembrando que tudo vem das mãos de Deus (8.15; 9.7-10).

5.5 Um Deus distante e impessoal?

Ec 12.1 demonstra como o autor vê Deus: “Lembra-te do teu Criador nos dias da tua mocidade, antes que venham os maus dias e os anos dos quais dirás: não tenho prazer neles”. Da mesma forma, Ec 5.1b: “[...] porque Deus está no céu, e tu sobre a terra; portanto, que tuas palavras sejam pouco numerosas”, e 5.3-6, trecho que se refere à responsabilidade de cumprir promessas e não falar em vão, além de chamar ao temor de Deus, e ainda Ec 11.9: “[...] considera, porém, que de tudo isto terás de prestar contas”.

Nessas passagens, o Deus do Ec está distante e não se pode negociar com ele: diante de Deus, é preciso haver responsabilidade e seriedade na condução da vida. Chama a atenção o fato de o autor utilizar o termo $\sim y\tilde{h}i\ l o a$, (*elohīm*), que evoca mais a sensação de distanciamento, tal como no relato eloísta contido no Pentateuco, e não $h w h y$ (*Yahweh*), o Deus “protetor” do relato javista, e de uso corrente também nos livros históricos e proféticos:

O Eclesiastes usa o termo Elohim para referir-se a Deus 40 vezes em seu livro. O uso desse nome para Deus tem a ver com seu papel de criador soberano, que é transcendente de sua criação. Elohim é usado particularmente para centralizar sobre Deus a sua providência universal e a soberania sobre toda a criação, fazendo dele alguém que deve ser temido e adorado. [...] O nome pessoal do Deus que preserva a aliança com Israel não aparece no Eclesiastes, não porque, como já se sugeriu, Israel tenha se afastado da necessidade de uma divindade estritamente nacionalista, nem porque o Eclesiastes teria sido afastado de uma relação próxima com YHWH, mas por causa da natureza universal de seu ser

⁹⁵ Friedrich Schiller, apud E. CASSIRER, op. cit., p. 271.

(“todo”, “sob o sol”). A partir de uma característica de aplicação geral a toda a humanidade, o uso do nome de Deus YHWH seria impróprio⁹⁶.

Aarre Lauha interpreta esse “Deus do Eclesiastes” da seguinte forma:

Seu Deus não é o Deus da fé israelita: a relação do ser humano com Deus é diferente nele [no Ec] do que em geral no Antigo Testamento. O Pregador não conhece aquele Deus que é um “tu” para o ser humano, e com quem se pode conversar⁹⁷.

Concordando com Lauha, Otto Kaiser diz que o Ec percebe que Deus não deixa o ser humano “espiar suas cartas”. É preciso submeter-se à sua divindade, pois um Deus previsível seria um autômato ou um ídolo morto⁹⁸, do qual o ser humano faz seu objeto de manipulação. Ec 8.1-8 é uma passagem que ilustra bem essas observações, quando alerta que o ser humano não sabe a hora de sua morte e “não é senhor do vento para reter o vento”⁹⁹. Num texto um pouco mais moderno, Gutiérrez diz:

Como consequência de suas observações e reflexões sobre a vida, o Qohelet descobriu algo [...] que ele repetirá por 6 vezes no livro, que “não há bem para o homem senão comer e beber e desfrutar o produto de seu trabalho”. E não só isso, mas, acima de tudo, isso também é dom de Elohim. Porém, é um dom que Elohim distribui um tanto quanto arbitrariamente. O Qohelet está dentro de uma linha bastante semítica quando afirma que ninguém pode beber ou comer sem que Elohim o permita (3.25). A soberania de Elohim sobre o mundo era uma afirmação, por assim dizer, clássica – e até conservadora – da teologia dos predecessores do Qohelet. Mas o que o Qohelet observava no dia a dia era que esse Elohim às vezes se tornava arbitrário e imprevisível¹⁰⁰.

Essa arbitrariedade e imprevisibilidade eram o que mais angustiava o autor do livro do Eclesiastes. Ele percebeu que não adiantava procurar um sentido para a vida do ser humano, porque esse sentido não é produzido pela pessoa, mas vem das mãos de Deus, cujas decisões jamais podem ser conhecidas. Isso faz com que o futuro e a morte sejam uma incógnita eterna.

⁹⁶ “Qoheleth uses the term Elohim to refer to God 40 times in the book. The use of this name for God looks at his role as the sovereign creator who is transcendent over his creation. Elohim is employed particularly to drive home the point of God’s universal providence and sovereignty over all creation, who is thus to be feared and worshipped. [...] The personal name of Israel’s covenant-keeping God does not appear in Ecclesiastes, not because, as some have suggested, that Israel had passed beyond the need for a narrow nationalistic deity, nor because Qoheleth was estranged from an intimate relationship with YHWH (Yahweh), but because of the universal nature of his subject (“all,” “under the sun”). With a subject of common application to all mankind, the use of God’s name YHWH in his special covenant role with Israel, is inappropriate”. James SAWYER, *The theology of Ecclesiastes*. Disponível em <http://members.aol.com/mjsawyer/>, acesso em 22 abr. 2005.

⁹⁷ „(...) sein Gott ist nicht der Gott des israelitischen Glaubens: das Verhältnis des Menschen zu Gott ist bei ihm anders als allgemein im Alten Testament. Kohelet kenn jenen Gott nicht, der für den Menschen ein ‘Du’ ist und mit dem man ein Gespräch haben kann“. Aarre LAUHA, *Kohelet*, p. 17.

⁹⁸ O. KAISER, op. cit., p. 109-142.

⁹⁹ Cf. cap. 3 deste trabalho.

¹⁰⁰ J. L. R. GUTIÉRREZ, op. cit.

Dessa maneira se compreende melhor a colocação de Lauha quanto à impossibilidade de tornar Deus um parceiro de conversa para o Ec, e qual é o ponto em que este difere de Jó. Na medida em que Jó se dirige diretamente a Deus, cobrando dele uma justificativa por atitudes e “castigos” inesperados, vindos de quem se consideraria um “amigo” ou “confidente protetor”, o Ec entra numa relação de distanciamento com Deus, porque já percebeu que a ignorância acerca de seus desígnios jamais fará dele um parceiro de igual para igual com qualquer ser humano. Porém, ele não oferece solução nem respostas prontas para esta ignorância do ser humano:

Enquanto outras vozes no Antigo Testamento falam com certeza absoluta sobre o sentido da vida, o Qohelet não pode fazê-lo e não o faz. Enquanto outros afirmam conhecer a vontade de Deus, os desígnios de Deus para ele permanecem um quebra-cabeças insolúvel¹⁰¹.

Existem interpretações mais pessimistas do livro do Eclesiastes; alguns comentaristas pensam que o autor chegou à conclusão de que “[...] a ignorância e impotência do ser humano fazem dele uma vítima à mercê do controle arbitrário do Criador, o qual determina o destino funesto de cada um”¹⁰². O ponto de partida dessa colocação é a constatação de que o Criador é um agente ativo sobre a sorte do ser humano; isso faz com que ele se preocupe com o sentido de sua existência na terra, já que ele nada consegue sozinho e tampouco nada compreende dos desígnios divinos. Isso se mostra em Ec 7.14: “Em tempo de felicidade sê feliz, e no dia da desgraça reflète: Deus fez tanto um como o outro, para que o homem nada encontre atrás de si”.

Mas o outro lado da moeda é que, ao deixar de buscar o sentido da vida, o Ec parece não sofrer tanto quanto Jó. Ele não se rebela, à maneira deste, e se sente mais livre dos questionamentos que atormentam Jó. É verdade que o Ec sofre junto com as outras pessoas quando percebe as duas grandes limitações do ser humano: a mortalidade e a impossibilidade de conhecer o futuro e, por conseguinte, a morte. Mas ele consegue passar por cima disso e chegar a outro nível de reflexão:

¹⁰¹ “While other voices in the Old Testament may speak with assured certainty about the meaning of life, Kohelet cannot and does not. While others claim to know the will of God, God’s purpose for him remain an insoluble puzzle”. Robert DAVIDSON, *Ecclesiastes and the Song of Solomon*, p. 9.

¹⁰² “[...] l’ignorance et l’impuissance de l’être humaine font de lui une victime livrée au contrôle arbitraire du Créateur qui détermine le sort funeste de chacun”. Jean-Jacques LAVOIE, Temps et finitude humaine, in: *Vetus Testamentum* XLVI n. 4, p. 447.

Não há pranto em seu livro; não há desespero. Há somente uma comprovação que lhe parece um peso de chumbo para a humanidade; e o que acontece é que nenhum sábio pode, honestamente, dizer que conhece as voltas que dá este mundo dos seres humanos¹⁰³.

Nesta constatação parece estar subjacente uma idéia consoladora: se a nenhum ser humano é dado conhecer os desígnios divinos, nem mesmo ao maior sábio, então não existe a possibilidade de exercer poder a partir do conhecimento. A morte a todos iguala, e ninguém consegue dominar os seus semelhantes para sempre. Entretanto, a humanidade continua a buscar o sentido da vida no exercício do poder e na disponibilidade econômica, ambos fatores da maior importância para conferir aparente segurança.

Por outro lado, a maioria das pessoas demonstra, em suas angústias existenciais, viver sob o “peso de chumbo” a que se refere a citação, amenizar esse peso parece ser uma das principais preocupações do Ec:

[...] é evidente que o Eclesiastes crê em Deus. Como filho de Israel, para quem a palavra da Torá, dos profetas e dos sábios era sua segunda natureza, o Eclesiastes não conseguiria questionar a realidade de Deus nem por um segundo. Dizer que o mundo existe era o mesmo que afirmar que Deus existe. Ele concretamente atribui poder e soberania ao Deus de Israel (2.24-26; 3.10-15; 5.19; 7.13-14)¹⁰⁴.

O que o Ec questiona é aquele tipo de fé superficial e ambígua, que se move conforme interesses negociadores e chantagistas. A fé do Ec é a visão de mundo integral, um mundo no qual têm espaço Deus, toda a criação e, dentro dela, o ser humano, mesmo que ele não seja um “parceiro” real de Deus. Mas a isso não se pode chamar de “fé” no sentido tradicional. Essa questão fica clara quando se percebe que o Ec não incentiva as pessoas a uma fé que acaba se tornando vazia:

Difícilmente se achará um protesto e uma contestação mais forte contra todo e qualquer tipo de fé, e dessa forma contra a moderna fé, em crescimento e progresso, que no livrinho do Pregador, o qual contrapõe sem dó o murchar ao crescer, a desilusão à ilusão quanto ao progresso (p.ex. 4.13-16). O autor é desprezado por isso, freqüentemente, com a etiqueta de “cético” ou “pessimista”. [...]; torna-se tanto mais admirável que mesmo uma voz desse tipo possa se tornar ativa na Bíblia, lembrando que não se pode esperar

¹⁰³ “No hay llanto en su libro; no hay desesperanza. Hay sólo una comprobación que le parece un peso de plomo para la humanidad; y es que ningún sabio puede lealmente decir que sabe las vueltas que da este mundo de los hombres”. André BARUCQ, *Qoheleth*, p. 29.

¹⁰⁴ “It is clear that Qoheleth believes in God. As a son of Israel for whom the word of the Torah, the Prophets, and the Sages were second nature, Qoheleth could not doubt the reality of God for an instant. To say that the world exists is the same as saying that God exists. He consistently attributes power and sovereignty to the God of Israel (2:24-26; 3:10-15; 5:19; 7:13-14)”. Rosemary DEWEY, *Qoheleth and Job: Diverse Responses to the Enigma of Evil*, in: *Spirituality Today*, v. 37, p. 314-325. Disponível em www.spiritualitytoday.org/spir2day/853743dewey.html, acesso em 08 mar. 04.

que a salvação do mundo esteja em progressos sociais, e muito menos em progressos na ciência e na técnica¹⁰⁵.

5.6 A falência do esquema ação-retribuição

A época em que viveu o Ec foi marcada pela crise da teologia da retribuição, e é por isso que tanto ele quanto Jó questionam: o bem e o mal têm sua retribuição neste mundo?

[...] o Eclesiastes nega radicalmente a retribuição terrena de bem e mal. Essa é uma das afirmativas mais importantes do livro de Eclesiastes: a experiência contesta as respostas tradicionais (Ec 7.25-8.14). A felicidade é algo fugaz e só se encontra consolo na fruição daquelas alegrias simples que o cotidiano é capaz de fornecer (Ec 3.12-13; 8.15; 9.7-9). Mas mesmo a fruição das alegrias cotidianas não consegue consolar o ser humano. Do começo ao fim ele permanece insatisfeito (Ec 3.21; 9.10; 12.7). Com isso, o Eclesiastes demonstra definitivamente que o esquema ação-retribuição não funciona mais. Mas o livro não traz respostas novas. As seguranças tradicionais, as antigas respostas de Israel estão abaladas, mas ainda não apareceu nada de novo em seu lugar¹⁰⁶.

A citação se refere aqui à retribuição *terrena* de bem e mal. Nesse contexto, é claro que “ainda não apareceu nada de novo em seu lugar”. Mas o Ec considera o fato de que também a Deus se tem de prestar contas (Ec 11.1ss), e que existem outras formas de responsabilidade pelos próprios atos. Por outro lado, as afirmações de Sieger citadas acima demonstram que a opinião geral sobre o Ec é que ele seria cínico e pessimista porque ele apenas coloca tudo em dúvida, sem oferecer soluções ou propostas concretas para todos os problemas que se constatarem. Ser cínico e pessimista significaria, nesse contexto, assumir uma postura tanto fria e desinteressada quanto negativista e depressiva. O cinismo pode evoluir para uma *Weltanschauung* defendida diante de todo e qualquer fenômeno da existência. Seria esse o caso do Ec?

¹⁰⁵ „Schwerlich findet man einen gründlicheren Ein- und Widerspruch gegen jeglichen und so erst recht gegen den heutigen Wachstums- und Fortschritts glauben als gerade im Büchlein Kohelet, das dem Wachsen unerbittlich das Verwelken, der Fortschrittsillusion die Desillusionierung gegenüberstellt (z.B. 4,13 – 4,16). Der Verfasser wird deswegen gerne mit dem Etikett ‘Skeptiker’ oder ‘Pessimist’ abgetan. [...] ist es nur umso bemerkenswerter, daß selbst eine solche Stimme in der Bibel laut werden kann, daran erinnernd, daß das Heil der Welt weder von gesellschaftlichen Entwicklungen noch gar von Fortschritten der Wissenschaft und der Technik zu erhoffen ist“. Kurt MARTI, *Nimm und lies* – der Prediger Salomo. Disponível em www.stub.unibe.ch/extern/zeitschrift/schnaeggli.4.html, acesso em 10 abr. 2001.

¹⁰⁶ „(...) leugnet Kohelet ganz radikal die irdische Vergeltung von gut und böse. Das ist eine der wichtigsten Aussagen des Kohelet-Buches: Die Erfahrung widerspricht den überkommenen Antworten (Koh 7,25-8,14). Das Glück ist etwas flüchtiges und man findet seinen Trost lediglich im Genießen jener bescheidenen Freuden, die das Dasein zu geben vermag (Koh 3,12-13; 8,15; 9,7-9). Aber selbst das Genießen der Freuden des Daseins kann den Menschen nicht trösten. Er bleibt von Anfang bis zum Ende unbefriedigt (Koh 3,21; 9,10; 12,7). Damit zeigt das Buch Kohelet endgültig, daß der Tun-Ergehen-Zusammenhang nicht mehr greift. Aber das Buch bringt keine neue Antwort. Die traditionellen Sicherheiten, die alten Antworten Israels sind erschüttert, aber an ihre Stelle ist noch nichts Neues getreten“. Jörg SIEGER, *Kohelet*. Disponível em <http://www.joerg-sieger.de/bibel.html>, acesso em 18 mar. 04.

O Ec considera o universo como o conjunto da criação divina, dentro do qual o ser humano é uma partícula ínfima; mas esse mesmo ser humano, tão limitado, conseguiu evoluir de tal maneira que suas angústias, carências, alegrias e realizações fazem parte inerente do cosmos, não podendo ser ignoradas pelo Criador. O ser humano busca respostas junto a Deus para seus questionamentos, que de maneira alguma podem ser subestimados¹⁰⁷.

Por outro lado, além de pensamentos sobre a teologia e a religião, o Ec lança mão da antropologia para perguntar, não pelo sentido da vida, mas pelas saídas válidas para fazer com que essa vida seja ao menos tolerável, mesmo que do ponto de vista apenas humano, de convivência, solidariedade e tolerância:

Primeiro, o livro desenvolve um ensinamento sobre o cosmo; ele é o palco sobre o qual vão e vêm as pessoas efêmeras. A esta parte se segue um trecho principal, o ensinamento sobre o ser humano (antropologia): o livro do Pregador pergunta pelo ser humano, nem mais e nem menos – e ele pergunta como é possível viver o sentido e a alegria da vida, apesar de todas as experiências contrárias¹⁰⁸.

Aparecem aí as preocupações do Ec, que vão além daquilo que os outros seres humanos também constataam, mas com as quais não se ocupam nessa profundidade, e que certos textos bíblicos apenas reproduzem: os problemas existem, e os alvos das queixas se deixam encontrar por todo lado, dependendo da situação. Às vezes são os dominadores estrangeiros, às vezes os opressores que detêm o poder econômico – mas poucas vezes se percebe uma tentativa real de resolver as situações de conflito.

O livro dos Salmos mostra queixas amargas de seu autor sobre sua situação (p.ex. Sl 6, 7, 10, 12, 13 *passim*). O livro de Jó mostra a revolta do ser humano contra os desígnios insondáveis de Deus, mas também a final aceitação do seu poder incontestável. Mas o livro do Eclesiastes tenta ir além disso tudo e propor alternativas concretas, que partem do temor a Deus e de sua constante lembrança (cf. Ec 5.1-7 e 12.1-7). Essas propostas é que formam o chamado “fio vermelho” que tantos comentaristas procuram:

¹⁰⁷ Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*. Disponível em ktf.uni-passau.de/iinstitutionen/schwiendorst-schönberger/pubweb/html, acesso em 12 mar. 2005.

¹⁰⁸ „Zunächst entwirft das Buch eine Lehre vom Kosmos; er ist die Bühne, auf der die vergänglichen Menschen kommen und gehen. Daran schließt sich der Hauptteil, die Lehre vom Menschen (Anthropologie) an: Das Buch Kohelet fragt nach dem Menschen, nicht mehr und nicht weniger – und es fragt danach, wie trotz aller gegenteiligen Erfahrungen Sinn und Freude erlebt werden kann“. Ibid.

Como um fio vermelho, o convite para entregar-se à alegria (dada por Deus) em face da morte (Ec 2.24.26; 3.13.22; 5.17-19; 7.14f.; 8.15; 9.7) perpassa o livro do Eclesiastes. O *Sitz im Leben* dessa temática é, na Antigüidade, a ceia festiva, o simpósio como “o lugar em que a alegria não é apenas desejada ou pedida, mas vivenciada na mais profunda intensidade, onde se festejava a vida” (Christoph Uehlinger). Dessas festas também faziam parte canções [...] e um discurso adequado sobre verdades breves e acertadas (cf. Sir 32.3-9), tal como elas apareceriam depois, no Ec, em ordem solta (cf. também o pano de fundo da refeição coletiva em várias palavras de Jesus). Era então que os sábios judeus discutiam posições contidas nas canções estrangeiras que eram cantadas nessas ocasiões. Bastante próxima da sabedoria hebraica parecia estar a egípcia, como mostra [...] um trecho que pode ter surgido no séc. II a.C., no ambiente de comerciantes urbanos: „O senhor sobre um milhão, que elogiara a poupança que fizera,/ não poderá levá-la em sua mão até o monte (dos mortos). / [...] Grande é o sofrimento para aqueles que deixaram o caminho / (e) tiveram de deixar o que guardaram para outro”¹⁰⁹.

5.7 Uma reflexão pessimista e desenganada sobre morte e vida?

Não há unanimidade quanto à real intenção do Ec ao revelar suas reflexões: seria ele um “ensinador do prazer natural, ou da licenciosidade epicurista”? Ou então “um cínico adorável, um misantropo amargurado?”¹¹⁰ A questão do “cinismo” enquanto filosofia de vida é uma constante em seus escritos, mas numa acepção bem diferente daquela que se costuma atribuir a esse termo. Poder-se-ia interpretar o “cinismo” do Ec como um posicionamento divergente da rebeldia e da insistência na própria justiça e retidão, tal como se encontra em Jó; existe apenas a constatação de que as coisas são como são, e que isso deveria levar a uma compreensão da vida como fruição das pequenas coisas boas, sem a espera de grandes milagres. O Ec seria um “intelectual”, porém num sentido totalmente desconhecido em todo o AT: por ter sofrido influências lingüísticas, culturais e filosóficas da cultura grega, sua produção se orienta também por estas concepções:

¹⁰⁹ „Wie ein roter Faden durchzieht das Buch Koh die Aufforderung, sich angesichts des Todes (gottgeschenkter) Freude hinzugeben (Koh 2,24.26; 3,13.22; 5,17-19; 7,14f.; 8,15; 9,7). Sitz im Leben dieses Motivs ist in der Antike das festliche Gelage, das Symposion ‚als Ort, wo die Freude nicht nur gewünscht oder erbeten, sondern in höchster Intensität erfahrbar, das Leben gefeiert wurde‘ (Christoph Uehlinger). Zu solchen Festen gehörten auch Gesänge [...] und der passende Vortrag knapper, treffender Weisheiten (vgl. Sir 32,3-9), wie sie in Koh nun in locker geordneter Sammlung vorliegen (vgl. auch den Hintergrund des Gastmahls vieler Jesusworte). Dabei setzten sich die jüdischen Weisen oftmals mit Positionen ausländischer Lieder auseinander, die bei solchen Anlässen gesungen wurden. Recht nahe bei der hebräischen Weisheit schien die ägyptische zu sein, wie ein [...] Ausschnitt zeigt, der im 2. Jh. v. Chr. im Milieu städtischer Kaufleute entstanden sein dürfte: ‚Der Herr über eine Million, der das Sparen gerühmt hat,/ wird sie nicht in seiner Hand auf den Berg (der Toten) mitnehmen (können)./ [...] Groß ist das Leid für die, die den Weg verlassen haben/ (und) ihre Ersparnisse einem anderen hinterlassen (müssen)‘“. Thomas STAUBLI, *Kohelet im Spiegel symposiatischer Weisheit*, *Schweizerische Kirchenzeitung* 1988. Disponível em <http://www.kath.ch/skz/>, acesso em 20 mai. 2005.

¹¹⁰ R. GORDIS, op. cit., p. 6. – „[...] ein liebenswerter Zyniker, ein verbitterter Misanthrop [...]“. Jonathan MAGONET, *Wie ein Rabbiner seine Bibel liest*, p. 14.

Uma maneira de aproximação a seu pensamento é considerá-lo um teólogo, ou talvez mesmo um apologista, que tentava encontrar um meio de reconciliar a fé judaica que ele herdara com o mundo como ele o conhecia: um mundo moderno, submetido a rápidas mudanças. As crenças tradicionais do judaísmo tinham de ser “atualizadas” em certos aspectos; e o Qohelet questionava radicalmente sua formulação tradicional quando julgava necessário fazê-lo. Mas, ao tornar públicas as suas idéias, ele não tencionava produzir uma nova geração de apóstatas; ao contrário, ele queria preparar seus discípulos para serem crentes judaicos num mundo em que havia várias religiões e filosofias chamando a si a posse da verdade [...] e, ao mesmo tempo, ele estava procurando a verdade para ele mesmo¹¹¹.

Para ilustrar essa avaliação, tome-se o exemplo de Ec 9.1ss¹¹²: essa passagem está construída de forma a que se possa ligar sua argumentação ao termo *esperança*: os vv. 1-4 falam da morte como aquela que tudo anula na vida do ser humano, terminando com a constatação de que “um cão vivo é melhor que um leão morto”; segue-se uma observação de cunho irônico sobre a vantagem dos vivos sobre os mortos, porque os vivos pelo menos sabem que vão morrer, enquanto os mortos não sabem mais nada (v. 5). Porém, os versículos subsequentes (7-10) mostram claramente que o Ec também se refere a Deus e à esperança por uma vida abençoada por ele quando o ser humano assume uma atitude de temor/respeito¹¹³.

A idéia de que, com a morte, tudo desaparece e este mesmo ser humano aceito por Deus voltará a ser o pó que era antes de sua criação é reforçada pela menção ao *sheol*: nada existe ali que possa preservar a memória do ser humano (cf. v. 10) – não restando nada, portanto, de todas as obras feitas “debaixo do sol”. Tal como em Jó 7.7-10, o *sheol* é descrito como um reino de silêncio e esquecimento, e o Ec parece concordar com essa imagem¹¹⁴. A partir dessa compreensão, o *sheol* seria a expressão contrária do $\text{vm}, \text{V}, \text{h}; \text{tx}; \text{T};$ (*tāhāt hašēmēš*):

¹¹¹ “One way of approaching his thought is to see him as a theologian, or perhaps even as an apologist who was trying to find a way of reconciling the Jewish faith which he had inherited with the world as he knew it: a modern world which was undergoing rapid change. The traditional beliefs of Judaism had to be ‘brought up to date’ at certain points; and Kohelet radically questioned their traditional formulation when he judged it necessary to do so. But in putting forth his ideas he was not intending to prepare a new generation of apostates; rather he was seeking to equip his pupils to be Jewish believers in a world where there were many religions and philosophies claiming to possess the truth [...]. And, at the same time, he was seeking truth for himself”. R. N. WHYBRAY, apud Alan CORRÉ, *Qohelet*. Disponível em <http://corre@csd.uwm.edu>, acesso em 20 abr. 05.

¹¹² Cf. cap. 3 deste trabalho.

¹¹³ Walther ZIMMERLI, *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament*, p. 28-29.

¹¹⁴ K. FARMER, op. cit., p. 204.

Há alguns indícios de que o Qohelet e sua audiência podem estar considerando novos meios de interpretar as tradições antigas. Por exemplo, o uso freqüente do termo “debaixo do sol” nesse livro parece mostrar que ou a audiência ou o pregador tinham começado a especular sobre a vida após a morte como uma forma de resolver a dissonância entre as tradicionais expectativas da retribuição e a realidade observada¹¹⁵.

Enquanto a expressão *sheol* passa a idéia do “nada”, o *tāhāt hašēmēš* representa a vida diária, concreta, o trabalho visível e muitas vezes penoso. O Ec dá a impressão de que, da mesma forma como o trabalho “debaixo do sol” é a parte visível da vida do ser humano, existe outra esfera oculta, desconhecida – o *sheol*. Ele reflete sobre o dilema de ter de aceitar que, após a morte física, o ser humano vá parar no *sheol* e com isso termine tudo. Mas o próprio Ec se volta contra as conseqüências desse raciocínio, porque ele produz apatia e falta de interesse pela vida.

Por outro lado, a saída para esse dilema também poderia ser a fuga para uma alegria inconseqüente e infantil, que não se preocupa com nada, como forma de dissimular a angústia da vida nessas circunstâncias:

[...] não se consegue encontrar uma relação causal entre o trabalho e o seu resultado, nem entre o comportamento de alguém e a sua fé. O Eclesiastes propõe uma solução prática: goze as coisas boas da vida, aprecie as pessoas com quem você convive, aprecie seu alimento e o vinho. Mas isso não quer dizer que o Eclesiastes seja um pregador da alegria. [...] A alegria não é um narcótico ou uma droga para manter o povo alienado. O Eclesiastes exorta o povo para a fruição porque não há lucro certo, nem ganho permanente. O fato de você poder fruir de alguma coisa é sua porção na vida. Então, por favor, assuma essa porção e aprecie-a¹¹⁶.

A importância dessa citação está no alerta de que a alegria não é um “narcótico”. De fato, o que o Ec procura evitar é refugiar-se em soluções falsas e ilusórias. Partindo do não-saber do futuro e da morte, o Ec propõe uma reflexão baseada na pergunta: “Quem sabe o que é bom para o ser humano?” Esta pergunta está alicerçada sobre dois termos básicos: *saber* e

¹¹⁵ “There are some indications that Qohelet and his audience may be considering new ways to reinterpret the old traditions. For instance the frequent use of the term ‘under the sun’ in this book seems to indicate that either the audience or the speaker had begun to speculate about life after death as a way of resolving the dissonance between traditional retributive expectations and observed reality”. K. FARMER, op. cit., p. 150.

¹¹⁶ “(...) no causal relationship can be found between toil and result, nor between one’s behaviour and faith. Qoheleth proposes a practical solution: enjoy the good things of life, appreciate the people you are living with, enjoy your food and wine. But this does not mean that Qoheleth is a preacher of joy (...). Joy is not a narcotic or drug, to keep people quiet. Qoheleth exhorts people to enjoy, because there is no steady profit, no everlasting gain. The fact that you can enjoy something is your portion in life. So, please, take that portion and appreciate it”. Ellen van WOLDE, in: *Concilium* 2000/4, Editorial. Disponível em <http://www.itf.org.br/index.php?pg=revistas2&id=3>, acesso em 10 abr. 2004.

*bom*¹¹⁷: do cap. 1 ao 6 trabalha-se a questão do *saber*, enquanto a segunda metade do livro se ocupa em identificar o que é *bom* para o ser humano. Ec 6.12 poderia ser o versículo central que separa a maneira de perguntar do Ec em dois blocos argumentativos¹¹⁸: “a) Quem sabe *o que convém* ao homem durante a sua vida, ao longo dos dias contados de sua vida de vaidade, que passam como sombra? b) Quem anunciará ao homem *o que vai acontecer depois dele de baixo do sol?*”

A preocupação acerca do que acontecerá ao ser humano “depois dele” parece estar sendo relativizada através desta subdivisão, embora esteja bastante presente. Chama a atenção que, paralela a esta preocupação, aparece sempre a pergunta “quem anunciará...?”, como se o ser humano necessitasse de constantes admoestações e advertências sobre o seu futuro. A constatação que se faz aqui é que não há ninguém mais qualificado que o próprio Deus para levar a cabo este anúncio (Ec 1.1ss).

A questão do *saber* enquanto *ciência* retorna nessa discussão acerca do cap. 6 do livro do Eclesiastes. Coloca-se em xeque a quem pertence a sabedoria última, ao perguntar: “quem anunciará?” Pois, para anunciar, há que se ter a plenitude do conhecimento. E quem tem a plenitude do conhecimento, senão Deus? Dessa maneira, responde-se à pergunta eterna contida nesse capítulo: não será o ser humano que satisfará a angústia causada pelas questões atemporais e universais. É necessário entrar numa outra esfera da existência para conhecer – ou não, uma vez que ninguém sabe o que acontece quando se morre. Anulam-se assim todas as conjecturas inúteis, na visão do Ec. E é a partir desse reconhecimento que a vida pode ser prazerosa, uma vez que as preocupações básicas estão resolvidas por si mesmas, dada a impossibilidade de sua resolução.

O teólogo Saadia Gaon resume assim os conteúdos do livro do Eclesiastes:

1. O ser humano foi criado somente como um morador temporário neste mundo.
2. Salomão acumulou mais riqueza e bens que qualquer outra pessoa poderia esperar para si mesma e, apesar disso, no final teve de desistir de tudo. A humanidade tem de aprender com isso, e não tentar acumular objetos inúteis, mas somente coisas boas, de forma que se possa estar bem preparado para a última e decisiva viagem.
3. Há uma diferença entre sabedoria e insensatez, e é melhor escolher a sabedoria.
4. Deve-se temer a Deus e observar os mandamentos dados à humanidade através de seus profetas.

¹¹⁷ K. FARMER, op. cit., p. 151.

¹¹⁸ Ibid., p. 151.

5. Nesse mundo, uma pessoa é recompensada pela honestidade, e isso garante uma boa posição numa existência futura. Os pecadores também são parcialmente punidos nesse mundo. Por isso, dever-se-ia levar deste mundo somente aquilo que supre as necessidades mínimas, escolhendo, ao invés, tornar-se pleno do temor de Deus e dos caminhos divinos¹¹⁹.

Pode-se notar, na argumentação de Gaon, que na verdade nem interessa quem foi o verdadeiro autor do texto, no que se refere ao conteúdo de sua mensagem. A atribuição do texto a Salomão, no item 2 acima, nada altera na seriedade da admoestação. No máximo, poder-se-ia discutir o item 5, que reproduz a concepção do *Tun-Ergehen-Zusammenhang*.

A pesquisadora Alrun Feurstein destaca três termos-chave que têm marcado a pesquisa sobre o livro do Eclesiastes, e propõe uma desconstrução das pesquisas sobre o texto como um todo: as acusações de *ateísmo*, *pessimismo* e *fatalismo* condensam toda a carga de preconceitos existentes acerca deste livro. Essas acusações mais uma vez mostram o espírito que dominava a sabedoria israelita tradicional na época do Ec. Na verdade, parece que o livro do Eclesiastes atemoriza por suas verdades inevitáveis:

* O livro do Eclesiastes não é ateuista; ele justamente ensina como é sem sentido uma vida sem Deus, e exorta ao temor de Deus.

* O livro do Eclesiastes não é pessimista; ele simplesmente avalia a vida sem Deus de forma realista, mas depois sabe fruir essa vida com Deus.

* O livro do Eclesiastes não é fatalista. É certo que ele ensina inequivocamente que Deus tem tudo em suas mãos, e que o ser humano não consegue entender sua vontade soberana, mas somente pode aceitá-la. Mas o Eclesiastes chega à conclusão, por um lado, de que devemos apreciar os dons de Deus e, por outro lado, ele ensina a grande responsabilidade do ser humano diante de Deus, e dá instruções éticas diretas, tanto quanto provérbios éticos¹²⁰.

¹¹⁹ “1. Man was created only as a temporary resident of this world. 2. Solomon accumulated more wealth and benefits than any other person can possibly hope for, yet ultimately he had to give all of it up. Let mankind learn from this, and not seek to accumulate useless objects, but good deeds alone, so that he or she may have proper provision for that long ultimate trip. 3. There is a difference between wisdom and folly, and it is better to choose wisdom. 4. One should fear God and observe the laws conveyed to mankind by his prophets. 5. In this world a person is rewarded for righteousness, and it stands us in good stead in a future existence. The wicked get partially punished in this world too. Therefore one should take from the world only one’s necessities choosing rather to fill oneself with the fear of God and godly ways”. Saadia GAON, Hovot Halevavot, apud A. CORRÉ, op. cit.

¹²⁰ „Das Buch Kohelet ist nicht atheistisch, sondern lehrt gerade wie sinnlos ein Leben ohne Gott ist und ruft zur Gottesfurcht auf. · Das Buch Kohelet ist nicht pessimistisch, sondern schätzt das Leben ohne Gott nur realistisch ein, um dann aber mit Gott das Leben zu genießen. · Das Buch Kohelet ist nicht fatalistisch. Es lehrt zwar unmißverständlich, daß Gott alles in der Hand hat und wirkt und daß der Mensch Gottes souveränen Willen nicht verstehen, sondern nur annehmen kann. Der Prediger folgt daraus aber einerseits, daß wir Gottes gute Gaben genießen sollen, und andererseits lehrt er die große Verantwortung des Menschen Gott gegenüber und gibt direkte, ethische Anweisungen ebenso wie ethische Sprichwörter“. Alrun FEURSTEIN, *Sinnsuche im Leben heutiger Menschen*. Disponível em <http://arche-gemeinde.de/predigt/predigt.html>, acesso em 04 mar. 04.

6. Das influências do Antigo Oriente Médio à vivência do processo de helenização na Palestina pós-exílica

6.1 O mundo do Antigo Oriente Médio

Avaliar-se-á agora a possibilidade de o Ec ter sido influenciado pela literatura do Antigo Oriente Médio em seu desenvolvimento cultural. É bastante provável que ele tenha tido acesso também aos bens culturais gregos anteriores ao processo de helenização na Palestina; e a sinagoga de Jerusalém, pelo menos, deve ter guardado respeitáveis coletâneas de obras da região, conseguidas em intercâmbios através das muitas rotas comerciais das quais a cidade era um dos pontos de maior importância. Se essa hipótese tiver algum fundamento, pode-se afirmar que a discussão do Ec com a concepção grega de mundo já vinha de épocas anteriores à influência direta do processo de helenização, e que ela atingiu seu ápice nessa época.

Para iniciar com o entorno das culturas do Antigo Oriente Médio, pode-se dizer que havia certa semelhança de *Weltanschauung* entre elas, fazendo com que houvesse um “bloco” relativamente homogêneo e distinto em relação ao mundo mediterrâneo ocidental. Isso se mostra, p.ex., na acepção de “ordem universal”, que se pode encontrar na sabedoria mesopotâmica, egípcia e israelita antiga com igual clareza e intensidade:

[...] a ordem primeva que dirige os deuses e o mundo é chamada pelos sumérios de *ME*, pelos egípcios de *Maat* e pelos israelitas de *S^cdāqāh*. A arte de viver sapiencial consiste em reconhecer a ordem universal na *consumação da vida* e em fortalecê-la através da ação em “justiça” (axioma: a justiça cria *šālōm*, “salvação, paz”)¹²¹.

Esses princípios se encontram registrados desde os documentos mais antigos de que se tem notícia, como a *Epopéia de Gilgamesh* e o *Código de Hamurábi*, textos que buscaram harmonizar a convivência entre as pessoas a partir de leis básicas que levavam em conta a sabedoria popular, fruto da experiência de vida. Principalmente a sabedoria egípcia parece ter sido bem aceita na experiência de vida espiritual de Israel:

A sabedoria da corte e da cidade em Israel é intercultural de uma forma específica. Ela estuda e trabalha as tradições sapienciais dos países vizinhos, principalmente a sabedoria do Egito; assim, p.ex., encontra-se no livro dos Provérbios um trecho mais longo (22.17-23.11) que representa uma tradução do ensinamento sapiencial egípcio de Amenemope. Podemos partir do fato de que na academia dos nobres e funcionários em Jerusalém eram

¹²¹ „[...] die Götter und die Welt steuernde Urordnung nennen die Sumerer *ME*, die Ägypter *Maat* und die Israeliten *S^cdāqāh*. Weisheitliche Lebenskunst besteht darin, die allumfassende Ordnung im Lebensvollzug zu erkennen und durch das Tun von ‚Gerechtigkeit‘ zu festigen (Axiom: Gerechtigkeit schafft *šālōm*, ‚Heil, Frieden‘)“. Erich ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 292.

traduzidas, lidas e ensinadas obras da sabedoria e da poesia egípcia, principalmente a lírica amorosa egípcia¹²².

A religião egípcia, à maneira de outras religiões mediterrâneas conhecidas, era teísta, ou seja, partia-se da existência de vários deuses e aceitava-se sua influência no mundo dos seres humanos. Característica dominante e diferenciadora das demais religiões era a representação muitas vezes zoomórfica destes deuses. Além deles, os egípcios conheciam também a entidade *Ma'at*, que encontra correspondência na sabedoria personificada do sistema simbólico israelita¹²³. O termo *Ma'at* corresponde à descrição de uma vida “em equilíbrio”, ética e moralmente defensável diante dos deuses no momento do julgamento final. A *Ma'at* é a ordem cósmica em sua essência: ela abrange o divino e a natureza, o reinado, a sociedade e as relações humanas. Encontram-se imagens dessa ordem cósmica em forma de balança – o equilíbrio – ou em instrumentos musicais, que produzem a harmonia dos sons, ou ainda como pendente no pescoço do juiz responsável por um julgamento justo¹²⁴.

Alguns deuses egípcios são conhecidos por fazerem parte ativa do chamado juízo dos mortos; realça-se o deus *Toth* como um dos grandes deuses que eram adorados também fora do vale do Nilo até o fim da Idade Antiga, tal como o Hermes Trismegisto grego. Toth é o inventor da escrita, e, como tal, deus protetor de todos os estudantes e escribas. Também no mundo dos deuses ele é o escriba, o secretário dos deuses, o qual cria suas cartas e lê as que chegam. Não somente a escrita, também a multiplicidade das línguas é derivada dele, e no além ele serve de tradutor àquelas pessoas que não falam egípcio, durante o juízo dos mortos. O deus Toth é um dos poucos não representados em forma de animal.

Amon era o deus que representava o sopro divino, o alento de vida concedido ao ser humano. O nome *Amon* parece significar “o oculto”, o que às vezes se interpreta como “aquele que oculta seu nome”. Seu elemento é o ar em movimento, o vento que se sente e se ouve, mas que não se pode ver. *Amon* é o *deus absconditus, ineffabilis et omnipraesens*: ele age em cada ser humano, vivifica o corpo de todos os seres vivos, e foi-lhe atribuída uma “alma

¹²² „Die höfisch-städtische Weisheit Israels ist in besonderer Weise interkulturell. Sie studiert und rezipiert die Weisheitsüberlieferungen der Nachbarstaaten, insbesondere die Weisheit Ägyptens. So findet sich beispielsweise im Buch der Sprichwörter ein größerer Abschnitt (22,17-23,11), der eine Übersetzung der ägyptischen Weisheitslehre des Amenemope darstellt. Wir können davon ausgehen, daß an der Jerusalemer Prinzen- und Beamtenakademie ägyptische Weisheitsschriften und ägyptische Poesie, insbesondere ägyptische Liebeslyrik, übersetzt, gelesen und gelehrt wurde“. E. ZENGER, op. cit., p. 293.

¹²³ Silvia SCHROER, *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut*, p. 14.

¹²⁴ Ibid., p. 14-15.

universal”. Traços desse deus parecem se reproduzir na descrição de Javé quando do encontro com Moisés na sarça ardente (Êx 3.2): um ente de quem nada se pode dizer e a quem não se pode ver, mas que é onipresente e todo-poderoso, e portanto também senhor da vida e da morte. Mas em diferenciação ao Deus israelita,

[...] Amon-Ra não é o soberano dos caminhos e destinos históricos do povo ou do coletivo, mesmo que ele também possa ser invocado por auxílio enquanto deus do indivíduo. Diferentemente, “*IHWH-Elohim*” é o Deus que interfere na história da humanidade, que centraliza radicalmente as esperanças humanas, que confere segurança e futuro segundo seus próprios critérios apenas¹²⁵.

6.1.1 O juízo dos mortos egípcio

Quanto ao conhecido juízo dos mortos, descrito no *Livro dos Mortos* egípcio, pode-se observar alguns detalhes que remetem a certos relatos do AT (p.ex. a questão da *balança* que pesa o coração do morto, cf. Dn 5.27). O processo de julgamento do morto se dava da seguinte forma: diante dos juízes havia uma balança; num dos pratos estava o coração do morto, como sede da memória e das emoções. No outro prato havia, como contrapeso, um sinal escrito ou um símbolo da *Ma'at*, quase sempre uma pena levíssima. Osíris era o julgador máximo nessa cerimônia e tinha um colegiado de 14 divindades assistentes; a *Ma'at* era sua protetora. O falecido vinha até Osíris trazido por Anúbis e o secretário, o deus Toth, passava a registrar todas as suas declarações. Enquanto a afirmação fornecida pelo morto correspondesse à verdade, a balança permanecia em equilíbrio, mas qualquer incongruência em suas declarações pesava mais no lado do coração e fazia subir o leve prato do contrapeso. Toth registrava em sua prancheta cada declaração que fizesse o fiel da balança se desequilibrar. Se o morto fosse considerado maldito, sua alma era devorada por um ser apavorante, o qual já estava a postos ao lado da balança, pronto para se atirar sobre a vítima. Mas se o morto fosse absolvido, podia entrar no reino de Osíris. Havia, porém, atenuantes: o destino da vida encontrava compreensão, miséria ou morte precoce facilitavam o julgamento¹²⁶.

O Livro dos Mortos egípcio é uma das provas mais importantes do papel que desempenhavam os deuses na vida e, antes de tudo, na morte das pessoas. Como mais um exemplo

¹²⁵ „Doch ist Amun-Re keinesfalls der Souverän der geschichtlichen Wege und Schicksale des Volkes oder der Gemeinschaft, wenngleich er auch als Gott des Einzelnen um Hilfe angerufen werden kann. ‚*IHWH-Elohim*‘ ist demgegenüber der in die Menschheitsgeschichte eingreifenden, die menschlichen Hoffnungen absolut bindende Gott, der nach ureigenem Ermessen Sicherheit und Zukunft gewährt“. Manfred GÖRG, *Die Beziehungen zwischen dem alten Israel und Ägypten*, p. 152.

¹²⁶ Egon FRIEDEL, *Ägyptische Totenbücher*, in: Stephan WEHOWSKY, *Die Welt der Religionen – ein Lesebuch*, p. 136.

de fonte literária extra-bíblica, o texto egípcio “Os ensinamentos para o rei Merikare” demonstra a *Weltanschauung* egípcia dentro do mesmo contexto de morte e juízo dos mortos:

[...] os juízes que julgam o angustiado,
tu sabes que eles não têm compaixão
naquele dia do juízo do oprimido,
na hora de se cumprir a lei.
É terrível aquele que acusa sabendo de tudo.
Não te fies na duração dos anos!
Eles consideram o tempo de viver como uma hora.
Se o ser humano sobreviver após “aportar”,
seus atos serão colocados a seu lado como resultado final.
A vida lá, porém, é eterna.
Tolo é aquele que faz o que eles reprovam.
Quem chega até eles sem transgressão,
será como um deus naquele lugar,
caminhando livremente, como os senhores da eternidade [...] 127

Note-se que aqui não existe um Deus, como Javé para os israelitas, que é o único a deter o poder de julgar as pessoas vivas e as que já morreram. Ademais, para os egípcios o julgamento não acontece no momento da morte, e sim o morto tem de atravessar vários obstáculos até chegar diante dos juízes “do além”, que estão prontos para julgar o morto com toda rigidez necessária. Estes juízes pensam apenas no cumprimento das leis que deveriam ter orientado o comportamento do morto. Não existe, neste trecho dos “Ensinamentos...”, a mais tênue idéia de “misericórdia” ou atenuantes que possam aliviar o juízo acerca do morto, mesmo que essas atenuantes às vezes acabem sendo aplicadas em outras circunstâncias (como se viu, p.ex., no Livro dos Mortos).

Outro aspecto é o de que o juiz responsável pelo julgamento sempre sabe tudo e, portanto, o chamado “processo de acusação” passa a ser mera farsa: cabe ao acusado assumir seus atos – já que eles são previamente conhecidos do juiz –, e é isso que vai salvá-lo ou condená-lo. A questão de *assumir a culpa* sempre é mais importante que a culpa em si, e se o acusado falha nesse ponto pode até mesmo ser condenado por coisas que não fez: a culpa está no fato de alguém querer eximir-se de sua responsabilidade.

¹²⁷ „[...] Die Richter, die den Bedrängten richten, / du weißt, daß sie nicht milde sind / an jenem Tage des Richtens des Bedrückten, / in der Stunde des Erfüllens der Vorschrift. / Schlimm ist er, der als ein Wissender anklagt. – Vertraue nicht auf die Länge der Jahre! / Sie sehen die Lebenszeit als eine Stunde an. / Wenn der Mensch übrigbleibt nach dem ‘Landen’ / werden seine Taten neben ihn gelegt als Endbetrag. – Das Dortsein ist ewig. / Ein Tor, der tut, was sie tadeln. / Wer zu ihnen gelangt ohne Übertretung, / der wird dort sein als ein Gott, / frei schreitend wie die Herren der Ewigkeit [...]“. Aus der Lehre für König Merikare, in: Sigrid HODEL-HOENES, *Leben und Tod im Alten Ägypten: thebanische Privatgräber des Neuen Reiches*, p. 9.

Mas, ao contrário do livro do Eclesiastes, que se refere à morte como definitiva e anuladora de todas as coisas terrenas, para os egípcios o túmulo não representa tanto a “última morada” quanto uma “morada para a eternidade”, sutil mas importante diferença; é certo que o livro do Eclesiastes utiliza essa expressão em 12.5 (“... porque o homem já está *a caminho da casa de sua eternidade*” = wOmł ; wO[tyBe-ł a = *al-bet olamō* ,), mas ali ela não pode ser interpretada da mesma forma como o fazem os egípcios.

O papiro Chester-Beatty ressalta a concepção de “permanência no além” ou mesmo de imortalidade conquistada por uma pessoa através de seus feitos, p.ex. através de livros por ela redigidos. Os escribas eram muito conceituados na tradição egípcia:

O homem decai, seu corpo é pó;
 todo o seu parentesco pereceu –
 mas um livro faz com que ele seja lembrado
 através da boca de quem o recita.
 Um livro é bem melhor que uma casa bem-construída,
 que uma capela funerária na necrópole;
 melhor que uma sólida mansão,
 que uma estela num templo!¹²⁸

Nestes versos aparece novamente a concepção generalizada da fragilidade do ser humano (cf. Gn 3.19). Também se verifica a inconsistência dos bens materiais diante do poder espiritual que permanece; a figura do “mensageiro” é uma constante, assim como a impossibilidade de saber a hora da morte:

É bom que te prepares; quando vier um mensageiro para buscar-te, que ele te encontre pronto para ir ao teu lugar de descanso; então dirás: “Sim, eis que vai acompanhar-te alguém que se preparou para ti”. Mas não digas: “Sou muito jovem para que me busques”. Tu não conheces a hora da tua morte! Quando a morte chegar, ela roubará a criança dos braços de sua mãe, assim como ela rouba aquele que alcançou uma idade avançada [...] ¹²⁹.

Nesta passagem, dois aspectos chamam a atenção: o de que a morte tem um mensageiro que vem buscar a pessoa, e que esta pessoa tem de estar preparada, porque ela não tem co-

¹²⁸ Papiro Chester-Beatty IV, verso 2,5-3,11, citado segundo a tradução de Miriam Lichtheim em *Ancient Egyptian Literature*, v. 2, p. 175-178, por Ciro Flamarion CARDOSO, *Escrita, sistema canônico e literatura no antigo Egito*, in: Margaret Marchiori BAKOS, Katia Maria Paim POZZER (orgs.), *III Jornada de estudos do Oriente Antigo*. Línguas, escritas e imaginários, p. 104-5.

¹²⁹ „Es ist gut, dich zu rüsten; wenn dann ein Bote kommt, dich zu holen, so soll er dich bereit finden, an deinen Ruheplatz zu gehen; dann sage: ‘Ja, hier kommt einer, der sich auf dich vorbereitet hat’. Sage aber nicht: ‘Ich bin zu jung, als daß du mich holst’. Du kennst deinen Tod ja nicht! Wenn der Tod kommt, raubt er das Kind aus den Armen seiner Mutter ebenso wie den, der ein hohes Alter erreicht hat [...]“. Hellmut BRUNNER, *Lehre des Ani*, in: *Weisheit*, p. 202, apud S. HODEL-HOENES, op. cit., p. 33.

mo saber quando a morte vem buscá-la. A questão do mensageiro não aparece, dessa forma, nos escritos sagrados judaicos e cristãos, embora sempre esteja presente a preocupação com os preparativos para uma “boa” morte.

Entre os povos mesopotâmicos, os *sumérios* são considerados os inventores da escrita; a religiosidade do povo atribuiu sua fundação a uma divindade principal; além desta, havia uma espécie de panteão que existia desde a criação do mundo. De forma semelhante aos egípcios, os sumérios atribuíam aos deuses o poder mantenedor da harmonia no universo; para definir esse poder, utilizavam o termo *me'*, que se referia às leis que regem as entidades cósmicas e podia ser interpretado como percepção da sabedoria cósmica divina. Atribuía-se aos deuses a supervisão da conduta ética e moral¹³⁰. A deusa Inanna era a rainha do céu, e acabou se tornando o símbolo mais importante de todas as divindades sumérias. Dela derivam as inspirações para o surgimento de Ishtar/Astarte, a qual era considerada, entre os semitas, “mãe do todos os viventes”.

No poema sumério que descreve a sedução de Enki por Inanna, um dos assuntos é a morte. Além deste, o poema “Gilgamesh, Enkidu e os infernos” detalha informações sobre o “mundo inferior”¹³¹. Os sumérios tinham desenvolvido uma “literatura sapiencial” comparável, em muitos traços, à narrativa veterotestamentária de Jó, tanto que se fala num “Jó sumério”¹³². Outros autores preferem a versão “Jó babilônico”, porque a obra citada abaixo seria uma reescrita babilônica de um texto muito antigo, mas totalmente retrabalhado na época cassita:

O Justo Sofredor é uma das mais antigas obras que possuímos desta época. Embora votado inteiramente à glória de Marduk, o texto desenvolve uma moral de um profundo pessimismo. A história é a de uma nobre e piedosa personagem abandonada pelo seu deus e sobre a qual se abate todo o tipo de desgraças. Perde a confiança do rei e o respeito dos que o rodeiam, torna-se miserável e cai doente. Mas através de três sonhos toma conhecimento de que o deus lhe é favorável e, de fato, recupera a saúde, a riqueza e as honras¹³³.

Este “antepassado” de Jó se delonga da mesma maneira como o autor bíblico sobre a relação do ser humano com Deus, sobre abandono e perseguição, a perda de todos os bens e a

¹³⁰ Samuel Noah KRAMER, *Os sumérios: sua história, cultura e caráter*, p. 137ss.

¹³¹ *Ibid.*, p. 156 e 182.

¹³² Walter BEYERLIN, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, p. 164.

¹³³ Pierre LÉVÊQUE, *As primeiras civilizações*, v. 2 – A Mesopotâmia / os hititas, p. 133.

busca por uma nova vida; no final, ele recebe tudo que perdera de volta e é obrigado a reconhecer o poder superior de Deus.

6.1.2 A Epopéia de Gilgamesh

Como exemplo de fonte literária extra-bíblica, a *Epopéia de Gilgamesh* é um texto interessante para ser verificado neste trabalho, porque ele lida não apenas com a busca da imortalidade, mas também com as questões de sentido da vida e da morte para o ser humano. As poesias sumérias avulsas que cantavam o rei Gilgamesh receberam uma estruturação poética: a *Epopéia de Gilgamesh* tem como pano de fundo um personagem histórico real, que pode ter vivido na época do rei acádico de Kish, (En-)Mebaragesi. É-lhe atribuída a construção do muro de Uruk, datado do século XXVII a.C. A tradição que cultua Gilgamesh continua na época babilônica antiga (entre os séculos XIX e XVII a.C.). O nome *Gilgamesh* pode ser traduzido como “o homem velho que voltou a ser jovem”¹³⁴.

O épico de Gilgamesh é a criação literária mais importante da Mesopotâmia e a primeira obra literária escrita de toda a humanidade. Antes de ser unificada num só bloco, ela se achava dividida em cinco épicos sumérios menores: *Gilgamesh e o mundo dos vivos*, *Gilgamesh e o touro celeste*, *Gilgamesh e Akka de Kish*, *Gilgamesh, Enkidu e o mundo inferior*, *A morte de Gilgamesh*. Após 2000 a.C., sob o governo acádico, as tradições sumérias sobre Gilgamesh foram retrabalhadas em acádico numa versão babilônia primitiva, da qual pouco se conhece até hoje. No séc. XII a.C., um escriba ou poeta de nome Sin-leqe-unnini criou uma versão de Gilgamesh que acabou se tornando o referencial para a pesquisa atual, e no qual se baseiam todas as traduções e versões do épico. Essa seria então a chamada versão ninivita, dado ter sido encontrada na antiga cidade de Nínive.

De um modo geral, pode-se subdividir os grandes temas que orientam o épico de Gilgamesh em dois aspectos: a) a importância da sabedoria para vencer os desafios da vida e b) a temática da morte. Logo no início do poema se diz que “a *sabedoria* o cobria como um manto, e que habitava junto com a Existência em Harmonia...”¹³⁵. A sabedoria orienta principalmente para a fruição da vida e a satisfação com o que se tem, tanto que se fala na busca *infrutífera* da imortalidade.

¹³⁴ Karl HECKER, *Weisheitstexte, Mythen und Epen*, p. 646.

¹³⁵ “He, to whom wisdom clung like cloak, and who dwelt together with Existence in Harmony”. Robert TEMPLE, *Epic of Gilgamesh*, versão resumida. Disponível em <http://www.angelfire.com/tx/gatestobabylon/temple1.html>, acesso em 20 abr. 2005.

Um dos textos que deixam bem claro o papel preponderante da sabedoria¹³⁶, para os povos mesopotâmicos, é o que se encontra na tábuia *Meissner-Millard*. Ela apresenta um trecho em que Gilgamesh chora a morte de seu amigo Enkidu diante de sua copeira Siduri, e suas infrutíferas tentativas de encontrar a vida eterna para escapar da morte que alcançou Enkidu. Siduri lhe responde da seguinte forma:

Gilgamesh, para onde vais?
A vida que tanto procuras não vais encontrar!
Quando os deuses criaram a humanidade,
fizeram os seres humanos mortais,
tomaram a vida em suas próprias mãos.
Gilgamesh, saciado esteja teu estômago,
dia e noite sê contente!
Diariamente faze festas de alegria,
dia e noite dança e toca!
Que estejam limpas tuas vestes,
que teu cabelo esteja lavado e tu, banhado em água!
Olha a criança que segura tua mão,
que a esposa se alegre no teu regaço!
Tal é o fazer (dos seres humanos)¹³⁷.

É necessária aqui uma rápida comparação entre a fala da copeira Siduri e o texto de Ec 9.7-10. Siduri alerta para o fato de que os deuses determinaram que os seres humanos fossem mortais, e que somente eles mesmos teriam a vida humana em suas mãos. Não se fala em “cobranças” ou num juízo final, apenas ela insta Gilgamesh que ele não perca mais tempo numa busca vã e sem sentido. Gilgamesh sabe que é impossível escapar da morte, e isso lhe parece injusto e cruel. Mas na versão babilônia do épico de Gilgamesh recomenda-se fruir a vida por causa disso. É isso o que quer dizer a copeira Siduri¹³⁸. Além disso, há pessoas que querem ser felizes com Gilgamesh (a mulher e o filho), assim como o Ec se refere à “mulher amada” como companhia nos momentos de fruição da vida.

¹³⁶ Na Tábua I se encontra a seguinte fala da sacerdotisa a Enkidu: “Você tem sabedoria, Enkidu. Agora você é como um deus”. (“You have wisdom, Enkidu. Now you are as a god”). Ibid.

¹³⁷ „Gilgamesh, wohin läufst du? / Das Leben, das du suchst, wirst du nicht finden! / Als die Götter die Menschheit erschufen, / wiesen sie der Menschheit den Tod zu, / nahmen das Leben in ihre eigene Hand. / Du, Gilgamesh, voll sei dein Bauch, / Tag und Nacht sei andauernd froh, du! / Täglich mache ein Freudenfest, / Tag und Nacht tanze und spiele! / Gereinigt seien deine Kleider, / dein Haupt sei gewaschen (und) du mit Wasser gebadet! / Sieh auf das Kind, das deine Hand gefaßt hält, / die Gattin freue sich auf (deinem) Schoß! / So ist das Tun (der Menschen)“. K. HECKER, op. cit., p. 666.

¹³⁸ Uma versão atualizada dessa admoestação se encontra em Hermann Hesse: “A vida passa como um relâmpago, / Cujo brilho só dura o instante de ser visto, / Enquanto o céu e a terra estão eternamente imóveis. / A vida passa rápida e mutável pelo rosto do homem. / Ó tu, que estás ao lado da taça cheia sem beber, / Dize-me, que é que estás esperando?” Hermann HESSE, *O último verão de Klingsor*, p. 132.

Tanto Gilgamesh quanto o Ec se referem às vestes limpas e à higiene corporal como formas de expressar o sentido festivo que a vida deveria ter também no cotidiano: viver é festejar que se está vivo e, no caso do Ec, sob a proteção e na lembrança de Deus. A copeira Siduri é tanto mais enfática em sua admoestação a Gilgamesh quanto mais claramente ela percebe que este pode estar “perdendo-se” em sua busca desesperada, deixando para trás o cotidiano e desprezando a vida tal como ela se apresenta. O herói da Epopéia não deve ficar cego para as potencialidades do cotidiano, que é o espaço em que a vida real se desenrola.

Nos tempos modernos, o uso da roupa branca e de perfumes continua sendo um referencial obrigatório para a deferência devida aos deuses, e esse tipo de manifestação ocorre em muitas culturas, embora na atualidade esteja restrita a determinados dias de festa. Isso ocorre por várias razões, mas também aí se deveria atentar para o verdadeiro valor do cotidiano. O poema abaixo, da cultura brasileira, ressalta um dia típico de festa:

[...] tua pompa
tanta festa
tanta roupa
na cesta
cheia
de sexta-feira
oxalá estejam limpas
as roupas brancas de sexta
oxalá teu dia de festa¹³⁹

O outro aspecto da Epopéia é a morte dos seres humanos, tormenta inominável para Gilgamesh. A tábu X, completada a partir dos fragmentos de Kuyunçik, redigidos em escrita cuneiforme, descreve o encontro de Gilgamesh com Utnapishtim, em que o herói busca o conselho do sábio, na expectativa de que este lhe revele o segredo da imortalidade que ele mesmo alcançou. Mas o que ele ouve é um longo discurso sobre o sentido da vida:

O nome dos seres humanos foi cortado como uma haste de junco,
o belo jovem, a moça formosa,
o he[rói, todos se tornam vítima] da morte.
Ninguém vê a morte,
ninguém olha [a morte] nos olhos!
Ninguém [ouve] a voz da morte;
a terrível morte é o ceifador do ser humano!

Em algum momento construímos uma casa,
em algum momento instalamos uma moradia.

¹³⁹ Paulo LEMINSKI, *Caprichos e relaxos*, p. 12.

Em algum momento os irmãos dividem a herança,
 em algum momento o ódio reina no país!
 Em algum momento o rio subiu e trouxe a enchente,
 (então) as libélulas são levadas pelo rio.
 Seu rosto olha o rosto do sol,
 e logo depois nada mais resta.
 O *adormecido* e o morto, como eles se parecem!
 Eles não retratam a imagem da morte.
 O ser humano primevo foi um homem jovem!

Quando eles tinham me abençoado,
 os Anunaki, os grandes deuses, se reuniram.
 Mametum, aquela que cria o destino, determina junto com eles o destino:
 eles instalaram morte e vida.
 Eles não determinaram os dias da morte,
 eles determinaram os dias da vida¹⁴⁰!

As constatações de Gilgamesh sobre a morte inevitável e a ligação intrínseca a um destino predeterminado pelos deuses, além da impossibilidade de se saber qualquer coisa sobre a morte em si, remetem outra vez a Ec 8.6-8. Mas, diferentemente do Ec, Gilgamesh considera a morte algo “terrível”, que tudo anula e faz desaparecer:

Dessa forma, o protagonista não abandona a condição de herói, mas se conscientiza de seus limites, revelando que, se de um lado o poema narra a origem e o aparecimento da raça humana, de outro conta seu fim, alertando igualmente para suas limitações¹⁴¹.

Essa conclusão parece advir da ação dos deuses tal como ela aparece na última linha: os dias de vida dos seres humanos são predeterminados pelos deuses, mas a morte chega sem um aviso compreensível por eles, surpreendendo-os em meio às suas atividades. As libélulas, pequenos e frágeis animais, são o símbolo da transitoriedade do ser humano, resultado dessa indeterminação do dia da morte. Dessa forma, há dois aspectos que perturbam os seres humanos no que concerne a sua própria existência: eles sabem que fatalmente morrerão – ou seja,

¹⁴⁰ „Der Menschen Name ist abgeschnitten wie ein Rohr des Röhrichts, / der schöne Jüngling, das schöne Mädchen, / *der He[ld, alle werden eine Beute]* des Todes. / Niemand sieht den Tod, / niemand sieht [dem Tod] ins Antlitz! / Niemand [hört] die Stimme des Todes; / der grimme Tod ist der Schnitter der Menschen! / Irgendwann bauen wir ein Haus, / irgendwann legen wir eine Wohnstätte an. / Irgendwann teilen die Brüder das Erbe, / irgendwann herrscht Haß im Lande! / Irgendwann stieg der Fluß und brachte Hochflut, / (dann) treiben Libellen im Fluß. / Ihr Antlitz schaut das Antlitz der Sonne, / gleich danach gibt es gar nichts mehr. / Der *Schlafende* und der Tote, wie sind sie sich ähnlich! / Des Todes Bild zeichnen sie nicht. / Der uranfängliche Mensch war ein junger Mann! / Als sie den Segen über mich gesprochen hatten, / saßen die Anunnaki, die großen Götter, zusammen. / Mammetum, die das Schicksal schafft, bestimmt mit ihnen das Schicksal: / sie richteten Tod und Leben ein. / Des Todes Tage bezeichneten sie nicht, / die des Lebens bezeichneten sie!“ K. HECKER, op. cit., p. 727-728.

¹⁴¹ Regina ZILBERMAN, Nos princípios da epopéia: *Gilgamesh*, in: BAKOS, M. M., POZZER, K. M. P. (orgs.), op. cit., p. 67.

jamais terão acesso à tão almejada imortalidade que os igualaria aos deuses – e, ao mesmo tempo, não têm domínio sobre a hora de sua morte (tal como em Ec 8.7-8).

6.2 O mundo helenístico

Esta parte se propõe a apresentar o quadro histórico, social e político do séc. III a.C. na Palestina e em seu entorno. Parte-se do princípio de que o livro do Eclesiastes reflete os conflitos sociais e políticos pelos quais passava o povo judeu desde o processo de helenização do Antigo Oriente Médio, e que culminaram, um século e meio após, na deflagração da Revolta dos Macabeus. A conquista de grande parte do Oriente Asiático forma o pano de fundo que encerra um ciclo importante da história judaica:

[...] é uma parte de sua história que foi marcada histórica e politicamente, em primeiro lugar, pelos conflitos com os governos dos diádocos ptolomeus e selêucidas, e teologicamente pela confrontação da fé javista com a espiritualidade do helenismo. Para Israel, a era helenística se encerrou com a sujeição dos países do Oriente Próximo pelos romanos e com a inclusão da Judéia em seu incipiente reino mundial¹⁴².

Note-se a oposição entre *fé javista* e *espiritualidade* helenista nesta citação. Os detalhes deste confronto serão apresentados logo adiante. Um dos problemas maiores no contexto da dominação helenística sobre o Antigo Oriente Médio foi a morte precoce de Alexandre Magno, o que permitiu uma sucessão fragmentada e marcada por conflitos internos entre os novos dominadores. Essa sucessão organizou-se da seguinte maneira:

[...] o Egito, a Palestina e a Fenícia ficaram com Ptolomeu I, que deu início à dinastia dos Lágidas, e a Síria e a Mesopotâmia ficaram com Seleuco I, a partir do qual formou-se a dinastia dos Selêucidas. A Palestina, situada no corredor entre o Egito e a Síria, sempre ficou como brinquedo entre uma e outra potência. Até 200 a.C., permaneceu sob o domínio do Egito e dos Lágidas, e depois passou para o domínio dos Selêucidas¹⁴³.

Isso não significa que, através de Alexandre Magno, toda a cultura existente nas regiões dominadas tenha *desaparecido* para dar lugar ao helenismo. Sob o governo das dinastias acima citadas, o modo de vida grego *infiltrou-se* no cotidiano judeu. Jerusalém, naquela época, era a capital e o centro tanto secular quanto espiritual da província da Judéia, baseada no poder local do templo de Jerusalém. Após a conquista de Alexandre Magno, a cidade tornou-se parte da província *Síria e Fenícia* e passou a pertencer ao grande reino ptolomaico, cuja

¹⁴² „(...) ein Abschnitt seiner Geschichte, der historisch und politisch hauptsächlich durch die Auseinandersetzung mit den Diadochenreichen der Ptolemäer und Seleukiden und theologisch durch die Konfrontation des Jahweglaubens mit der Geistigkeit des Hellenismus geprägt war. Abgeschlossen wurde für Israel das hellenistische Zeitalter mit der Unterwerfung der Länder des Vorderen Orients durch die Römer und mit der Eingliederung Judäas in deren neu entstehendes Weltreich“. Ernst HAAG, *Das hellenistische Zeitalter*, p. 33.

¹⁴³ I. STORNIOLO, op. cit., p. 18.

capital era Alexandria. Apesar disso, a província judaica tinha certa autonomia. Com a ampliação do poder ptolomaico sobre a região da Palestina, o judaísmo se viu confrontado com situações de vida totalmente novas.

De fato, pela primeira vez os judeus se viram diante de uma situação de dominação não apenas militar (os dominadores anteriores, tais como babilônios e persas, ficavam como que “do lado de fora dos muros”), e sim cultural, religiosa e política: apoiados pelos egípcios, os gregos tinham chegado para ficar. A maioria da população judaica urbana, principalmente as pessoas de posses, preferiu se orientar pelo que parecia mais fácil e garantido, não fazendo questão de lutar pela preservação de sua essência religiosa e cultural:

[...] a adoção do grego como língua da Bíblia, da liturgia, da prédica na sinagoga e da literatura religiosa trouxe consigo o fato de que visões de mundo e ideais helenísticos entraram e moldaram de modo radicalmente novo todo o mundo do pensamento judaico veterotestamentário. Afirmções teológicas judaicas eram vistas agora como “filosofia”. Os livros da Bíblia se tornaram escritos de compreensão filosófica e religiosa, os quais, tal como os escritos de Homero, podiam ser interpretados de forma alegórica. O relato da criação se tornou cosmogonia; ritos religiosos como a circuncisão e o Shabat podiam ser reinterpretados de forma espiritualística e simbólica nova¹⁴⁴.

A dominação promovida pelo helenismo não necessitou, portanto, de grande violência militar e da destruição de terras cultivadas, das propriedades urbanas e das cidades. Ao contrário, os gregos estavam interessados em manter as estruturas pré-existentes para sobre elas construir seu novo projeto imperialista. Thomas Staubli descreve o ambiente de então:

[...] a helenização da Palestina na época ptolomaica, quando a escola do templo em Jerusalém recebeu a concorrência de um ginásio grego e os pequenos agricultores da Judéia começaram a sentir a pressão dos impostos alexandrinos e foram parar no redemoinho do latifúndio dominante. Nesse “novo mundo”, muitas coisas estavam erradas. A sabedoria tradicional da Palestina só conseguia mais dar conselhos inúteis com relação às circunstâncias modificadas. A concepção helenística de mundo, que já tinha passado por processos semelhantes, parecia ser superior às concepções próprias. Nessa época, na qual em Jerusalém se falava aramaico, se fazia política em grego, se orava e se maldizia em hebraico [...] certamente não é possível imaginar os destinatários do discurso culto e cheio de entrelinhas [do Eclesiastes] como sendo pequenos agricultores depauperados, mendigos e

¹⁴⁴ „Die Übernahme des Griechischen als Sprache der Bibel, der Liturgie, der Synagogenpredigt und der religiösen Literatur brachte gleichzeitig mit sich, daß hellenistische Ansichten und Vorstellungen eindringen und die alttestamentliche Vorstellungswelt von Grund auf neu prägen. Theologische Aussagen erschienen nun als ‚Philosophie‘. Die Bücher der Bibel wurden zu Schriften philosophischer und religiöser Einsicht, die wie die Schriften Homers allegorisch interpretiert werden konnten. Die Schöpfungsgeschichte wurde zu einer Kosmologie; religiöse Riten wie die Beschneidung und der Sabbat konnten spiritualistisch und symbolisch neu verstanden werden“. Helmut KÖSTER, *Einführung in das Neue Testament*, p. 231.

escravos, mas, antes, os representantes do ambiente de mercadores novos-ricos das cidades e da aristocracia¹⁴⁵.

Enquanto sob o domínio persa o Estado judeu preservava certa autonomia, os gregos fizeram questão de dominar também a terra, através da exploração do lado mais fraco, no caso os pequenos agricultores judeus. A “confusão de línguas” descrita acima ilustra bem o que se passava em Jerusalém e seus arredores. Aliás, o próprio abandono do hebraico em favor do aramaico como *lingua franca*, a partir do domínio persa, e a rápida adoção do grego contribuíram mais ainda para destituir o povo judeu de sua identidade, mais que qualquer domínio militar até então.

A implantação do helenismo na Palestina teve efeitos imediatos: grupos sociais pertencentes a uma chamada classe média – comerciantes e membros do alto clero – começaram a temer pela continuação de seus negócios e, ao mesmo tempo, a perceber uma ótima oportunidade para ampliar seus lucros. Agia-se conforme a máxima “se não puder vencer o inimigo, alie-se a ele”. Assim também fizeram os sumo-sacerdotes no templo de Jerusalém, apoiando, a partir deste momento, os detentores estrangeiros do poder. Dessa forma, as pessoas começaram a reavaliar suas possibilidades de sobrevivência, dividindo-se entre uma feroz defesa de suas tradições, por um lado, e o desespero de ter de preservar seus bens materiais e seu *status* social a todo custo, por outro, mesmo que isso significasse alienação cultural e política:

No séc. III a.C. [...] as divisões eram sobretudo de cunho econômico, cultural e social. Os que começavam a ser chamados de “helenistas”, isto é, aqueles que falavam grego, eram ricos e até muito ricos. Constituíam a aristocracia dos grandes proprietários, capazes de comercializar seus excedentes. Queriam abrir o país, concluir acordos com os povos vizinhos, desenvolver o comércio de animais de corte, o que representava um risco para as regras alimentares judaicas e as práticas separatistas. O desenvolvimento econômico levou à assimilação cultural e, freqüentemente, até mesmo à adoção exterior de certas fórmulas politeístas. Desse modo, durante o período dos Lágidas alargou-se um abismo entre

¹⁴⁵ „(...) die Hellenisierung Palästinas in ptolemäischer Zeit, als die hebräische Tempelschule in Jerusalem Konkurrenz durch ein griechisches Gymnasium erhielt und die Kleinbauern Judas den alexandrinischen Steuerdruck zu spüren bekamen und in den Sog des um sich greifenden Großgrundbesitzes gerieten. In dieser ‚neuen‘ Welt war vieles verkehrt. Die traditionelle Weisheit Palästinas gab in bezug auf die veränderten Verhältnisse unzulängliche Ratschläge. Die hellenistische Sinnwelt, die ähnliche Prozesse schon reflektiert hatte, schien der eigenen überlegen. In dieser Zeit, da in Jerusalem aramäisch gesprochen, griechisch politisiert, hebräisch gebetet und geflucht wurde, (...) als Adressaten der gebildeten, anspielungsreichen Worte wird man sich allerdings nicht verarmte Kleinbauern, Bettler und Sklaven vorstellen dürfen, sondern eher Vertreter des neuereichen Händlermilieus der Städte und der Aristokratie“. Thomas STAUBLI, Windhauch-Stimmung. *Schweizerische Kirchenzeitung*, 1999. Disponível em [http:// www.kath.ch/skz/](http://www.kath.ch/skz/), acesso em 10 abr. 2004.

uma pequena elite e a grande massa dos camponeses, abismo que aparecera desde o retorno do exílio na Babilônia¹⁴⁶.

Esse abismo abria-se na medida em que os judeus urbanos, comerciantes mais ricos e representantes da classe sacerdotal, e os pequenos agricultores passavam a representar interesses opostos. Por essa descrição, pode-se deduzir que para alguns membros das classes privilegiadas em Jerusalém não seria mau abrir o país ao comércio internacional e deixar de se limitar à estreiteza das regras culturais e rituais em geral. Os resultados da campanha de Alexandre Magno na Palestina são descritos de forma bastante informal, mas esclarecedora, por Rafael Rodrigues da Silva:

A resistência do povo ao projeto econômico-cultural dos gregos encontramos no livro de Qohelet e na literatura apocalíptica. O livro de Qohelet, escrito em tempos da dominação grega, lança o seu olhar sobre os sinais de destruição, sobretudo aqueles relacionados com a perda dos grandes valores, tais como trabalho, justiça, amor e solidariedade. Qohelet é a grande palavra irônica “do que sabe que não sabe”. É a palavra crítica diante da situação de opressão que brota do cotidiano, das dores, dos choros, do cansaço e do suor. É a sabedoria dos destituídos e apresentados na sociedade como os que não sabem e não são. Sabedoria dos desfigurados. Sabedoria das coisas corriqueiras da vida¹⁴⁷.

Quando o modo de governar dos gregos passou a determinar os acontecimentos na região, com sua concepção de religiosidade bem distante da concepção religiosa dos judeus, começaram a ocorrer mudanças que caracterizaram bem estas divergências: construiu-se, por exemplo, um ginásio (γυμνάσιον) em plena Jerusalém para a educação dos jovens gregos, mas que era aberto também aos jovens judeus; grupos de ambas as etnias conviviam nos mesmos moldes de educação e formação, embora os jovens judeus continuassem a freqüentar a sinagoga. Os filhos e as filhas dos judeus abastados, porém, passaram a receber nomes gregos, como forma de demonstrar boa vontade à adaptação, e começaram a ir também ao γυμνάσιον; lá se praticavam exercícios físicos que deveriam preparar os jovens para as batalhas e desenvolver o seu senso estético de culto ao corpo e à forma física, além de se cultivarem outras formas de convívio desconhecidas para os jovens judeus. “Herdeiro da tradição aristocrática, [o ginásio] era, ao mesmo tempo, centro de formação militar, de educação em geral, meio so-

¹⁴⁶ I. STORNILO, op. cit., p. 23.

¹⁴⁷ Rafael Rodrigues da SILVA, “Uma reflexão acerca das medidas econômicas dos impérios e a resistência do povo nos tempos bíblicos, como luz para o ‘Não Latino-Americano’ ao Projeto da ALCA”. Disponível em <http://www.metodista.br/biblica> n. 2 – out/nov.2002, acesso em 18 mar. 2004.

cial e sede das irmandades religiosas”¹⁴⁸. Para parte dos judeus, essa forma de educação era motivo de escândalo:

[...] os judeus ortodoxos sentiam horror diante desses exercícios, nos quais era preciso expor o corpo nu, e a criação de um ginásio em Jerusalém, desejada por aqueles que pretendiam helenizar-se, parecia-lhes o cúmulo do sacrilégio e o sinal vergonhoso da helenização¹⁴⁹.

Um dos motivos mais sérios desse horror era o fato de que os homens judeus viam na sua circuncisão o símbolo exterior de sua pertença à religião judaica, o que fez com que muitos lançassem mão de uma cirurgia corretiva, para deixarem de ser estigmatizados pelo preconceito¹⁵⁰. Apesar desse conflito, a proximidade física e o investimento numa cultura comum aos jovens que tomavam parte nos exercícios contribuíram para a simbiose de judeus e gregos, fazendo desaparecer aos poucos a identidade religiosa do povo judeu: sua constituição em doze tribos, a proibição de fazer imagens de Deus, a rejeição do antropomorfismo, a universalidade de um deus cósmico e único, o caráter insólito de seus ritos e costumes e a preponderância dos sacerdotes, que eram ao mesmo tempo juízes das causas importantes e representantes das leis e dos costumes¹⁵¹.

As causas do conflito religioso-filosófico entre judeus e gregos devem ser procuradas nessas *práticas religiosas*, divergentes da cultura grega. A tradição judaica não poderia conviver com os princípios da filosofia grega por uma série de razões: a concepção triangular *Deus-povo-terra prometida* era algo desconhecido dos gregos, começando pela monolatria e seguindo pela reivindicação da centralidade de culto. Além disso, a tradição sapiencial judaica conhecia outras concepções de convívio entre os seres humanos, advindas da época em que os israelitas se organizavam em tribos e tentavam seguir o que se chamava de “sabedoria tribal” (“sabedoria popular”):

Do ponto de vista da história da cultura, a sabedoria tribal não é apenas a tradição sapiencial mais antiga de Israel, e que alcança até a época pré-monárquica; ela também permaneceu por todos esses séculos a guardiã crítica-sensível dos ideais de solidariedade e justiça para todos, quando nas cidades, e principalmente a partir das capitais Samaria e Jeru-

¹⁴⁸ “Herederio de la tradición aristocrática, era, a un tiempo, centro de formación militar, de educación general, medio social y sede de las cofradías religiosas”. Claire PRÉAUX, *El mundo helenístico* – Grecia y Oriente, tomo segundo, p. 339.

¹⁴⁹ “(...) los judíos ortodoxos sentían horror ante esos ejercicios en los que había que exponer el cuerpo desnudo, y la creación de un gimnasio en Jerusalén, que deseaban aquellos que pretendían helenizarse, les parecía el cúmulo del sacrilegio y el signo vergonzoso de la helenización”. Ibid., p. 339.

¹⁵⁰ E. HAAG, op. cit., p. 18.

¹⁵¹ Ibid., p. 18.

salém, começou a desenvolver-se uma sociedade de classes, nas quais os ideais da solidariedade familiar se desfaziam mais e mais. A crítica profética de um Amós e de um Miquéias, mas também os mandamentos sociais resumidos no Decálogo, têm suas raízes no *ethos* da sabedoria tribal¹⁵².

A citação acima confirma a realidade de conflito interno do judaísmo que começou a delinear-se quando os gregos se impuseram com suas concepções que feriam a idéia de unicidade do culto javístico, do ser humano e da vida em conjunto. A sociedade de classes a que alude a citação esqueceu rapidamente que vinha de um contexto tribal de solidariedade. A concepção grega, por outro lado, desconhecia a monolatria e “leis de inspiração divina” de qualquer espécie, e não compreendia a idéia de que o ser humano pudesse ser único, integral, um ser vivente a quem Deus doara a vida diretamente (Gn 2).

Por outro lado, há quem afirme que os gregos tinham uma concepção bastante clara do que seria Deus, e isso de maneira até mais refinada que os próprios israelitas:

Em certo sentido, Platão e seus seguidores tinham uma concepção mais elevada, ou mais refinada, do espírito e da natureza divina que os hebreus. Estes últimos pensavam o espírito como uma substância etérea, uma forma atenuada de matéria, e atribuíam a Deus uma natureza semi-material. Platão, por seu lado, introduziu a idéia de uma forma “imaterial” de existência e aplicou-a a Deus. Isso representava claramente uma concepção mais elevada e “espiritual” da natureza divina a partir do ponto de vista filosófico¹⁵³.

Essa concepção mais filosófica do que seria Deus nada tem a ver com a teologia judaica, porque o nível de “elevação” pretendida pelos gregos ao mesmo tempo justifica uma outra posição, rejeitada em Israel: o distanciamento de um Deus que “enfeita o céu” e serve de motivo a meras digressões mentais.

Em outras palavras: os filósofos helenistas achavam que o ser humano conseguiria viver de maneira adequada, buscando sua felicidade, apenas através do esforço próprio, desprezando o que ele não poderia controlar, ou seja, o poder de Deus. Sua filosofia era considerada

¹⁵² „Kulturgeschichtlich gesehen ist die Sippenweisheit nicht nur die älteste Weisheitsüberlieferung Israels, die bis in die vorstaatliche Zeit zurückreicht, sie blieb auch über die Jahrhunderte hinweg die kritisch-sensible Hüterin der Ideale Solidarität und Gerechtigkeit für alle, als sich in den Städten und insbesondere von den Hauptstädten Samaria und Jerusalem aus eine Klassengesellschaft entwickelte, in der die Ideale der familiären Solidarität mehr und mehr zerbrachen. Die prophetische Kritik eines Amos und Micha, aber auch die im Dekalog gebündelten Sozialgebote wurzeln im Ethos der Sippenweisheit“. E. ZENGER, op. cit., p. 293.

¹⁵³ “In one respect Plato and his followers had a higher or more refined conception of spirit and of the divine nature than did the Hebrews. The latter thought of spirit as an ethereal substance, an attenuated form of matter, and so ascribed to God a semimaterial nature. Plato, on the other hand, introduced the idea of an ‘immaterial’ form of existence and applied it to God. This manifestly represented a higher and more ‘spiritual’ conception of the divine nature from the philosophical point of view”. Dean A. C. KNUDSON, The Old Testament conception of God, in: Frederick Carl EISELEN et al. (orgs.), *The Abingdon Bible commentary*, p. 164.

um “ensaio” ou preparação para a felicidade, partindo sempre do ser humano e de suas capacidades, sem se basear ou confiar em algum poder espiritual ou divino. Com isso, eles procuravam evitar que se jogasse a possibilidade de ser feliz para o “além”, buscando a satisfação de todos os desejos e necessidades possíveis já neste mundo¹⁵⁴.

Foi desta concepção que logo brotaram as idéias hedonísticas e epicuristas, que defendiam a fruição da vida partindo do *carpe diem* – concepção que pode ser definida como sendo estritamente antropocêntrica. A afirmação de Ec em 2.24, de que o ser humano não pode viver a partir de si mesmo a felicidade, mas que ela é dom de Deus, parece contrapor a teologia da criação com a *eudemonologia* helenista: a felicidade é, no fim das contas, uma dádiva, e não uma conquista do ser humano apenas por si mesmo¹⁵⁵.

Mesmo assim, também os gregos respeitavam seus mortos: eles lhes prestavam culto e tinham uma espécie de crença no além, que permaneceria também durante o helenismo. O que diferenciava esta concepção das idéias judaicas era o tratamento baseado em rituais, não na fé em um Deus que faz viver e morrer segundo seus próprios critérios. Em relação ao que acontecia com o falecido depois do enterro do corpo físico, o pranto e os sacrifícios junto ao túmulo (libações de leite, mel, óleo e mesmo água para o banho, em intervalos regulares) eram a exigência mínima para contentar o seu espírito, que poderia irar-se e ter um efeito maléfico sobre sua família. Havia todo um imaginário acerca do juízo dos mortos. Os helenistas assumiram a concepção de “nobreza das coisas do espírito”, vinda de Platão, o qual propagara a doutrina da imortalidade da alma – mas não a possibilidade de ressurreição do corpo –, enquanto os epicuristas e estóicos negavam a hipótese de uma continuação da vida do indivíduo em forma física. Existiam círculos que queriam transformar todo e qualquer morto em herói, buscando uma razão que justificasse a morte do indivíduo e lhe desse sentido, o que se mostra na construção de túmulos e mausoléus imensos, não só para reis e generais de exército mortos em batalha, mas também para cidadãos ricos.

¹⁵⁴ Embora o platonismo tenha tido objetivos a serem levados a sério: “a teoria das idéias e a preocupação com os temas éticos, visando toda a meditação filosófica ao conhecimento do Bem, conhecimento este que se supõe suficiente para a implantação da justiça entre os Estados e entre os homens”. Dicionário Eletrônico Aurélio, ed. 2005 em CD-ROM.

¹⁵⁵ E. ZENGER, op. cit., p. 343.

Os conflitos que se originaram de concepções tão diferentes sobre os aspectos importantes da vida fizeram surgir uma reação que pode ser chamada de “antijudaísmo” entre o povo grego, em função do choque cultural e religioso-filosófico entre as duas culturas:

Os judeus eram xingados de leprosos e destruidores bárbaros da cultura e da religião [...] os apologetas judeus logo passaram a fazer o mesmo, e, mais tarde, os apologetas cristãos não ficaram atrás, em sua competição com os antecessores judeus [...]. A polêmica anti-judaica demonstra com o que as pessoas se incomodavam: costumes esquisitos como a circuncisão e o descanso do Shabat; a negativa judaica de adorar os deuses; a falta de uma imagem cültica no Templo [...] Mas eles queriam ser membros helênicos da sociedade burguesa urbana, enquanto que, ao mesmo tempo, desprezavam os deuses destas cidades¹⁵⁶.

A idéia de dominação totalitária derivou da concepção de poder que os gregos atribuíam a seus deuses. Por maior que fosse sua convicção de que a capacidade de administrar a vida estivesse nas mãos dos próprios seres humanos, os gregos se consideravam meros joguetes nas mãos de seres inalcançáveis e dotados de poderes incontrolláveis, embora muitos desses deuses tivessem feições e características bastante humanas. Mas a principal diferença entre os seres humanos e os deuses estava na capacidade de exercer um poder absoluto sobre todo o universo. Por tudo o que se conhece de Alexandre Magno, sua megalomania foi inspirada na existência desses deuses e na tentativa de imitá-los. Ele passou a seus súditos, desde o mais humilde soldado até os grandes generais, essa mesma idéia; durante o domínio dos diádocos e, mais tarde, dos Lágidas, ela encontrou seu primeiro obstáculo na Palestina, diante da obstinação judaica em preservar suas tradições religiosas.

Este, portanto, era o pano-de-fundo sobre o qual se desenvolveu boa parte da educação formal do pressuposto autor do livro do Eclesiastes. A ponte para o próximo capítulo se dará a partir da idéia de que a produção literária pode refletir tanto conflitos exteriores quanto interiores, de maneira mais ou menos inconsciente, quando seu autor/sua autora reflete sobre seu papel no mundo e busca com honestidade uma alternativa real para esses conflitos. Como se dá essa expressão em nível inconsciente é o que demonstrará Carl G. Jung.

¹⁵⁶ „Die Juden wurden als Aussätzige und barbarische Kultur- und Religionsschänder verunglimpft [...]. Die jüdischen Apologeten, die bald zum Gegenangriff übergingen, machten es ebenso, und später standen ihnen die christlichen Apologeten im Wettstreit mit ihren jüdischen Vorgängern in nichts nach [...] Die antijüdische Polemik zeigt, woran man sich stieß: eigenartige Gebräuche wie die Beschneidung und die Einhaltung der Sabbatruhe; die jüdische Weigerung, die Götter zu verehren; das Fehlen eines Kultbildes im Tempel [...]. Aber sie wollten hellenisierte Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft der Städte sein, während sie gleichzeitig die Götter dieser Städte verachteten“. H. KÖSTER, op. cit., p. 235.

II. CARL GUSTAV JUNG E A PSICOLOGIA PROFUNDA: UMA INTRODUÇÃO

1. Considerações gerais

A proposta de entender o livro do Eclesiastes segundo alguns aspectos da psicologia profunda de Carl Gustav Jung surgiu da constatação de que existe uma semelhança surpreendente entre certos temas abordados por ambos os autores e a respectiva maneira de refletir sobre eles. A leitura concomitante do livro do Eclesiastes e da teoria junguiana faz surgir coincidências importantes entre as áreas da psicologia e da religiosidade humanas. Através de tantos séculos, cruzam-se pontos de vista e experiências, comuns a ambos, que valem a pena ser comparados, visando um enriquecimento da análise literária, psicanalítica e teológica. Dentre todos os questionamentos que o livro do Eclesiastes suscita, levanta-se mais um desafio: o que tem a ver a experiência pessoal do Ec com a psicologia profunda, proposta de trabalho de Jung?

O próprio Jung é quem fornece a pista para compreender a inter-relação entre teologia e psicanálise, reportando-se ao fato de que a religiosidade inerente ao ser humano não é um fator a ser aprendido, e sim muitas vezes necessita apenas do incentivo correto para poder expressar-se mais livremente, com vistas ao crescimento espiritual do indivíduo:

Uma vez que a religião é, indiscutivelmente, uma das expressões mais antigas e gerais da alma humana, parece evidente que qualquer tipo de psicologia concernente à estrutura psíquica da personalidade humana não pode se escapar de perceber ao menos o fato de que a religião não é apenas um fenômeno sociológico ou histórico, mas que ela também representa, para um grande número de pessoas, um assunto pessoal muito importante¹⁵⁷.

¹⁵⁷ „Da die Religion unstreitig eine der frühesten und allgemeinsten Äußerungen der menschlichen Seele ist, versteht es sich von selbst, daß jede Art von Psychologie, welche sich mit der psychologischen Struktur der menschlichen Persönlichkeit befaßt, nicht darum herumkommt, wenigstens die Tatsache zu beachten, daß Religion nicht nur ein soziologisches oder historisches Phänomen ist, sondern für eine große Anzahl Menschen auch eine wichtige persönliche Angelegenheit bedeutet“. Carl Gustav JUNG, *Psychologie und Religion*, p. 9.

Nesse sentido, a abordagem psicanalítica segundo a proposta de Jung é resgatar a *relação do indivíduo consigo mesmo*, também e intensivamente a partir de sua vivência religiosa, com vistas a “curá-lo” progressivamente de suas psicoses, latentes ou expressas, até que se atinja um ponto confortável de vida psíquica e espiritual. Isso acontece através da chamada psicologia profunda, que parte do princípio de que existe um *inconsciente pessoal* e outro *coletivo* que moldam cada pessoa, provocando atitudes e reações muitas vezes inesperadas e incompreensíveis, mas que são expressões de todo um mundo desconhecido ao consciente, seja através de repressão ou “esquecimento”. Quando se aprende a identificar as motivações inconscientes para esta ou aquela atitude, fica mais fácil lidar com seu mundo interior, resolvendo medos, conflitos e agressões.

Como esta terapia se volta ao indivíduo em sua relação intrapessoal, o processo de autoconhecimento que ela desencadeia foi denominado por Jung de *processo de individuação*¹⁵⁸. E esta foi a razão de se trabalhar o livro do Eclesiastes sob o viés da psicologia profunda: o livro do Eclesiastes fala sobre assuntos atemporais e universais, tais como morte e vida, riqueza e pobreza, opressão e liberdade, sabedoria e insensatez. Ele se ocupa destes assuntos de uma forma abrangente e, ao mesmo tempo, pessoal; podem-se ler suas reflexões tanto no plano geral da história quanto num nível bem particular.

A partir dessa proposta, Jung passou a considerar insuficiente a teoria de Freud, segundo a qual todos os problemas psíquicos manifestos nas pessoas poderiam ser reduzidos ao aspecto da sexualidade: esta seria a força básica, o impulso primordial presente no inconsciente humano – mas, para Jung, essa avaliação pareceu sempre muito limitante. Este é um dos aspectos mais importantes da teoria aqui tratada; foi esta a causa de Jung ter se afastado radicalmente de Freud, mesmo tendo sido seu discípulo e sucessor na prática da psicanálise até então, embora não se deva entender equivocadamente o que Freud denominava de *sexualidade*, e que é bastante diverso do que muitas vezes se interpreta como sendo somente uma espécie de *genitalidade*. As críticas a Freud afirmam que ele ter-se-ia deixado dominar por vivências muito pessoais em sua terapia, empobrecendo dessa forma a proposta de trabalho. Um outro aspecto é que Freud se interessava muito mais pelo relacionamento do paciente com as outras pessoas: na psicanálise freudiana, o paciente resolve seus conflitos com pais, irmãos,

¹⁵⁸ As expressões em itálico usadas até aqui serão estudadas em detalhes a seguir, neste mesmo capítulo.

parceiros etc., e tem de revelar suas histórias e seus segredos mais pessoais para chegar ao âmago da questão.

Jung, por sua vez, percebeu que há mais elementos que compõem a psique humana, e que é necessário buscar a integralidade do ser, ao invés de separá-lo em compartimentos definidos e estanques. Para Jung, tais elementos podem referir-se, p.ex., ao aspecto da *fé* e da *religião* na vida de cada pessoa, e a outras facetas do convívio humano que projetam o ser para dentro de seu mundo, sem que haja uma conexão entre essas facetas que sempre reverta às questões mal-resolvidas da sexualidade. Jung esclarece que a religião é identificada pela maioria das pessoas como uma *confissão denominacional*, o que causa certa confusão na correta aceção do termo. Para este trabalho, será utilizada a compreensão de religião de Jung nos seguintes termos: “Religião designa a especial visão de mundo de um consciente que foi modificado através da experiência do numinoso”¹⁵⁹. Sua definição de confissão religiosa seria:

Confissões são formas codificadas e dogmatizadas de experiências religiosas originais. Os conteúdos da experiência foram sacralizados e, por via de regra, petrificados dentro de uma inflexível, freqüentemente complicada construção intelectual¹⁶⁰.

A experiência do numinoso não pode se prender a padrões denominacionais, mas quer ser vivenciada como parte intrínseca da psique do indivíduo, e é assim que será tratada de ora em diante. Em outros termos, “a verdadeira história do espírito não se encontra bem guardada em livros eruditos, mas está presente no organismo vivo, espiritual de cada pessoa”¹⁶¹.

Jung também derivou sua proposta de avaliação psicanalítica de problemas pessoais, mesmo que partindo de bem outro ponto: Jung tratava de pacientes *psicóticos*, enquanto Freud se ocupava de *neuróticos*. Jung não apostava nos relacionamentos interpessoais do paciente para tratá-lo, e sim se baseava em sua psique – sonhos, visões, experiências do divino e outras. Essas experiências, e a questão da fé em si, perturbaram Jung de forma muito séria. Vê-se isso, p.ex., quando ele analisa a atitude religiosa de seu pai, que fora pastor da Igreja Reformada suíça:

¹⁵⁹ „Religion bezeichnet die besondere Einstellung eines Bewußtseins, welches durch die Erfahrung des Numinum verändert worden ist“. C. G. JUNG, PR, p. 15. – Vide lista de abreviações das obras de Jung no início deste trabalho.

¹⁶⁰ „Konfessionen sind kodifizierte und dogmatisierte Formen ursprünglicher religiöser Erfahrungen. Die Inhalte der Erfahrung sind geheiligt und in der Regel starr geworden in einem unbeugsamen, oft komplizierten Gedankengebäude“. Ibid., p. 16.

¹⁶¹ „Die wahre Geschichte des Geistes ist nicht in gelehrten Büchern aufbewahrt, sondern in dem lebenden, seelischen Organismus jedes Einzelnen“. Ibid., p. 64-65.

(Ele) tomara por regra de conduta os mandamentos da Bíblia, acreditando em Deus como a Bíblia exige e como os seus pais o haviam ensinado. Mas não conhecia o Deus vivo, imediato, que se mantém livre e onipotente, acima da Bíblia e da Igreja, que chama o ser humano à sua liberdade e que também pode obrigá-lo a renunciar às próprias opiniões e convicções, a fim de cumprir sem reservas a Sua vontade¹⁶².

Ao contrário da experiência negativa do pai, foi esse “Deus vivo” que Jung identificou em si mesmo, em vários momentos de sua vida, e que fê-lo buscar uma maneira de poder conhecer-se melhor, de conhecer o mundo e entender Deus, o seu maior desafio: “[...] impossível ceder, porém, antes de haver compreendido qual seria a vontade de Deus e a sua intenção”¹⁶³. Isso porque ele sempre vivera a religião como um sistema fechado e dogmatizado:

[...] uma prova enviada por Deus para mostrar-lhe que cumprir Seu desejo pode fazer com que a pessoa vá contra a Igreja e contra as mais sagradas tradições. Daí em diante, Jung sentiu-se distanciar da devoção convencional de seu pai e de seus parentes religiosos. Ele viu como a maioria das pessoas se afasta de uma experiência religiosa direta, permanecendo limitada pela letra de convenção da Igreja ao invés de considerar seriamente o espírito de Deus como uma realidade viva¹⁶⁴.

Essa luta por tentar entender Deus estender-se-ia por muitos anos, e Jung acabou constatando que a teologia e a filosofia de sua época não lhe dariam respostas satisfatórias, ao passo que a vida real, manifestação de todas as vivências psíquicas, físicas e espirituais, revelava muito mais sobre o ser humano que o poderiam todas as enciclopédias. Ao mesmo tempo, o pai de Jung estudara muito sobre história oriental, e isso influenciou o jovem em sua jornada de estudos; ele chegou a cogitar uma carreira de arqueólogo. Mas ele não conseguia encontrar qualquer pista concreta sobre quem seria o Deus que ele buscava:

Minha “religião” não supunha qualquer relação humana com Deus, considerando a impossibilidade de situar-me diante de algo tão deficientemente conhecido. Seria necessário instruir-me melhor acerca d’Ele, a fim de tornar possível essa relação¹⁶⁵.

Ao mesmo tempo, seus conflitos quanto à questão de como considerar Deus, a fé e a religião tinham como base a fé indestrutível, não intermediada por outras pessoas, naquele Deus que ele experimentava na esfera mais pessoal, e que lhe colocava tanto desafios quanto certezas da existência:

¹⁶² C. G. JUNG, *Memórias, sonhos, reflexões*, p. 48.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 47.

¹⁶⁴ J. FADIMAN, R. FRAGER, *op. cit.*, p. 43.

¹⁶⁵ C. G. JUNG, *MSR*, p. 61.

Ninguém conseguiu demover-me da certeza de que estava no mundo para fazer o que Deus queria e não o que eu queria. Em todas as circunstâncias decisivas isto sempre me deu a impressão de não estar entre os homens, mas de estar a sós com Deus. Sempre que estava “lá” e, portanto, não mais a sós, me sentia fora do tempo, nos séculos, e Aquele que me respondia era O que sempre foi e que sempre será. Este diálogo com o “Outro” constituiu minha mais profunda vivência: por um lado, luta sangrenta e, por outro, supremo arrebatamento¹⁶⁶.

Estas e outras experiências de natureza psíquico-religiosa acabaram por canalizar seu interesse para o estudo da medicina e, particularmente, da psicanálise, área na qual ele começou a trabalhar até criar um método terapêutico próprio, que foi denominado por ele de *psicologia profunda* (*Tiefenpsychologie*). Esse método busca resgatar as raízes da vivência psíquica e religiosa do indivíduo para além de sistemas sociais, políticos e filosófico-religiosos:

O psicólogo não pode [...] tomar em conta a reivindicação de todas as confissões de serem a única e eterna verdade. Ele tem de prestar atenção ao lado humano do problema religioso, uma vez que ele se ocupa da experiência religiosa original, totalmente independente do que as confissões fizeram dela¹⁶⁷.

A psicologia profunda parte do princípio de que todos os indivíduos trazem dentro de si determinadas reações e comportamentos diante do desafio de elementos universais e intemporais, tais como o medo, a fome, a religiosidade, o instinto de sobrevivência, a preservação da espécie e outros. Esses comportamentos repousam no que Jung chama de *inconsciente coletivo* e, dentro deste, eles são manifestações dos chamados *arquétipos*, “modelos” que ajudam a formar a psique e que têm características inatas e gerais presentes em todas as pessoas. Apesar de cada pessoa ser, em primeiro lugar, um *indivíduo* e ter, portanto, um *inconsciente pessoal*, o qual orienta suas ações mais particulares, esse inconsciente é apenas uma variação dentro o grande conjunto coletivo de reações e manifestações psíquicas:

Podemos pensar durante toda a vida que seguimos nossas próprias idéias, sem descobrir que fomos os comparsas essenciais no palco do teatro universal. Pois há fatos que ignoramos e que, entretanto, influenciam poderosamente nossa vida por serem inconscientes¹⁶⁸.

Por isso, cada vez mais pessoas buscam conhecer-se a si mesmas, tentando também encontrar o elo de ligação com o divino, através dos mais diversos caminhos que buscam a identificação com o suprapessoal, a idéia do absoluto, eterno, indestrutível. A pessoa que per-

¹⁶⁶ C. G. JUNG, MSR, p. 54.

¹⁶⁷ „Der Psychologe darf [...] den Anspruch eines jeden Bekenntnisses, die einzige und ewige Wahrheit zu sein, nicht berücksichtigen. Er muß sein Augenmerk auf die menschliche Seite des religiösen Problems richten, da er sich mit der ursprünglichen religiösen Erfahrung befaßt, ganz abgesehen davon, was die Bekenntnisse daraus gemacht haben“. C. G. JUNG, PR, p. 17.

¹⁶⁸ C. G. JUNG, MSR, p. 88.

corre o caminho de autoconhecimento rumo a si mesma e a seu *inconsciente pessoal*, pretendendo conhecer-se e identificar-se em suas ações, reações e comportamentos, experiencia o que Jung chama de *processo de individuação*, ou seja, ela vem a tornar-se “indivíduo” no sentido pleno do termo. Segundo Jung, todo indivíduo tem a tendência ao autodesenvolvimento, em sua linguagem chamado de *individuação* por tratar-se do processo de “tornar-se si mesmo” ou “realizar-se a si mesmo”:

A individuação requer primeiramente uma diferenciação no campo intrapsíquico, de um encontro gradativo da consciência com os conteúdos do inconsciente, com as imagens e energias vitais e coletivas de renovação psicológica, no sentido de abarcar a totalidade da psique. No plano intersubjetivo, exige uma penosa diferenciação eu - mundo, de valorização da individualidade em relação às normas e identidades já estabelecidas, nas relações com os outros mais significativos, com os grupos sociais e a sociedade em geral, sem que se rompam os vínculos indispensáveis à convivência e sobrevivência social, apesar das diferenças que se vão constituindo. Da mesma forma, a individuação [...] não implica cair no escapismo, no individualismo cultural ou na aceitação passiva da realidade social de opressão, já que significa também o resgate de valores universais preservados pela cultura num plano mais avançado, na descoberta de uma dimensão profundamente ética, mas diferenciada e mais autônoma, já que estes valores deverão ser vividos de forma mais singular e inconfundível¹⁶⁹.

A partir desse processo de integração das várias partes da psique em direção à totalidade do ser, a pessoa se torna mais apta a conviver consigo mesma, porque estará mais segura de si e em paz interior. Esse ponto só se atinge após muitas lutas interiores para aprender a conviver com os próprios problemas, tentando encontrar alternativas saudáveis de comportamento e atitudes:

[...] acima de tudo, esta capacidade depende fundamentalmente de nossa própria vivência pessoal e de nossa própria coragem de enfrentar estas angústias em cada um de nós, em nosso processo pessoal de individuação, e que vai inclusive muito além das respostas prontas oferecidas pelos sistemas institucionalizados de crenças religiosas ou a-religiosas¹⁷⁰.

Durante o processo de individuação, o *inconsciente pessoal* pode se beneficiar dos conteúdos do *inconsciente coletivo* para explicar determinados comportamentos pessoais antes incompreensíveis. Jung descobriu que é no *inconsciente coletivo* que está a resposta para muitas atitudes até então consideradas inexplicáveis e, por isso, incuráveis do ponto de vista da terapia tradicional, porque não se ia além de um determinado estágio da análise:

¹⁶⁹ Eduardo VASCONCELOS, *Espiritualidade e cuidado em saúde*. Disponível em www.rubedo.psc.br, acesso em 20 jun. 2005.

¹⁷⁰ C. G. JUNG, MSR, p. 88.

[...] a alma é muito mais complexa e inacessível que o corpo. Poder-se-ia dizer que é essa metade do mundo não existente senão na medida em que dela se toma consciência. Assim, pois, a alma não é só um problema pessoal, mas um problema do mundo inteiro, e é a esse mundo inteiro que o psiquiatra deve se referir¹⁷¹.

No entanto, embora a pessoa deseje, realmente, conhecer-se a si mesma para conseguir lidar melhor com seus problemas e ter mais tranquilidade para enfrentar o mundo, esse processo é doloroso e pode levar a certos tipos de “fuga”, p.ex. para dentro de um tipo de religiosidade *confessional*, que nada tem a ver com as genuínas experiências do numinoso. *Religere*, a raiz do termo *religião*, significa, entre outras coisas, “considerar e observar cuidadosamente”. A maioria das religiões contenta-se em “ficar de fora” da experiência com o numinoso, atribuindo-a a expoentes como Jesus ou Buda, e apenas “observa cuidadosamente”. Jung constata que as pessoas preferem eximir-se durante o processo de autoconhecimento quando surgem as primeiras dúvidas; encontrar-se a si mesmas em sua totalidade causaria pânico verdadeiro. É assim que se explica

[...] porque as pessoas temem tornar-se conscientes de si mesmas. Poderia haver mesmo algo por trás da cortina – nunca se pode saber – e por isso é preferível “considerar e observar cuidadosamente” fatores que se encontram fora do consciente¹⁷².

Essa dualidade entre a busca e o desconforto causado pela possível descoberta de coisas acerca de si mesmo forma uma *polaridade* na psique humana. Por um lado, quer-se viver a “cura psíquica” para elevar a qualidade de vida interior e, em última análise, também a vida física; por outro, encontrar-se significa aceitar-se em sua totalidade, em seus aspectos positivos e negativos, e isso é o mais difícil para a maioria das pessoas: “Para além de toda timidez natural, de todo sentimento de pudor e de tato, existe um temor secreto dos ‘perils of the soul’, os perigos da alma”¹⁷³.

Jung esclarece que essa polaridade é o resultado de fenômenos que são *confirmações* de vivências comuns a todos os seres humanos, em todas as épocas e todos os lugares, manifestando-se tanto no inconsciente pessoal quanto no coletivo:

¹⁷¹ C. G. JUNG, MSR, p. 121.

¹⁷² „[...] warum die Menschen sich fürchten, ihrer selbst bewußt zu werden. Es könnte ja wirklich etwas hinter dem Vorhang sein – man kann nie wissen – und deshalb zieht man es vor, Faktoren außerhalb des Bewußtseins ,zu berücksichtigen und sorgfältig zu beachten“. C. G. JUNG, PR, p. 25.

¹⁷³ „Über alle menschliche Scheu, alles Scham- und Taktgefühl hinaus gibt es eine geheime Furcht vor den ,perils of the soul’, den Gefahren der Seele“. Ibid., p. 25.

De que maneira poderia ter ocorrido ao ser humano dividir o cosmo, a partir da analogia de dia e noite, verão e inverno, num mundo diurno resplandecente e outro mundo noturno escuro, habitado por monstros fabulosos, se ele não tivesse o protótipo dessa divisão em si mesmo, na polaridade entre a consciência e a invisível e incognoscível inconsciência?¹⁷⁴

A explicação para a existência dessas polaridades é que todo ser humano é composto de luz e sombra, do elemento feminino e masculino, de aspectos terrenos e divinos. Não se deve tentar suprimir ou reprimir esses contrastes; ao contrário, deve-se buscar a integralidade da psique para chegar à melhor forma possível de vida psíquica:

De acordo com Jung, é a oposição que faz surgir o poder (ou *libido*) da psique. É como os dois pólos de uma pilha, ou a fissura de um átomo. É o contraste que fornece a energia, de forma que um contraste forte produz energia forte, e um contraste frágil produz energia frágil¹⁷⁵.

Por outro lado, o raciocínio que divide tudo em polaridades corre um sério risco. Jung identifica a polarização extrema como uma *dissociação* entre o consciente e o inconsciente, um dos níveis mais patológicos da psique humana. Ele cita exemplos do mundo artístico, como a narrativa de *Dr. Jekyll e Mr. Hyde*, ou casos reais de verdadeiras neuroses em pessoas que simplesmente não sabem mais quem são, parecendo ter duas ou mais personalidades¹⁷⁶.

Também uma das mais famosas obras de Hermann Hesse, *O lobo da estepe*, lida com os conflitos interiores entre o “lobo”, ou seja, os elementos desconhecidos que dominam o inconsciente, e o ser humano aparentemente “domesticado” e apto a viver em sociedade¹⁷⁷: o personagem principal, Harry Haller, é um homem de 50 anos, burguês alienado, deprimido e autodestrutivo. Ele tenta equilibrar-se, mesmo estando à beira do abismo, e acaba isolando-se de tudo e de todos até encontrar Hermínia, uma mulher comum. Ela fica com pena de Harry e o reaproxima do mundo. Este seria um caso característico de um ser humano iniciando o ca-

¹⁷⁴ “How else could it have occurred to man to divide the cosmos, on the analogy of day and night, summer and winter, into a bright day-world and a dark night-world peopled with fabulous monsters, unless he had the prototype of such a division in himself, in the polarity between the conscious and the invisible and unknowable unconscious?” (_CW_ 9i: 187). *Favourite quotations of C. G. Jung*. Disponível em http://en.thinkexist.com/quotes/carl_gustav_jung/, acesso em 20 jun. 2005.

¹⁷⁵ “According to Jung, it is the opposition that creates the power (or libido) of the psyche. It is like the two poles of a battery, or the splitting of an atom. It is the contrast that gives energy, so that a strong contrast gives strong energy, and a weak contrast gives weak energy”. George C. BOEREE, *About Carl G. Jung*. Disponível em www.studiocleo.com/librarie/jung/introboereemain.html, acesso em 09 jun. 2005.

¹⁷⁶ C. G. JUNG (org.), HS, p. 23ss.

¹⁷⁷ “[...] o lobo da estepe crê levar [...] em seu peito duas almas (lobo e homem) e por isto sente o peito demasiadamente oprimido e estreito. O peito, o corpo, é sempre uno, mas as almas que nele residem não são nem duas, nem cinco, mas incontáveis, o homem é um bulbo formado por cem folhas, um tecido urdido com muitos fios. Os antigos asiáticos sabiam disto muito bem, e encontraram na ioga búdica uma técnica precisa para descobrir a ilusão da personalidade”. Hermann HESSE, *O lobo da estepe*, p. 65.

minho de construção de sua personalidade, mesmo tendo de ir contra si mesmo, em plena meia-idade.

Também James Fowler destaca que a meia-idade é a fase da vida em que o indivíduo se desprende aos poucos do coletivo para começar a encarar o seu “eu”, em busca de um autoconhecimento que oriente seus passos daí por diante. Ele considera a fé um processo evolutivo em vários estágios, dos quais serão destacados os seguintes:

Fé individuativa / projetiva

O quarto estágio, para aqueles que o desenvolvem, é um tempo em que a pessoa é retirada, ou sai por si, do círculo de relações interpessoais que sustentara sua vida até então. Agora surge o peso da reflexão acerca de si mesmo, separado dos grupos e do mundo compartilhado que define a vida de cada pessoa. Às vezes eu cito Santayana, que disse que nós não sabemos quem descobriu a água, mas sabemos que não foi um peixe. A pessoa que se encontra num estágio anterior é como o peixe suspenso pela água. Para penetrar no próximo estágio é preciso saltar para fora do açude e começar a refletir sobre a água. Muitas pessoas não completam essa transição, mas se encontram presas entre o estágio três e o quatro. [...] O estágio quatro tem a ver com fronteiras: onde eu paro e você começa; onde o grupo ao qual eu posso pertencer com convicção e autenticidade termina e outro grupo começa. Tem muito a ver com autenticidade e um jogo entre a maneira própria como eu me sinto num grupo e os compromissos ideológicos aos quais eu me sinto preso.

Fé conjuntiva

Em torno dos 35 ou 40 anos algumas pessoas vivem uma mudança para aquilo que chamamos de fé conjuntiva, que é um tipo de caminho intermediário de viver a fé. [...] Quando alguém entra no estágio cinco ele começa a perceber que o “eu” consciente não é sua totalidade. Eu tenho um inconsciente. Muito do meu comportamento e das reações às coisas é determinado por dimensões do “eu” que eu não consigo perceber totalmente. [...] O estágio cinco é um período no qual a pessoa está vivendo em paradoxos. Compreende-se que a verdade tem várias dimensões, que têm de ser relacionadas numa tensão paradoxal.

Estágio seis: fé universalizante

Encontramos muito poucas pessoas rumo ao estágio seis, o qual chamamos de fé universalizante. Em certo sentido, creio que podemos descrever este estágio como aquele em que a pessoa começa radicalmente a viver como se aquilo que cristãos e judeus chamam de “reino de Deus” fosse realmente um fato. [...] Elas se sentem felizes com o que eu denomino de união do ser. Observamos essas pessoas, por um lado, como sendo mais lúcidas e simples do que nós somos, e, por outro lado, como pessoas intensamente libertadoras, às vezes mesmo subversivas em suas características libertadoras. Penso em Martin Luther King Jr. em seus últimos anos de vida. Penso em Thomas Merton. Penso em Madre Teresa de Calcutá. Penso em Dag Hammarskjöld e Dietrich Bonhoeffer em seus últimos anos de prisão. São pessoas que, em certo sentido, negaram seu “eu” em favor da a-

firmação de Deus. Mas mesmo afirmando Deus elas se tornaram vibrantes e poderosas em si mesmas, tal como nós as vemos¹⁷⁸.

Esta citação bastante longa de Fowler é importante para se compreender que a fé é um processo em contínuo desenvolvimento, além de evidenciar que existem várias “camadas” de percepção no consciente e no inconsciente de cada indivíduo. Nesse ponto ele concorda com Jung, que ressalta o impacto da busca pelo autoconhecimento a partir da meia-idade. Atingir a integralidade do ser torna-se, por causa disso, um objetivo tanto mais sério e importante, na medida em que, antes de esse processo ter seu início, o ser humano ainda se encontrar fragmentado psiquicamente:

[...] este processo psicológico revela, então, um registro inconsciente do tipo “tudo – nada” que, no nosso caso concreto, se dá por meio de três operações simultâneas que poderíamos chamar de “dissociação imaginária totalizante”:

- a) pela reafirmação implícita ou explícita do princípio romântico de que o homem – ou a herança do gênero humano – é fundamentalmente bom, e de que todas as limitações e problemas humanos constituem mera facticidade histórica, superáveis pela eliminação dos entraves sociais e históricos (identificáveis desde já por uma consciência humana privilegiada capaz de vislumbrar todo o futuro) que impedem a realização de sua humanidade total e reconciliada, ou que bloqueiam o processo de realização da plena racionalidade nas relações sociais de forma concreta na história;
- b) pela dissociação totalizante e maciça que coloca todas as características negativas humanas em um dos pólos, o dos inimigos históricos concretos, no modo de produção, nas

¹⁷⁸ “Individuative/Projective Faith – Stage Four, for those who develop it, is a time in which the person is pushed out of, or steps out of, the circle of interpersonal relationships that have sustained his life to that point. Now comes the burden of reflecting upon the self as separate from the groups and the shared world that defines one’s life. I sometimes quote Santayana who said that we don’t know who discovered water but we know it wasn’t fish. The person in Stage Three is like the fish sustained by the water. To enter Stage Four means to spring out of the fish tank and to begin to reflect upon the water. Many people don’t complete this transition, but get caught between three and four. [...] Stage Four is concerned about boundaries: where I stop and you begin; where the group that I can belong to with conviction and authenticity ends and other groups begin. It’s very much concerned about authenticity and a fit between the self I feel myself to be in a group and the ideological commitments that I’m attached to. [...] Stage Five: Conjunctive Faith – Sometime around 35 or 40 or beyond some people undergo a change to what we call conjunctive faith, which is a kind of midlife way of being in faith. [...] As one moves into Stage Five one begins to recognize that the conscious self is not all there is of me. I have an unconscious. Much of my behavior and response to things is shaped by dimensions of self that I’m not fully aware of. [...] Stage Five is a period when one is alive to paradox. One understands that truth has many dimensions which have to be held together in paradoxical tension. [...] Stage Six: Universalizing Faith – Some few persons we find move into Stage Six, which we call universalizing faith. In a sense I think we can describe this stage as one in which persons begin radically to live as though what Christians and Jews call the ‘kingdom of God’ were already a fact. [...] They’re at home with what I call a commonwealth of being. We experience these people on the one hand as being more lucid and simple than we are, and on the other hand as intensely liberating people, sometimes even subversive in their liberating qualities. I think of Martin Luther King, Jr. in the last years of his life. I think of Thomas Merton. I think of Mother Teresa of Calcutta. I think of Dag Hammarskjöld and Dietrich Bonhoeffer in the last years of his imprisonment. These are persons who in a sense have negated the self for the sake of affirming God. And yet in affirming God they became vibrant and powerful selves in our experience. ”. James FOWLER, em entrevista para Harold Kent Straughn: “His search for a faith development theory began in a trash can”. Disponível em www.lifespirls.com/TheMindSpiral/Fowler/fowler.html, acesso em 21 jan. 06.01.

classes dominantes, na propriedade privada, na exploração do trabalho ou na fetichização da mercadoria;

c) pela dissociação também totalizante que atribui toda a herança positiva do gênero humano ao pólo oposto, o do agente histórico revolucionário, como portador do processo de reconciliação ou racionalização plena do homem¹⁷⁹.

A citação e os exemplos de Vasconcelos se referem a aspectos específicos da vivência política e histórica do ser humano, mas à guisa de explicação se adaptam a esta problemática. O importante é ver que também ele ressalta o aspecto das polaridades que organizam a vida psíquica humana – ou pelo menos deveriam organizá-la – e o perigo que surge quando um dos lados predomina e faz surgir carências e mesmo traumas do lado oposto. Essa dissociação é o que impede uma vivência integrada do ser humano num mundo cada vez mais compartimentado: “Ao fantástico desenvolvimento da ciência e da técnica corresponde, por sua vez, uma assustadora falta de sabedoria e introspecção”¹⁸⁰. As polarizações excessivas tendem a produzir não apenas preconceitos sociais, senão *idealizações* das outras pessoas a partir da avaliação “tudo-nada”, ou então “perfeito-desprezível”, o que pode dificultar sobremaneira o convívio harmonioso.

Estas são as premissas que orientam a análise das perícopes do livro do Eclesiastes no terceiro capítulo deste trabalho. Embora ambos os autores (Jung e o Ec) se movimentem em planos diversos, tanto no campo psíquico quanto físico, existem surpreendentes coincidências em seu modo de pensar e ver o mundo. A trajetória do autor do livro do Eclesiastes, visível em suas colocações sobre a morte e a fruição da vida, refletem o esforço de compreender-se como um indivíduo que tem uma história, está inserido no cotidiano presente e se prepara para um futuro, desconhecido mas factível de cuidados e reflexões antecipatórias:

[...] a arte de interpretar o passado está na tentativa de [...] encontrar o presente ao mesmo tempo em si mesmo e no outro da história. Em outras palavras, compreende-se o aspecto histórico somente quando se comprova seu retorno *dentro* do presente, e portanto sua relevância *para* o presente, e inversamente: apenas se compreende o aspecto histórico quando se descobre a si mesmo nas conformações do passado¹⁸¹.

¹⁷⁹ E. VASCONCELOS, op. cit.

¹⁸⁰ „Die großartige Entwicklung von Wissenschaft und Technik wird auf der anderen Seite aufgewogen durch einen erschreckenden Mangel an Weisheit und Introspektion“. C. G. JUNG, PR, p. 30.

¹⁸¹ „Die Kunst der Interpretation der Vergangenheit liegt [...] darin, [das] Gegenwärtige zugleich in sich selbst und in dem anderen der Geschichte aufzufinden. Man versteht m.a.W. das Historische nur, wenn man seine Wiederkehr *in* der Gegenwart, mithin seine Relevanz *für* die Gegenwart aufweist, und umgekehrt: man versteht das Historische nur, wenn man sich selbst in den Gestaltungen der Vergangenheit wiederentdeckt“. Eugen DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese*, p. 58.

Partindo da mútua compreensão de passado e presente pode-se preparar melhor o futuro, ou seja, aprender a perceber a vida de maneira nova, não para se arrepender do passado e tentar reparar erros, mas para construir uma personalidade que consiga lidar consigo mesma, com seus medos e angústias, mas, antes de tudo, com todas suas potencialidades em desenvolvimento. A isso se pode chamar de “re”-nascimento, na medida em que o ser humano deixa para trás um tipo de existência que já não lhe convém para entrar em outro universo de vivências próprias e convívio. Todo processo de nascimento é doloroso, tal como o é o nascimento em seus aspectos biológicos: deixam-se para trás a proteção, a sensação de calor e o conforto do ventre materno para viver num mundo novo e hostil. Mas esse processo é fundamental para a evolução humana, também no aspecto psíquico:

Nascimento significa desunião do todo, limitação, afastamento de Deus, penosa reencarnação. Volta ao todo, anulação da dolorosa individualidade, chegar a ser Deus, quer dizer: ter dilatado a alma de tal forma que se torne possível voltar a conter novamente o todo¹⁸².

Cabe ainda esclarecer que Jung privilegia o tratamento e a análise de pessoas mais maduras, do ponto de vista da idade biológica, estabelecidas financeiramente e profissionalmente, e muitas vezes em plena “crise da meia-idade” em função de conflitos pessoais não resolvidos até então: fé mal vivida, psique em desequilíbrio, busca de realização e sentido da vida são algumas questões bastante angustiantes para as pessoas nessa fase. Jung constata que, para atingir serenidade e harmonia em si mesma, a pessoa precisa voltar-se aos aspectos negligenciados até esse momento. A culminância do processo de individuação é, portanto, a integração, o tornar-se “inteiro”.

A partir da meia-idade começa a jornada rumo à morte, e então é necessário fazer um balanço muito sério dos valores cultivados e das expectativas que permanecem: tal como o Ec, que acabou desistindo dos bens materiais e da busca pela “sabedoria absoluta” em favor de uma vida realizada do ponto de vista espiritual, agora é o momento de desistir do “ego mundano” e aceitar a vida tal como ela é – um estágio que pode ser denominado de *desprendimento* do mundo terreno com seus valores materiais. É neste ponto que Jung e o Ec coincidem da maneira mais clara, mesmo partindo de direções opostas: conforme se verificou no primeiro capítulo deste trabalho, o Ec parece ser uma pessoa que já está além da meia-idade, e reflete sobre sua experiência de vida a partir de certa tranquilidade interior. Jung trata de pes-

¹⁸² H. HESSE, op. cit., p. 69.

soas que ainda estão numa fase anterior, intermediária, talvez no centro de sua crise pessoal, e precisam de auxílio para superá-la e alcançar maior qualidade de vida. Para que tudo isso aconteça de forma satisfatória, é preciso muita firmeza e força interior: a capacidade de olhar para si mesmo é uma das exigências mais extenuantes desse processo, porque só se obtém êxito na terapia através da mais absoluta sinceridade consigo mesmo. Ver-se-ão detalhes dessa jornada no item que trata da *sombra*.

2. A importância dos sonhos

Uma das principais diferenças entre as vias de acesso do Ec e de Jung ao conhecimento de si mesmo consiste no fato de que o Ec tece suas considerações partindo da realidade palpável, concreta, observável: são aqueles comportamentos, atitudes, reações a fatos do cotidiano que vão moldando a pessoa com maior ou menor intensidade, incluindo-se aí as influências de campos como a política, da cultura e da religião. Jung, por sua vez, privilegia a vida interior do indivíduo tal como ela se manifesta em seus *sonhos*; ele confere um poder todo especial aos sonhos, na medida em que eles podem ser mensagens claras e inequívocas a respeito de atitudes e comportamentos que estejam causando problemas à própria pessoa ou às outras, mesmo que ela por si só não esteja se dando conta disso:

[...] o perigo que nos ameaça a todos não vem da natureza, mas dos seres humanos, da alma do indivíduo e de todos. O perigo reside na alteração psíquica do ser humano. Tudo depende do bom ou do mau funcionamento da nossa psique. Se hoje em dia certas pessoas perderem a cabeça, poderão explodir uma bomba de hidrogênio¹⁸³.

Um exemplo simples e freqüente para evidenciar a importância do sonho, em tal estado de perturbação psíquica, é aquela pessoa que sonha muito estar voando, ou tentando voar, escalar, lançar-se no espaço: essa pessoa pode estar apresentando atitudes de arrogância ou de querer “ser mais”, ostentar, dar passos maiores que as pernas etc. Então, esse tipo de sonho aparece para preveni-la de que nem tudo em sua vida “real”, consciente, está em ordem, e que ela precisa repensar suas emoções mais profundas. Também há sonhos em que a pessoa tem de atravessar rios ou lagos: quase sempre atravessar a água significa encarar uma mudança radical na vida, principalmente nas atitudes diárias do consciente¹⁸⁴. Esse tipo de interpretação está baseado nos *símbolos* que codificam a comunicação humana, tal como no exemplo acima: a *água* e a forma como ela aparece em sonhos desempenha um determinado papel sobre a

¹⁸³ C. G. JUNG (org.), HS, p. 23ss.

¹⁸⁴ Marie-Louise von FRANZ, O processo de individuação, in: C. G. JUNG (org.), HS, p. 199.

psique, assim como os mais variados objetos (muitas vezes sagrados ou ritualísticos), determinadas construções (obeliscos, dolmens, torres etc.), cores e formas, conhecidas da maioria das pessoas e detentoras de significados profundos¹⁸⁵.

É interessante anotar os próprios sonhos e começar a refletir sobre eles, para descobrir se eles contêm alguma mensagem que o consciente não está querendo “entender”, por ela ser muito perturbadora. Conforme a análise de sonhos feita por Jung, a maioria das pessoas tem, em algum momento de suas vidas, pesadelos cheios de mensagens contraditórias e assustadoras, e é então que elas buscam a psicologia profunda para esclarecer o que está havendo com seu inconsciente. Nada impede que sonhos positivos, alegres, também contenham mensagens a serem levadas a sério; mas a função primordial dos sonhos é, paradoxalmente, “despertar” a pessoa para uma nova tomada de consciência, e isso quase sempre só é possível através de um “chacoalhão” sério: “[...] um choque de natureza emocional é muitas vezes necessário para que as pessoas acordem e se dêem conta da maneira que estão agindo”¹⁸⁶. De certa forma, esse choque é mais bem aceito quando provém dos próprios sonhos, e não quando são outras pessoas que acusam ou criticam atitudes e reações, uma vez que a tendência é projetar para fora de si o que não agrada: as críticas que se fazem às outras pessoas normalmente são o reflexo daquilo que se localiza no próprio inconsciente e desagrade ou perturba. A imagem do “espelho interior” é bastante útil para descrever o que acontece com a pessoa nesse momento:

[...] Ele suspeita e teme a possibilidade de um encontro consigo mesmo, e está cômico da existência daquele espelho no qual tem uma necessidade tão amarga de olhar-se e no qual teme mortalmente ver-se refletido¹⁸⁷.

Os sonhos contêm manifestações arquetípicas, guardadas no inconsciente tanto pessoal quanto coletivo. Os arquétipos, conforme se verá adiante, são determinados “personagens” que ficam na memória quando se acorda – um velho sábio, uma feiticeira, a mãe protetora etc. – e que querem enviar mensagens do inconsciente para o consciente, para que a pessoa reaja e modifique atitudes que podem estar prejudicando-a. É importante saber interpretar essas mensagens, mesmo que incompreensíveis e misteriosas, à primeira vista, para tirar o máximo de proveito da “lição de vida” que está sendo dada.

¹⁸⁵ Nos limites desta pesquisa, não foi possível estender-se sobre a importância e o papel dos símbolos nos sonhos segundo a teoria de Jung. Pode-se consultar sua obra *O homem e seus símbolos* para tanto, ou Mircea Eliade, *Mefistófeles e o andrógino*, que falam sobre a simbologia religiosa.

¹⁸⁶ C. G. JUNG, op. cit., p. 76.

¹⁸⁷ H. HESSE, op. cit., p. 61.

A seguir, apresentar-se-ão em detalhes alguns dos elementos citados anteriormente – o *inconsciente pessoal e coletivo* e os *arquétipos* –, para realçar sua importância na psicologia profunda quando se trata de ler, interpretar e compreender determinados textos que expressem perturbações inerentes a todos os seres humanos, tal como acontece no texto do livro do *Eclesiastes* como um todo.

3. O consciente – *persona* e *ego*

Antes de chegar à questão do inconsciente propriamente dito, far-se-á uma rápida digressão acerca dos elementos que compõem o *consciente*, a *persona* e o *ego*. Estes elementos são os que mais facilmente se atinge no início da terapia, dado que a pessoa tem livre acesso a eles e pode, de certa forma, controlá-los; dir-se-ia que a *persona* é aquela parte de si mesmo que se “exibe” aos outros, e o *ego* é a expressão real de si mesmo, embora apenas em seus aspectos superficiais.

A persona representa nossa imagem pública. O termo está obviamente relacionado às palavras *pessoa* e *personalidade*, e vem de uma expressão latina para *máscara*. Assim, a *persona* é a máscara que se coloca antes de mostrar-se para o mundo exterior. [...] ela é a parte de nós mais distante do inconsciente coletivo. No máximo se pode dizer que ela é a “boa impressão” que todos nós queremos deixar quando cumprimos os papéis sociais que se exigem de nós. Mas, obviamente, ela pode ser também a “falsa impressão” que usamos para manipular a opinião e os comportamentos das pessoas. E, em seu pior aspecto, ela pode ser mal interpretada, mesmo por nós próprios, como sendo nossa verdadeira natureza: às vezes acreditamos que somos realmente o que pretendemos ser!¹⁸⁸

Essa função da *persona* é bem particular, porque as motivações de cada indivíduo para se mostrar desta ou daquela maneira ao “público” são ditadas por experiências intransferíveis de uma pessoa para outra. O que deve acontecer, durante o processo de individuação, é que se desfça a atitude “falseante” da *persona*, para que ela consiga *re*-conhecer-se e chegar a seu verdadeiro ser interior, “se compreendermos o Eu como subordinado ou contido num *self* superior, o centro da personalidade psíquica inteira, ilimitada e indescritível”¹⁸⁹. A *persona* é a primeira camada que forma a personalidade de cada indivíduo: ela é quase que uma “couraça

¹⁸⁸ “The persona represents your public image. The word is, obviously, related to the word person and personality, and comes from a Latin word for mask. So the persona is the mask you put on before you show yourself to the outside world. Although it begins as an archetype, by the time we are finished realizing it, it is the part of us most distant from the collective unconscious. At its best, it is just the “good impression” we all wish to present as we fill the roles society requires of us. But, of course, it can also be the “false impression” we use to manipulate people’s opinions and behaviors. And, at its worst, it can be mistaken, even by ourselves, for our true nature: Sometimes we believe we really are what we pretend to be!”. G. C. BOEREE, op. cit.

¹⁸⁹ „[...] wenn wir das Ich auffassen als untergeordnet oder enthalten in einem übergeordneten Selbst als dem Zentrum der ganzen, unbegrenzten und undefinierbaren psychischen Persönlichkeit“. C. G. JUNG, PR, p. 75.

protetora” diante do mundo exterior, usada pelas pessoas para ocultar sua essência e passar adiante uma determinada imagem, antes que elas penetrem em seu inconsciente e descubram seus verdadeiros aspectos, quase sempre reprimidos e, por isso, causadores de sofrimentos de origem desconhecida. No entanto, isso não equivale a dizer que a *persona* seria somente o lado falso, artificial das pessoas. Usam-se máscaras todo o tempo para sobreviver na sociedade: os pais que estão em crise mas fingem ser maravilhosos diante dos filhos que eles não querem ver sofrer; os professores em sala de aula que não podem permitir-se expor suas fragilidades diante da massa de alunos; o operário submisso, que finge obedecer ao patrão opressor e explorador para não ser despedido etc. De certa forma, a *persona* protege e reforça o *ego* diante dos ataques do mundo exterior.

Um passo além da *persona*, ainda no nível consciente, está o *ego*. Este seria a conformação psíquica que dá a cada pessoa sua característica própria; é a expressão do que se é, de fato, terminado o processo de construção da personalidade (em torno dos oito a nove anos de idade). A personalidade, uma vez determinada, não muda; o que pode – e muitas vezes deve – mudar são as formas de sua expressão e de como a pessoa a usa para interagir com o mundo exterior. Fala-se, p.ex., em “ego dominante”, ou “ego inferiorizado”, quando se percebem distorções no comportamento que não dependem da reação de outras pessoas, mas que refletem uma personalidade que sofreu determinados prejuízos na época de sua “construção interior”. O esquema abaixo demonstra, em traços muito simples, a estrutura da psique humana apenas a partir do critério consciente/inconsciente, ainda sem se aprofundar nas nuances de cada região:

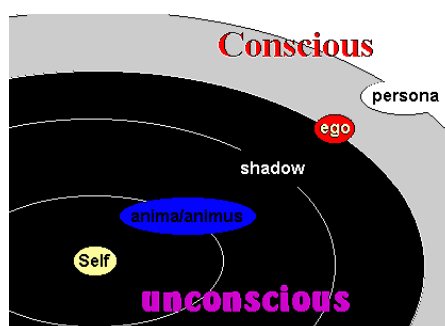


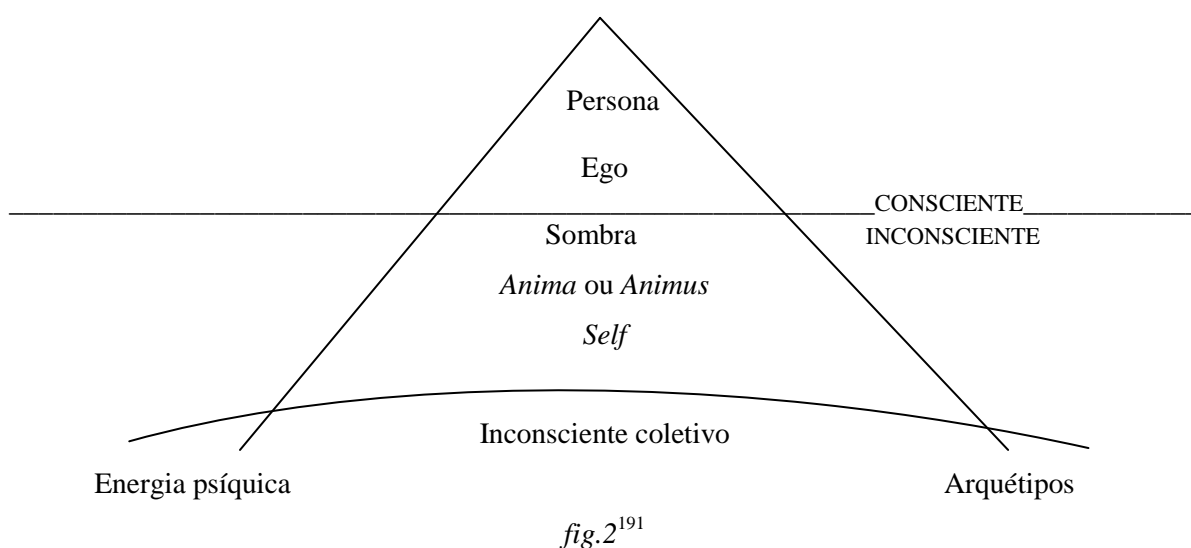
fig. 1¹⁹⁰

¹⁹⁰ Adaptado de Eric PETTIFOR, *Process of individuation*. Disponível em <http://pandc.ca/?cat=carl jung&page=majorarchetypesandindividuation>, acesso em 20 jun. 2005.

Por este esquema, pode-se perceber que a área reservada para o consciente pessoal é bem mais restrita do que toda a área que engloba o inconsciente, cujas manifestações podem ocorrer tanto em nível pessoal quanto coletivo. A manifestação mais pessoal é, sem dúvida, o *self*, vivência almejada por todas as pessoas em processo de autoconhecimento e que esperam encontrar ali a chave para a resolução de seus conflitos e psicoses, rumo a uma integralização de sua personalidade. Verificar-se-á a seguir como se manifestam os outros elementos: *shadow* – a sombra, *anima* e *animus*.

4. O inconsciente pessoal e coletivo

Os elementos contidos no próximo esquema, por Thomas Parker, mostram a estrutura “bidimensional” – o consciente e o inconsciente – da psique; na verdade, o inconsciente coletivo é a base de toda essa estrutura, que se afunila até sua expressão mais exterior e superficial, a *persona*. Dentro do inconsciente coletivo, a energia psíquica e os arquétipos fornecem a matriz para a compreensão do inconsciente pessoal, que deles se alimenta. Sem o conhecimento da atuação da energia psíquica e dos arquétipos sobre a área inconsciente do indivíduo, qualquer terapia nos moldes de Jung estaria fadada ao fracasso, dado que ela teria de restringir-se às manifestações superficiais e exteriores da psique. Ao mesmo tempo, o inconsciente pessoal é a via de acesso mais imediata a esta última camada de vivência psíquica, e por isso tem de ser trabalhado para permitir a expressão de seus conteúdos mais recônditos, e que têm de ser resgatados com vistas à integralização da psique.



¹⁹¹ Adaptado de Thomas Parker, apud J. FADIMAN, R. FRAGER, op. cit., p. 83.

Em ambos os esquemas, há que se ressaltar que

[...] qualquer representação bidimensional da teoria junguiana pode ser enganosa ou até incorreta. O *self*, por exemplo, é mais profundamente inconsciente que as outras estruturas da personalidade, mas ao mesmo tempo é também o centro da personalidade total¹⁹².

Assim também, quando se fala em esquema “espiral” de construção da psique, deve-se atentar para o fato de que, na verdade, esse movimento espiral se desloca *verticalmente*, portanto de forma *helicoidal*, fazendo jus ao termo exato. É importante fazer esta diferenciação porque a expressão, ou imagem, de uma espiral horizontal pode levar à falsa impressão de que o processo de individuação gira somente “em torno do próprio ego” da pessoa, que é justamente o que se pretende evitar.

4.1 O inconsciente pessoal

Fala-se de um *inconsciente pessoal* quando essas experiências dizem respeito somente a um determinado indivíduo, p.ex. perdas e o luto subsequente reprimido, traumas de infância não resolvidos etc. O inconsciente pessoal está submetido ao inconsciente coletivo, na medida em que esses traumas aparecem de uma ou outra forma em qualquer pessoa que vivencie algum tipo de experiência que possa atingi-la em sua essência mais profunda. O “pessoal” disso é a forma como esse sofrimento se manifesta em cada indivíduo; portanto, não existem regras gerais que possam determinar quais manifestações psíquicas estão ativas no inconsciente pessoal:

Podemos partir do princípio de que a personalidade humana é constituída de dois aspectos: primeiramente do consciente e de tudo o que este engloba; segundo, da *terra incognita* indefinível e ampla de uma psique inconsciente. A personalidade consciente pode ser, até certo ponto, definida e delimitada com clareza; mas quando se trata do todo da personalidade humana, é preciso admitir a impossibilidade de uma descrição completa. [...] Os fatores desconhecidos formam aquilo que chamamos de parte inconsciente da personalidade¹⁹³.

Também são estes “fatores desconhecidos” que fazem com que, dificilmente, as pessoas percebam o que é que orienta suas ações e reações diante de determinadas situações; elas tampouco sabem por que organizam suas vidas desta ou daquela maneira. Por isso é tão ne-

¹⁹² Thomas Parker, apud J. FADIMAN, R. FRAGER, op. cit., p. 83.

¹⁹³ „Wir können annehmen, daß die menschliche Persönlichkeit aus zweierlei besteht: erstens aus dem Bewußtsein und allem, was dieses umfaßt, und zweitens aus einem unbestimmbar großen Hinterland unbewußter Psyche. Die bewußte Persönlichkeit kann mehr oder weniger klar bestimmt und abgegrenzt werden; wenn es sich aber um die Gesamtheit der menschlichen Persönlichkeit handelt, muß die Unmöglichkeit einer vollständigen Beschreibung zugegeben werden. [...] Die unbekannten Faktoren bilden das, was wir als den unbewußten Anteil der Persönlichkeit verzeichnen“. C. G. JUNG, PR, p. 74.

cessário que se criem vias de acesso à psique que tragam à tona toda e qualquer manifestação do inconsciente pessoal; estas manifestações, por sua vez, serão o reflexo do inconsciente *coletivo*, embora não se possa, com base nesta constatação, generalizar a análise e a terapia posteriores. Cada indivíduo continua trabalhando suas questões mais pessoais; mas talvez seja reconfortante saber que não se está sozinho em suas angústias e medos:

Os estudos comparativos dos diversos sistemas míticos nas várias culturas revelam convergências temáticas e motivos recorrentes relacionados a “situações-limite” comuns, acumuladas durante a longa sedimentação da história de nossa espécie. Assim, para Jung, o inconsciente coletivo está marcado por vários temas nodais: o desamparo do confronto com os riscos naturais, com a dor, a doença e a morte; os paradoxos dos vínculos humanos, nas relações de amor, sexualidade, investimento nos filhos, traição e opressão; dos grandes confrontos de poder e da coragem heróica de enfrentar situações novas e de injustiça; do processo de inserção da criança na vida humana e social e seus sacrifícios; da busca de respostas sobre a nossa origem, sobre o sentido da vida, sobre o que acontecerá conosco após a morte, etc¹⁹⁴.

4.2 O inconsciente coletivo

Com base na citação anterior, e após esclarecer do que trata o inconsciente pessoal em rápidos traços, interessa agora chegar ao aspecto que englobará todos os demais elementos a serem discutidos ainda neste capítulo: o inconsciente *coletivo*.

Uma camada de certa forma superficial do inconsciente é, sem dúvida, pessoal. Nós a denominamos de *inconsciente pessoal*. Este, porém, se apóia sobre uma camada mais profunda, a qual já não mais deriva da experiência e da aquisição pessoal, mas é inata. Essa camada mais profunda é o chamado *inconsciente coletivo*. Escolhi a expressão “coletivo” porque esse inconsciente não é de natureza individual mas *coletiva*, i.e. em contraste com a psique individual ele apresenta conteúdos e comportamentos que se encontram *cum grano salis* em todos os lugares e em todos os indivíduos. Em outras palavras, ele é idêntico em si mesmo, em todas as pessoas, e forma, assim, uma base espiritual geral que se encontra em qualquer indivíduo, e que é de natureza suprapessoal¹⁹⁵.

Jung diferencia o *inconsciente pessoal* do *coletivo* ao atribuir ao primeiro os chamados *complexos emocionais* (tal como o complexo materno, p.ex.), que definem a intimidade pessoal da vida espiritual, enquanto o segundo se refere aos *arquétipos*¹⁹⁶. “Os complexos habitu-

¹⁹⁴ E. VASCONCELOS, op. cit.

¹⁹⁵ „Eine gewissermaßen oberflächliche Schicht des Unbewußten ist zweifellos persönlich. Wir nennen sie das *persönliche Unbewußte*. Dieses ruht aber auf einer tieferen Schicht, welche nicht mehr persönlicher Erfahrung und Erwerbung entstammt, sondern angeboren ist. Diese tiefere Schicht ist das sogenannte *kollektive Unbewußte*. Ich habe den Ausdruck ‚kollektiv‘ gewählt, weil dieses Unbewußte nicht individueller, sondern *allgemeiner* Natur ist, d.h. es hat im Gegensatz zur persönlichen Psyche Inhalte und Verhaltensweisen, welche überall und in allen Individuen *cum grano salis* dieselben sind. Es ist, mit anderen Worten, in allen Menschen sich selbst identisch und bildet damit eine in jedermann vorhandene, allgemeine seelische Grundlage überpersönlicher Natur“. C. G. JUNG, BU, p. 11s.

¹⁹⁶ Ibid., p. 11s.

ais do indivíduo são pontos sensíveis da psique que reagem mais rapidamente aos estímulos ou perturbações externas”¹⁹⁷. Assim, não se pode supor que todos os indivíduos possuam os mesmos elementos psíquicos e espirituais, ou que reajam exatamente da mesma forma à ação da energia psíquica armazenada no inconsciente coletivo. Além disso,

[...] diferentemente do inconsciente pessoal, que é um elemento relativamente frágil localizado imediatamente após o limiar da consciência, o inconsciente coletivo não demonstra nenhuma tendência a tornar-se consciente em condições normais, e nem pode ser recuperado por qualquer técnica analítica, *uma vez que ele nunca foi reprimido ou esquecido*¹⁹⁸.

O trecho em itálico na citação acima é uma das principais diferenças entre o inconsciente pessoal ou coletivo. No primeiro caso, a pessoa tem a “liberdade” (ainda que fictícia) de reprimir conteúdos desagradáveis em sua mente; mas o que é de vivência coletiva não se pode reprimir ou esquecer individualmente. A psicanálise não pode prescindir do conceito de inconsciente *coletivo* pelas seguintes razões:

Parece-me ser um equívoco desastroso considerar a psique humana como um assunto meramente pessoal, e explicá-la exclusivamente a partir de um ponto de vista pessoal. Uma explicação desse tipo só se pode aplicar ao indivíduo em suas ocupações e relações normais e cotidianas. Mas quando se dá uma ligeira perturbação, p.ex. na forma de um acontecimento imprevisto e relativamente raro, entram em ação imediatamente forças instintivas que aparecem de maneira totalmente inesperada, nova e até mesmo estranha. Elas já não podem ser explicadas através de motivações pessoais, porque são comparáveis antes a acontecimentos primitivos, como p.ex. um pânico diante de um eclipse solar ou algo parecido¹⁹⁹.

Esses elementos do inconsciente coletivo, além de serem inatos, dizem respeito também a mitos e símbolos, presentes em todas as culturas e expressos das mais variadas formas. Os mitos e os símbolos surgiram para canalizar experiências inexplicáveis do ponto de vista científico, seja porque não se conhecia a origem de determinado fenômeno, seja porque tal fenômeno de fato transcendia uma experiência fisicamente comprovável.

¹⁹⁷ C. G. JUNG (org.), HS, p. 28.

¹⁹⁸ “In contrast to the personal unconscious, which is a relatively thin layer immediately below the threshold of consciousness, the collective unconscious shows no tendency to become conscious under normal conditions, nor can it be brought back to recollection by any analytical technique, since it was never repressed or forgotten”. C. G. JUNG, *The spirit in man, art and literature: on the relation of analytical psychology to poetry*, cf. Excurso no final deste capítulo. – Grifo nosso.

¹⁹⁹ „Es scheint mir ein unheilvolles Mißverständnis zu sein, die menschliche Psyche als eine bloß persönliche Angelegenheit zu betrachten und sie ausschließlich von einem persönlichen Gesichtspunkt aus zu erklären. Eine derartige Erklärung ist lediglich anwendbar auf das Individuum in seinen gewöhnlichen alltäglichen Beschäftigungen und Beziehungen. Wenn jedoch eine leichte Störung auftritt, etwa in der Form einer unvorhergesehenen und einigermaßen ungewöhnlichen Begebenheit, so treten sofort instinktive Kräfte auf, welche völlig unerwartet, neu und sogar seltsam erscheinen. Sie können nicht mehr durch persönliche Motive erklärt werden, denn sie sind eher primitiven Ereignissen, wie einer Panik bei Sonnenfinsternis oder ähnlichem, vergleichbar“. C. G. JUNG, PR, p. 27.

Além disso, pode-se reconhecer manifestações do inconsciente coletivo nas artes, na literatura e nas expressões religiosas, uma vez que todos os povos têm uma estrutura, por mínima que seja, que transcende o cotidiano da sobrevivência física:

É o reservatório de nossas experiências enquanto espécie, um tipo de conhecimento com o qual todos nascemos. E mesmo assim jamais conseguimos percebê-lo de forma diretamente consciente. Ele influencia todas as nossas experiências e comportamentos, especialmente os emocionais, mas nós sabemos disso apenas indiretamente, observando essas influências. Há algumas experiências que mostram os efeitos do inconsciente coletivo mais claramente que outras: as experiências do amor à primeira vista, do *déjà vu* (a sensação de já ter estado aqui antes), e o reconhecimento imediato de certos símbolos e do significado de determinados mitos [...] ²⁰⁰.

O exemplo dos símbolos é muito adequado para tentar explicar o que seria o inconsciente coletivo: ao se pensar nas *cores*, p.ex. o *vermelho*, logo vêm à tona associações como a do perigo, da atenção, ou então sentimentos afetivos intensos, tais como o amor e a paixão. O *negro* quase sempre remete à noite, mas também ao negativo, ao obscuro e assustador:

O negro é, para algumas pessoas, a imagem arquetípica da “criatura primitiva e sombria”, portanto uma personificação de certos conteúdos do inconsciente. Talvez seja esta uma das razões por que o negro é, tantas vezes, rejeitado e temido pela gente branca. Nele o ser humano branco vê, diante de si, a sua contrapartida viva, o seu lado secreto e tenebroso (exatamente o que as pessoas tentam sempre evitar, o que elas ignoram e reprimem). Os brancos projetam no ser humano negro os impulsos primitivos, as forças arcaicas, os instintos incontrolados que se recusam a admitir em si próprios, de que estão inconscientes e que imputam, conseqüentemente, a outros ²⁰¹.

Da mesma forma, existem algumas narrativas míticas universais, tais como aquelas que se referem à criação do mundo e ao dilúvio subsequente. A origem desses mitos é facilmente explicável, uma vez que toda pessoa deseja conhecer tanto a origem do mundo quanto o seu futuro; o dilúvio universal é a representação mnemônica do fim da Era Glacial, do desaparecimento dos dinossauros e do surgimento dos animais menores etc. Essas são quase que “obviedades” no aparato mítico de todos os povos, embora as sucessivas gerações não guardem uma lembrança consciente desses fatos e apenas repitam o que lhes foi narrado. Mas a vivência original continua armazenada no inconsciente coletivo dos povos que viveram esses

²⁰⁰ “It is the reservoir of our experiences as a species, a kind of knowledge we are all born with. And yet we can never be directly conscious of it. It influences all of our experiences and behaviors, most especially the emotional ones, but we only know about it indirectly, by looking at those influences. There are some experiences that show the effects of the collective unconscious more clearly than others: The experiences of love at first sight, of déjà vu (the feeling that you’ve been here before), and the immediate recognition of certain symbols and the meanings of certain myths [...]”. G. C. BOEREE, op. cit.

²⁰¹ Jolande JACOBI, Símbolos em uma análise individual, in: C. G. JUNG (org.), HS, p. 300.

atos, revelando-se pouco a pouco na psique individual e fazendo surgir as grandes perguntas acerca do mundo e de si mesmo:

Nas primeiras explicações mitológicas do universo encontramos sempre uma *antropologia* primitiva lado a lado com uma *cosmologia* primitiva. A questão da origem do mundo está inextricavelmente entrelaçada com a questão da origem do ser humano. A religião não destrói essas primeiras explicações mitológicas. Ao contrário, preserva a cosmologia e a antropologia mitológicas dando-lhes nova forma e nova profundidade. A partir de então, o autoconhecimento não é mais concebido como um interesse meramente teórico. Deixa de ser apenas um tema de curiosidade ou especulação; é declarado como a obrigação fundamental do ser humano²⁰².

A história da humanidade é, ao mesmo tempo, a história de cada indivíduo, e os fatos vividos vão marcando atitudes e reações de maneiras que já não se podem fixar em tempo e espaço definidos. O conjunto de manifestações inconscientes em cada indivíduo é que forma o que se costuma chamar de reações coletivas, ou reações em massa ou em cadeia. Elas parecem ser “contagiosas”, porque estão latentes em todas as pessoas e vêm à tona em determinados momentos de crise.

Cria-se então um jogo de opostos entre a esfera pessoal e a esfera coletiva, na medida em que ninguém consegue viver totalmente isolado das demais pessoas. Mas também é necessário identificar e preservar o que faz de um ser humano com instintos gregários e coletivos um *indivíduo*. Esse “próprio” de cada pessoa não está oposto a ela, ou mesmo reprimido, quando o instinto gregário fala mais alto, mesmo que a consciência não perceba isso.

Outra questão é a importância dos *mitos* e *símbolos* na teoria junguiana. Mitos ou narrativas simbólicas não aparecem nos textos do livro do Eclesiastes; em compensação, ele lida com *elementos simbólicos* esparsos que codificam experiências universais em linguagem metafórica, e cuja interpretação remete a outros mitos universais que procuram explicar o acontecido (cf. cap. 3 deste trabalho, perícope Ec 12.1-7). Quanto à função dos mitos em Jung, Vasconcelos explicita:

[...] os mitos constituem uma expressão cifrada e indireta dos símbolos e enigmas fundamentais da vida, que não poderiam ser expressos diretamente pela linguagem consciente. Revelam a longa sedimentação de experiências ou fraturas radicais que todos os seres humanos foram vivenciando nos seus desafios mais significativos de vida individual e coletiva, nos quais a consciência humana só pode mergulhar de forma indireta e metafórica. A esta herança sedimentada na história humana, Jung chamou de inconsciente coletivo. Quando cada indivíduo, grupo ou coletivo humano é chamado a percorrer situações similares no presente, os desafios e conflitos são vividos tanto no campo das relações inter-

²⁰² Ernst CASSIRER, *Ensaio sobre o homem*. Introdução a uma filosofia da cultura humana, p. 13.

pessoais e sociais concretas, com todas as suas implicações éticas e políticas conscientes, quanto no campo subjetivo e inconsciente. O caráter subjetivo se dá também porque estas situações mobilizam os ecos, em termos de imagens e energia psíquica, destas experiências de fraturas radicais que ficaram marcadas no inconsciente coletivo. Os mitos, então, expressam em linguagem simbólica as vicissitudes do enfrentamento destas experiências nodais que cada pessoa ou coletivo é chamado a percorrer novamente²⁰³.

Resumindo, a existência do inconsciente coletivo pode ser comprovada no ser humano normal, entre outras pistas, a partir dos traços de imagens mitológicas em seus sonhos. Essas imagens não estão registradas previamente no consciente pessoal. Pode ser complicado demonstrar que o conhecimento prévio de imagens mitológicas universais exista em cada inconsciente pessoal, sem a interferência do consciente, mas parece haver, p.ex. em certas formas de desordenamento mental, um desenvolvimento espantoso de imagens mitológicas que jamais poderiam ser atribuídas somente à experiência pessoal do indivíduo.

5. Os arquétipos

Dentro do aspecto geral do inconsciente coletivo, existem várias formas concretas pelas quais os conteúdos mitológicos se manifestam, e Jung as denomina de *arquétipos*. O termo “arquétipo” vem de αρχε (*arché* = começo, início, origem) e τυπος (*typos* = modelo, molde). Arquétipos psicológicos são os primeiros modelos que ajudam a formar a estrutura da personalidade humana. Eles existem no inconsciente *coletivo* da humanidade, e se repetem milhões de vezes nas vidas psíquicas das pessoas, determinando como elas percebem o mundo e se comportam. Pode-se acessá-los aprofundando a vivência de sonhos e/ou fantasias, ou também analisando em detalhes os mitos, as lendas, a literatura e a religião que organizam a vida espiritual dos povos:

Um arquétipo é uma tendência não-aprendida de experienciar coisas de uma determinada maneira. O arquétipo não tem uma forma em si mesma, mas ele age como um ‘princípio organizativo’ sobre as coisas que vemos ou fazemos²⁰⁴.

E ainda:

[...] como estruturas do elemento psíquico presentes na humanidade em geral, os *arquétipos* [...] não devem pertencer à psique individual, e sim temos de imaginar algo como uma *psique coletiva* comum à humanidade, cuja existência se expressa essencialmente na forma desse mesmo ‘arquétipo’. Por outro lado, os arquétipos não podem ser objeto de

²⁰³ E. VASCONCELOS, op. cit.

²⁰⁴ “An archetype is an unlearned tendency to experience things in a certain way. The archetype has no form of its own, but it acts as an ‘organizing principle’ on the things we see or do”. G. C. BOEREE, op. cit.

produção social; eles nem mesmo podem ser incluídos na esfera do Eu, do consciente, do saber e planejar racionais [...]”²⁰⁵.

Essa descrição é bastante parecida com o que se falava sobre o inconsciente coletivo. De fato, os arquétipos são a expressão mais “concreta” ou “visível” desse inconsciente, e eles estão definidos em diversos termos específicos. Esses termos visam facilitar a compreensão do que acontece quando os arquétipos se manifestam, ou melhor, eles ajudam a identificar certos acontecimentos como manifestações arquetípicas, seja através de sonhos estranhos ou reações inesperadas. Isso quer dizer que, embora o arquétipo seja de natureza *geral e inconsciente*, sua manifestação dependerá sempre da ação consciente do indivíduo, e é então que ele assume traços particulares e pessoais. Através da experiência da manifestação arquetípica o inconsciente é trazido até o consciente. Nesse momento acontece um encontro do indivíduo consigo mesmo, como se uma espécie de túnel se abrisse entre sua percepção de mundo consciente e seu inconsciente reprimido.

Conforme Jung, esse encontro não deve ser evitado, mesmo que conhecer a si mesmo signifique reconhecer elementos da personalidade que se gostaria de “esquecer” ou não admitir: “O encontro consigo mesmo significa, em primeiro lugar, o encontro com a própria sombra. [...] É necessário, porém, conhecer-se a si mesmo, para se saber quem se é”²⁰⁶. Deve-se acompanhar esse processo de autoconhecimento com cuidado e tolerância, porque “a consciência resiste, naturalmente, a tudo que é inconsciente e desconhecido”²⁰⁷. Dessa forma, o processo que pode levar à individuação muitas vezes é doloroso, porque revela esses lados desconhecidos e que se gostaria de ocultar principalmente de si mesmo: “[...] Qualquer avanço psíquico do ser humano emerge do sofrimento da alma [...]”²⁰⁸. Não obstante, “apenas num

²⁰⁵ „Als allgemeinemenschliche Strukturen des Psychischen dürfen die *Archetypen* [...] nicht der Individualpsyché angehören, vielmehr müssen wir so etwas wie eine menschheitliche *Kollektivpsyché* annehmen, deren Existenz sich wesentlich in Form eben dieses ‚Archetypen‘ kundtut. Zum anderen können die Archetypen nicht ein Gegenstand sozialer Hervorbringung sein, ja sie dürfen nicht überhaupt nicht der Sphäre des Ichs, des Bewußtseins, des rationalen Wissens und Planens [...] zugerechnet werden“. E. DREWERMANN, op. cit., p. 67.

²⁰⁶ „Die Begegnung mit sich selbst bedeutet zunächst die Begegnung mit dem eigenen Schatten. [...] Man muß aber sich selbst kennenlernen, damit man weiß, wer man ist“. C. G. JUNG, BU, p. 30s.

²⁰⁷ C. G. JUNG (org.), HS, p. 31.

²⁰⁸ “... every psychic advance of man arises from the suffering of the soul... .” (“Psychotherapists or the Clergy” [CW_ 11: 497]). *Favourite quotations...*, op. cit.

estado de abandono e solidão completos vivenciamos as forças curativas de nossa própria natureza”²⁰⁹.

É fato que o inconsciente é considerado por via de regra como uma espécie de intimidade pessoal fechada numa redoma, aquilo que a Bíblia, p.ex., chama de “coração” e compreende, entre outros aspectos, como o local de origem de todos os maus pensamentos. Nas câmaras do coração habitam os espíritos sanguinários maus, a ira irrefreável e a sensualidade. Assim se parece o inconsciente quando observado a partir do consciente²¹⁰.

Atingir o inconsciente pessoal representa talvez a mais difícil “viagem interior” para o ser humano, e é necessário admitir que existem problemas insolúveis por meios próprios. Em sua essência, o ser humano é indefeso e fraco e vive isso eternamente, e nunca acabam suas perguntas, embora haja uma resposta para elas também eterna, sem a qual a humanidade já teria sucumbido²¹¹. Para ajudar o ser humano nessa viagem é que se devem desvelar os arquétipos que estejam se manifestando a ele via sonhos ou fantasias diurnas, visões e sensações diferentes, como um alerta para situações interiores não registradas conscientemente.

Os arquétipos não *são* “coisas” ou “figuras” visíveis e tangíveis, nem mesmo símbolos. Eles se *manifestam através de* sonhos, mitos e símbolos comuns à maior parcela da humanidade, ou eles aparecem travestidos em determinados personagens, individuais ou múltiplos; Jung alerta:

O termo “arquétipo” é muitas vezes mal compreendido, julgando-se que expressa certas imagens ou motivos mitológicos definidos. Mas estes nada mais são que representações conscientes: seria absurdo supor que representações tão variadas pudessem ser transmitidas hereditariamente. O arquétipo é uma tendência para formar estas mesmas representações de um motivo [...] sem perder sua configuração original. [...] O arquétipo é, na realidade, uma *tendência* instintiva [...] ²¹².

Importante aqui é a diferenciação que Jung faz entre os aspectos psíquicos e os físicos do ser humano: de fato, uma representação consciente, se for transmitida hereditariamente, não passará de um conteúdo aprendido e registrado sob uma forma visível e concreta, fazendo parte da bagagem genética do indivíduo. O inexplicável e indefinido do arquétipo é, porém, sua existência apenas na *psique* humana, e dentro desta apenas no lado *inconsciente*. Não há

²⁰⁹ “It is, moreover, only in the state of complete abandonment and loneliness that we experience the helpful powers of our own natures.” *Favourite quotations...*, op. cit.

²¹⁰ „Das Unbewußte nun gilt gemeiniglich als eine Art von abgekapselter persönlicher Intimität, was die Bibel etwa als ‚Herz‘ bezeichnet und u.a. als den Ursprungsort aller bösen Gedanken auffaßt. In den Kammern des Herzens wohnen die schlimmen Blutgeister, rascher Zorn und sinnliche Schwäche. So sieht das Unbewußte aus, wenn vom Bewußtsein betrachtet“. C. G. JUNG, BU, p. 29.

²¹¹ Ibid., p. 30.

²¹² C. G. JUNG (org.), HS, p. 69.

como acessá-lo de forma consciente sem o auxílio de determinadas manifestações, e muitas vezes ainda com a ajuda de especialistas na área da análise profunda. Dito de outra forma,

A imagem primordial, ou arquétipo, é uma figura – seja ela um demônio, um ser humano ou um processo – que retorna constantemente no curso da história e aparece sempre que a fantasia criativa se expressa livremente. Ela é, essencialmente, por isso, uma figura mitológica [...]. Em cada uma dessas imagens há uma pequena fração da psicologia humana e do destino humano, um resto das alegrias e dos sofrimentos que têm sido repetidos incontáveis vezes em nossa história ancestral [...] ²¹³.

É necessário reforçar a idéia de que os arquétipos são de natureza essencialmente coletiva, embora a maneira como eles se manifestam seja pessoal. Mesmo assim, existem traços que se repetem *ad infinitum* em quase todas as pessoas, e é por isso que se pode pressupor uma vivência psíquica coletiva, ou uma psique coletiva:

Pois somente nos arquétipos e nos sentimentos encontra-se aquilo que une e interliga as culturas e as religiões de todos os tempos e regiões, enquanto a linguagem, a *ratio*, as valorizações de cunho moral se evidenciam como sendo muito dependentes de cada época e criadores de distanciamentos [...]. Em todas as pessoas vive um conhecimento inconsciente acerca de um absoluto que está presente em todas as pessoas e do qual emana tudo o que é consciente, e só nesse nível do arquetípico é possível pensar uma ligação hermenêutica para além da distância temporal de milênios. No nível dos arquétipos somente é que se mostra, tal como numa *lingua franca* de todas as pessoas, a característica comum a todos os sentimentos fortes de alegria e tristeza, as experiências de nascimento e morte, juventude e velhice, doença e cura, as sensações de pudor e nojo, amor e carinho, a tendência para conflitos de poder e defesa de território, a multiplicidade de reações preformadas em situações de emergência etc. ²¹⁴.

²¹³ “The primordial image, or archetype, is a figure – be it a daemon, a human being, or a process – that constantly recurs in the course of history and appears wherever creative fantasy is freely expressed. Essentially, therefore, it is a mythological figure... . In each of these images there is a little piece of human psychology and human fate, a remnant of the joys and sorrows that have been repeated countless times in our ancestral history... .” (“On the Relation of Analytical Psychology to Poetry” [_CW_ 15: 127]). *Favourite quotations...*, op. cit.

²¹⁴ „Denn nur in den Archetypen und in den Gefühlen liegt das Einende und Verbindende zwischen den Kulturen und Religionen aller Zeiten und Zonen, während die Sprache, die *ratio*, die moralischen Wertsetzungen sich als sehr zeitgebunden und voneinander trennend erweisen [...]. In allen Menschen lebt ein unbewußtes Wissen um ein Absolutes, das in allen Menschen gegenwärtig ist und aus dem alles Bewußte hervorgeht, und nur auf dieser Ebene des Archetypischen ist eine hermeneutische Verbindung über die zeitliche Distanz von Jahrtausenden hinweg denkbar und möglich. Auf der Ebene der Archetypen allein zeigt sich, wie in einer *lingua franca* aller Menschen, die Gemeinsamkeit aller starken Gefühle von Freude und Traurigkeit, die Erfahrung von Geburt und Tod, Jugend und Alter, Krankheit und Heilung, die Empfindungen von Scham und Ekel, Liebe und Zärtlichkeit, die Tendenz zu Rangdemonstrationen und Revierverteidigung, die Vielfalt präformierter Reaktionen in Notfallsituationen usw. “. E. DREWERMANN, op. cit., p. 70-71. – Grifo do autor. – Precisamente acerca desta colocação sobre a relação entre psicologia profunda e exegese existe uma discussão entre o autor citado e Gerhard Lohfink / Rudolf Pesch, os quais questionam as colocações anteriores. Nesta pesquisa, uma vez que se optou por incluir a psicologia profunda como viés hermenêutico, essa discussão não pode ser aprofundada. Vejam-se detalhes em Gerhard LOHFINK, Rudolf PESCH, *Tiefenpsychologie und keine Exegese*. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann, p. 27ss.

Assim se pode compreender que aquilo que está guardado no inconsciente não pode ser acessado diretamente, sob critérios próprios e, portanto, não pode ser “aprendido” ou “estudado” para fazer parte ativa de uma personalidade que acaba se transmitindo pelas gerações. O que aparece no decorrer da história é aquilo que sempre já fez parte de toda a humanidade, em função de processos, vivências e experiências comuns a todos os seres humanos:

[...] o psicólogo sabe que só conseguirá compreender uma situação individual e só poderá ajudar seu paciente a curar-se se for capaz de desvendar uma *estrutura* na sintomatologia particular, se for capaz de reconhecer, na originalidade de uma história individual, as *linhas gerais* da história da psique²¹⁵.

5.1 A sombra

O termo *sombra* adquire um significado próprio na linguagem junguiana. Ele é diferente, p.ex., da expressão bíblica “pelos vales da sombra da morte” (Sl 23.4), em que se concebe a morte como uma sombra a rondar a pessoa, ou como a escuridão desconhecida e assustadora atribuída à morte. Jung prefere usar o termo na acepção seguinte:

A sexualidade e os instintos vitais em geral estão representados, é claro, em algum lugar do sistema junguiano. Eles fazem parte de um arquétipo chamado sombra. Este deriva de nosso passado pré-humano, animal, quando nossos interesses estavam limitados à sobrevivência e à reprodução, e quando não éramos autoconscientes. Ela [a sombra] é o “lado negro” do ego, e o mal de que freqüentemente somos capazes está guardado aqui. Na realidade, a sombra é amoral – nem boa nem má, exatamente como os animais. Um animal é capaz tanto de cuidar de seus filhotes quanto de matar cruelmente por comida, mas ele não escolhe qual dos dois fazer. Ele simplesmente faz o que faz. Ele é “inocente”. Mas a partir da nossa perspectiva humana, o mundo animal parece, ao contrário, brutal e desumano, e assim a sombra adquire algo de lixo para aqueles aspectos de nós que não conseguimos admitir. Símbolos da sombra incluem a serpente (tal como no jardim do Éden), o dragão, monstros e demônios. Ela freqüentemente guarda a entrada de uma caverna ou um poço de água, que são o inconsciente coletivo. Na próxima vez em que você sonhar que está lutando contra o demônio, pode ser apenas que você esteja lutando contra você mesmo²¹⁶!

²¹⁵ Mircea ELIADE, *Mefistófeles e o andrógino*, p. 216. – Grifo nosso.

²¹⁶ “Sex and the life instincts in general are, of course, represented somewhere in Jung’s system. They are a part of an archetype called the shadow. It derives from our prehuman, animal past, when our concerns were limited to survival and reproduction, and when we weren’t self-conscious. It is the ‘dark side’ of the ego, and the evil that we are capable of is often stored there. Actually, the shadow is amoral – neither good nor bad, just like animals. An animal is capable of tender care for its young and vicious killing for food, but it doesn’t choose to do either. It just does what it does. It is ‘innocent’. But from our human perspective, the animal world looks rather brutal, inhuman, so the shadow becomes something of a garbage can for the parts of ourselves that we can’t quite admit to. Symbols of the shadow include the snake (as in the garden of Eden), the dragon, monsters, and demons. It often guards the entrance to a cave or a pool of water, which is the collective unconscious. Next time you dream about wrestling with the devil, it may only be yourself you are wrest-ling with!” G. C. BOEREE, op. cit.

Esta longa citação de Boeree é a mais simples para explicitar o que é a sombra enquanto manifestação arquetípica no ser humano. Ela configura o primeiro estágio do processo de individuação segundo Jung²¹⁷: a fase mais instintiva, em que tudo ainda está em processo de construção e, por isso, imerso numa espécie de caos. O inconsciente registra apenas que não pode deixar vir à tona determinados sentimentos considerados “maus” e que, teoricamente, se encontrariam no mesmo nível dos animais, embora estes não façam um “juízo de valor”. Dessa forma, a sombra é a representação de tudo o que faz mal à vivência consciente do ser humano, e por isso fica retido – na verdade, reprimido – nas profundezas de sua psique. Mas ela pode vir à tona, através de sonhos ou visões de todo tipo:

É por isto que objetos ou idéias comuns podem adquirir uma significação psíquica tão poderosa que acordamos seriamente perturbados, apesar de termos sonhado coisas absolutamente banais – como uma porta fechada ou um trem que se perdeu²¹⁸.

Quando acontece o encontro da pessoa com sua sombra, ela tem duas alternativas: encarar a si mesma e aprender a crescer em sua personalidade, ou fugir dessa realidade e seguir insistindo em sua autodestruição interior. Mas normalmente o choque desse encontro é tão poderoso que o desejo de resolver a vida interior predomina, e então se colocam as bases de uma mudança real, em todos os níveis:

Mesmo que a pessoa esteja em condições de ver a própria sombra e de suportar o conhecimento acerca dela, resolveu-se apenas uma pequena parte da tarefa: pelo menos se desvelou o *inconsciente pessoal*. Mas a sombra é parte viva da personalidade e, por isso, quer conviver de alguma forma. Não se pode extirpá-la de qualquer maneira nem forçá-la à inocência através da razão. [...] Quando se fez tudo o que podia ser feito, sobra somente aquilo que se faria se se soubesse como fazê-lo. Mas quanto o ser humano sabe de si mesmo?²¹⁹

É esta a questão: o problema da sombra não se resolve enquanto o indivíduo tiver medo de si mesmo e de seus conteúdos reprimidos e esquecidos. A sombra ganha força e ameaça

²¹⁷ O termo “estágio”, na teoria psicanalítica junguiana, é esclarecido como segue: “[...] embora seja possível descrever a individuação em termos de estágios, o processo de individuação é bem mais complexo do que a simples progressão aqui delineada. Todos os passos mencionados sobrepõem-se, e as pessoas voltam continuamente a problemas e temas antigos (espera-se que de uma perspectiva diferente). A individuação poderia ser apresentada como uma espiral na qual os indivíduos permanecem se confrontando com as mesmas questões básicas, de forma cada vez mais refinada”. J. FADIMAN, R. FRAGER, op. cit., p. 58.

²¹⁸ C. G. JUNG (org.), HS, p. 43.

²¹⁹ „Ist man imstande, den eigenen Schatten zu sehen und das Wissen um ihn zu ertragen, so ist erst ein kleiner Teil der Aufgabe gelöst: man hat wenigstens das *persönliche Unbewußte* aufgehoben. Der Schatten aber ist ein lebendiger Teil der Persönlichkeit und will darum in irgendeiner Form mitleben. Man kann ihn nicht wegbeweisen oder in Harmlosigkeit umvernünfteln. [...] Wenn man alles getan hat, was man tun konnte, dann bleibt nur noch jenes übrig, das man noch tun könnte, wenn man es wüßte. Wieviel weiß aber der Mensch von sich selber?“ C. G. JUNG, BU, p. 30.

a pessoa de dentro para fora, minando sua resistência psíquica e fazendo-a presa de si mesma: “mesmo as tendências que poderiam, em certas circunstâncias, exercer uma influência benéfica, são transformadas em demônios quando reprimidas”²²⁰. Nesses casos, a única coisa que parece dar algum resultado é “voltar-se para as trevas que se aproximam, sem nenhum preconceito e com a maior singeleza, e tentar descobrir qual o seu objetivo secreto e o que vêm solicitar do indivíduo”²²¹. E mais:

Algumas vezes aparece, inicialmente, uma série de dolorosas constatações do que existe de errado em nós e em nossas atitudes conscientes. Temos então de dar início a este processo engolindo toda a sorte de verdades amargas²²².

Mas é importante ressaltar o aspecto “benéfico” ou “curador” da admissão da presença da sombra na vida da pessoa. Uma vez que ela fornece o impulso primeiro para que tenha lugar o processo de crescimento da psique através do autoconhecimento, ela pode tornar-se até mesmo uma “aliada”, na medida em que ela instiga a pessoa a tentar compreender-se melhor, a conviver com seus problemas e a tentar, se não solucioná-los, ao menos superar a angústia que eles provocam: “a sombra só se torna hostil quando é ignorada ou incompreendida”²²³. Em outras palavras,

[...] O ser humano que não atravessa o inferno de suas paixões também não as supera. Elas se mudam para a casa vizinha e poderão atear o fogo que atingirá sua casa sem que ele perceba. Se abandonarmos, deixarmos de lado, e de algum modo esquecermo-nos excessivamente de algo, correremos o risco de vê-lo reaparecer com uma violência redobrada²²⁴.

Há que se destacar, na descrição geral da sombra, que ela vem acompanhada de uma forte dissociação positivo/negativo, ou mesmo de componentes dramáticos, como na citação acima: uma vez que se considera a sombra como sendo a representação dos aspectos que estão perturbando o inconsciente, cria-se um sentimento de perseguição, medo e culpa quando ela se manifesta. Jung observa, em seus anos de trabalho com os mais diversos pacientes, que os casos mais perigosos são aqueles nos quais domina o *medo*, mais que outros em que imperam a ira ou o ódio²²⁵. Isso porque o medo é um sentimento próprio da pessoa, nem sempre provocado por agentes externos, tal como acontece com a raiva e a revolta, e freqüentemente está relacionado ao inconsciente. A dissociação entre o consciente que busca controlar esse medo

²²⁰ C. G. JUNG (org.), HS, p. 93.

²²¹ M.-L. von FRANZ, op. cit., p. 167.

²²² Ibid., p. 167.

²²³ M.-L. von FRANZ, op. cit., p. 173.

²²⁴ C. G. JUNG, MSR, p. 243.

²²⁵ C. G. JUNG, PR, p. 89.

e o inconsciente que ameaça vir à tona e colocar a pessoa contra a parede é característica da cultura ocidental, que estabelece parâmetros de comportamento baseados nesse conflito intrapessoal.

No mundo oriental, a busca pela harmonia e pelo equilíbrio domina todas as formas de terapia e/ou exercícios propostos às pessoas; as filosofias de vida orientais partem do princípio de que, antes do conhecimento do mundo exterior e da capacidade de reflexão lógica, são necessários o autoconhecimento e a capacidade de lidar consigo mesmo, trabalhando as dissociações psíquicas existentes com o objetivo de atingir um estado de paz interior.

5.2 A anima

A *anima* é o segundo elemento a ser identificado no caminho interior de desenvolvimento da psique humana. Enquanto a sombra era algo difuso, indescritível, mas de qualquer forma aterrador, a *anima* tem contornos e definições mais claras. Ela está ligada mais à psique masculina, representando o lado oposto de sua configuração psíquica: enquanto o consciente do homem age segundo padrões masculinos de comportamento, a *anima* é o seu “lado feminino”, partindo-se sempre do princípio de que todo ser humano contém em si ambos os elementos, o feminino e o masculino:

[...] a “mulher desconhecida” [...] que desempenha um papel muito importante nos sonhos masculinos leva a designação técnica de *anima*, tendo em vista o fato de que o ser humano, há tempos imemoriais, sempre expressou em seus mitos a idéia da coexistência de um Masculino e um Feminino no mesmo corpo. Essas intuições psicológicas quase sempre eram projetadas na forma da *Syzygia* divina, do casal divino, ou na idéia da natureza hermafrodita do Criador²²⁶.

Outro aspecto bem mais claro da *anima* é que ela

[...] pode ser personificada como uma garota, muito espontânea e intuitiva, ou como uma feiticeira, ou como a terra mãe. Associam-se a ela uma profunda emocionalidade e a própria força vital²²⁷.

²²⁶ „[...] ‚die unbekannte Frau‘, [...] die in den Träumen von Männern eine große Rolle spielt, trägt die technische Bezeichnung ‚Anima‘, im Hinblick auf die Tatsache, daß der Mensch seit undenklichen Zeiten in seinen Mythen immer die Idee der Coexistenz eines Männlichen und eines Weiblichen in demselben Körper ausgedrückt hat. Solche psychologischen Intuitionen waren meistens projiziert in der Form der göttlichen Syzygie, des göttlichen Paares, oder in der Idee der hermaphroditischen Natur des Schöpfers“. C. G. JUNG, PR, p. 52.

²²⁷ “The anima may be personified as a young girl, very spontaneous and intuitive, or as a witch, or as the earth mother. It is likely to be associated with deep emotionality and the force of life itself”. G. C. BOEREE, op. cit.

A *anima* tem lados tanto positivos quanto negativos. Essa divisão parece ter suas raízes, entre outras, na concepção oriental de *yin* e *yang*, respectivamente as energias masculina e feminina do universo; segundo essa concepção, o *yin* é luminoso, guerreiro, forte, arrojado, conquistador, enquanto o *yang* é passivo, obscuro, suave, nutridor e assegurador. Mas Jung cita também a Idade Média para comprovar o quão antiga é a aceção dualista de gêneros. Conforme suas observações,

[...] Na Idade Média [...] dizia-se que “todo homem traz dentro de si uma mulher”. É a este elemento feminino que há em todo homem que chamei “*anima*”. Este aspecto “feminino” é, essencialmente, uma certa maneira, inferior, que tem o homem de se relacionar com o seu ambiente e sobretudo com as mulheres, e que ele esconde tanto das outras pessoas quanto dele mesmo. Em outras palavras, apesar de a personalidade visível do indivíduo parecer normal, ele poderá estar escondendo dos outros – e mesmo dele próprio – a deplorável condição da sua “mulher interior”²²⁸.

Jung explicita ainda o que entende por “mulher interior em condições deploráveis”: ele cita comportamentos que, de fato, se constata em algumas mulheres, tais como a fofoca, as observações rancorosas, venenosas e mesquinhas que a tudo desfazem, a visão de mundo negativa e depressiva, a imagem da mãe dominadora e autoritária etc. Também o aspecto erótico se manifesta, às vezes, de maneira agressiva e negativa, como na impulsão para consumir artigos pornográficos ou criar “triângulos amorosos”²²⁹.

Esse tipo de comportamento aparece freqüentemente em homens que não estão em paz consigo mesmos, em parte por não estarem conseguindo uma integração de sua personalidade; eles acabam acessando seu inconsciente até onde repousa o oposto feminino:

Podemos notar o efeito destes seus estratagemas [da *anima*] em todos os diálogos neuróticos e pseudointelectuais que impedem o contato direto do homem com a vida e suas verdadeiras definições. Ele pensa tanto a respeito da vida que não consegue vivê-la e perde toda a espontaneidade e faculdade de comunicação²³⁰.

A definição de *anima* dada por Jung nada tem a ver com a definição platônica de *anima* = alma, que, ao menos para os gregos, representa tudo o que é elevado, nobre e puro dentro do ser humano. A *anima* enquanto arquétipo formador da personalidade humana não é uma *anima rationalis* (compreensão filosófica do termo), e sim um arquétipo natural, o *a priori* de emoções, sentimentos, reações, impulsos. Embora, por um lado, ela pareça afastar o homem da verdadeira vida, por outro lado ela o faz crer em coisas impossíveis, levando-o a

²²⁸ C. G. JUNG (org.), HS, p. 31.

²²⁹ M.-L. von FRANZ, op. cit., p. 177ss.

²³⁰ Ibid., p. 179.

um tipo de vida que o tira desse distanciamento neurótico, mas então sob a forma de comportamentos estranhos e, muitas vezes, submissos a mulheres reais (a mãe, a mulher amada etc.)²³¹. Conforme assinala Jung, “uma vez que a *anima* pretende a vida, ela pretende o bem e o mal”²³², já que a vida mesma se compõe do bem e do mal em igual intensidade. Isso significa que o homem dominado por sua *anima* vai apresentar comportamentos que ou o distanciam doentivamente da realidade, ou o fazem perpetrar ações aparentemente irracionais ou mesquinhas, sem que ele se dê conta disso e, muito menos, saiba o que está provocando essas atitudes. A causa desse problema é a falta de equilíbrio interior entre o bem e o mal, que a *anima* revela e pretende fazer vir à tona. Mas nem tudo são espinhos quando se fala em *anima*. Ela tem um lado poderosamente positivo:

A vida sem sentido e desregrada, que não se satisfaz a si mesma em sua própria plenitude, é objeto de pavor e rejeição para o ser humano enquadrado em sua civilização – e não se pode discordar dele, porque essa vida é também a mãe de toda irracionalidade e de toda tragédia. Por isso, desde o início o ser humano terreno, através de seu saudável instinto animal, desfecha uma luta com sua alma e o elemento demoníaco contido nela. Se este elemento fosse inequivocamente mau, o caso seria simples. Infelizmente não é este o caso, pois a mesma *anima* pode aparecer como um anjo de luz, um *psicopompo*, e levar o ser humano à plenitude do ser, tal como o comprova Fausto²³³.

Pode-se constatar, através disso, que o ser humano tem em si a capacidade de perceber todos os lados de sua personalidade, inclusive aqueles sobre os quais ele não tem um *controle* consciente: tal como no item sobre a sombra, olhar para si mesmo e então encetar essa “luta” da qual fala a citação acima é tarefa das mais difíceis. Essa luta pode até não ser evidente, e muitas vezes se transveste em comportamentos regidos por leis “morais” ou “éticas”, sem que a pessoa se dê conta ou consiga explicar porque age desta ou daquela maneira para crescer interiormente ou não se deixar levar por seu lado “desregrado”.

Apesar disso, caberia aqui a ressalva de que é cada cultura que estabelece padrões de comportamento segundo uma ética própria, e a luta de cada pessoa para chegar até seu in-

²³¹ C. G. JUNG, BU, p. 36. – M.-L. von FRANZ, op. cit., p. 179. Ela dá como exemplo deste tipo de comportamento o professor do filme “Anjo Azul”, que se submete até mesmo a aparecer vestido de palhaço no cabaré da cantora por qual está apaixonado.

²³² „Indem die Anima das Leben will, will sie Gutes und Böses“. C. G. JUNG, BU, p. 38.

²³³ „Das sinn- und regellose Leben, das sich selbst an seiner eigenen Fülle nicht genug tut, ist ein Gegenstand des Schreckens und der Abwehr für den in seiner Zivilisation eingeordneten Menschen – und man kann ihm nicht unrecht geben, denn es ist auch die Mutter alles Unsinn und aller Tragik. Darum steht seit Anbeginn der erdgeborene Mensch mit seinem heilsamen Tierinstinkt im Kampfe mit seiner Seele und deren Dämonie. Wäre letztere eindeutig finster, so läge der Fall einfach. Dem ist leider nicht so, denn dieselbe Anima kann auch als ein Engel des Lichts, als Psychopompos, erscheinen und zum höchsten Sinne führen, wie der Faust ausweist“. C. G. JUNG, BU, p. 39.

consciente e reconstruí-lo também depende daquilo que ela aprendeu, a partir de seu próprio entorno, como sendo lícito ou não. Mais uma vez se mostra que a presença dos arquétipos – que são universais – se manifesta de maneira diferenciada no inconsciente pessoal de cada indivíduo.

O processo de individuação poderia ser visto como um desenvolvimento da psique humana, passando por várias fases que representam, inicialmente, a ação da *anima* como algo assustador e ameaçador; mas quando o ser humano consegue alcançar outros patamares em sua personalidade, vai deixando para trás esse lado negativo de sua *anima* para se beneficiar do lado de “luz”, que o leva à fruição de uma vida mais plena e tranqüila. Segundo Jung, em seus aspectos positivos a *anima* se compõe de quatro estágios de desenvolvimento psíquico:

O primeiro está bem simbolizado na figura de Eva, que representa o relacionamento puramente instintivo e biológico; o segundo pode ser representado pela Helena de Fausto: ela personifica um nível romântico e estético que, no entanto, é também caracterizado por elementos sexuais. O terceiro estágio poderia ser exemplificado pela Virgem Maria – uma figura que eleva o amor (*eros*) à grandeza da devoção espiritual. O quarto estágio é simbolizado pela Sapiência, a sabedoria que transcende até mesmo a pureza e a santidade, como a Sulamita dos Cânticos de Salomão²³⁴.

Não deixa de causar surpresa a menção à Sulamita, e poder-se-ia perguntar se é possível construir uma ponte até o livro do Eclesiastes pelo viés do tipo de sabedoria que este pretende alcançar: conforme a própria narrativa do Ec, enquanto rei ele se satisfazia ao nível mais básico dos instintos, tanto sexuais quanto de fruição materialista. Mas durante sua vida ele percebeu que “tudo é vaidade e correr atrás do vento”, e começou uma busca por um nível de espiritualidade mais profundo (o terceiro estágio da *anima*). E até parece que o objetivo último de suas reflexões seria esse estágio da Sulamita, a sabedoria em seu ápice, ao qual ele sabe que não vai ter acesso. Inclusive seu constante questionamento acerca da impossibilidade de se conhecer os desígnios divinos e o futuro têm seus reflexos na *anima*:

Esse aspecto só se mostra àquele que enfrenta a *anima*. Só através desse trabalho custoso é que se consegue perceber que por trás de todo esse jogo cruel com o destino humano existe algo como uma intenção secreta, derivada de um conhecimento superior das leis da vida. Justamente aquilo que a princípio parece inesperado, o caos assustador, é que revela um sentido profundo²³⁵.

²³⁴ M.-L. von FRANZ, op. cit., p. 185.

²³⁵ „Dieser Aspekt erscheint nur dem, der sich mit der Anima auseinandersetzt. Erst diese schwere Arbeit läßt in zunehmendem Maße erkennen, daß hinter all dem grausamen Spiel mit menschlichem Schicksal etwas steckt wie geheime Absicht, die einer überlegenen Kenntnis der Lebensgesetze zu entsprechen scheint. Gerade das zunächst Unerwartete, das beängstigend Chaotische enthüllt tiefen Sinn“. C. G. JUNG, BU, p. 41.

Em suas quatro fases de desenvolvimento, a *anima* acaba por assumir o papel de *guia interior* do ser humano, fazendo com que ele conheça a si mesmo e desça até a profundidade de seu inconsciente, sem, no entanto, viver os mesmos terrores de quando ele estava sob o poder da sombra. Agora, essa viagem ao encontro de si mesmo começa a render frutos. Jung constata:

Quando todos os apoios e todas as muletas se quebraram e nem a mínima segurança promete proteção em qualquer lugar, somente então existe a possibilidade de vivenciar um arquétipo que, até este momento, estava oculto na significativa falta de sentido da *anima*. *É o arquétipo do sentido, tal como a anima representa o arquétipo da vida mesma*²³⁶.

Ele explicita o significado profundo desse posicionamento da seguinte forma:

Se o ser humano não encontrar mais qualquer sentido em sua vida, não lhe faz maior diferença dissipá-la sob um regime comunista ou capitalista. Só se ele puder usar a sua liberdade para criar algo significativo é que vai valer a pena obter esta liberdade. É por isto que encontrar o sentido profundo da vida é mais importante para um indivíduo que tudo o mais, e é por este motivo que o processo de individuação deve ter prioridade²³⁷.

O que Jung propõe é que a *busca pelo sentido da vida* deveria servir para iniciar o processo de individuação, entendendo que a pessoa não pode se deixar anular pelo coletivo, seja de que forma for que ela se obrigue a (sobre)viver. Se a morte anula e relativiza tudo, tornando-se o elemento mais desconhecido da existência humana, tal não pode acontecer com a vida: é importante a ressalva de Jung na segunda citação, quanto à fruição plena da liberdade de viver.

Na esteira do questionamento pelo sentido da vida, a pessoa pode ver-se defrontada com uma série de perguntas que vão perturbá-la numa medida aparentemente além do suportável. Mas o que muitas vezes não se vislumbra é que esse questionamento é o deflagrador da verdadeira busca num caminho real, possível: “O sujeito perde a harmonia desejada, mas, em compensação, sua vida ganha o sentido, ou seja, a direção que aponta para o objeto. Toda reconquista é uma retomada do sentido [...]”²³⁸. É esta aparente falta de harmonia que impulsiona a pessoa a buscar aquele algo mais de que ela carece, mesmo que não seja a solução para seus problemas; mas, pelo menos, encontra-se a “direção que leva do sujeito ao objeto”.

²³⁶ „Wenn alle Stützen und Krücken gebrochen sind, und auch nicht die leiseste Rückversicherung irgendwo noch Deckung verspricht, dann erst ist die Möglichkeit gegeben zum Erlebnis eines Archetypus, der sich bisher in der bedeutungsschweren Sinnlosigkeit der Anima verborgen gehalten hatte. *Es ist der Archetypus des Sinnes, wie die Anima den Archetypus des Lebens schlechthin darstellt*“. C. G. JUNG, BU, p. 43. – Grifo do autor.

²³⁷ C. G. JUNG (org.), HS, p. 224.

²³⁸ Luiz TATIT, *Análise semiótica através das letras*, p. 33.

No entanto, mesmo isso não significa, para Jung, que o ser humano possa dar um sentido à sua vida, como se isso fosse uma opção individual ou ditada pelo momento da existência. Haveria um pensar pré-existente a cada pessoa, e que faria parte do inconsciente coletivo. Essa concepção vem de tempos muito remotos: já Platão tentava descobrir a origem da idéia, e os alquimistas buscavam a essência da energia. É por isso que Jung fala em *encontrar*, e não em *produzir* sentido. O caminho em direção a si mesmo pode ser o primeiro passo para descobrir as potencialidades de uma vida independente de coerções moralistas advindas da sociedade, ou mesmo de si próprio quando o espírito não está em paz (autojulgamentos e punições). São as potencialidades para viver a liberdade que cada pessoa traz em si, e que muitas vezes está soterrada sob o peso de parâmetros de comportamento social, de expectativas criadas por outras pessoas de comportamento dominador etc. A aparente falácia de que é possível sentir-se livre interiormente, mesmo quando as condições externas parecem negá-lo, torna-se então uma possibilidade.

Mas, de qualquer forma, o “pensar sobre”, a reflexão, seriam marcados, predominantemente, pelo próximo elemento formador do inconsciente, que é o aspecto *masculino* em cada ser humano – a clássica fórmula da razão contra o sentimento. E não se conseguirá chegar à essência última da existência enquanto o “pai”, ou o “rei”, dominarem a vida interior, seja de homens ou de mulheres, porque o ser humano é integral, reunindo em si ambas as faces da existência. Portanto, tampouco se chegará a perceber que a vida só fará sentido se a razão e a emoção trabalharem juntas, mesmo que, às vezes, uma predomine sobre a outra. O processo de individuação, para ser efetivo, necessita passar pela vivência dos conflitos originados das polaridades que compõem a psique, trazendo ordem ao caos interior. Ver-se-á a seguir como se manifesta o lado masculino especificamente na mulher, e que recebe o nome de *animus*.

5.3 O animus

O *animus* representa a fase da evolução do ser humano que tem a ver mais diretamente com a mulher. Ele é o lado oposto ao feminino, ou seja, a porção masculina contida no inconsciente da mulher.

Também o *animus* apresenta duas faces – a negativa e a positiva –, e cabe à mulher aprender a lidar com ele para desenvolver as potencialidades deste seu “lado oposto”. Aspectos negativos do *animus* aparecem quando a mulher se comporta de maneira autoritária, arrogante

e antipática, afirmando coisas sem admitir discussões e usando, inclusive, de violência para convencer as outras pessoas:

Quando uma mulher anuncia tal convicção com voz forte, masculina e insistente, ou a impõe às outras pessoas por meio de cenas violentas reconhece-se, facilmente, a sua masculinidade encoberta. No entanto, mesmo em uma mulher que exteriormente se revele muito feminina o *animus* pode também ter uma força igualmente firme e inexorável. De repente podemos nos deparar com algo de obstinado, frio e totalmente inacessível em uma mulher²³⁹.

Para Jung, também o aspecto masculino da personalidade tem comportamentos questionáveis, do ponto de vista da sociabilidade. Ele resgata aqueles aspectos problemáticos que aparecem no comportamento da mulher como sendo “tipicamente masculinos”; estas atitudes de quando em quando aparecem em mulheres que não estão em paz interior consigo mesmas. As mulheres dominadas pelo *animus* se vêem destituídas da compreensão básica de sua personalidade:

Assim como o caráter da *anima* masculina é moldado pela mãe, o *animus* é basicamente influenciado pelo pai da mulher. É o pai que dá ao *animus* da filha convicções incontestavelmente “verdadeiras”, irrefutáveis e de um colorido todo especial – convicções que nunca têm nada a ver com a pessoa real que é aquela mulher. Por isso o *animus*, tal como a *anima*, pode, algumas vezes, tornar-se o demônio da morte. [...] Uma estranha passividade, uma paralisação de todos os sentimentos ou uma profunda insegurança que pode levar a uma sensação de nulidade e vazio é, às vezes, o resultado de uma opinião inconsciente do *animus*²⁴⁰.

Pode-se entender agora por que, frequentemente, homens e mulheres não conseguem relacionar-se com o respectivo gênero oposto, uma vez que seus moldes de comportamento, ditados pelo domínio do *animus* ou da *anima*, estão impedindo-os de chegarem à compreensão de seu próprio lado complementar. Nesses casos é necessário tomar o caminho até o inconsciente para descobrir o porquê de determinadas reações ou atitudes; entendendo-se a si mesmo fica mais fácil entender o comportamento da pessoa com quem se está convivendo, porque é uma compreensão que vem de dentro do próprio indivíduo.

Em seus aspectos positivos, o *animus* pode ser personificado como um velho sábio, um feiticeiro, às vezes como um grupo de homens, e tende a ser lógico, frequentemente racionalista, até mesmo argumentativo. Ele contrapõe o lado excessivamente emocional e descontrolado que pode dominar a mulher, conferindo-lhe um equilíbrio saudável em seu raciocínio

²³⁹ M.-L. von FRANZ, op. cit., p. 189.

²⁴⁰ Ibid., p. 189ss.

e na construção de seus argumentos. Ela passa a não ter de lutar mais contra o “pai” ou o “rei” para encontrar-se, e tira partido dos aspectos realistas e maduros que caracterizam o sábio e o feiticeiro:

O *animus*, tal como a *anima*, apresenta quatro estágios de desenvolvimento: o primeiro é uma simples personificação da força física – por exemplo, um atleta ou “homem musculoso”. No estágio seguinte, o *animus* possui iniciativa e capacidade de planejamento; no terceiro torna-se o “verbo”, aparecendo muitas vezes como professor ou clérigo; finalmente, na sua quarta manifestação o *animus* é a encarnação do “pensamento”. Nesta fase superior torna-se (como a *anima*) o mediador de uma experiência religiosa através da qual a vida adquire novo sentido²⁴¹.

Interessante é notar que os estágios de desenvolvimento do *animus* partem do nível mais elementar da existência, como se Jung visse refletida neles a mesma teoria que já fora defendida por Platão: o nível biológico é sempre o mais “primitivo”, enquanto a personificação da *anima* pode ser uma mulher perfeita como a Sulamita, e a personificação do *animus* carrega em si o poder de “transformar” uma pessoa, notadamente uma mulher. Essa concepção já fora questionada pelo Ec²⁴², e esse é mais um ponto de divergência entre as duas visões de mundo ora analisadas.

De qualquer forma, tanto a *anima* quanto o *animus* se manifestam na psique humana dentro de um determinado progresso de desenvolvimento da personalidade; este progresso é melhor observado durante o *processo de individuação*, que consiste em se fazer o caminho interior até o próprio inconsciente, aprendendo a reconhecer esses estágios e aperfeiçoando as atitudes do consciente, rumo a uma integralização psíquica. Cabe ressaltar que, para Jung, o sentido último do processo de individuação está em que a pessoa percorra um “processo que se desenvolve através dos relacionamentos com outras pessoas”:

Como ninguém pode tornar-se consciente de sua individualidade a menos que esteja íntima e responsabilmente relacionado a seu próximo, ele não está se retirando para um deserto egoísta quando tenta se encontrar. Ele só pode descobrir-se quando está ligado de forma profunda e incondicional a alguém e, em geral, relacionado a muitos indivíduos com quem ele pode comparar-se e através dos quais ele é capaz de discriminar a si mesmo²⁴³.

Isso significa, na prática, que o processo de individuação, cujo ápice é o *self*, só terá tido verdadeiro sucesso quando a integralização do indivíduo ocorrer também na relação dia-

²⁴¹ C. G. JUNG, PR, p. 194.

²⁴² Cf. Ec 3.16-22, no cap. 3 deste trabalho.

²⁴³ J. FADIMAN, R. FRAGER, op. cit., p. 60.

lética com as outras pessoas, e é por isso que o *self* é a totalidade tanto da psique consciente quanto do inconsciente. Ver-se-ão a seguir os detalhes dessa culminância.

5.4 O self

O centro organizador do qual emana esta ação reguladora [o processo de individuação] parece ser uma espécie de “núcleo atômico” do nosso sistema psíquico. Poder-se-ia denominá-lo também de inventor, organizador ou fonte das imagens oníricas. Jung chamou a este centro o *self* e o descreveu como a totalidade absoluta da psique, para diferenciá-lo do *ego*, que constitui apenas uma pequena parte da psique²⁴⁴.

Após as descrições da sombra, da *anima* e do *animus* chega-se agora ao estágio do *self*, segundo Jung a fase mais avançada e produtiva do processo de individuação. Seria o estágio mais ambicionado pelo ser humano que deseja realmente conhecer-se, reconhecer-se e crescer, para enfrentar de uma nova forma os desafios não só de sua psique, mas, principalmente, deste mundo que lhe impõe os mais diversos empecilhos antes que lhe seja facultado “chegar a si mesmo”.

O objetivo da vida é realizar o *self*. O *self* é um arquétipo que representa a transcendência de todas as oposições, de forma que cada aspecto de sua personalidade esteja expresso com igual intensidade. Então, você já não é mais masculino ou feminino, e mesmo assim é ambos, não é mais *ego* ou sombra, mas ambos, não é mais bom ou mau, mas ambos, não é mais consciente ou inconsciente, mas ambos, não é mais indivíduo ou o todo da criação, mas ambos. E assim, através da anulação das oposições, não existe energia, e você pára de agir. É evidente que você já não precisa mais agir²⁴⁵.

Nessa conjunção/anulação de oposições, o *self* adquire, afinal, a forma inconsciente correspondente à mulher ou ao homem, após a “luta interior” com o *animus* ou a *anima*. Ou seja: o *self* na mulher adquirirá a forma de um personagem feminino, enquanto no homem ele assumirá traços masculinos. Isso significa que, se antes o inconsciente da pessoa estava agindo, em sonhos ou de outra forma, para alertá-la ou até mesmo para entrar em conflito aberto com o consciente, o estado do *self* é o da harmonia com esse inconsciente, assumido como forma mais essencial da vivência psíquica. A partir deste momento, é possível trilhar um caminho de segurança interior sob os auspícios protetores do inconsciente, que existirão não mais para desassossegar, e sim para tranquilizar e orientar o consciente:

²⁴⁴ M.-L. von FRANZ, op. cit., p. 161.

²⁴⁵ “The goal of life is to realize the self. The self is an archetype that represents the transcendence of all opposites, so that every aspect of your personality is expressed equally. You are then neither and both male and female, neither and both ego and shadow, neither and both good and bad, neither and both conscious and unconscious, neither and both an individual and the whole of creation. And yet, with no oppositions, there is no energy, and you cease to act. Of course, you no longer need to act”. G. C. BOEREE, op. cit.

[...] o inconsciente muda o seu caráter dominante e aparece numa forma simbólica, representada pelo *self*, o núcleo mais profundo da psique. Nos sonhos da mulher este núcleo em geral é personificado por uma figura feminina superior – uma sacerdotisa, uma feiticeira, uma mãe-terra, ou uma deusa da natureza ou do amor. No caso do homem, manifesta-se como um iniciador masculino ou um guardião (o guru, dos hindus), um velho sábio, um espírito da natureza e assim por diante²⁴⁶.

Uma imagem universal que representa o *self* é o Grande Homem, ou o Homem Cósmico, a essência mesma do elemento humano presente em cada pessoa: “[...] pode ser definido como um fator de orientação íntima, diferente da personalidade consciente, e que só pode ser apreendido através da investigação dos sonhos de cada um”²⁴⁷. Note-se aqui a diferenciação entre “fator de orientação íntima” e “personalidade consciente”. Ao primeiro tem-se atribuído freqüentemente a capacidade de agir segundo uma “lei divina”, o que inclui formas de comportamento destinadas ao convívio, à sobrevivência, à preservação da espécie e outras, sem que se saiba realmente qual a origem destes “instintos”. Da mesma forma, o Grande Homem pode auxiliar a pessoa em questões de desenvolvimento e amadurecimento da personalidade:

Por vezes, sentimos que o inconsciente nos está guiando de acordo com um desígnio secreto. É como se algo nos estivesse olhando, algo que não vemos mas que nos vê a nós – talvez o Grande Homem que vive em nosso coração e que, através dos sonhos, nos vem dizer o que pensa a nosso respeito²⁴⁸.

Esta não é a descrição que normalmente se faria da “consciência moral ou ética” da qual se pressupõe que a maioria das pessoas disponha. Essa “consciência” é *per definitionem* fruto do consciente e resultado das influências sociais, enquanto o chamado Grande Homem é anterior às elaborações psíquicas que o ser humano consiga fazer de si e do mundo.

Para se vivenciar o Grande Homem com vistas ao processo de individuação, é necessário primeiro ter passado as etapas de reconhecimento da sombra e da *anima* resp. do *animus*, para então começar a dirigir-se ao centro da própria personalidade. Nesse momento, o *ego* (expressão consciente) deve se desfazer dos embaraços e das ambições contidos em seus próprios projetos de vida, desfazendo ilusões e planos acerca de si mesmo, para então tentar “abrir a porta do inconsciente”²⁴⁹. Esse é o momento crucial do encontro consigo mesmo, do

²⁴⁶ M.-L. von FRANZ, op. cit., p. 196.

²⁴⁷ Ibid., p. 162.

²⁴⁸ Ibid., p. 162.

²⁴⁹ Ibid., p. 162.

reconhecimento das potencialidades e dos impedimentos, e do alcance de uma vida muito mais espiritualizada e integral, que permita a experiência total dos conteúdos inconscientes.

O processo de individuação recebeu este nome em parte porque diz respeito ao *indivíduo* – não é possível comparar trajetórias de vida nem, muito menos, querer imitar determinadas atitudes e reações que pareçam interessantes, com vistas a chegar ao mesmo estágio em que se encontram outras pessoas. Cada indivíduo é único, e quando tiver se realizado no ponto de estar em paz consigo mesmo é que estará em condições de compartilhar-se; é somente nesse estágio que a pessoa consegue viver em harmonia com os seus semelhantes, uma vez que ninguém que esteja em conflito consigo mesmo pode transmitir paz e tranquilidade para as outras pessoas.

O que se pretende, em resumo, é encontrar o que o pintor Alfred Manessier chamou de “peso da realidade perdida”: “O que temos de reconquistar é o peso da realidade perdida. Precisamos fazer para nós mesmos um novo coração, um novo espírito, uma nova alma, na exata medida do homem”²⁵⁰. E Jean Bazaine complementa: “Mas uma forma que consiga reconciliar o ser humano com o seu ambiente é uma ‘arte de comunhão’, através da qual, a qualquer momento, ele poderá reconhecer no mundo o seu próprio semblante informe”²⁵¹.

Mas isso não significa que seja necessário “afogar-se na multidão” para compartilhar uma vivência de cunho mais solidário e coletivo. Aparentemente, grupos pequenos de 10 a 15 pessoas “funcionam” melhor quanto à fruição do bem-estar físico, da saúde mental e da fruição cultural:

Tanto quanto compreendemos hoje o processo de individuação, o *self* tende, aparentemente, a produzir estes pequenos grupos criando, ao mesmo tempo, laços afetivos bem definidos entre certos indivíduos e um sentimento de solidariedade geral. Só quando estas conexões são criadas pelo *self* é que se pode ter alguma certeza de que o grupo não será dissolvido pela inveja, pelo ciúme, por lutas e toda sorte de projeções negativas. Assim, a devoção incondicional ao nosso processo de individuação traz também melhor adaptação social²⁵².

Esses elementos, presentes tanto no inconsciente quanto no consciente, fazem com que a pessoa encontre seu “centro psíquico” e passe a trabalhar seu equilíbrio interior, o que fatalmente se demonstrará em suas atitudes, ações e reações diante das outras pessoas e do

²⁵⁰ Alfred Manessier, apud W. Haftmann, *Malerei im 20. Jahrhundert*, p. 464, in: J. JACOBI, op. cit., p. 268.

²⁵¹ Jean Bazaine, *Notes sur la peinture d’aujourd’hui*, p. 126, apud J. JACOBI, *ibid.*

²⁵² M.-L. von FRANZ, op. cit., p. 223.

mundo: “levar o inconsciente a sério é, afinal de contas, uma questão de coragem pessoal e integridade”²⁵³. O que não se deve esquecer, porém, é a idéia que Jung faz do *self* como o cumprimento radical de toda a existência humana:

O arquétipo mais importante de todos é o *self*. O *self* é a unidade ultimativa da personalidade e vem simbolizado pelo círculo, pela cruz e pelas figuras em forma de mandala que Jung se descobriu desenhando. A mandala é um desenho usado na meditação, porque ela tende a dirigir seu foco de volta ao centro, e ela pode ser tão simples quanto uma figura geométrica ou tão complicada quanto uma janela de vidro colorido. As personificações que melhor representam o *self* são Cristo e Buda, duas pessoas que muita gente crê terem atingido a perfeição. Mas Jung percebeu que a perfeição da personalidade é atingida apenas na morte²⁵⁴.

Em outras palavras, para Jung a morte parece ser o cumprimento final do processo de individuação; é apenas nessa fase crucial do ciclo de vida que a evolução de cada personalidade atinge seu ápice, embora toda a vida seja um caminho composto de incontáveis degraus, fases e estágios rumo à completude do ser. É aqui que ele se diferencia do Ec, o qual considerava a morte a anulação de todas as coisas e de todos os esforços do ser humano em sua vida terrena. Ambos, porém, têm em comum que a morte não deva ser encarada com medo e depressão, e sim como um *desafio* (Jung) e como uma *volta a Deus* (Eclesiastes).

Excursus: sobre a relação da psicologia analítica com a poesia²⁵⁵

Jung parte do princípio de que existe uma relação entre a psicologia e a poesia, uma vez que fazer arte é também expressão da vida interior e, portanto, dos fenômenos psíquicos que compõem essa vida interior. Sabe-se hoje que várias enfermidades na área psíquica são trabalhadas através da arte, sendo que a produção própria dos pacientes é submetida a várias análises e se pode chegar a informações bastante precisas sobre a situação mental da pessoa. Apesar disso, ambas as grandezas – a arte e a psicologia – não são comparáveis em níveis iguais; o que pode acontecer é que elementos de uma se fazem visíveis na outra, e podem fornecer dados importantes sobre a vida interior da pessoa que produziu determinada forma de expressão artística:

Essas conexões surgem do fato de que a prática da arte é uma atividade psicológica e, como tal, pode ser analisada a partir de um ângulo psicológico. Considerada dessa forma, a arte, tal como

²⁵³ M.-L. von FRANZ, op. cit., p. 226.

²⁵⁴ “The most important archetype of all is the self. The self is the ultimate unity of the personality and is symbolized by the circle, the cross, and the mandala figures that Jung was fond of painting. A mandala is a drawing that is used in meditation because it tends to draw your focus back to the center, and it can be as simple as a geometric figure or as complicated as a stained glass window. The personifications that best represent self are Christ and Buddha, two people who many believe achieved perfection. But Jung felt that perfection of the personality is only truly achieved in death”. G. C. BOEREE, op. cit.

²⁵⁵ Baseado num ensaio extraído de: C. G. JUNG, *The Spirit in Man, Art and Literature*, 4. ed., Princeton, University Press, 1978.

qualquer outra atividade humana derivada de motivos psíquicos, é um assunto adequado para a psicologia²⁵⁶.

Na obra *O homem e seus símbolos*, que Jung ajudou a organizar, sua colaboradora Aniela Jaffé se debruça sobre o mesmo assunto, analisando o simbolismo nas artes plásticas durante os séculos (p.ex. trabalhos em pedra desde Karnak até Max Ernst). Ela identifica elementos básicos como a pedra, o animal e o círculo como expressões recorrentes na produção artística na área da pintura, da escultura e outras²⁵⁷. Jung começa por esclarecer uma diferença fundamental entre o conceito *arte* e suas manifestações:

Somente aquele aspecto da arte que consiste no processo de criação artística pode ser objeto de estudos psicológicos, mas não aquilo que constitui sua natureza essencial. A pergunta acerca do que é a arte em si mesma jamais pode ser respondida pelo psicólogo, e sim tem de ser trabalhada pela estética²⁵⁸.

Isso significa que, para a psicologia, é de menor importância discutir o fenômeno artístico em si; muito mais importantes são as manifestações surgidas do impulso artístico inato a qualquer pessoa. Desta maneira evitam-se também juízos de valor sobre os resultados da experiência artística, privilegiando-se a expressão do inconsciente contida nesses resultados. A estética seria, nesse caso, um empecilho no caminho até as verdadeiras pistas que a pessoa deixa em seu trabalho artístico. Dito de outra forma, “se a essência da religião e da arte pudesse ser demonstrada, então ambas se tornariam meras subdivisões da psicologia”²⁵⁹.

Outro problema desse tipo de análise, segundo Jung, é que não se podem reduzir todas as manifestações artísticas ao mesmo quociente, como p.ex. a psicologia tradicional freudiana, que se contentou em atribuir toda a sorte de distúrbios mentais à relação do paciente com seus pais ou com sua sexualidade perturbada: “Se uma obra de arte for explicada da mesma forma como uma neurose, então ou essa obra de arte é uma neurose, ou a neurose é uma obra de arte”²⁶⁰. Dessa maneira perdem-se as peculiaridades que fazem da obra de arte a expressão única e irrepetível do inconsciente do respectivo artista, empobrecendo a fruição artística ao nível dos preconceitos mais básicos que fazem parte da sociedade de consumo:

²⁵⁶ “These connections arise from the fact that the practice of art is a psychological activity and, as such, can be approached from a psychological angle. Considered in this light, art, like any other human activity deriving from psychic motives, is a proper subject for psychology”. C. G. JUNG, op. cit.

²⁵⁷ Aniela JAFFÉ, *O simbolismo nas artes plásticas*, in: C. G. JUNG (org.), HS, p. 232ss.

²⁵⁸ “Only that aspect of art which consists in the process of artistic creation can be a subject for psychological study, but not that which constitutes its essential nature. The question of what art is in itself can never be answered by the psychologist, but must be approached from the side of aesthetics”. C. G. JUNG, *The Spirit...*

²⁵⁹ “If the essence of religion and art could be explained, then both of them would become mere subdivisions of psychology”. Ibid.

²⁶⁰ “If a work of art is explained in the same way as a neurosis, then either the work of art is a neurosis or a neurosis is a work of art”. Ibid.

[...] o processo criativo, tanto quanto podemos acompanhá-lo, consiste na ativação inconsciente de uma imagem arquetípica, e na elaboração e estruturação dessa imagem dentro da obra finalizada. Dando-lhe forma, o artista a traduz para a linguagem do tempo presente, e assim nos possibilita encontrar o caminho de volta às fontes mais ocultas da vida²⁶¹.

O livro do Eclesiastes chama a atenção quando se começa a lê-lo para além dos limites do método histórico-crítico, deixando um pouco de lado as pré-classificações para se dedicar às *manifestações psíquicas* nele contidas e raramente observadas mais de perto: poucos comentaristas dos citados neste trabalho perceberam, p.ex., a possibilidade de explorar o texto como um todo como o reflexo de um caminho de crescimento interior percorrido pelo suposto autor do livro, embora uma leitura alternativa demonstre uma progressão no nível de auto-análise e reflexão sobre os temas universais dos quais ele se ocupa.

Quando Jung começou a busca por uma forma mais enriquecedora e produtiva de análise psicológica, a qual acabou por separá-lo radicalmente da concepção analítica de Freud, ele foi enfático em seus exemplos:

Os resultados são interessantes, sem dúvida, e talvez tenham o mesmo tipo de valor científico como, p.ex., um exame *post-mortem* do cérebro de Nietzsche, que pode, provavelmente, mostrar-nos a forma particularmente atípica da paralisia da qual ele morreu. Mas o que isso tem a ver com Zarathustra?²⁶²

Essa metáfora acerca dos resultados da pesquisa na área das ciências exatas tem de ser levada a sério também na pesquisa bíblica: o que se descobriu até hoje sobre o livro do Eclesiastes não pode se exaurir nas questões temporais e espaciais, pretendendo que, com esses dados, metade do texto já estaria esclarecido de antemão. No momento em que se têm os meios para acessar esse texto, e se começam a identificar determinadas características, é necessário atentar para a clareza e a precisão dos conceitos. Nesse contexto, é necessário muito cuidado ao “classificar” formas, gêneros, estilos e tudo o que ajuda a tornar um texto único ou, pelo menos, minimamente original. Tem-se falado muito, p.ex., que a linguagem do livro do Eclesiastes seria “simbólica”. O que isso significa, de fato, é bem outra coisa na ótica junguiana:

O verdadeiro símbolo [...] deveria ser entendido como a expressão de uma idéia intuitiva que, mesmo assim, não pode ser formulada de outra ou melhor forma. Quando Platão, p.ex., demonstra todo o problema da teoria do conhecimento em sua parábola da caverna, ou quando Cristo expres-

²⁶¹ “The creative process, so far as we are able to follow it at all, consists in the unconscious activation of an archetypal image, and in elaborating and shaping this image into the finished work. By giving it shape, the artist translates it into the language of the present, and so makes it possible for us to find our way back to the deepest springs of life”. C. G. JUNG, op. cit.

²⁶² “The results are no doubt very interesting and may perhaps have the same kind of scientific value as, for instance, a post-mortem examination of the brain of Nietzsche, which might conceivably show us the particular atypical form of paralysis from which he died. But what would this have to do with Zarathustra?”. Ibid.

sa a idéia do Reino dos Céus em parábolas, esses são símbolos genuínos e verdadeiros, tentativas de expressar algo para o qual ainda não existe um conceito verbal²⁶³.

Por isso é preciso muito cuidado quanto à pretensa “simbologia” do livro do Eclesiastes, quando se quer dizer com isso que ela é de difícil acesso. De fato, o Ec lança mão de pouquíssimos símbolos –, o que torna sua linguagem por assim dizer “hermética” é o fato de que ele usa substantivos e verbos, dispensando os adjetivos em dois terços do texto como um todo.

Tudo aquilo que obriga a pessoa a usar sua fantasia para qualificar o objeto de sua análise faz com que este objeto acabe adquirindo facetas polissêmicas e, por isso, abertas a muitas interpretações. E é esta abertura que vai, paradoxalmente, “fechando” o texto à fácil compreensão superficial e ilusória das pessoas em geral, criando essa aura de desconfiança e quase crítica em relação ao que se produziu.

Usar metáforas não significa, portanto, utilizar símbolos para expressar-se, e isso também não pode ser confundido em outras formas de manifestação artística. Jung chama a atenção para o fato de que “o símbolo autêntico só aparece quando há necessidade de expressar aquilo que o pensamento não consegue formular ou que é apenas adivinhado ou pressentido”²⁶⁴, porque “um símbolo é a intimação de um significado para além do nível de nossa capacidade atual de compreensão”²⁶⁵. Talvez também o Ec tenha preferido expressar-se através de uma linguagem metafórica porque ela reproduzia melhor o nível de suas reflexões, as quais mostravam o caminho interior do aperfeiçoamento intelectual, religioso e emocional de seu autor. A reação das pessoas a esse tipo de produção textual difere bastante daquela demonstrada diante do discurso “aberto”, óbvio, inequívoco:

Um símbolo permanece sendo um desafio constante para nossos pensamentos e sentimentos. Isso provavelmente explica por que uma obra simbólica é tão estimulante, por que ela nos perturba tão intensamente, mas também por que ela raramente nos proporciona uma fruição puramente estética. Uma obra que é declaradamente não simbólica apela muito mais à nossa sensibilidade estética porque ela é completa em si mesma e cumpre seu objetivo²⁶⁶.

Jung avalia que há duas formas básicas de fazer arte – a “tradicional”, ou seja, aquela em que o artista é o “criador” da obra: ele analisa o decorrer da produção, acrescenta ou subtrai coisas, substi-

²⁶³ “The true symbol [...] should be understood as an expression of an intuitive idea that cannot yet be formulated in any other or better way. When Plato, for instance, puts the whole problem of the theory of knowledge in his parable of the cave, or when Christ expresses the idea of the Kingdom of Heaven in parables, these are genuine and true symbols, that is, attempts to express something for which no verbal concept yet exists”. C. G. JUNG, op. cit.

²⁶⁴ A. JAFFÉ, op. cit., p. 249.

²⁶⁵ “For a symbol is the intimation of a meaning beyond the level of our present powers of comprehension”. C. G. JUNG, op. cit.

²⁶⁶ “A symbol remains a perpetual challenge to our thoughts and feelings. That probably explains why a symbolic work is so stimulating, why it grips us so intensely, but also why it seldom affords us a purely aesthetic enjoyment. A work that is manifestly not symbolic appeals much more to our aesthetic sensibility because it is complete in itself and fulfills its purpose”. Ibid.

tui detalhes etc. A obra não pode subsistir sem sua interferência direta e denotadora de autoridade sobre ela. Esta é a maneira pela qual a maioria dos artistas age, e quase ninguém se dá conta disso porque é o consciente que está em primeiro plano, registrando e trabalhando apenas aqueles aspectos do cotidiano que chamam a atenção o suficiente para que se crie uma nova obra de arte. Mas existe uma outra forma, mais instigante e inesperada, através da qual pode surgir uma produção artística: repentinamente, o artista

[...] se vê dominado por uma torrente de pensamentos e imagens que ele nunca pretendia criar, e que sua vontade própria jamais teria conseguido trazer à tona. Mas, mesmo não querendo, ele é obrigado a admitir que este é o seu próprio *self* falando, sua própria natureza interior revelando-o a si mesmo e provocando coisas que ele não confiaria à sua própria língua. Ele pode apenas obedecer ao impulso aparentemente estranho dentro de si e segui-lo por onde ele for, sentindo que sua obra é maior que ele mesmo, e que ela detém um poder que não é dele e que ele não consegue comandar²⁶⁷.

Essa é a causa do efeito freqüentemente assustador, ou pelo menos surpreendente, que alguns quadros, filmes, livros podem suscitar em quem os está apreciando. Normalmente, o fruidor da arte pensa saber que tipo de pessoa é o artista através de sua produção – questões de estilo e forma, quase sempre, são os argumentos determinantes para tal classificação. Quando não é este o caso, ou seja, quando o próprio artista “deixa-se” ver em sua obra, podem aparecer coisas diferentes, surpreendentes também para ele mesmo. Na área da pintura isso é bastante comum, tanto que acabou se batizando um determinado estilo de “pintura espontânea”; mesmo na literatura há exemplos de produção textual quase que “ao acaso”. Mas “o artista não é, como parece, tão livre na sua criação quanto acredita ser”²⁶⁸. Seu fazer artístico é dominado pelo seu inconsciente, ou seja, pelas leis que governam sua psique, e sobre as quais ele não tem controle consciente:

[...] no caso de obras desse tipo deveríamos estar preparados para algo suprapessoal que transcende nossa compreensão, da mesma forma que a consciência do autor estava ausente durante o processo de criação²⁶⁹.

Apesar disso, essas produções têm, freqüentemente, mais valor em si que aquelas controladas, “acadêmicas” (ou mesmo academicistas), nas quais o autor da obra de fato detém o poder interpretativo sobre ela: são obras que expressam muito mais que a “fachada”, embora isso possa não convir ao

²⁶⁷ “[...] he is overwhelmed by a flood of thoughts and images which he never intended to create and which his own will could never have brought into being. Yet in spite of himself he is forced to admit that it is his own self speaking, his own inner nature revealing itself and uttering things which he could never have entrusted to his tongue. He can only obey the apparently alien impulse within him and follow where it leads, sensing that his work is greater than himself, and wields a power which is not his and which he cannot command”. C. G. JUNG, op. cit.

²⁶⁸ A. JAFFÉ, op. cit., p. 267.

²⁶⁹ “But with works of the other class we would have to be prepared for something suprapersonal that transcends our understanding to the same degree that the author’s consciousness was in abeyance during the process of creation”. C. G. JUNG, op. cit.

seu autor – neste caso, este seria antes um canal de transmissão do inconsciente que um produtor que age com o consciente. Valéry Kandinsky afirmava: “O olho do artista deveria estar sempre voltado para a sua vida íntima, e seu ouvido sempre alerta à voz da necessidade interior. É o único meio para dar expressão ao que a visão mística comanda”²⁷⁰. Paulo Leminski coloca isso em linguagem poética:

eu
quando olho nos olhos
sei quando uma pessoa
está por dentro
ou está por fora
quem está por fora
não segura
um olhar que demora

de dentro do meu centro
meu poema me olha²⁷¹

Por outro lado, essa forma de fazer arte pode trazer problemas sérios ao artista se ele não conseguir canalizar seu mundo interior adequadamente:

Na raiz desta angústia interior está a derrota (ou melhor, o recuo) da consciência. No estuário da experiência mística, tudo o que já ligou o homem ao universo humano, à terra, ao tempo e ao espaço, à matéria e à vida natural, foi rejeitado ou destruído. Mas se a inconsciência não for contrabalçada pela experiência consciente, ela vai manifestar, implacavelmente, o seu aspecto desfavorável ou negativo. A riqueza do som criador que fez a harmonia das esferas ou os maravilhosos mistérios da natureza original foram substituídos pela destruição e pelo desespero. Em mais de um caso o artista tornou-se uma vítima passiva do seu inconsciente²⁷².

Caberia perguntar agora de que tipo seria o livro do *Eclesiastes*: produção consciente ou inconsciente, ou um misto dos dois aspectos com predomínio pendular de um e outro? Poderia ser essa uma das causas de o livro parecer tão incongruente ou desconexo, e apesar disso evidenciar um fio condutor que o perpassa de ponta a ponta? E qual seria a função dos refrães? Essas perguntas podem ser respondidas em parte no próximo capítulo, com o auxílio do que se estudou até agora sobre a função do inconsciente e dos arquétipos segundo Jung.

²⁷⁰ Valéry Kandisky, *Über die Formfrage*, apud A. JAFFÉ, op. cit., p. 263.

²⁷¹ Paulo LEMINSKI, *Caprichos e relaxos*, p. 13.

²⁷² A. JAFFÉ, op. cit., p. 265.

II. MORTE E FRUIÇÃO DE VIDA EM ECLESIASTES

Considerações gerais

O primeiro capítulo deste trabalho procurou situar o livro do Eclesiastes em seu contexto histórico, político e cultural, ressaltando também os aspectos teológicos e filosóficos que fundamentam suas reflexões sobre a existência humana. A situação histórico-política do Ec foi, mais que o pano-de-fundo, a base sobre a qual ele desenvolveu seu raciocínio:

O livro começa e termina com o comentário de que tudo é vão e totalmente frustrante. Em linguagem atualizada, tudo é obsceno. Tudo é vão. Esse é o comentário do Eclesiastes quando ele contempla “o novo” de seu século, na mudança do comércio de troca para o dinheiro. Os economistas da Antigüidade falavam de uma época de grandes descobertas e progressos técnicos inesperados, eficiência espantosa, uma nova forma de trabalho, uma explosão financeira e comercial e novas formas de domínio militar e econômico sobre as províncias²⁷³.

É diante dessa situação que se desenvolve o texto do Ec, em busca de uma alternativa de sobrevivência psíquica mais razoável que os novos detentores do poder podem oferecer. Como tantos outros, também ele não consegue manter-se à parte de todas as novidades que avassalam o território da Palestina, e as contradições que permeiam seus escritos refletem o estado emocional em que se encontra a maioria da população.

No primeiro capítulo, destacaram-se aspectos culturais do entorno da Palestina antes e ao tempo do Ec, como argumento para a hipótese de que o autor possa ter conhecido muito material literário desse entorno – o Egito e a Mesopotâmia, principalmente – e que esse co-

²⁷³ “The book begins and ends with the comment that everything is vain and completely frustrated. In contemporary language, everything is an obscenity. Everything is vain. This is Kohelet’s commentary when he contemplates “the new” of his century in changing from the exchange trade to money. The economists of antiquity spoke of a time of great discoveries and unexpected technical advances, astonishing effectiveness, a new form of business, a financial and commercial boom and new forms of military and economic rule over the provinces”. Elsa TAMEZ, *Living Wisely in the Midst of Absurdity*. Disponível em www.truefresco.com/bookshop/uk/product/15707531X.htm, acesso em 08 jun. 2005.

nhecimento se mostraria em suas próprias reflexões, o que iria inseri-lo ativamente na vivência cultural da época.

O segundo capítulo ocupou-se da proposta de psicologia profunda de Carl Gustav Jung, com especial ênfase na questão dos *arquétipos* e suas diversas manifestações no *inconsciente pessoal e coletivo*, durante o *processo de individuação*. Outros pontos centrais da teoria de Jung, tais como a importância da análise dos sonhos e a polarização da personalidade em elementos extrovertidos e introvertidos (aspecto nem discutido aqui) não são tão aparentes no texto do livro do Eclesiastes como um todo; este parece mostrar, antes, os passos necessários ao desenvolvimento de uma personalidade em direção à plenitude e à sabedoria de vida, objetivos comuns também a Jung.

Ver-se-á agora se é possível aplicar a teoria apresentada à prática exegética, através de uma metodologia que reúna elementos do método histórico-crítico e da análise inspirada em determinados referenciais junguianos de interpretação. Os critérios para a seleção das perícopes a serem analisadas foram definidos pela referência aos assuntos *morte e fruição da vida*; além disso, procurou-se estabelecer possíveis pontos de contato e identificação entre uma e outra visão de mundo: a do Eclesiastes e a de Jung.

Buscar-se-á comprovar a tese de que a) a leitura do livro do Eclesiastes pode ser facilitada a partir da idéia de que seu conteúdo representa uma espécie de *processo de individuação*, tal como fora definido por Jung (cf. cap. 2 deste trabalho), e que b) o texto como um todo se compõe, na verdade, de diversas “camadas” textuais: aquilo que se lê à primeira vista e aquilo que se oculta nas entrelinhas e que não se refere somente a aspectos relativos ao entorno histórico-geográfico do Ec, mas parece ser universal e atemporal²⁷⁴.

²⁷⁴ Fernando Casás cita o termo *sincronicidade*, usado por Jung quando este se refere à atemporalidade: “Na cultura oriental o universo é entendido como basicamente potencial, onde um processo ininterrupto e constante de mutação favorece acontecimentos que se desenvolvem num tempo cósmico, não existindo o que conhecemos como presente, passado ou futuro. Esta situação está incluída no que Jung chama de sincronicidade, onde a coincidência significa mais que mero acaso: na realidade subjacente ao I Ching, as condições psíquicas que se inscrevem na totalidade da situação momentânea estão entrelaçadas entre si; assim, o simples observar qualquer ocorrência na natureza é observar e participar do espaço-tempo, do fluir da energia, do estruturar da realidade”. Fernando CASÁS, *Reflexões em torno à natureza*, in: *Agulha* – revista de cultura (Fortaleza/São Paulo). Disponível em http://www.revista.agulha.nom.br/agindice_geral1.htm, acesso em 02 jul. 2005.

Possibilidades transdisciplinares

Até o momento, verificou-se o uso de várias fontes e citações extra-bíblicas do passado e da atualidade, para corroborar a proposta de trabalhar em várias “frentes argumentativas” no que tange à inclusão da psicologia profunda na exegese bíblica. Embora, nesta tese, uma das fontes de inspiração tenha sido o trabalho de Drewermann (cf. cap. 2), existem várias outras formas de tornar visível a atuação da psicanálise sobre textos literários de todo tipo de gênero. Apresentaram-se, p.ex., citações de Hesse e Leminski, além de um excurso sobre a influência do conhecimento de si mesmo e do inconsciente no âmbito da poesia e, não por último, de todas as artes (cfe. Keith Jarrett, cap. 2).

Como se dá, na prática, a aplicação dos conhecimentos da psicanálise na exegese bíblica? Em primeiro lugar, é necessário fazer uma diferenciação de enfoques: a exegese bíblica que trabalha com o método histórico-crítico privilegia questões como as levantadas no cap. 1 desta pesquisa: autoria, datação, gênero, formas, estilos, teologia etc. Estes são dados facilmente deriváveis do próprio texto e do contexto histórico-geográfico, além das implicações políticas e sociais que complementam o ambiente de surgimento desse texto. Ficam de fora, nesse tipo de análise, aspectos não mensuráveis do ponto de vista científico ou teológico: entre outros, aqueles elementos formadores da psique humana que levam a determinadas manifestações, por vezes desconhecidas e/ou indescritíveis, mas que fazem parte intrínseca do processo de formação desse mesmo texto.

No entanto, todo tipo de texto tem uma origem psíquica anterior à sua produção e formulação final. Essa origem se divide em consciente e inconsciente, e este novamente em inconsciente pessoal e coletivo, como já visto. Se se tomar em conta o caráter universal e atemporal dos vários elementos que compõem o inconsciente coletivo, pode-se até mesmo dizer que, na verdade, a questão da autoria passa para um segundo plano quando se trata de analisar as entrelinhas, as contradições e os opostos – tal como o faz a leitura semiótica – subjacentes a qualquer texto. Isso porque, nesse tipo de análise, o que interessa é o que não está dito com todas as letras, o *processo* de formação do texto, a maneira como ele foi concebido e recebeu sua forma. Esses são dados diferentes de datação e autoria, na medida em que tempo e espaço limitam as possibilidades inerentes à capacidade de produção da mente humana.

O exemplo mais prático é o desta própria pesquisa: definiu-se que os textos a serem analisados procedem de um determinado espaço – Palestina – e de uma determinada época –

cerca de 250 a.C. Isto ajuda, sem dúvida, a entender o conteúdo em seu contexto histórico, social e político. Mas os assuntos nele tratados não se limitam a esse entorno, nem a forma da argumentação é exclusiva, e grande parte da dificuldade em localizar esses textos em algum ponto advém exatamente dessas limitações. A inclusão da psicologia profunda, nos moldes de Jung e Drewermann, busca responder as questões em aberto: além de o autor ser, possivelmente, um professor itinerante na Palestina do séc. III a.C., em que medida isto afeta o conteúdo de seus escritos? Ou seja: como se podem explicar suas reflexões e a complexidade do processo de formação de seus textos a partir dos elementos psíquicos presentes em sua formulação, não mensuráveis e classificáveis do ponto de vista histórico-geográfico?

Drewermann considera que a psicanálise não é um meio para analisar autores, reações de leitores ou estruturas textuais, e sim ela seria um veículo para descobrir “camadas” eternas e divinas na alma humana, que podem ser sensibilizadas pelo texto religioso²⁷⁵. Analisar um texto do ponto de vista psicanalítico significa deixá-lo falar por si mesmo, no sentido de que seu conteúdo se desprende de determinadas premissas limitantes e limitadas a critérios apenas denotativos. Já não se pode enquadrá-lo em expectativas, nem ele vai decepcionar o leitor/a leitora quando não oferecer respostas que pareceriam óbvias. No que tange ao texto bíblico, esse cuidado é tanto mais sério. Este trabalho comenta a dificuldade e o perigo da manipulação do texto bíblico (cf. Conclusão). O que a psicanálise pretende fazer com este tipo de texto é libertá-lo de seus contornos até então claramente definidos, e abrir espaço para o ambiente psíquico e espiritual de seu surgimento:

Deveria ser decisivo (...) trazer à luz o que tem validade eterna, para além das épocas históricas, *por trás* das variações e modificações através dos respectivos fatores sociais e culturais²⁷⁶.

A importância da inclusão da psicanálise na exegese bíblica encontra-se, assim, no fato de que o ser humano *como um todo* é percebido e admitido em sua produção textual. Drewermann reencontra sua idéia de “tipologia apriorística do elemento psíquico” em Jung²⁷⁷, razão pela qual se optou em incluí-lo nesta pesquisa, ao menos no aspecto teórico da proposta em si. Nessa avaliação, o texto passa a ser reflexo da vida interior, e não apenas comprovação

²⁷⁵ Hartmut RAGUSE, *Psychoanalyse und biblische Interpretation – eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse*, p. 18.

²⁷⁶ „Entscheidend müßte es dagegen sein, „dieses Ewig-Gültige, Überzeitliche *hinter* den Variationen und Modifizierungen durch die jeweiligen sozialen und kulturellen Faktoren selbst herauszuarbeiten“. Eugen DREWERMANN, ap. H. RAGUSE, op. cit., p. 19.

²⁷⁷ Ibid., p. 20.

exterior de tempo e espaço. O indivíduo livre em sua psique colocará em seu texto a marca da espontaneidade, mas também da seriedade e da profundidade de uma reflexão que criou raízes numa psique em busca de si mesma, de sua auto-realização. Para Drewermann, a psicologia profunda é uma ciência profana, que não fala diretamente de Deus, mas das imagens que se faz dele, demonstrando, porém, que essas imagens não são transmitidas de fora, através de acontecimentos históricos, e sim de dentro do indivíduo; são imagens que fazem parte da psique, que revelam a verdade interior das afirmações religiosas²⁷⁸.

Essas posições aproximam-se bastante do que afirmava Jung em suas explicitações acerca dos arquétipos e de seu papel na psique humana; nesse sentido, a proposta de Drewermann não é novidade, na medida em que já Jung colocava a questão da religiosidade inata ao ser humano como um dos grandes problemas de compreensão do mundo e de Deus mesmo. Aqui, Drewermann corre o risco de ser tão ou mais reducionista que os semioticistas, para quem tampouco interessavam os fatos concretos que participam da criação textual (história, política, sociedade, geografia etc.), e de supervalorizar elementos da psique que nem para os psicanalistas estão totalmente esclarecidos em suas funções e influências sobre o comportamento humano.

Mesmo assim, um aspecto interessante da teoria de Drewermann, baseada ou não em Jung, é a questão do modelo espiral de interpretação textual, que será comentado a seguir.

1. A visão do Ecclesiastes

Partindo das colocações anteriores, é possível reportar-se agora àquilo que Eugen Drewermann chama de “narrativa arquetípica como processo de individuação numa estrutura espiral”, e que pode ser reconhecida numa análise detalhada do desenvolvimento de um texto ou da construção de uma personalidade:

Uma observação mais acurada evidencia que as seqüências de imagens não são aleatórias, mas circulam em forma *espiral* em torno de um cerne específico de assuntos e, através de símbolos variados, tentam articular a mesma oposição resp. o mesmo conflito psíquico, a cada vez em um novo degrau²⁷⁹.

²⁷⁸ E. DREWERMANN, op. cit., p. 20-21.

²⁷⁹ „Eine genauere Betrachtung lehrt nun, daß die Bilderfolgen nicht beliebig angeordnet sind, sondern *spiralenförmig* um einen spezifischen Problemerkern kreisen und in variierenden Symbolen auf einer jeweils neuen Stufe denselben psychischen Gegensatz bzw. Konfliktfall zu artikulieren versuchen“. E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese*, p. 188.

Em outras palavras, existem no texto do livro do Eclesiastes determinados elementos aparentemente apenas repetidos, ou mesmo frases inteiras que parecem refrões inalterados. No entanto, as perícopes selecionadas demonstrarão que se revela, no texto como um todo, essa progressão em espiral a que se refere Drewermann na citação acima, e que organiza esses elementos repetidos acrescentando constantemente novos elementos à forma básica: se no começo se falava apenas em “comer e beber”, até o final do livro exaltam-se o comer e o beber, a alegria do convívio, o trabalho honesto e mais uma série de fatores importantes da vida humana.

Isso faz com que o texto do livro do Eclesiastes possa ser reconhecido como uma “narrativa arquetípica”, ou seja, o seu processo de construção é paralelo à estrutura da psique humana em seu processo de desenvolvimento através dos arquétipos que a formam. Reconhece-se neste processo a “lei da repetição do que é igual nos diferentes degraus do desenvolvimento interior”²⁸⁰. Esta é uma das marcas registradas do autor para estruturar sua argumentação, do começo ao fim dos doze capítulos que compõem seu livro. A questão é perceber que esse movimento circular na narrativa recebe sua força e função “meditativa” através da ligação com determinadas regras do inconsciente, o qual desafia a lógica racional e traz à tona esses elementos ocultos no discurso consciente²⁸¹.

Essa espiral também serve para representar o processo de individuação, esboçado na segunda coluna do quadro acima: a ação negativa da sombra, localizada no início do processo, perde sua força à medida que o inconsciente vai crescendo rumo ao consciente, fortalecendo a psique como um todo na tentativa de integralização da pessoa. Assim, a proposta da psicanálise junguiana, neste trabalho, auxiliará para refletir a evolução interior do autor do livro do Eclesiastes, na medida em que a) ela permite reconhecer o processo de individuação a que este autor esteve sujeito e b) ajuda na compreensão de que a seqüência das perícopes selecionadas reflete este processo. Nem sempre isso acontecerá com clareza inequívoca. Mas a característica do movimento espiral é o ir e vir pendular – há avanços e retrocessos constantes, sempre num degrau a mais, visando o objetivo maior que está num plano superior e configura a coluna central do processo.

²⁸⁰ „Das Gesetz der Wiederholung des Gleichen auf den unterschiedlichen Stufen der inneren Entwicklung“. E. DREWERMANN, op. cit., p. 188.

²⁸¹ Drewermann sugere que essa “lei da repetição” seja a conformação arquetípica do *parallelismus membrorum* semítico, o qual seria muito mais que um mero recurso estilístico fechado em si mesmo. Ibid., p. 190.

Neste terceiro capítulo serão apresentados os dois caminhos – o caminho *interior* e o caminho *literário* – que o Ec trilhou para organizar seu discurso, através das perícopes selecionadas a partir desse critério da espiralidade (entre outros), e que estão interrelacionadas num jogo de questionamentos e respostas. Ver-se-á que o equilíbrio buscado surge da técnica tese-antítese-síntese (cf. cap. 1 deste trabalho) aplicada às polaridades expressas no texto. A análise bíblico-teológica é imprescindível para preservar o texto em sua intencionalidade original, uma vez que o perigo de se utilizar o texto bíblico equivocadamente, ainda mais num contexto tão personalista, está sempre presente, e é preciso ter em conta as armadilhas lingüísticas e a possibilidade de interpretações errôneas.

A partir da junção destas duas formas de análise – a bíblico-teológica e a junguiana – pode-se comprovar, finalmente, a existência do chamado “fio condutor”, que organiza o raciocínio do autor do livro do Eclesiastes do começo ao fim. Esse fio condutor é a já constatada linearidade da argumentação em torno dos assuntos *morte e fruição da vida*. A cada perícope selecionada vão sendo acrescentados novos elementos, sempre segundo o esquema “espiral”, para enriquecer o discurso e torná-lo mais convincente. Observam-se avanços e retrocessos de ordem emocional, mas aos poucos a argumentação vai se estruturando e afunilando para privilegiar a grande polaridade *morte – fruição da vida*. Elementos importantes nessa evolução são os temas do *trabalho*, da *solidariedade*, da oposição entre *justiça e injustiça*, entre *sabedoria e insensatez*, entre *riqueza e pobreza*, entre *luz e sombra*. O texto vai se construindo sobre essas oposições – ou polaridades, na linguagem junguiana – num *crescendo* que culmina nas perícopes de Ec 11.9 e Ec 12.7, com a descrição da juventude e da velhice, através de metáforas que resumem todos os argumentos anteriores.

O recurso da polarização é fundamental para demonstrar a essência do *ser humano Eclesiastes*:

Aqui lemos a filosofia prática de um homem que percebeu os dois lados, ou as duas faces contrastantes, da vida: a existência de Deus e do Maligno, do materialismo e da grandeza espiritual da vida humana, os diversos estados de alma do ser humano – sua inclinação a seguir o convencimento e as tolices somente em função da diversão, e sua busca por moral. Descobrimos o pêndulo que balança no ser humano mesmo, seus próprios conflitos. Ele é pessimista e otimista, moralista e hedonista. O livro reflete a tensão constante entre essas duas inclinações, o bem e o mal se confrontam no campo de batalha que é o ser humano. Mesmo que se alterem suas circunstâncias, seu julgamento permanece está-

vel. Ele tenta se convencer, com tranqüilidade, que existe bem no mal e que, por outro lado, existem complicações em todas as coisas que o ser humano mais deseja²⁸².

O autor do livro do *Eclesiastes* se revela, dessa forma, como alguém que aprendeu a assumir-se tal como é, e que tenta conviver consigo mesmo, encarando todos os desafios possíveis para chegar a uma vida satisfatória no plano psíquico e espiritual. Ao final de cada perícope haverá uma breve avaliação dessa evolução, segundo os princípios do *processo de individuação*.

2. A visão de Carl Gustav Jung

A psicologia profunda se distanciou da psicanálise freudiana no momento em que percebeu que não era suficiente reduzir todas as manifestações psíquicas e psicossomáticas à questão da sexualidade. Há muito mais a ser trabalhado na mente humana, e uma das questões mais latentes, e talvez mais desafiadoras, é a religiosidade inerente a cada pessoa. A religiosidade é a expressão mais clara de quanto o ser humano é, em primeiro lugar, *indivíduo*, antes de ser parte do coletivo. É por isso que Jung destaca a diferença entre o inconsciente pessoal e o coletivo.

Dentro da questão da religiosidade, a morte é um aspecto quase que primordial que ocupa a mente humana. É ela que faz o indivíduo questionar-se sobre o sentido da vida, sobre o que vem depois da vida, sobre o futuro e os caminhos traçados para cada pessoa. Embora Jung não tenha feito desse assunto uma de suas referências principais – ao menos no que tange a morte física –, ele sempre o acompanha, p.ex., em suas análises de sonhos, durante as quais as pessoas falam sobre os sentimentos que a morte provoca e sobre como elas lidam, ou não, com isso. O que Jung sugere é uma tentativa de superação do problema através do *processo de individuação*, a “viagem interior” até si mesmo, encontrando equilíbrio, maturidade e harmonia para conceber a morte como algo integrado no ciclo da vida. Na avaliação de Ro-

²⁸² „Hier lesen wir die praktische Philosophie eines Mannes, der die zwei Seiten oder kontrastierenden Facetten des Lebens erkannt hat: die Existenz Gottes und des Bösen, des Materialismus und der spirituellen Größe des menschlichen Lebens, die abwechselnden Zustände des Menschen – seine Neigung, den Eitelkeiten und Torheiten um des Vergnügens willen zu folgen und sein Streben nach Moral. Wir entdecken das Pendel, das im Autor selbst hin- und herschwingt, seine eigenen Konflikte. Er ist Pessimist und Optimist, Moralist und Genußmensch. Das Buch reflektiert die konstante Spannung zwischen diesen beiden Inklinationen, das Gute und das Böse stehen einander auf dem Schlachtfeld Mensch gegenüber. Obwohl sich seine Zustände ändern, bleibt sein Urteil stabil. Er versucht sich mit Gleichmut einzuprägen, daß es Gutes im Bösen gibt und, andererseits, die Erschwernisse bei allen Dingen, nach denen es den Menschen am meisten gelüstet“. Dr. Motti FRIEDMAN. Disponível em <http://arche-gemeinde.de/predigt/predigt.htm>, acesso em 11 jul. 2005.

bert Frager e James Fadiman, essa proposta de Jung tem certo parentesco com a concepção do Ec, no seguinte sentido:

Em suas pesquisas e escritos, Jung de maneira alguma ignorou o lado negativo, mal ajustado da natureza humana. Entretanto, seus maiores esforços foram devotados à investigação das metas mais distantes da aspiração e da realização humanas. Um dos principais conceitos de Jung é o de “individuação”, termo que usa para um processo de desenvolvimento pessoal que envolve o estabelecimento de uma conexão entre o ego, centro da consciência, e o *self*, centro da psique total, o qual, por sua vez, inclui tanto a ciência quanto o inconsciente, e os dois não são sistemas separados, mas dois aspectos de um único sistema. A psicologia junguiana está basicamente interessada no equilíbrio entre os processos conscientes e inconscientes e no aperfeiçoamento do intercâmbio dinâmico entre eles²⁸³.

Nesse caso, é importante não confundir o *self* com o *ego*: o *ego* seria o centro do consciente, do controle da realidade, do julgamento emocional e intelectual, enquanto o *self* representa a unidade de consciente e inconsciente, embora essa unidade não possa ser compreendida empiricamente e se necessitem símbolos para expressá-la²⁸⁴. Isso significa que o equilíbrio almejado por Jung não depende, e não pode depender, de elementos racionais e lógicos que organizem a vida psíquica com fins de controle mental, afetivo, emocional e intelectual. O que se pretende é tornar a vida melhor, aparelhando a psique de forças interiores que a habilitem a trabalhar assuntos problemáticos e mesmo penosos, tais como a morte e a sensação de perda e vazio daí decorrente.

A forma de lidar com a própria psique e descobrir as potencialidades latentes em cada pessoa tem a ver também com a forma de lidar com o fenômeno religioso em si, e essa era uma preocupação central para Jung (cf. também o cap. 2 deste trabalho). Mesmo que Jung não tenha desenvolvido uma sugestão de como lidar com os sentimentos quase sempre negativos que acompanham a morte física, ele também nesse campo busca o equilíbrio emocional; esse equilíbrio é que pode fornecer ao ser humano a força interior para lidar com os sentimentos inspirados pela morte, e que as religiões tradicionais não conseguem transmitir a cada indivíduo com suficiente poder de cura espiritual:

[...] ele criticava enfaticamente os sistemas fechados de crenças religiosas, principalmente as religiões monoteístas, com suas pretensões de revelações definitivas e exclusivistas, oriundas de deuses únicos, oniscientes, perfeitos, acabados, exclusivamente masculinos, marcados apenas pelo bem. Para ele, estas representações típicas constituem apenas expressões parciais de aspectos deste inconsciente coletivo mais geral projetado em todas as

²⁸³ Robert FRAGER, James FADIMAN, *Teorias da personalidade*, p. 42.

²⁸⁴ E. DREWERMANN, op. cit., p. 192.

mitologias. Além disso, estes sistemas passam por um processo de institucionalização histórica, de privilegiamento dos interesses e funções eclesiais [...], de enrijecimento dos dogmas e revelações, como também dos ritos. A ritualização é necessária e vital, pois visa diferenciar e induzir a entrada das pessoas no espaço e na esfera do sagrado, bem como a proteção de seus adeptos, em um contato mais cuidadoso e resguardado com a experiência do desamparo e com as imagens psiquicamente carregadas do inconsciente²⁸⁵.

Resumindo o que foi apresentado até aqui, podem-se verificar no quadro abaixo as principais coincidências e divergências entre a visão de mundo do Ec e a teoria psicanalítica de Jung. As coincidências nortearão em grande parte a análise dos textos bíblicos contida neste capítulo, enquanto as divergências servirão para destacar restrições e limites que poderão aparecer em seu decorrer. Este esquema mostra os critérios de aplicabilidade da tese em questão às diversas perícopes selecionadas.

Visualização esquemática das coincidências e divergências entre Jung e o Ec

coincidências	divergências
* ambos partem do princípio de que o crescimento interior beneficia em primeiro lugar o indivíduo, e a iniciativa de encarar o processo tem de partir dele, em humildade e no reconhecimento das próprias falhas e problemas	* o Ec vive uma crise pessoal que surge inesperadamente, mas que ele aproveita para tentar mudar e qualificar sua vida; Jung se utiliza da interpretação de sonhos, visões e fantasias que estariam revelando essa crise antecipadamente
* para ambos, a espiritualidade <i>pessoal</i> é mais importante que a religião institucionalizada	* o Ec não se preocupa com a questão da fé – Deus existe; para Jung, existe a necessidade de “compreender” Deus e torná-lo próximo do ser humano
* ambos procuram entender a morte como elemento natural do ciclo de vida do ser humano e de toda a criação	* apesar de sua fé, o Ec parte do questionamento acerca da mortalidade humana, e constata a <i>fragilidade</i> e <i>fugacidade</i> da vida como um todo; Jung encara a morte como um problema ligado à sensação de <i>perda pessoal</i> e <i>luto interno</i>
* ambos consideram que o encontro consigo mesmo se dá na <i>segunda metade</i> da vida, embora partindo de pólos opostos	* o Ec é uma pessoa idosa que se volta ao passado para analisar o que já foi e tirar suas conclusões, à guisa de autobiografia; Jung propõe a terapia no momento da crise da meia-idade, acompanhando a pessoa daí em diante
* ambos admoestam para o desprendimento de bens materiais e de honrarias terrenas, colocando a paz interior e os valores espirituais em primeiro lugar	* o Ec questiona fortemente a vaidade de todo e qualquer esforço humano em ajuntar bens materiais e “correr atrás do vento”, desdenhando todas as conquistas das pessoas; Jung considera importantes essas conquistas, mas somente enquanto meios de sobrevivência para possibilitar uma vida mais qualificada também no plano espiritual: se as necessidades básicas estão supridas, pode-se tratar dos outros aspectos

²⁸⁵ Eduardo VASCONCELOS, *Espiritualidade e cuidado em saúde*. Disponível em www.rubedo.psc.br, acesso em 20 jun. 2005.

* ambos percebem – o Ec em si mesmo – que existe um processo de desenvolvimento da psique que busca a <i>otimização</i> das vivências espirituais e afetivas	* o Ec pensa como indivíduo no início do processo, mas vai se dirigindo à fruição da vida no grupo; Jung privilegia o indivíduo durante todo o processo
* ambos procuram a solução dos problemas em si mesmos, independentemente da influência de fatores externos	* o Ec analisa os fenômenos do mundo <i>exterior</i> e apresenta sua reação a eles (“detesto a vida...” etc.); Jung parte sempre do mundo <i>interior</i>

Vê-se, assim que elementos como o questionamento eterno do ser humano acerca de sua mortalidade e da impossibilidade de conhecer os desígnios divinos não são exclusivos do Ec, mas compõem o pano de fundo de suas análises numa espécie de fio condutor que vai experimentando um *crescendo* em sua argumentação. Esse *crescendo* foi outro critério de seleção das perícopes abaixo, por demonstrar que existem uma estrutura e uma coerência interna no livro todo.

Conforme se pode verificar no quadro abaixo, esta seqüência tem um *crescendo* paralelo na teoria junguiana de desenvolvimento da personalidade, ou seja, no *processo de individuação*:

<i>Livro do Eclesiastes</i>	<i>C. G. Jung</i>
Ec 2.14-16 – a vaidade dos poderes humanos diante da morte	a <i>sombra</i> predomina, em sua função de alerta
Ec 2.24-26 – a dádiva de Deus para quem vive em seu agrado	o primeiro passo para a percepção de que é possível melhorar a qualidade de vida interior
Ec 3.1-8 – o tempo certo para viver e morrer	a colocação do problema de forma consciente
Ec 3.9-15 – a eternidade e o poder de Deus sobre a vida e a morte	a constatação de que há fatos inelutáveis na vida humana – o começo de uma visão de mundo mais sábia e madura
Ec 3.16-22 – os seres humanos e os animais são iguais diante da morte	a resignação aparente – uma possível volta à <i>sombra</i> , com seus medos universais e atemporais
Ec 5.17-19 – o direito de ser feliz com o próprio trabalho	a realização proveniente da relação sadia entre consciente e inconsciente – função da <i>anima</i> /do <i>animus</i>
Ec 7.1-6 – a morte como motivo de reflexão sobre o sentido da vida	uma tomada de posição mais madura, que vai tirando da <i>sombra</i> o seu poder
Ec 8.8-10 – a impossibilidade de conhecer o dia da morte	a conformação sábia diante de poderes não controláveis e previsíveis
Ec 8.15-17 – a exaltação máxima da alegria	a transição entre a estabilização da função da <i>anima</i> /do <i>animus</i> e o início da vivência do <i>self</i>
Ec 9.3-6 – saber-se vivo sempre é melhor que encarar o poder anulador da morte	a ampliação da consciência da própria vida, tanto no plano físico quanto no plano espiritual
Ec 9.7-10 – a exaltação da vida cotidiana	o trabalho do <i>self</i> para equilibrar as emoções do caminho percorrido
Ec 11.7-10 – a alegria da juventude e a responsabilidade diante de Deus	a conformação final de uma forma de vida ética e responsável, e, apesar disso, prazerosa e solidária
Ec 12.1-7 – o destino final junto a Deus	a aceitação e a preparação para o rito de passagem final

3. *Perícopes do livro do Eclesiastes relativas à morte e à fruição da vida*

De acordo com o quadro acima, proceder-se-á agora à verificação, na prática, das premissas ali apontadas, e que constituem o foco central desta tese. Esta verificação não se pretende exaustiva, mesmo porque os textos selecionados se referem somente à questão *morte/fruição da vida*. Possivelmente, se o livro do Eclesiastes tivesse sido examinado sob outro ângulo, o chamado processo de individuação não ocorreria, ou não seria visível dessa forma.

3.4.1 *Ec 2.14-16 – a vaidade dos poderes humanos diante da morte*

¹⁴O sábio tem seus olhos em sua cabeça, mas o insensato caminha na escuridão. Mas também eu compreendi o que acontecerá: uma só sorte tocará a todos. ¹⁵E eu disse em meu coração: também eu terei a sorte do insensato. Para quê adquirir então minha sabedoria? E disse (isto) em meu coração: também isto é vaidade. ¹⁶Pois não há lembrança para o sábio nem para o insensato na eternidade. Porque tudo será esquecido nos dias que virão e – oh! – o sábio morrerá, tal como o insensato.

Começando a leitura do livro do Eclesiastes, esta é a primeira passagem um pouco mais longa, após Ec 1.4 e 1.11, em que se toca no assunto *morte*. E a morte é apresentada como o *poder que faz tudo parecer em vão*, que desfaz aparentes vantagens e conquistas, sejam estas de cunho material ou memorial – as pessoas nada levarão consigo, nem serão lembradas após morrer. O autor se intitula sábio, mas percebe que não lhe adiantará de nada ter adquirido sabedoria e conhecimento, mais que muitas outras pessoas. Pois também a sabedoria mais profunda e refinada tem de calar-se diante do grande mistério que é a morte.

A técnica argumentativa nesta passagem é a polarização entre as figuras do sábio e do insensato, para evidenciar que a morte atinge realmente todas as pessoas. Os termos *sábio* e *insensato* correspondem, aqui, à luz e à escuridão, mas também à vida e à morte²⁸⁶. A constatação da inutilidade da sabedoria será realçada em outras passagens (Ec 5.7-9, 7.17ss.), mas também a insensatez sempre é motivo de severa crítica. Ao lançar mão desta polarização, o autor utiliza um dito popular corrente para introduzir a reflexão sobre o problema da vaidade da sabedoria (excessiva?) e a sensação de frustração ao ver que, diante da morte, tudo se desfaz: não há vantagem em ser sábio, ou em pretender sê-lo²⁸⁷. Anula-se a concepção dos clássi-

²⁸⁶ Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, p. 224.

²⁸⁷ “Queres elogiar os reis, ou os sábios? Tanto faz se são sábios ou ricos, olha seus túmulos: na morte, todos eles são iguais”. Menandro, filósofo grego, apud Norbert LOHFINK, *Kohelet*, p. 29.

cos ensinamentos sapienciais de que entre a sabedoria e a insensatez exista uma *diferença fundamental*, tal como entre a vida e a morte²⁸⁸.

Por outro lado, a sabedoria tem o seu valor para o Ec (cf. 4.13; 5.2; 8.1 e outras), e é preciso achar um equilíbrio entre a busca – vã – pela sabedoria inútil e a insensatez que nada produz. De fato, o livro do Ec se baseia numa discussão que se estrutura toda ela em polaridades, à busca de uma solução razoável: “[...] a ‘solução intermediária’ tem um papel importante em sua sabedoria”²⁸⁹. Mas também o questionamento acerca das próprias conquistas é importante: faz parte das reflexões do Ec não apenas analisar a atitude e o posicionamento ético diante da vida das outras pessoas, mas também duvidar dos méritos pessoais (2.15).

Em termos estilísticos, o que chama a atenção é a linguagem deste trecho: não se usam adjetivos, e a expressão “tem seus olhos em sua cabeça” é uma imagem bem concreta para descrever a pessoa alerta, prática e de discernimento, tal como a escuridão representa a falta de percepção. Assim, embora freqüentemente a sabedoria faça parte das “ vaidades desta vida”, é ela que ilumina e anima a vida das pessoas. A oposição luz/trevas demonstra a importância de ter a sabedoria guiando os caminhos da vida, em contraposição à insensatez que não leva a lugar algum.

A outra idéia, de que nunca mais haverá lembrança de nenhuma pessoa (“pela eternidade”) é de uma tristeza indescritível, e o pequeno suspiro no final expressa melhor que qualquer adjetivo a desolação do autor. A tristeza dessa constatação não está relacionada à morte em si – antes ela parece surgir por causa do rápido *esquecimento* a que estão sujeitas as pessoas mortas: o ciclo da vida compõe-se de nascer, crescer, viver em plenitude e então morrer, e nem sempre as pessoas são lembradas como mereceriam. A morte se torna triste quando é motivo de esquecimento e abandono, e quando se é obrigado a perceber que de nada vale “correr atrás do vento”, esperando preservar a sabedoria adquirida ou os bens ajuntados. E mais triste ainda é perceber que nem mesmo o sábio será lembrado eternamente:

²⁸⁸ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 225.

²⁸⁹ Albert STROBEL, *Die Weisheit Israels*, p. 62.

Não apenas o tempo não garante a capitalização do saber mais; tal como as ondas que vêm destruir o castelo de areia quando batem na beira do mar, ele elimina da própria memória aqueles que foram mestres de sabedoria²⁹⁰.

Conforme Robert Gordis, esta passagem

[...] não é a glosa de um comentarista piedoso, mas o autêntico grito de Qohelet de protesto e angústia ao descobrir que a sabedoria é vã e impermanente. Numa passagem como essa, e em 4.1, a pose de um cínico, de estudada indiferença, cai por terra, e o espírito apaixonado de Qohelet, o buscador idealista da verdade e da justiça, revela-se²⁹¹.

Aqui aparece pela primeira vez o termo $\text{t}Wm$ (*mut* = morrer). O livro do Eclesiastes apresenta, nesse caso, semelhanças com o livro da Sabedoria (7.1-6), no qual o – suposto – rei Salomão constata sua mortalidade e o fato de que todos são iguais diante da morte, e de que nada haverá depois. Essa primeira constatação parece desencadear uma espécie de choque, ou uma primeira crise interior, quando o Ec percebe que a morte é igual para todos os seres vivos, sejam eles de origem nobre ou não, e que todos serão esquecidos da mesma forma.

Embora o início desta pesquisa se paute na afirmação de que o livro do Ec não deva ser lido do ponto de vista do pessimismo desenganado, fica difícil evitar uma sensação de decepção e amargura subjacente a esses versículos, ainda mais se lidos à luz da continuação “Detesto a vida...” (Ec 2.17). Neste ponto de seu raciocínio, o Ec ainda coloca a inevitabilidade da morte e o esquecimento como problemas sem solução e que, por isso, inspiram tristeza: pelo resto do tempo – $\sim \text{ל} \setminus \text{א} [\text{ל} . (\text{le} \text{olām})$ – não haverá lembrança nem para o sábio, nem para o insensato, e muito menos para o rei, apesar de toda sua sabedoria.

Em termos junguianos, poder-se-ia dizer que começa aqui o processo de individuação do Ec: ele ainda está imerso na imagem da *Königstravestie*²⁹² e considera as coisas do ponto de vista da realeza quando percebe que “detesta a vida” (v. 17). Os dois primeiros capítulos

²⁹⁰ « Non seulement le temps ne garantit pas la capitalisation du savoir mais, tel les vagues qui viennent détruire le château de sable qu'on vient de bâtir sur le rivage, il efface la mémoire même de ceux qui furent maîtres en sagesse ». Jean Michel POIRIER, *Qohélet ou la joie de vivre* – extrait de *Sur les pistes du bonheur* Domuni. Disponível em © Eds Apostolat de la Prière / Source de Vie, 2000, acesso em 27 jun. 2005.

²⁹¹ “(...) is not the gloss of a pious commentator, but Koheleth's authentic cry of protest and anguish at the discovery that wisdom is unavailing and impermanent. In a passage such as this, and in 4.1, the cynic's pose of studied indifference falls away and the impassioned spirit of Koheleth, the idealistic seeker of truth and justice, is revealed”. Robert GORDIS, *Koheleth – the man and his world*, p. 213.

²⁹² *Königstravestie*: termo técnico (= “fantasia” real) para descrever o papel que o Ec representa no início de seus escritos, quando ele se apresenta como “rei em Jerusalém”. Essa técnica é antiga e tem paralelos anteriores na tradição egípcia, em que se costumava dar maior crédito a determinados registros orais e escritos se eles fossem atribuídos a um personagem real que gozasse de autoridade incontestada. Adotou-se essa tradição no livro do Eclesiastes, provavelmente para permitir sua inclusão no cânon judaico.

do livro do Eclesiastes descrevem todas as vantagens, riquezas e poderes que o suposto autor teria tido à disposição: muitas mulheres, bens materiais, jardins e pomares, sabedoria infinita etc., bem aos moldes do rei Salomão, personagem que serve de “pano de fundo argumentativo” para introduzir as reflexões seguintes: nem todo o poder, nem toda sabedoria, nem toda a riqueza deste mundo salvam o ser humano de duas constatações básicas: não se podem conhecer os desígnios divinos, e nenhum ser humano é imortal. Em decorrência disso, repentinamente tudo parece ser vão e inútil, sem sentido e vazio. A constatação da vaidade de todas as coisas e de todos os esforços deste mundo é o elemento detonador de uma crise espiritual que, de ora em diante, se manifestará através dos refrões “tudo é vaidade” e “não existe nada de novo debaixo do sol”.

O reconhecimento de que a sabedoria tradicional nos moldes de Salomão não resolve esse tipo de crise é o primeiro passo para o Ec assumir que dentro dele existe uma *sombra*. Esta *sombra* está alertando para o fato de que algo em sua vida não vai bem: a sabedoria que o Ec conheceu até agora não vai ajudá-lo porque parte do princípio de que ela não pode redundar em fracasso. Dessa forma, ela acaba se voltando contra o indivíduo em crise, ao invés de ajudá-lo a superar suas fragilidades. O Ec resolve encarar o aviso da *sombra* e iniciar um caminho em busca do verdadeiro crescimento interior. O perigo que ele pode correr aqui, como reação natural à angústia provocada pela crise vivida neste momento, é o de querer *identificar-se* com o papel do sábio, assumindo uma postura de arrogância que o desviará desse caminho. O que deverá acontecer é uma *conscientização* acerca das limitações de todas as coisas e de todos os seres humanos, portanto também de riqueza e sabedoria. De outra forma, o Ec, em seu papel de “sábio definitivo”, estaria negando essas limitações e, com isso, sua própria humanidade.

Não se sabe até que ponto a crise demonstrada na perícopes acima é consciente e realmente marca uma posição clara e assumida, nem por que motivo ela acontece. De qualquer forma, o Ec percebeu que não conseguiria reconhecer seus reais problemas enquanto não tivesse uma visão realista de como estava conduzindo sua vida.

Que problemas seriam esses? E por que insistir na contraposição entre o sábio e o insensato? Este tipo de argumentação remete tanto às polaridades indicadas por Jung quanto ao estilo argumentativo do *Tun-Ergehen-Zusammenhang*. O Ec parece encontrar-se numa primeira grande encruzilhada de sua vida, vendo-se obrigado a optar por um determinado cami-

nho – em seu caso, a sabedoria. Mas como ele sabe, ao mesmo tempo, que mesmo a maior sabedoria do mundo é inútil diante de Deus e da morte, ele acaba buscando a si mesmo, sem depender de fatores externos para sentir-se assegurado nessa busca. O processo de individuação é a construção do *eu*, que apenas numa segunda fase dirigir-se-á ao mundo exterior. Por ora, parece que o Ec está tentando identificar-se e encontrar seu lugar no mundo, embora isso lhe custe a amarga experiência do auto-reconhecimento como ser humano tão falho quanto todos os demais que o cercam (e que ele chama de insensatos): mesmo a maior sabedoria não lhe será de ajuda agora, visto que ele precisa de humildade para conhecer-se e, por extensão, aceitar-se a si mesmo.

3.4.2 Ec 2.24-26 – a dádiva de Deus para quem vive em seu agrado

²⁴ Não há bem para o ser humano (que) comer e beber e (fazer) desfrutar sua alma do bem de seu trabalho; e vi que também isto (é) da mão de Deus. ²⁵ Pois quem comerá e beberá sem contar com ele? ²⁶ Pois ao ser humano (que é) bom diante dele ele dá sabedoria, conhecimento e alegria, mas ao pecador dá a tarefa de ajuntar e acumular para dar àquele (que é) bom diante de Deus. Isso também é vaidade e pastar o vento.

Os dois primeiros versículos desta perícópe ressaltam que comer, beber e alegrar-se são dom de Deus. O Ec ainda fala sobre o assunto como se fosse o personagem “rei em Jerusalém”, como se chegasse a uma conclusão sobre suas próprias ações e sobre sua relação com Deus, depois de uma longa vida devotada à busca pelo prazer e pela sabedoria apenas pelas próprias mãos. Agora, ele constata: “também isto vem da mão de Deus”. Recordando as afirmações sobre a perícópe anterior, aqui esta constatação adquire tanto mais importância na medida em que o “rei” auto-suficiente entrega seu poder a alguém mais poderoso que ele, admitindo que, sem Deus, não é possível fruir da vida verdadeiramente.

Essa entrega, que necessita de uma boa dose de humildade para ser verdadeira, demonstra, em termos junguianos, a atuação da *anima* na pessoa. O Ec parece estar se preparando para o reconhecimento de que não depende dele a determinação de seu destino, e, mais importante que isso, que não adianta querer rebelar-se contra forças maiores e desconhecidas. A função da *anima* seria, então, incentivar esse reconhecimento e desconstruir o medo do desconhecido, base de todas as atitudes de busca pelo poder. O “rei” de Jerusalém já não necessita desse tipo de poder, porque as coisas terrenas não têm mais a importância que tinham até então. E o “caos” que se descortina no primeiro momento dessa percepção abre a mente para novas experiências:

Esse aspecto só se mostra àquela pessoa que enfrenta a existência da *anima*. Apenas essa difícil tarefa faz ver, de maneira crescente, que por trás de todo esse jogo cruel com o destino humano existe algo como uma intenção secreta, que parece corresponder a um conhecimento superior das leis da vida. Justamente aquilo que à primeira vista parece inesperado, o caos que assusta, é que revela um sentido profundo²⁹³.

Além dos elementos “comer e beber e alegrar-se”, alerta-se que nada disso é possível “... sem contar com ele”. O questionamento sobre uma vida que não foi vivida em consonância com Deus está claro aqui, e isso poderia ser interpretado como uma crítica inicial do Eclesiastes ao hedonismo helenístico. Foi essa idéia subjacente da inconseqüência e do prazer momentâneo que os romanos, mais tarde, denominaram de *carpe diem*: aproveita o dia! A contraposição do Ec, formulada na argumentação do “quem pode... sem contar com ele” reaparece em outras passagens, de formas mais ou menos sutis, e tem sua culminância em Ec 12.1. É a idéia recorrente do Ec: é preciso viver cultivando noções mínimas de responsabilidade e seriedade, para não prejudicar a si mesmo e, com isso, as outras pessoas. Aparece aqui a idéia daquele Deus “a quem se tem de prestar contas” (cf. A. Lauha no cap. 1 deste trabalho):

Uma das primeiras coisas que há de se afirmar a este respeito é que o Qohélet não era um utópico. Qualquer que seja o significado que hoje se dê a esse termo. A própria palavra era desconhecida na sua época. Também não ficava imaginando como poderia ser o futuro e fazendo projetos, como fizeram alguns profetas. No livro não se vislumbra nenhum projeto social claro. Talvez seu projeto tenha sido não ter projetos. Ele não criava ideologias. Nem pretendia suavizar a realidade. Não era otimista nem pessimista. Ele simplesmente olhava o mundo, concluía alguma coisa e colocava o pé na estrada: vivia. Porém, sabia que a vida era “névoa-nada” e “fadiga”. Sabia que o trabalho era inútil. Que a vida carecia de sentido. Que tudo era *hebel*, “acaso” e “fadiga”. Mas nada disso o paralisava. Muito pelo contrário, tudo isso era um verdadeiro convite para a vida. Ele sabia que Elohim estava no controle do mundo. Nunca ele nega a existência desse Elohim, nem nega seu poder. Porém, também sabia que esse Elohim era um tanto imprevisível²⁹⁴.

Com relação à idéia do que seria “bom” para o ser humano, existem divergências acerca da tradução do v. 24a: como se deveria interpretar $\sim d \backslash a \backslash . B . \quad b A j - ! y a e$ (‘*entov b^e ‘adam*’)? Lohfink propõe “A felicidade não está fundamentada no ser humano”, argumentando que essa passagem demonstra a convicção do Ec de que o ser humano não é o res-

²⁹³ „Dieser Aspekt erscheint nur dem, der sich mit der Anima auseinandersetzt. Erst diese schwere Arbeit läßt in zunehmendem Maße erkennen, daß hinter all dem grausamen Spiel mit menschlichem Schicksal etwas steckt wie geheime Absicht, die einer überlegenen Kenntnis der Lebensgesetze zu entsprechen scheint. Gerade das zunächst Unerwartete, das beängstigend Chaotische enthüllt tiefen Sinn“. Carl Gustav JUNG, *Bewußtes und Unbewußtes*, p. 41.

²⁹⁴ Jorge Luis Rodríguez GUTIÉRREZ, A lei, a fadiga e o vazio no Livro de Eclesiastes. Disponível em <http://sites.uol.com.br/jorgelrg/jorgelrg/eclesiastes/qohélet.htm>, acesso em 08 jun. 2005.

ponsável pela própria felicidade: não se “comprova” Deus a partir da história do ser humano, e sim se afirma a *historicidade* de Deus em seu agir sobre a humanidade²⁹⁵. Ou seja, não é a pessoa que tem o direito de determinar se Deus age em sua vida ou não – cabe-lhe reconhecer o poder irrestrito de Deus na condução de sua vida e perceber sua interferência nas mais diversas ocasiões. As pessoas têm de estar conscientes da origem de sua felicidade, que não está nelas mesmas, mas provém de Deus.

Mas o que é a felicidade, então? Para o Ec, aparentemente, tudo se resume nos termos que ainda repetir-se-ão várias vezes: comer, beber, alegrar-se com as pessoas amadas, fruir do fruto de seu trabalho. Esses são dons de Deus, é a parte que cabe ao ser humano em sua passagem pela terra. Aqui termina a aparente arrogância do personagem “rei de Jerusalém”, que julgava ter adquirido a sabedoria máxima segundo os preceitos de sua época. Resumindo tudo, ele percebe que nada mais há a fazer que reconhecer a fruição da vida nestas coisas simples, mas que vêm de Deus²⁹⁶:

Para o Qohélet, a vida era uma mistura de muitas coisas: absurdo, felicidade, fadiga, vinho, comida, trabalho, amor... Enfim, coisas boas e más. Ele sabia que nenhuma felicidade duraria para sempre, mas também que nenhuma tristeza duraria para sempre. Comer, beber, amar não formavam parte de um projeto elaborado pelo Qohélet para vencer o *hebel* da vida. Nem para vencer a morte. Elas simplesmente eram algumas das muitas coisas que a vida oferece e que, no máximo, faziam um pouco mais tolerável o *hebel* e o *amal* da vida. Eram oásis²⁹⁷.

Thomas Krüger sintetiza várias traduções e opiniões a respeito do mesmo assunto: de fato, a idéia central parece ser a de que não está no ser humano a capacidade de conquistar o bem que lhe acontece durante os dias de sua vida, e sim que tudo vem das mãos de Deus. Ele propõe, entre outras possibilidades, a seguinte tradução: “Não é melhor comer, beber e alegrar-se, e fazer desfrutar sua alma do bem de seu trabalho?”, como se fora uma proposição, um convite à fruição²⁹⁸.

A conclusão, porém, sempre é a mesma e está na continuação do mesmo versículo: “Vi que também isto vem da mão de Deus”. Ou seja, o ser humano não está apenas à mercê de um destino incognoscível, sendo vítima de sua própria mortalidade, que limita seu tempo

²⁹⁵ „Nicht im Menschen gründet das Glück“. Título de artigo de N. LOHFINK sobre este trecho, in: Ibid., *Kohelet im Spannungsfeld von jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie*, p. 30.

²⁹⁶ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 239.

²⁹⁷ J. L. R. GUTIÉRREZ, op. cit.

²⁹⁸ „Ist es nicht besser, zu essen und zu trinken...!“ Thomas KRÜGER, *Kohelet*, p. 128.

de existência neste mundo; ele também é presenteado por Deus com a alegria e a satisfação honesta com as coisas terrenas. O “rei Qohelet” se vê decepcionado mas, ao mesmo tempo, libertado: a *ilusão* que o fazia crer que tudo vem da pessoa deu lugar à *convicção* de que tudo vem das mãos de Deus²⁹⁹. Em outras palavras: o Ec já consegue discordar da idéia de que a vida do ser humano seja uma tragédia (recorde-se de Ec 1.17), já que ele está à mercê do livre arbítrio de Deus e todos os seus esforços são vãos. O que ele pretende é mostrar um caminho para uma vida sem ilusões: dentro dos limites do conhecimento, do saber e, não por último, da vida mesma. O pressuposto decisivo, aqui, é de ordem teológica: admitir os limites naturalmente impostos é viver em verdadeira liberdade, uma vez que a aceitação dos próprios limites leva a novas descobertas do que é possível fazer, dentro de tudo o que esses limites abarcam.

Ec 2.24 é uma das passagens em que se reconhece que “também isto vem da mão de Deus”, ou seja, a mão de Deus concede coisas que o Ec viu, percebeu, intuiu de onde vêm; quais coisas? Comer, beber, fazer a alma gozar o bem do seu trabalho. Interpretando isso: comer e beber é repor as energias gastas no trabalho, no produzir; é, além disso, a diversão, a satisfação das necessidades básicas, é saciar-se; é não passar fome e sede, e que seja usufruído aquilo que o trabalho produziu: que se possa gostar do que é o trabalho, que o trabalho não ofenda (mental, espiritual e fisicamente – tal como a escravidão nos sistemas coloniais de todo o mundo e suas funestas conseqüências). Estas são coisas que advêm da mão de Deus, e não da misteriosa mão invisível do mercado.

O final desta perícopa contrapõe o “ser humano bom” ao pecador (v. 26); mas o que significa ser “bom diante de Deus”? Quais são os critérios divinos de avaliação das atitudes humanas? E, além disso, esta colocação não reproduz novamente o esquema do *Tun-Ergehen-Zusammenhang*?

Certamente não há uma resposta cabível para o ser humano no que se refere aos desígnios que Deus tem para cada pessoa; mas a questão teológica da “retribuição”, à qual o Ec parece aludir aqui, teria de ser examinada mais de perto. Ele afirma que o ser humano “bom diante de Deus” recebe sabedoria, conhecimento e alegria. Estes são valores espirituais, independentes de qualquer condição material – a alegria de viver parece ser a conseqüência da real

²⁹⁹ Infelizmente, não é possível traduzir o jogo de palavras: “Ent-täuschung” = decepção / “Täuschung” = ilusão. A ilusão dá lugar à decepção mas, ao mesmo tempo, ao despertar para uma nova consciência. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 239.

sabedoria que leva ao conhecimento pleno: a pessoa sábia conhece o mundo e as pessoas, reconhece os limites e as potencialidades contidas nos seres humanos e nas coisas do mundo e vê as oportunidades para fruir a vida com qualidade. Ou seja, aqui a “retribuição” se dá nos moldes tradicionais: a sabedoria, o conhecimento e a alegria são a “recompensa” natural de quem age de acordo com os princípios divinos, sem sempre usufruir de riquezas materiais.

O contraponto é o pecador: sua tarefa é “juntar para dar àquele que é bom diante de Deus”. Como entender isso? *Juntar* e *acumular* parecem ser termos que se referem a bens materiais. Será que o castigo do pecador seria ter de entregar os bens materiais que ele juntou em “ vaidade e pastar o vento”, para que lhe seja mostrado que a riqueza sozinha de nada vale? Mas então o “bom diante de Deus” seria agraciado não apenas com valores espirituais, e sim também com bens materiais. Pode-se dizer, assim, que o Ec não consegue sempre “saltar por cima da própria sombra”, na medida em que, mesmo de forma inconsciente, ele reproduz o sistema do qual ele se originou e que moldou sua forma de pensar, por mais que ele tente assumir uma postura crítica diante disso.

Krüger desenvolve um raciocínio que se dirige não à questão da retribuição em si, mas da *indisponibilidade* da felicidade e do aparente “livre arbítrio” de Deus: a felicidade não está à disposição do ser humano como uma mercadoria ou como uma conquista. Ela é dom de Deus. Por outro lado, a figura do “pecador” não tem contornos claros nesta passagem (Ec 2.26), porque apenas Deus tem a liberdade para decidir quem é pecador e segundo quais critérios. De nada adianta ao ser humano ele mesmo querer determinar quem é sábio e quem é insensato – tudo depende de Deus, segundo sua avaliação. É por isso que o Ec termina o versículo com a repetição de que “tudo é vaidade e pastar o vento”³⁰⁰, desfazendo a impressão de que estaria sendo conivente com o esquema de pensamento da sabedoria tradicional, segundo a qual o que determina o sucesso é a própria habilidade.

O processo de individuação prossegue quando o indivíduo consegue enfrentar a *sombra* e reconhecer seus conflitos interiores, admitindo que ela realmente faz parte de seu inconsciente. A sombra pode revelar aspectos que evidenciam comportamentos de gênero opostos ao da pessoa em questão, mesmo que esses elementos (*anima* / *animus*) ainda estejam reprimidos e/ou se manifestem de forma até mesmo chocante, por vezes (cf. Ec 7.26ss.). Nesse

³⁰⁰ T. KRÜGER, op. cit., p. 149ss.

caso, o Ec primeiramente reage, propondo a fruição da vida ainda num nível bastante básico – a alegria do comer e do beber. A percepção de que a vida, apesar de “detestável”, pode ser fruída com prazeres simples, certamente é um dos progressos mais significativos na *Weltanschauung* do Ec.

Um elemento importante é a questão do “contar com ele”, no caso Deus. Enquanto Jung argumenta que a *sombra* tem o papel de alertar o ser humano sobre coisas que possam estar erradas com ele, quem faz esse papel, na visão do Ec, é *Deus* – o mesmo a quem se terá de prestar contas algum dia. Ao mesmo tempo, a presença de Deus parece ser, agora, asseguradora e tranqüilizadora, dando liberdade à pessoa para ela fruir a vida, alegrando-se com coisas simples, mas verdadeiras, e dando os primeiros passos para uma reestruturação de si mesma. “Quem poderá fazer estas coisas sem contar com ele?” é a constatação de que o ser humano nada pode sozinho. Em outras palavras: se na períclope anterior havia o reconhecimento da fragilidade do ser humano, colocando-o sozinho diante de um mundo hostil e cheio de esforços vãos e inúteis, aqui já se percebe que o Ec encontrou a chave que vai fazer com que o seu processo de crescimento interno comece a fazer efeito: admitindo o poder maior de Deus, a pessoa se coloca num plano de humildade autêntica, o que a leva a desistir de bom grado dos bens materiais e das satisfações superficiais para buscar conteúdos mais consistentes para sua vida. Por isso, agora a fruição dos prazeres simples funciona.

Do ponto de vista junguiano, assumir uma postura mais humilde diante da vida, das coisas e das outras pessoas é essencial para encontrar-se em si mesmo e admitir que a *sombra* existe. Apenas quando a pessoa reconhece seus problemas com a maior sinceridade possível é que se torna efetivo um processo de reconstrução do eu. Além disso, ou mesmo antes disso, é necessário admitir que se precisa de ajuda e não se é todo-poderoso, querendo imitar Deus.

3.4.3 Ec 3.1-8 – o tempo certo para viver e morrer

¹(Há) tempo determinado para tudo,
e tempo para todo propósito debaixo do céu.

²Tempo para nascer e tempo para morrer;
tempo para plantar e tempo para arrancar;

³tempo para matar e tempo para curar;
tempo para destruir e tempo para construir.

⁴Tempo de chorar, e tempo de rir;
tempo de gemer, e tempo de bailar.

⁵Tempo de atirar pedras, e tempo de recolher pedras;
tempo de abraçar, e tempo de se separar.

⁶Tempo de buscar, e tempo de perder;
tempo de guardar, e tempo de jogar fora.

⁷Tempo de rasgar, e tempo de costurar;
tempo de calar, e tempo de falar.

⁸Tempo de amar, e tempo de odiar;
tempo de guerra, e tempo de paz.

Este poema é uma das passagens mais conhecidas do Ec. Sua estrutura é característica da poesia hebraica, não por último em função do chamado *parallelismus membrorum*. Essa técnica é uma das marcas registradas do livro do Eclesiastes e de toda a produção literária derivada da sabedoria israelita, conforme já se constatou neste trabalho (cf. cap. 1).

O uso que o Ec faz do termo *ṭāē* (*et* = tempo) se eleva para além dessa técnica, fazendo o tempo pairar sobre as contradições e os opostos que marcam a vida humana; isso evidencia sua percepção de que o tempo é uma força própria no universo, que não se rege segundo as leis humanas e está além do poder humano. Embora o tempo seja uma força relativizadora do impacto das ações humanas, ele tem muito mais importância na vida de cada pessoa do que comumente se imagina; ele carrega em si a idéia de eternidade e de constância, mas também de regularidade de ritmos e acontecimentos sobre os quais ninguém tem controle:

(...) o Eclesiastes quer deixar claro que a vida é instável e provoca todas as situações possíveis. Ele dá essa impressão pela maneira de enumerar somente os extremos, sem citar os degraus intermediários, transmitindo, portanto, uma visão integral da vida. Para isso, a palavra “tempo” fornece o ritmo constante e regular. Esse ritmo deve servir para gravar que a época certa determina o valor vital de cada ação. Portanto, a vida se desenrola num ritmo de contrastes que permanentemente se substituem³⁰¹.

São esses contrastes que fazem com que seja mais fácil para o Ec relativizar o poder da morte; sua percepção dos ciclos universais leva a conclusões que não podem ser tomadas como pessimistas ou cínicas. O Ec não foge dos fatos da vida, mas tenta compreendê-los como partes fundamentais de um todo integrado e único, no qual o sofrimento e a alegria têm de ter, necessariamente, o mesmo espaço. Neste contexto, a conhecida passagem de Heráclito poderia demonstrar que o Ec de fato “bebeu na fonte” da filosofia grega, refletindo p.ex. nesta períclope o modo de pensar grego anterior a ele:

Nós entramos nos mesmos rios, e mesmo assim não o fazemos. Não se consegue entrar duas vezes no mesmo rio. Tudo flui, nada repousa. Tudo passa, nada permanece. O que é

³⁰¹ „Kohelet will klarmachen, daß das Leben wechselhaft ist und alle möglichen Situationen heraufbeschwört. Er weckt diesen Eindruck, indem er, ohne die Zwischenstufen zu nennen, nur die Extreme aufzählt, also eine ganzheitliche Schau des Lebens übermittelt. Dabei gibt das Wort ‚Zeit‘ den steten gleichmäßigen Rhythmus. Dieser Rhythmus soll einprägen, daß die richtige Zeit den Lebenswert der einzelnen Handlungen bestimmt. Das Leben spielt sich also ab in einem Rhythmus von Gegensätzen, die einander immer wieder ablösen“. A. STROBEL, op. cit., p. 25.

frio se aquece, o que é quente esfria, o que é úmido seca, e o seco se umedece. Por existir doença, a saúde é bela, por existir o mal, o bem se torna bom, por existir fome também há saciedade, por existir esforço também há descanso. Estar vivo ou morto, dormindo ou acordado, ser jovem ou velho – tudo é uma só coisa. Um fenômeno passa a ser o seu contrário, e vice-versa – numa mudança rápida e inesperada. *Tudo acontece a seu tempo*³⁰².

Por outro lado, merece destaque o fato de que, nas 14 orações do poema citado acima, aparecem quatro termos relacionados à morte: *morrer* (3.2), *arrancar* (3.2), *matar* (3.3) e *destruir* (3.3). O primeiro termo – morrer – se refere à característica mais elementar de todos os seres vivos, tal como o nascer e o crescer. É algo que independe da vontade do ser. O ser humano tem de morrer, tal como toda a criação (Gn 6.3, Sl 39.5-7). Mesmo assim, para o Ec, a morte não necessariamente aproxima o ser humano de Deus: apesar de a pessoa gozar da bênção e proteção de Deus se andar em seus caminhos, este mesmo Deus pode ser alguém distante e impessoal (cf. cap. 1 deste trabalho); por outro lado, o ser humano está em estreito vínculo com Deus por causa do espírito vital dado por ele (Ec 12.7). Morrer é “romper o fio de prata e quebrar o copo de ouro” (Ec 12.6), ou seja, interromper esse vínculo com o divino.

O Ec atribui o poder sobre a morte a um Deus que ele chama de *~yhiola*, (*elohim*): não é o Deus *hw̄hy* (*Iahweh*), o Deus nacional do povo de Israel. E é então que, para aliviar o sofrimento muitas vezes incompreensível, uma vez que vindo das mãos de *~yhiola*, cujos desígnios também ele desconhece, ele afirma que “há tempo para tudo”: a vida não pode ser programada por mentes humanas, e é tão imensa e plena de potencialidades que tudo tem espaço no decorrer de uma existência. Tempo para tudo quer dizer, para o jogo de opostos do Ec, que a própria vida é uma contradição, um contra-senso, um paradoxo – embora este paradoxo também deva ser aceito como natural –, e cabe ao ser humano aprender a lidar com essa contradição e localizar-se em seu mundo³⁰³.

³⁰² „Wir steigen in dieselben Flüsse und tun es doch nicht. Man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen. Alles fließt, nichts ruht. Alles vergeht, nichts dauert. Kaltes wird warm, Warmes wird kalt, Feuchtes trocknet und Trockenes wird feucht. Durch Krankheit wird Gesundheit schön, durch das Schlechte wird das Gute gut, durch Hunger Sättigung, durch Mühe Schlaf. Lebendig oder tot sein, schlafend oder wach, jung oder alt – alles ist eins. Das eine schlägt jeweils ins andere um, und umgekehrt – mit einer schnellen, unverhofften Wendung. Alles kommt zu seiner Zeit“. Citação do pensador grego Heráclito, apud Peter LAUSTER, *Lebenskunst: Wege zur inneren Freiheit*, p. 98. – Grifo nosso.

³⁰³ Gordis aponta para uma possível interpretação a mais desta passagem: “a futilidade do esforço humano” diante do tempo “adequado” determinado pelos desígnios divinos. Já que tudo tem sua hora, de nada adianta o ser humano querer alterar o fluxo da existência por meios próprios. R. GORDIS, op. cit., p. 144.

O *Diálogo de um pessimista*, originário da Mesopotâmia e muito anterior ao livro do Eclesiastes, é um opúsculo que se dedica a analisar a vida e os fenômenos que regem os seres humanos, e recebeu este título por chegar à conclusão, mais radical que o livro do Eclesiastes, de que tudo é vão e inútil sobre a face da terra. Ele apresenta uma argumentação semelhante a este último, principalmente no que se refere à vaidade do esforço humano para controlar os acontecimentos da vida, e ao fato de que “cada coisa acontece a seu tempo”, sendo portanto inútil o ser humano querer determinar prazos e momentos para que as coisas aconteçam como e quando ele gostaria. Jean Bottéro avalia essa semelhança do seguinte modo:

[...] E, antes de tudo, é preciso reconhecer que os primeiros comentaristas fizeram bem ao comparar nosso opúsculo ao Eclesiastes, ao Qohélet de nossa Bíblia, o qual passa, ele também, por muito desencantado e muito pessimista. [...] uma passagem (Ec 3.1-9) que parece um resumo e uma transposição das lições essenciais derivadas de nosso *Diálogo* [...]. “Cada coisa a seu tempo”; isso quer mostrar que as ações humanas sobre o mesmo objeto se sucedem e se anulam, mesmo que no final nada reste e que a ação pareça, portanto, inútil. É este o tema principal “sério” de nosso *Diálogo*³⁰⁴.

O que faz a diferença entre o *Diálogo de um pessimista* e o livro do Eclesiastes é que este último irá ressaltar, diante do esforço vão e da aparente inutilidade das ações humanas, a força da vida, da fruição e da solidariedade. Talvez seja essa sua idéia nessa passagem: se existe tempo para tudo “debaixo do sol”, é porque existe tempo também para o bem, a alegria e, nesse caso, também para a ação salvadora de Deus, que nem sempre é apenas um Deus distante, mas pode e deve ser visto como aquele que dá a vida e abençoa a quem se lembrar dele (cf. novamente Ec 12.1-7).

Se o *morrer* independe da vontade do ser humano, tal não acontece com o *matar* e o *destruir*. Essas são ações autônomas, embora por vezes parecendo irracionais. *Matar* e *destruir* são expressões que supõem intencionalidade – é isso o que revela o texto hebraico ao usar o termo $\#p, x\epsilon$ (*hēfes* = “para todo propósito”, 3.1). O fato de o Ec relativizar também ações como *matar* e *destruir*, simplesmente contrapondo-as ao *curar* e ao *construir*, pode parecer de um cinismo imperdoável. Por outro lado, se a morte faz parte integral da vida, é preciso cons-

³⁰⁴ “[...] Et tout. d’abord il faut reconnaître que les premiers commentateurs avaient bien vu quand ils comparaient notre opuscule à l’Écclesiaste, au Qohélet de notre Bible, lequel passe lui aussi pour si désenchanté et si noir. [...] un passage (Ec 3.1-9), qui semble comme un résumé et une transposition des leçons essentielles émanant de notre *Dialogue* [...] ‘Chaque chose en son temps’; il veut montrer que les actions humaines, à l’occasion du même objet, se suivent et s’annulent, si bien qu’il ne reste finalement rien et que l’action semble donc inutile. C’est le propre thème ‘sérieux’ de notre *Dialogue*”. Jean BOTTÉRO, *Mésopotamie: l’écriture, la raison, les dieux*, p. 315.

cientizar-se de que ações intencionais como estas também têm seu espaço entre os seres humanos, e não são estes que têm o poder de evitá-las ou determinar seus efeitos. Para o Ec, parece até mesmo que não se deve perguntar pelo sentido nem pela origem da morte, como tampouco adianta perguntar pelo sentido da vida. Mesmo que a morte apareça de maneira muitas vezes cruel e inesperada, ela não deveria ser vista como uma interrupção absurda do fluxo da vida: Ec 3.1-8 não cansa de realçar que os aparentes opostos de vida e morte são complementos que fazem da existência da criação sua totalidade. Não existe vida sem morte, não existe morte sem que se recrie a vida. Certamente isso tudo não anula o problema que representa a morte vinda através da violência gratuita; mas o que o Ec propõe é que se encare também essa dor como parte do todo que compõe a vida e o mundo, não permitindo que tudo pare nesse ponto sem possibilidade de recuperação e avanço espiritual. É preciso pairar sempre um pouco acima das coisas deste mundo, para não se deixar absorver pelo peso do mal.

Voltando ao que se afirmava acerca dos *arquetipos* da teoria junguiana, note-se que os itens apontados pelo Ec, em sua lista de oposições, não se referem a nenhuma ação específica ou restrita a algum grupo humano definido, nem se prendem a espaço e tempo: em outras palavras, o poema de Ec 3.1-8 trabalha com fenômenos universais e perenes, presentes em muitos lugares e no consciente/inconsciente coletivo. A maneira de o autor contrapô-los poderia ser uma forma de mostrar que as pessoas têm em si, sempre, ambas as tendências: agir para o bem ou para o mal, dependendo dos incentivos, das circunstâncias e das influências externas.

Essa existência “dupla” é o que Jung chama de *twins*: é como se cada pessoa se constituísse de “gêmeos”, um bom e outro mau, que alternadamente vão dirigindo as atitudes e reações do inconsciente. Reconhecer que se está sendo vítima da ação destes *twins* é básico para sair desse círculo vicioso e se sobrepor ao conflito interior de oposições. Existe, nesse ponto, certa “suspeita” de que as coisas poderiam ser diferentes, que a vida seria melhor se a pessoa não se sentisse tão dividida (expressão que reflete fielmente o fenômeno). Portanto, as oposições a que se refere o Ec não têm nada a ver com o artifício maniqueísta usado pela teologia da retribuição, e sim com os componentes opostos entre si que formam o ser humano. Também Jung parte de outro princípio, o da sabedoria chinesa, que trabalha com os conceitos *yin* e *yang*, resp. o masculino e o feminino, cada qual com suas características específicas, mas que

se complementam e se constroem um no outro, formando um ser vivo completo e integrado com o restante dos seres e todo o universo³⁰⁵.

A partir dessa percepção de que são os opostos que regem o funcionamento do mundo e dos seres humanos, parece que a *sombra* está sendo gradualmente trabalhada e superada: saber que, neste mundo, há tempo para tudo, e que todas as coisas e todos os acontecimentos têm o seu lugar e o seu espaço, sem que o ser humano possa controlar isso, é reflexo de um exercício de maturidade dos mais avançados. Segundo Jung, e partindo do pressuposto de que o autor do Ec seria realmente um ser humano masculino, poder-se-ia imaginar, então, que agora a sua *anima* passa a entrar em ação, em sua forma positiva: o Ec já se encontra no quarto estágio de desenvolvimento da *anima*, a encarnação da Sabedoria, e de agora em diante essa vivência orientará suas reflexões posteriores. Nesse quarto estágio, o medo inspirado pela *sombra* já está sendo vencido. O primeiro passo em direção a si mesmo já foi dado: existe agora a coragem de admitir erros e fragilidades, ao mesmo tempo investindo com novo ânimo em si mesmo. Adquire-se a percepção do que é realmente vital para a fruição da vida e o convívio com o fato da morte, e descartam-se elementos superficiais ou mesmo imbuídos de um peso negativo muito grande sobre a psique. Já não se trata de reprimir ou esquecer esses conteúdos, mas de saber que eles existem e, mesmo assim, construir uma energia interior que tenha o poder de arrancar a psique do estado em que se encontrava. Se o processo de individuação acontece corretamente, a partir desse ponto a pessoa começa a se sentir mais leve, mais livre, mais feliz e confiante.

3.4.4 Ec 3.9-15 – a eternidade e o poder de Deus sobre a vida e a morte

⁹Que proveito tem o trabalhador com o que se afadiga? ¹⁰Vi a tarefa que Deus deu aos filhos do homem para se ocuparem dela: ¹¹tudo o que ele fez é formoso a seu tempo. Até mesmo colocou a eternidade em seu coração, sem que o ser humano reconheça a obra que Deus fez do começo até o fim.

¹²E compreendi que não há felicidade para os seres humanos a não ser alegrar-se e fazer o bem em sua vida. ¹³E também é dom de Deus para o ser humano comer e beber e aproveitar todo seu trabalho.

¹⁴Compreendi que tudo o que Deus faz é para a eternidade.

Nada há nisso para acrescentar, e nada há para tirar.

Deus faz isso para que tremam diante dele.

¹⁵O que existe é o que já existia, e Deus buscará o perseguido.

³⁰⁵ “Apesar de os Twins serem considerados filhos do Sol, eles são essencialmente humanos e, juntos, vêm a constituir-se numa só pessoa. Unidos originalmente no ventre materno, foram separados ao nascer. No entanto, são parte integrante um do outro e é necessário, apesar de extremamente difícil, reuni-los”. Joseph Henderson, *Os mitos antigos e o homem moderno*, in: C. G. JUNG, (org.), HS, p. 113.

Esta perícope volta a questionar o proveito (! $\text{Art} . \text{y} \dot{\text{i}}$ = *yitron*, vantagem, lucro, ganho) que o ser humano não consegue tirar de seu trabalho, tal como em Ec 1.3; 1.13; 1.18; 2.18 e 2.22. Mas o v. 11 afirma que Deus faz as coisas funcionarem a seu tempo, e que por isso tudo pode ser bom: “tudo é formoso a seu tempo” – *formoso* aqui no sentido de “bom, adequado”. Talvez não haja um ganho material sempre visível no que o ser humano faz; mas, se tudo acontece a seu tempo, também isto é bom e faz parte dos desígnios divinos para cada pessoa. Essa seria uma resposta razoável aos questionamentos de 1.13b³⁰⁶.

Por outro lado, é de se questionar se realmente tudo o que existe é “bom, formoso, adequado”: de onde, então, teria vindo o mal no mundo? Ou: como se pode coadunar o mal no mundo com a graça de Deus? Essa pergunta parece perpassar a história da teologia como um fio vermelho, e isso desde o relato da criação. No livro do Eclesiastes, a escolha do termo $\text{hpey} \dot{\text{i}}$ (*yafeh* = belo) no sentido de *adequado*, ligado à expressão $\text{wOt} [\text{eb} . (\text{b}^{\text{e}} \text{et} \ddot{\text{o}} = \text{a seu tempo})$, parece refletir essa discussão de uma forma contemporizadora: é verdade que existe o mal no mundo, mas também é verdade que Deus criou tudo o que existe e continua agindo. Não adianta, mais uma vez, perguntar pelo *sentido* de determinados acontecimentos ou fenômenos vivenciados como negativos: Deus fez tudo a seu tempo, e só ele conhece o sentido e o significado de tudo o que acontece³⁰⁷. A seu tempo, todas as coisas fazem sentido, mesmo que este seja desvendado somente muito depois de elas terem acontecido:

Conforme ele [o Eclesiastes] vivenciou enquanto “rei” e observou enquanto “mestre de sabedoria”, o motivo para a infelicidade dos seres humanos tem de ser procurado frequentemente neles mesmos, a partir de um falso comportamento exterior ou de um posicionamento interior equivocado³⁰⁸.

Dessa forma, não é possível atribuir a Deus a responsabilidade por tudo o que acontece no mundo, mesmo que seja ele o criador de todas as coisas. O próprio Ec percebeu que o mundo “errado” era o seu mundo de rei e sábio absoluto (Ec 2.1ss.), e não o universo de Deus. Mas os dias negativos podem ser tolerados a partir da consciência de que tudo é relativo e serve para a reflexão e o crescimento (cf. Ec 7.14).

³⁰⁶ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 262.

³⁰⁷ Ibid., p. 265.

³⁰⁸ „Wie er als ‚König‘ erfahren und als ‚Weisheitslehrer‘ beobachtet hat, liegt der Grund für das Unglück der Menschen oft bei ihnen selbst, in einem falschen äußeren Verhalten oder in einer falschen inneren Einstellung“. Ibid., p. 267.

A “eternidade” a que se refere o v. 11b é a vida que existe no espírito divino doado à criação: Deus é eterno, então a vida é eterna, mesmo que o ser humano não saiba o que acontecerá com sua vida e para quê, afinal, ele vive. A resposta pelo sentido da vida está aqui: enquanto houver Deus haverá vida, mas não cabe ao ser humano desvendar o seu próprio destino – ele é criação, não criador. Mas, ao mesmo tempo, ele tem *participação* em tudo o que acontece debaixo do sol, e esta é a real porção que lhe cabe, junto à eternidade de Deus³⁰⁹.

No entanto, a “eternidade de Deus” não se refere a um tempo primevo, ultrapassado, a *creatio prima*; ao contrário, retomando a idéia básica contida em Ec 3.1-8, o “tempo” a que se alude aqui se refere à adequação de cada tarefa, ou trabalho, também do ser humano: a *creatio continua* de Deus é tudo aquilo que acontece agora e sempre voltará a acontecer – e isso é o que Deus “fez formoso a seu tempo”³¹⁰.

Até se poderia dizer que, neste trecho, a compreensão do termo *eternidade* está em oposição com o termo *tempo*, porque a eternidade de Deus é incomensurável, enquanto o tempo tem determinados limites que até o ser humano lhe pode impor: somente o tempo sem começo nem fim é chamado de “eternidade”. E essa eternidade, embora inalcançável para o ser humano, lhe foi dada por Deus: para que ele perceba que, embora faça parte dela, ele não consegue abarcá-la em sua totalidade nem integrar-se nela. É mais um sinal de Deus para que o ser humano reconheça suas limitações de criatura³¹¹. Ou, como assinala Gianfranco Ravasi:

[...] o termo exprime simbolicamente o conceito de eternidade, conceito difícil de ser formulado no contexto cultural semítico. ‘*Ôlam*’ é o tempo supremo de Deus e engloba e supera o conceito dos “tempos” experimentáveis. Não é sem motivo que nesse versículo Coélet o põe em contraponto com ‘*et*’, “tempo” próprio de cada obra. [...] Nesse versículo, história, eternidade, cosmo e criação estão entrelaçados³¹².

Outro aspecto importante, para o Ec, é a questão do “fazer o bem”. No v. 12, essa expressão não se refere a nenhum aspecto específico, nem parece sugerir qualquer tipo de moral social. Existem pelo menos duas interpretações possíveis, uma vez que o Ec busca tanto o crescimento interior quanto uma melhora no seu convívio social, antes dependente apenas de relações de poder político e econômico. Diante das novas premissas, tentando equilibrar sua personalidade numa nova forma de vida, o que seria “fazer o bem” para o Ec?

³⁰⁹ Cf. também N. LOHFINK, op. cit., p. 32.

³¹⁰ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 263.

³¹¹ Ibid., p. 268.

³¹² Gianfranco RAVASI, *Coélet*, p. 112.

[...] o Eclesiastes insiste em afirmar que aquilo que, para o ser humano, parece valer a pena, realmente é o que importa: “alegrar-se e fazer o bem em sua vida”. Mas, sendo presente de Deus, essa felicidade não está naturalmente à disposição. O ser humano tampouco consegue alcançá-la totalmente independente das condições externas do momento, mas ele precisa dispor pelo menos dos meios que lhe permitam “comer, beber e fruir de coisas boas”. [...] E, afinal, o ser humano tem mais chances de alcançar a felicidade indisponível se ele tentar isso, não sozinho e “sem qualquer ajuda”, mas em comunhão solidária, “de camaradagem” com outros (4.9-12)³¹³.

Krüger ressalta aqui a idéia da felicidade derivada da comunhão e da vida vivida em solidariedade. Embora não se deva intuir isso muito rapidamente apenas em função da expressão “fazer o bem”, de qualquer forma a idéia vai contra a idéia helenística da fruição individualista, a qual recomenda que se busque, em primeiro lugar, a satisfação das próprias necessidades, e isso apenas no plano terreno e sem a ajuda de ninguém³¹⁴. Pode-se detectar também aqui uma discussão com o helenismo dominante na Palestina da época do Eclesiastes.

Por seu turno, vários outros comentários (p.ex. de Delitzsch, Levy, Lauha, Zimmerli, Lohfink etc.) argumentam que a expressão em hebraico – בֹּאֵךְ תֵּאֲכֹל לֶחֶם (l^a *asrōt tov*) – englobaria a idéia de “fazer algo de bom para si mesmo”, ou seja, alegrar-se, festejar, fruir a vida. Isso estaria mais de acordo com a intenção real do texto, que seria a de ressaltar o incentivo à alegria e à satisfação pessoais mesmo sem conhecer os desígnios divinos, e estando à mercê da eternidade de Deus. Não haveria, nessa passagem, “a exigência moral de realizar algo bom”³¹⁵.

Poder-se-ia estabelecer, agora, uma discussão acerca desses dois pontos de vista: também Ivo Storniolo³¹⁶ pensa como Krüger, querendo ver mais a questão da *solidariedade* que leva à alegria. Os outros comentaristas ressaltam, porém, o *individualismo*, não no sentido de egoísmo e autoprojeção, mas como se o autor do livro do Eclesiastes sempre se referisse apenas à pessoa, e não pensasse no gênero humano como um todo. De fato, estabelece-se um

³¹³ „[...] hält Koh 3,12f.22 daran fest, daß das, was dem Menschen erstrebenswert erscheint, auch erstrebenswert ist: ‘sich zu freuen und Gutes zu tun in seinem Leben’. Dieses Glück ist aber als ‘Geschenk Gottes’ für den Menschen nicht zuverlässig verfügbar. Er kann es auch nicht völlig unabhängig von den jeweiligen, zeitbedingten Gegebenheiten der Außenwelt erreichen, sondern muß wenigstens über die notwendigen Mittel verfügen, um ‘essen, trinken und etwas Gutes genießen’ zu können. [...] Und schließlich hat der Mensch größere Chancen, das unverfügbare Glück zu erlangen, wenn er es nicht für sich allein und ‘ohne jede fremde Hilfe’ zu erreichen versucht, sondern in solidarischer, ‘genossenschaftlicher’ Gemeinschaft mit anderen (4, 9-12)“. T. KRÜGER, op. cit., p. 193.

³¹⁴ Ibid., p. 193.

³¹⁵ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 269.

³¹⁶ IVO STORNILOLO, *Trabalho e felicidade*: o livro do Eclesiastes, p. 34ss.

ponto de tensão em toda a análise, que pode partir destes dois pólos opostos: era o Ec mais voltado ao indivíduo, ou ele conseguia pensar coletivamente?

Voltando ao esquema das coincidências e divergências do início deste capítulo, é possível ver aqui um encontro com Jung, na medida em que parece melhor “fazer o bem” primeiramente a si mesmo, ou seja, investindo na própria qualidade de vida psíquica, para então ter condições de conviver com as outras pessoas. Esta seria uma das conseqüências de um processo de individuação bem conduzido. Por outro lado, “fazer o bem” também pode supor um objetivo fora de si mesmo: sem pensar numa espécie de moral social, faz parte da fruição da vida saber conduzir-se coletivamente, porque neste mundo não é possível sobreviver isoladamente, ignorando os prazeres e as necessidades das outras pessoas.

A questão da fruição da vida, o comer, beber e alegrar-se com a pessoa amada, recebe, na filosofia grega, a designação *eudemonismo* (εὐδαιμονία = *felicidade*); não se questiona diretamente, porém, até que ponto a ética deveria ser inerente às atitudes do ser humano, embora Aristóteles, p.ex., conjugue o “bem viver” com o “bem agir”³¹⁷. E Sócrates considera que “[...] pela faculdade de dar uma resposta a si mesmo e aos outros é que o ser humano se torna um ser ‘responsável’, um sujeito moral”³¹⁸. No texto do livro do Eclesiastes como um todo, esses termos (ética, moral etc.) não aparecem; talvez a expressão “fazer o bem” esteja representando-os.

Pode-se imaginar, nessas perícopes que incentivam a fruição da vida, um diálogo do Ec com a filosofia grega, sendo que ele procura inserir elementos de ética e de fé em atitudes normalmente consideradas óbvias demais para serem discutidas: o eudemonismo era um pressuposto tão normal em toda a Antigüidade grega que nem constituía assunto especial de discussão³¹⁹. O eudemonismo evoluiu depois para o conceito romano de *carpe diem*, e é para essa acepção que o Ec procura uma alternativa. Além disso, a constatação, no final do v. 13, que a fruição da vida é dom de Deus, pode ser avaliada como uma “revisão crítica da máscara real”, segundo a qual, em Ec 2.1ss., o ser humano tentou ser feliz somente a partir de si mesmo: o Ec teve de admitir que a felicidade vem somente das mãos de Deus³²⁰.

³¹⁷ Apud L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 270.

³¹⁸ Apud Ernst CASSIRER, *Ensaio sobre o homem*. Introdução a uma filosofia da cultura humana, p. 17.

³¹⁹ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 270.

³²⁰ Ibid., p. 271.

A conclusão dessas reflexões está no v. 13: a vida em si não é má, pelo contrário. O fruto do esforço humano, embora vão, tampouco é mau: trata-se de saber viver com satisfação, dentro dos limites impostos pela mortalidade e pela ignorância acerca do futuro e dos caminhos de Deus. Deus concede o dom da alegria ao ser humano (p.ex. Sl 2.11; 9.2; 16.9; 31.7; 32.11; 97.12 *passim*), e este dom tem de ser vivido: “A alegria deve ser saboreada quando ela acontece, porque, tal como o maná no deserto, não se pode guardá-la para o dia seguinte (cf. Ex 16)”³²¹. Krüger ainda sugere que o v. 13 pode estar se referindo à ação de Deus que engloba toda a humanidade, segundo a narrativa do Gênesis: *todas as pessoas* deveriam ter a possibilidade de “comer e beber e fruir de coisas boas em todo seu esforço e trabalho”, e cita, na comparação, Gn 1.29; 2.16s. e 3.17-19³²², que se referem ao cuidado de Deus com o ser humano.

Os vv. 14-15 finalizam a reflexão insistindo mais uma vez na questão da eternidade: Deus é eterno, portanto também o que ele fez, faz e fará será eterno. Essa é uma constatação irrefutável, à qual “nada há para acrescentar” e da qual nada há “para tirar”. A idéia já tinha sido apresentada em Ec 1.9-10 em termos bem gerais, e agora é repetida após uma digressão sobre os vários problemas que afligem o ser humano e o fazem questionar o sentido da vida.

Isso tem a ver com o “temor de Deus”, no sentido de que a eternidade divina é o elemento norteador e limitador para o ser humano: no momento em que ele percebe que não é eterno, que é somente criatura, instalam-se o respeito e a honra devidos ao seu Criador. “Para que o temam” é a expressão clara da intencionalidade de Deus, percebida pelo Ec, e que coloca o ser humano em seu devido lugar. Não se trata de *medo* ou *temor* na acepção negativa do termo. Pelo contrário, o temor é um sentimento natural e inerente, derivado do reconhecimento da totalidade divina. Ravasi relembra a concepção de Deus que tinha o Ec:

Coélet, reafirmando seu “frio” conceito de Deus, apresenta-o em sua função de dispensador de bens, de improviso e sem justificação, como soberano absoluto. O homem recolhe essas alegrias dispersas, porém não consegue formulá-las a si mesmo como solução para a vida nem inseri-las em hipotético ‘*ôlam*, em desígnio eterno, que pode também existir³²³.

³²¹ « La joie est à savourer quand elle passe car, comme la manne au désert, on ne peut la mettre en réserve pour le lendemain (cf. Ex 16) ». J. M. POIRIER, op. cit.

³²² T. KRÜGER, op. cit., p. 177.

³²³ G. RAVASI, op. cit., p. 113.

Outra questão que se coloca aqui é como entender o último trecho da perícopa, em Ec 3.15: a quem se refere o “perseguido”? A raiz do verbo é @ḏr (*radaf*) = “perseguir, acossar, ir ao encalço, ir à procura”. Schökel entende que se deva traduzir Ec 3.15 como “o que foge”³²⁴, sendo a forma verbal um part Nif’al. Krüger pensa que Deus busca “o que foge” no sentido de que tudo se relaciona tanto “a seu tempo” quanto “à eternidade”: Deus cria coisas semelhantes, que vão se repetindo e “fugindo”, mas acabam retornando no ciclo perene da criação³²⁵. Em outras palavras: o ser humano “persegue” aquilo que foge, o tempo, a eternidade, os ciclos naturais. Ele se prende ao passado e projeta o futuro como se já o tivesse nas mãos. Deus, porém, busca “o que foge”, mantendo o equilíbrio entre o passado e o futuro e dando, com isso, um tempo presente ao ser humano, que este pode aproveitar para estruturar sua vida³²⁶. Por outro lado, a idéia de realmente haver um “perseguido” por Deus (segundo a LXX) poderia ser entendida como a realização de uma “justiça equilibradora” na mudança dos tempos: Deus acaba encontrando de qualquer maneira aquele que foge de seu juízo.

Storniolo sugere uma interpretação semelhante:

“Aquilo que passa” (literalmente, “aquilo que é perseguido” ou “aquilo que foge”) é o próprio presente, a dimensão fugitiva da vida, a dimensão extremamente efêmera. Todavia, é neste efêmero e fugitivo momento que Deus está presente, e em movimento: a eternidade toda está junto de nós, incidindo nesse ponto zero em que tempo e espaço se cruzam, formando o tão buscado êxtase do *tudo no nada*. Deus esteve no passado e também estará no futuro, mas, concretamente, aqui e agora ele se encontra neste momento, *passando por este* presente fugitivo. Se deixarmos de lado este presente, arriscaremos a nos perder na saudade ou na mera expectativa, deixando escapar pelo vão dos dedos o lugar e o tempo teológico por excelência, o presente no qual Deus se encontra³²⁷.

Bem diferente é a interpretação do *Midrash Qohelet Rabba*: o “perseguido” seria o “fraco”, preferido por Deus e, por isso, buscado por ele³²⁸: poder-se-ia entender que, apesar de o ciclo da vida ser imutável e eterno, e de todas as coisas e eventos terem o seu lugar e seu tempo adequado para acontecerem (Ec 3.1-8), Deus se inclina mais para o lado dos injustiçados: a expressão “perseguido” deveria ser entendida, então, em relação direta com as pessoas oprimidas e exploradas.

³²⁴ Luis ALONSO SCHÖKEL, *Dicionário bíblico hebraico-português*, p. 607s.

³²⁵ T. KRÜGER, op. cit., p. 179.

³²⁶ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 274. – Krüger cita ainda Sir 5.3 H^A: “Não digas: ‘Quem pode enfrentar sua força?’ Pois o Senhor busca (os) perseguidos”, baseado na opinião de P. W. Skehan e A. A. DiLella, *The wisdom of Ben Sira* (AnCB 39, 1987), segundo os quais Sir 5.3 H^A oferece um “texto retrabalhado segundo Ec 3.15” (pp. 180 e 182). T. KRÜGER, op. cit., p. 179.

³²⁷ I. STORNILO, op. cit., p. 60.

³²⁸ Bíblia Sagrada ed. Jerusalém, p. 1170.

É possível dizer que a admoestação do autor do livro do Eclesiastes, aqui, é para que se atente aos seguintes fatos: a eternidade está em Deus e também no ser humano – mas a este não é dado conhecer os desígnios divinos nem o seu próprio futuro. Deus é quem dá alegria e fruição de vida ao ser humano, e isso não deve ser desprezado ou esquecido em função da angústia pela procura do sentido da vida. O ser humano não é imortal como Deus; mas tem os dias de sua vida para aproveitar tudo o que Deus lhe doa – o trabalho e o seu fruto, a alegria e a vida solidária, “fazer o bem”:

O segredo, sem dúvida, é este: agir segundo a sabedoria, porque tal é nosso dever; não para reivindicar uma recompensa que nos será dada, mas para fruir da alegria como um dom de Deus sempre que ela aparece no caminho³²⁹.

Em certo sentido, poder-se-ia incluir o *temor de Deus* nos arquétipos citados por Jung, porque esse sentimento aparece em todas as culturas. Temor de Deus significaria, aqui, adaptar-se às “normas” divinas, *conformar-se* com os desígnios divinos, numa espécie de prática da humildade. O reconhecimento desses aspectos é básico como exercício de autoconhecimento e mergulho no próprio inconsciente. Também este é um passo importante na terapia junguiana: aprender a retirar das palavras e dos conceitos seus valores preconcebidos e dar-lhes novos significados, na tentativa de reconstruir o mundo através de formas alternativas e positivas de comunicação. No texto do livro do Eclesiastes, p.ex., chama a atenção o pouco uso de adjetivos e o uso intenso de palavras com valor semântico múltiplo, que sugere várias interpretações possíveis, mas não contraditórias ou mutuamente excludentes. Se, por um lado, a linguagem – oral e escrita – pode ser a maior fonte de equívocos na comunicação humana, por outro lado ela serve para codificar os sentimentos, as reações e as sensibilidades psíquicas que povoam as mentes dos seres humanos. Saber utilizá-la para fazer-se entender e estruturar seu mundo interior é um dos grandes desafios, com ou sem terapia auxiliar.

A ação da *anima* sobre o Ec pode ser considerada como *psychopompos*, o “anjo de luz” a que se refere Jung, fazendo com que o Ec tenha uma espécie de “visão” momentânea da eternidade divina: tudo o que Deus faz é eterno e imutável, embora possa adquirir várias facetas e alternativas no decorrer do tempo terreno. Falando novamente em linguagem, deve-se cuidar com a interpretação do termo “visão”, aqui, que difere do sentido corrente no AT: o

³²⁹ « Le secret est sans doute là: agir selon la sagesse, car tel est notre devoir; non pour revendiquer une récompense qui nous serait due, mais pour goûter la joie comme un don de Dieu lorsqu'elle apparaît sur la route ». J. M. POIRIER, op. cit.

Ec não se refere em nenhum momento a qualquer experiência metafísica, nem com relação ao divino. O que se pode dizer é que a *anima* lhe possibilitou um *insight* acerca de sua condição e da situação do mundo em que ele vivia, e foi esse *insight* que o levou a aprofundar suas reflexões e a buscar saídas para sua crise.

A percepção mais importante do Ec é que nada do que se faz tem sentido se for apenas orientado pelo esforço humano, o qual, de resto, não leva a lugar algum. Novamente, o melhor a fazer é continuar seu caminho interior, buscando a espiritualidade mais profunda, para ter condições reais de conviver com a idéia da eternidade de Deus e da mortalidade do ser humano, fazendo de cada dia uma pequena/grande festa, tanto pessoal quanto coletiva, no partilhar com as pessoas amadas.

Essa idéia aparece repetidamente, e é por isso que se destacou, no início deste capítulo, o aspecto *espiral* (ou *helicoidal*) de sua argumentação: quem lê e tenta traduzir o texto como um todo, depara-se com uma grande quantidade de vocábulos repetidos, e muitas vezes de frases inteiras repetidas. Mas essas repetições se dão num *crescendo*, na medida em que vão incluindo novos termos e ampliando os argumentos preexistentes, de forma a criar um conjunto de idéias que acaba por demonstrar a evolução interior de seu autor.

3.4.5 Ec 3.16-22 – os seres humanos e os animais são iguais diante da morte

¹⁶Vi ainda debaixo do sol que ao invés do juízo reinava a maldade, e ao invés da justiça, maldade ainda. ¹⁷Então, disse comigo: Deus julgará o justo e o perverso; pois há tempo para todo propósito e para toda obra.

¹⁸Eu disse em meu coração, acerca dos filhos do homem: Deus testa e mostra-lhes que eles (são) animais; pois a sorte dos filhos do homem e a sorte dos animais é uma só (para eles). ¹⁹Como morre este, assim morre outro, e o espírito (é) um só para todos, e o ser humano não tem vantagem sobre o animal, pois tudo é vaidade.

²⁰Tudo caminha para um só lugar:

tudo surge do pó

e volta ao pó.

²¹Quem sabe se o espírito dos filhos do homem será elevado (para cima), e o espírito dos animais será baixado para a terra (para baixo)?

²²Observo que não há felicidade para o homem a não ser alegrar-se com suas obras; essa é a sua porção; pois quem lhe mostrará o que vai acontecer depois dele?

Aqui, o Ec constata pela primeira vez a radical igualdade entre os seres humanos e os animais. Essa igualdade faz com que a aparente liberdade de ação esteja presa à circunstância de que os seres humanos são tão criaturas quanto os animais, não lhes cabendo autonomia para decidirem o caminho de suas vidas como se fossem criadores. Já o relato eloísta da criação

afirma que os seres humanos têm o tempo de vida limitado (Gn 6.3) e não podem conhecer os desígnios divinos (Gn 2.16-17).

Não fica claro por que o autor usa aqui a expressão “testar” (v. 18). Talvez ele queira dizer que Deus quer mostrar aos seres humanos que eles não são mais que os animais, os quais, segundo Gn 1, eles foram incumbidos de dominar. Agora já não se fala mais em diferenças entre os seres humanos em si – justos e injustos etc. –, mas separa-se a espécie humana em seu conjunto do restante dos animais criados por Deus. Com isso, o Ec chama a atenção para o fato de que o ser humano não é a “coroa da criação”, como talvez se pudesse inferir de Gn 1-2.25.

Surge então a pergunta principal: quem pode saber se o espírito, o sopro divino que habita o ser humano, sobe aos céus, e o que dá vida aos animais desce à terra? O livro do Eclesiastes vem para questionar a concepção platoniana de que o ser humano seja superior aos animais e, mais ainda, de que o ser humano esteja dividido em partes mais ou menos nobres, quais sejam a “alma” – ψυχή (*psiquê*) – e o corpo físico: σῶμα (*soma*). A morte, para os gregos, significava uma separação entre corpo e alma, algo bem diferente do que se conhecia entre os judeus.

Além disso, entre os gregos, diferenciavam-se os seres humanos dos animais, dizendo que os seres humanos teriam algo como um “alento de vida” pessoal, que ficaria preservado após a morte física³³⁰. Mas também na história do judaísmo começavam a desenhar-se os primeiros impulsos para uma concepção de vida após a morte e um juízo no outro mundo. O Eclesiastes parece rejeitar tanto a concepção grega de divisão *psiquê* / *soma* quanto a concepção judaica de vida e juízo após a morte, e é o que ele expressa neste questionamento acerca do “para cima” (seres humanos) e do “para baixo” (animais; cf. v. 21)³³¹.

O autor chega, portanto, à formulação da pergunta: o que faz o ser humano pensar que é diferente dos animais, se a sua morte parece ser igual à deles? Por que o ser humano pensa que está acima de qualquer outro ser da criação, se também ele é apenas criatura, e não criador? É preciso deter-se na maneira como o autor expressa sua dúvida: “quem sabe...?”

³³⁰ W. ZIMMERLI, op. cit., p. 184.

³³¹ R. GORDIS, op. cit., p. 225.

Se for considerada a hipótese de que o Ec polemizava com o seu meio, pode-se entender a dúvida colocada em 3.21 como um desafio ao pensamento helenista, que estabelecera a noção dualista de ser humano e, com isso, se opunha à acepção de ser humano integral que norteava o judaísmo³³². Este versículo parece confirmar a tese de que o livro do Ec não pode ter sido redigido antes da época helenista, porque nenhuma tradição oriental se baseia na doutrina platônica da divisão entre *psiquê* e *soma*. De certa maneira, a pergunta lançada – “quem sabe?” – pode ser considerada retórica, porque a resposta está clara. Se o sopro divino contido no ser humano volta a Deus, por que tal não poderia acontecer com os animais³³³?

Por outro lado, parece não haver uma crítica explícita à acepção generalizada de que, de qualquer forma, o espírito “subiria” até Deus, do qual viera. De fato, em outras passagens (3.11; 12.7) o Ec parece concordar com a opinião corrente de que o sopro divino dado ao ser humano volta a Deus, e o invólucro terreno volta a ser pó. O que se questiona é por que o espírito humano seria diferente daquele dos animais, se todos eles vieram do mesmo lugar: o pó, e voltam ao mesmo lugar: a terra.

A última pergunta novamente se refere à impossibilidade de prever o futuro e de saber o que acontece após a morte: o v. 22 afirma que ninguém pode fazê-lo, partindo da convicção de que nada vem depois que se morre e que o futuro está somente nas mãos de Deus – um Deus que não permite que se descubram seus planos para os seres humanos. Acentua-se, com isso, a questão da aparente falta de sentido para a vida humana. Na verdade, o Ec nem se preocupa com a questão do pós-morte, assunto que só surgirá na esteira do apocalipsismo e da Revolta dos Macabeus, bem posteriores a ele. Para o Ec, a pergunta subjacente a todos esses textos é: de que adianta nascer, crescer, viver e morrer, se nada disso permanece e o ser humano não muda jamais em sua essência? Por que vive o ser humano?

A constatação de que todos os seres vivos estão no mesmo patamar, principalmente o ser humano junto aos animais, leva a mais um passo em direção ao processo de individuação: depois de todas as concessões feitas no âmbito humano, é necessária muita coragem e, antes de tudo, *humildade* para admitir que se é apenas um elemento a mais da criação divina – no

³³² W. ZIMMERLI, op. cit., p. 178.

³³³ A *ruach* hebraica não é a mesma coisa que a *psiquê* grega: para a tradição israelita, o que anima o ser humano é o *espírito divino*, que junta em si todas as características que possibilitam a vida; a *psiquê* grega refere-se somente às habilidades humanas de sobrevivência entre seus semelhantes, sem estar vinculada a qualquer elemento divino ou espiritual.

mesmo patamar dos animais –, e reconhecer, apesar disso, que a sabedoria pode levar a mente humana a níveis inimagináveis de reflexão e crescimento interior. Aqui, a *anima* assume um papel quase que denunciador de todas as fragilidades do ser humano, que o colocam no mesmo degrau com todos os seres vivos. Isso pode ser – e quase sempre é – muito perturbador, levando a crises de confiança e consciência. Mas é necessário passar também desse ponto para prosseguir no caminho do autoconhecimento, pois somente a pessoa despida de quaisquer arrogâncias e expectativas quanto ao mundo exterior, e mesmo interior, pode conhecer-se, reconhecer-se e adquirir paz espiritual verdadeira.

Novamente manifesta-se o aspecto *espiral* que caracteriza a evolução da psique, dessa vez quanto às experiências psíquicas: embora haja um crescimento perceptível em direção ao objetivo definido, é necessário contar com crises de cansaço e desânimo interior, e dar-lhes o espaço necessário para que se manifestem, fazendo com que o impulso vital repouse por algum tempo. Uma espiral sempre tensionada acaba por romper-se, e é sua conformação que lhe garante elasticidade permanente.

Nestes momentos de crise, a palavra-chave é *reconhecer*, no sentido de *compreender*, que existem leis no universo que ninguém conhece, mas que existem para organizar o “caos” (e, em última análise, a *sombra* dentro da psique humana). O ser humano não sabe se é amado ou desprezado por Deus, porque ele não pode controlar as reações divinas diante das ações humanas. Mas ele pode sentir a ação de Deus na “luz” (= *anima* positiva) que esta vida adquire com suas compensações e alegrias; por outro lado, a reflexão sobre a vida inclui a percepção da morte e de seus limites, e isso leva, por sua vez, ao temor de Deus. A pessoa se torna capaz de viver corretamente quando aproveita as lições dessa percepção – mas fazem parte da vida “capacitada” também a festa e a fruição da vida, junto com o trabalho ativo e honesto. Aqui tudo isso se encontra ainda num nível bem básico, que satisfaz os instintos meramente “humanos”, aquém de qualquer espiritualidade mais profunda. Mas são esses instintos básicos que têm de ser integrados, aos poucos, na totalidade da pessoa, fazendo com que ela se perceba em sua fragilidade e se dispa de quaisquer pretensões a “rei” ou “sábio”, aprendendo a conviver consigo mesma tal qual ela é.

Nesse sentido, esta períclope não representa, necessariamente, um degrau a mais na evolução do raciocínio do Ec. Mas se uma espiral é formada de avanços e retrocessos rumo ao objetivo maior, pode-se notar que as reflexões do autor se movimentam não em círculos ou ao

redor de si mesmo, mas sempre “para cima”, na tentativa de encontrar chão debaixo dos pés e firmar suas concepções. Às vezes, esses movimentos são rápidos e de grande alcance; outras vezes é preciso deixar-lhe tempo para respirar e tomar novo fôlego para a próxima etapa.

3.4.6 Ec 5.17-19 – o direito de ser feliz com o próprio trabalho

¹⁷Eis o que observo: a felicidade que convém é comer e beber e encontrar o bem em todo o esforço que se faz debaixo do sol; pois esta é a porção que Deus lhe deu nos dias de sua vida. ¹⁸Também toda a pessoa a quem Deus deu riquezas e recursos que a façam capaz de sustentar-se e receber sua porção e alegrar-se com o seu trabalho, isto é dádiva de Deus; ¹⁹ela não se lembrará muito dos dias que viveu, pois Deus enche seu coração de alegria.

Esta perícope é diferente das outras já analisadas, uma vez que nela não se fala de morte nem se elogia a vida; fala-se, isto sim, do trabalho e de suas bênçãos. Mas observando bem, e lembrando de duas perícopes anteriores (Ec 2.24-26; 3.9-15), ver-se-á que aqui acontece uma ampliação do que significa “felicidade” para o Ec: é algo que *convém*, ou seja, é lícito alegrar-se comendo e bebendo; isto é o direito de toda a pessoa que trabalha, porque o alimento e a bebida são o resultado de seu esforço e a recompensa devida a quem trabalha: “[...] a idéia de que o prêmio pelo trabalho concluído é o aproveitamento ilimitado de suas conquistas”³³⁴. Este trecho também se insere no esquema “espiral”, mostrando a progressão de argumentos do livro do Eclesiastes como um todo. Mas o trabalho adquire aqui ainda outro significado: trata-se da atividade que possibilita à pessoa o seu sustento e a sua porção na vida. Quer dizer: fala-se do trabalho honesto, digno, acompanhado da fruição da vida saudável. “Isso é dom de Deus” – uma pequena observação que parece “quebrar” o versículo, do ponto de vista gramatical, mas que bem explica o que se pretende dizer: *coma e beba, você tem direito! Mas trabalhe honestamente...*

Lançando um olhar mais de perto sobre o texto hebraico, alguns comentaristas consideram que ele poderia ter recebido influências platônicas, cujas idéias colocam “bom” junto a “belo” (αγαθον οτι καλον, paralelo a בֹּאֵר [tov] = bom, belo)³³⁵. A forma de interpretar esse versículo seria, então, de que tudo o que é belo é bom, e vice-versa: o que *convém* é comer e beber, e porque isto é belo, então também é bom. O aspecto em que o Ec se diferencia tanto dos platônicos quanto dos romanos é a sua concepção de trabalho: Deus dá a cada pessoa as

³³⁴ Luiz TATIT, *Análise semiótica através das letras*, p. 87.

³³⁵ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 339.

condições de trabalhar e prover o seu sustento, e isso faz parte da vida – mas é apenas o trabalho honesto que possibilita uma fruição de vida verdadeira.

Como em outras passagens do livro do Eclesiastes, “comer e beber” quase sempre pressupõem riqueza material. A questão é saber avaliar o *valor* do trabalho que produziu essa riqueza: o trabalho honesto deveria produzir coisas “boas / bonitas” (בֹּאֵי טוֹב), e é isso que convém ao ser humano³³⁶:

É a primeira vez que Coélet fala da riqueza de modo positivo. Todavia, lembra que, se a vida e os bens são *dons* de Deus, a consequência lógica é que esses dons devem ser repartidos entre todos, e não açambarcados para se acumularem nas mãos de poucos, enquanto a maioria fica sem nada³³⁷.

É esta a importância do assunto trabalho nesta seleção de perícopes, na medida em que é ele um dos grandes divisores de águas na sociedade humana. As relações sociais, políticas e econômicas advindas da divisão da sociedade em empregadores e empregados atribuem poderes e formas de controle a determinadas pessoas ou instituições. O Ec não cansa de insistir no aspecto da dignidade do trabalho que não explora nem oprime (cf. cap. 4 do livro do Eclesiastes, p.ex.), e que pode transformar-se numa fonte de prazer e fruição da vida, se estiver fundamentado numa ética de convivência. Essa ética parte do princípio de que não se pode calar diante da opressão, como se esta fosse natural na sociedade:

Faz parte da própria natureza e do caráter do pensamento ético o não poder jamais condescender a aceitar “o dado”. O mundo ético nunca é dado; está sempre em processo de ser feito. “Viver no mundo ideal”, disse Goethe, “é tratar o impossível como se fosse possível”³³⁸.

De fato, o Ec recusa-se a aceitar o inaceitável, e é isso que o distingue do cinismo e do estoicismo. Embora ele não proponha um programa revolucionário de conduta humana, suas reflexões com seus refrões constantes sobre a vaidade da vida inútil e o esforço vão em juntar bens através de um tipo de trabalho explorador e opressor mostram que este é um assunto que o preocupa muito, até porque é o que acontece dentro de seu próprio povo. Dessa forma, através de uma conduta irresponsável, esse povo se torna frágil internamente, perdendo sua capacidade de resistência diante de inimigos externos.

³³⁶ Ibid., p. 339.

³³⁷ I. STORNIOLO, op. cit., p. 83.

³³⁸ E. CASSIRER, op. cit., p. 103.

Resumindo o v. 18, “Deus não só é o doador de todos os bens, mas também aquele que possibilita a fruição desses bens”³³⁹. Esta perícopes tem o seu lugar no conjunto das demais porque ressalta o papel decisivo de Deus na vida de cada pessoa, tal como em Ec 12.1-7. Esta também é a importância do v. 19: a pessoa que sempre procura viver conforme a “lei divina” não terá tempo de ficar pensando sobre sua vida, sobre o que poderia ter sido feito e não foi, sobre coisas perdidas etc., porque ela é feliz, ou pelo menos tem mais motivos para alegrar-se do que para cultivar a tristeza.

Por outro lado, os dias parecem passar mais depressa e os anos fogem, anulando sonhos e projetos, quando não se pára de tempos em tempos para refletir e reorganizar os caminhos da mente e do coração; mas o que o Ec quer dizer aqui é que não vale a pena perder tempo com elucubrações *inúteis* sobre coisas más e tristes, quando a vida deveria oferecer oportunidades suficientes para inspirar meditações maduras, sábias e felizes. Estas é que podem trazer resultados visíveis, demonstrando a constante tentativa do ser humano de melhorar sua condição interior e fazer evoluir sua qualidade de vida.

Mas é necessário atentar mais uma vez aos elementos que compõem essa argumentação: comer, beber e alegrar-se com as pessoas amadas não seriam satisfações simples demais? Será que a vida inteira se resume a alegrias tão pequenas? Na realidade, o que o Ec propõe é profundamente solidário, inteiro, grande: a fruição da vida jamais é assunto de uma pessoa só. Fruir a vida significa viver em comunhão: o indivíduo enquanto tal tem de estar bem consigo mesmo, para conseguir interagir no grupo em que convive – e a recíproca também é verdadeira: quem só maltrata as outras pessoas jamais consegue fazer o bem a si mesmo.

A exaltação da honestidade e da fruição da vida através do trabalho digno, suficiente para o sustento e não desvirtuado como meio de manobra para opressão e exploração, poderia ser interpretada como uma das manifestações inspiradas pela *anima* quando esta assume o papel de *guia interior*: uma espécie de orientação ética, não pré-determinada pela sociedade em que se vive, mas sim uma tentativa de se viver de forma cada vez mais consciente o processo de individuação. A organização do caos em que se localiza a *sombra* leva, em decorrência, a uma organização interna do inconsciente, e pode levar, se não à perfeição, pelo menos a um ambiente possível de convívio, depois que “viver consigo mesmo” deixou de ser um fardo e

³³⁹ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 339.

se transformou numa aventura gratificante. O reconhecimento de que o trabalho também pode servir como instrumento de autodesenvolvimento psíquico pode auxiliar em muito a compreensão de si mesmo e das reações que determinam o comportamento cotidiano. Quem trabalha honestamente e aprende a fruir a vida com dignidade está em pleno caminho de sua integralização, de sua integração no cosmo enquanto ser *vivo* em toda sua plenitude, mais que simplesmente ser *humano*.

3.4.7 Ec 7.1-6 – a morte como motivo de reflexão sobre o sentido da vida

¹Melhor o bom nome que o bom perfume,
o dia da morte que o dia do nascimento.

²Melhor ir a uma casa em luto
que ir a uma casa em festa,
porque este é o fim de todo ser humano:
e quem está vivo refletirá.

³Melhor a tristeza que o riso,
pois alguém pode ter a face triste e o coração alegre.

⁴O coração dos sábios está na casa em luto,
o coração dos insensatos está na casa em festa.

Esta perícope é objeto de controvérsias em sua interpretação; vários comentaristas toam-na literalmente, considerando que o Ec pretenda alertar para o perigo da insensatez e das coisas superficiais, em relação aos verdadeiros valores da vida – “bom nome”, reflexão, seriedade, sabedoria³⁴⁰. Por um lado, esse alerta parece bem pertinente se se pensar que o Ec opõe a sabedoria à insensatez e prega a valorização dos bens espirituais ou, pelo menos, denuncia a opressão causada pela avidez e pelo poder do dinheiro (cf. cap. 5.1ss.), entre outros aspectos da vida material.

Por outro lado, causa certa estranheza a polarização entre luto e festa de uma maneira tão radical, envolvendo inclusive assuntos tão sérios quanto a morte e a reputação, junto com a afirmação de que o verdadeiro sábio é aquele que se mantém sério e concentrado na reflexão sobre vida e morte. As perícopes analisadas até aqui exaltam a alegria e a fruição da vida através do comer e do beber, além do trabalho honesto e do companheirismo – ou seja, a “pequena festa diária” para lembrar que se vive sob a proteção de Deus.

Há comentaristas que percebem uma incongruência principalmente em torno do v. 9. Neste, afirma-se: “Não fiques irritado depressa, pois a irritação mora no peito dos insensatos”, e seguem-se várias admoestações quanto à ira inútil e à amargura que não se deve cultivar.

³⁴⁰ R. GORDIS, op. cit., p. 256ss., além de Whybray e outros citados por ele.

Partindo desta incongruência entre os vv. 3-4 e o v. 9, pode-se argumentar que os primeiros versículos da perícopa sejam uma citação da sabedoria israelita tradicional, seguindo o princípio do *Tun-Ergehen-Zusammenhang*: o sábio se diferencia do tolo porque não perde tempo com alegria fútil e coisas inúteis; a morte é séria e inspira o luto, e a festa é superficial e coisa de insensatos. O que o Ec pretende é contrapor essa posição com sua própria opinião acerca de luto e festa; ele critica o pessimismo subjacente às colocações dos vv. 3-4 a partir dos vv. 6-7, nos quais fica claro que, na realidade, também ele sabe o que é ser sábio ou insensato, mas não a partir dos mesmos pressupostos colocados pela sabedoria tradicional. Essa interpretação parece ter sido compreendida por seu/s epílogoista/s em 12.9: “Ele corrigiu muitos provérbios, depois de tê-los ouvido e analisado”³⁴¹. Essa correção é que dá a impressão de que o texto estaria cheio de glosas; mas pode tratar-se aí de alterações feitas pelo próprio autor do livro, segundo sua técnica, já comentada, da argumentação em três etapas³⁴².

De qualquer forma, parece estar claro que, para a sabedoria em geral, e também para o Ec, existe uma associação entre *bom nome/perfume* e *morte/luto/sabedoria* em oposição a *festa/alegria/insensatez*. O bom nome dá o direito de usar um bom perfume para fruir a vida (cf. Ec 9.7-10); por outro lado, que fruição de vida é esta, que considera insensatez entrar numa casa em festa? Além disso, não se usam perfumes em situações de luto, embora houvesse a tradição de se ungir o morto antes de enterrá-lo (cf. Mc 16.1; Lc 23.56). Olhando as coisas por este ângulo, percebe-se que há uma contradição interna na argumentação, e essa contradição é que sugere tratar-se de mera citação para depois apresentar uma nova opinião.

Segundo Lohfink:

A vida tem de ser pensada a partir da morte. E outra vez o leitor do livro sabe, ao mesmo tempo, que o Qohelet não ficaria de cara amarrada mas, em face da morte, incentivaria para a alegria. Tudo está correto e errado ao mesmo tempo. Mas o Qohelet continuará com esse jogo dialético³⁴³.

Pode-se chegar à conclusão de que a reflexão sobre a morte e a dedicação à seriedade, quando não ao luto, não devem levar à depressão e ao pessimismo; a preocupação do Ec parece ser a de alertar para o fato de que tudo tem seu lugar e sua hora na vida, e que as pessoas

³⁴¹ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 368ss.

³⁴² Cf. cap. 1 deste trabalho.

³⁴³ “Das Leben muß vom Tod her durchdacht werden. Und abermals weiß der Leser des bisherigen Buchs zugleich, daß Kohelet nicht bei vergrämtem Gesicht verbleiben, sondern angesichts des Todes zur Freude auffordern würde. Alles ist richtig und falsch zugleich. Kohelet aber wird dies dialektische Spiel weiterspielen”. Norbert Lohfink, apud L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 369.

têm de aprender a colocar as coisas em seu devido tempo e em certos limites, para não acontecer o que se diz no v. 9, e para evitar que a insensatez tome conta dos pensamentos.

A *anima* tem o papel de perturbar o inconsciente e denunciar o que se passa na vida interior da pessoa. A perturbação se dá quando a pessoa se dá conta de muitos lados negativos, que ela preferiria esquecer, mas que estão exigindo uma mudança de postura imediata e profunda. A denúncia dessa situação do inconsciente se dá através de sonhos, visões ou quaisquer outros meios de expressão que consigam trazer ao consciente o que está acontecendo no inconsciente. Neste breve texto, podem-se notar os problemas que afligiam o Ec quanto à visão de mundo que se tinha em sua época sobre morte e vida, seriedade e tolice, festa e luto. Canalizando essas preocupações através de citações alheias, ele já deixa claro de antemão que não concorda com estas citações, de uma forma muito discreta, permitindo-se a si mesmo contrapô-las com aquilo que ele já aprendeu até aqui.

Parece que, neste momento, está havendo uma situação de crescimento interior real, na medida em que ele consegue perceber o mundo ao seu redor e se tornar independente dele, formando e fortalecendo sua visão de mundo com a autoridade própria de quem está seriamente convicto e trabalhando em si mesmo. Mas, ao mesmo tempo, esse trabalho em si mesmo evidencia as polaridades presentes em todo ser humano, e que se revelam também nas avaliações que o Ec faz da validade da festa e do luto: apesar da sabedoria tradicional e de seu *Tun-Ergehen-Zusammenhang*, que atribuem a cada pessoa um lugar fixo na sociedade e determinam o seu destino segundo leis rígidas e imutáveis, o Ec procura ver uma possibilidade de harmonização dos pólos opostos.

Assim, também a morte não é o oposto da vida, nem impede a real fruição da vida, e sim representa sua complementação no ciclo natural dos acontecimentos que envolvem o ser humano em sua plenitude: o Ec quer agora encontrar o caminho em direção à verdadeira sabedoria, e por isso lhe parece urgente questionar o que afirma a tradição israelita em seus provérbios, que, para o Ec, cada vez mais vão perdendo a validade. Se for verdade que a sabedoria provém da experiência de vida, essa constatação não pode parar neste ponto: a experiência de vida tem de ser analisada criticamente e avaliada a partir de seu valor real para o crescimento do indivíduo. É nisto que consiste a verdadeira sabedoria.

Outra percepção que pode levar à verdadeira sabedoria é a questão do “bom nome” e do “perfume”. Não somente se destaca, nesta perícope, a tentativa de relativizar a importância

social do luto e da imagem exaltada do pretense “sábio”, como também se questiona a validade de elementos tão fugazes quanto a honra e a fama atribuídas por seres humanos a seus iguais. Em todo o livro do Eclesiastes, está presente a queixa sobre a vaidade que se alimenta apenas da valoração humana, deixando Deus de fora de todas as relações sociais. Dessa forma, esta perícopes não pode representar o verdadeiro pensar do Ec; a última coisa que ele ainda pretende é estar ligado ao mundo terreno e seus bens materiais.

3.4.8 Ec 8.8-10 – a impossibilidade de conhecer o dia da morte

⁸Não (há) ser humano senhor do vento
para reter o vento;
e não (há) soberano sobre o dia da morte,
nem dispensa na guerra;
e nem a maldade salva quem a possui.

⁹Vi tudo isso e dei o meu coração a tudo o que é feito debaixo do sol,
num tempo em que um homem domina sobre outro para levá-lo ao mal.

¹⁰E, assim, vi maus sendo sepultados, e eles entram e saem do lugar santo;
mas serão esquecidos na cidade aqueles que agiam corretamente.
Isto também é vaidade.

Este trecho é um dos que mais suscita polêmicas em sua interpretação. Os dois primeiros versos são simples de se entender: não existe ninguém que possa ser tão sábio e profundo conhecedor de todas as coisas para dominar fenômenos da natureza, tais como o vento – símbolo de tudo o que é fugaz, passageiro, mas também do que é violento e destruidor: conforme Jz 8.3, Pv 29.11, Ez 3.14 e outras, $\text{X} ; \text{W}\text{r}$ (*ruach*) pode significar “ira” ou “irritação”, a qual ninguém consegue controlar, principalmente quando vinda de um superior (cf. Ec 10.4)³⁴⁴.

Por outro lado, “vento” pode ser entendido aqui também como o “sopro de vida”, o alento vital doado por Deus. Não há ser humano que possa controlar a doação e a revogação da vida, pois somente Deus tem esse poder. O pensamento que norteia essa colocação é o de que não se pode jamais prever aquilo sobre o que não se tem poder e que vem de outro lugar (ou, no final das contas, de Deus): “a imprevisibilidade do futuro é, essencialmente, a imprevisibilidade da chegada da própria morte”³⁴⁵.

Também da guerra não há escapatória. Ela exige a participação ativa de todos os seres humanos masculinos, jovens e fortes, embora haja dispensa em alguns casos específicos (Dt 20.5-8). Não se sabe qual é a associação que o Ec faz aqui, ou se o termo é generalizado para

³⁴⁴ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 420.

³⁴⁵ N. LOHFINK, op. cit., p. 61.

referir qualquer tipo de conflito. De qualquer forma, parece haver sempre poderes mais fortes que o ser humano: a natureza, os conflitos, a morte, Deus. Ele sempre tentará escapar de alguma forma, e o argumento do Ec é que isso de nada adiantará, pois os desígnios de Deus são anteriores e mais poderosos que a vontade do ser humano.

Mas a maneira como ele diz isso não é clara: na última frase desta perícope, o autor usa o termo $\left[\text{V} ; \text{R} , (\text{resha}' = \text{maldade}) \right]$, expressando a idéia de que nem toda maldade deste mundo salvará algum “esperto” de seu destino. Mas essa palavra não combina com $\text{W} - \text{Y} \text{ל} \mid \left[\mid \text{B} . (\text{b}^{\text{e}}\text{ala}'\text{v} = \text{possuidor}) \right]$: ninguém “possui” maldade como se possui um bem material. O aparato crítico da BHS propõe a leitura $\text{R} \text{V} , \left[\text{O} (\text{o}^{\text{e}}\text{sher} = \text{riqueza, fortuna}) \right]$, ao invés de “maldade”, modificando o significado para “e nem a riqueza salva quem a possui”³⁴⁶. Mesmo se considerando que se trate de uma mera metáfora, é preciso deter-se nesse uso da expressão. Talvez a crítica do Ec volte-se aqui, mais uma vez, contra os poderosos que abusam de atitudes opressoras e usam a “lei e sabedoria” para dominar o povo “inculto”³⁴⁷. Como uma certa classe detinha todos os poderes – religioso, econômico, político e, por isso, de organização e classificação social –, poder-se-ia entender o uso do verbo “possuir” dessa forma. Em todos os casos, a idéia parece ser a de que não é um tipo de esperteza ou habilidade especial que salva o ser humano de seu destino, nem lhe confere poderes especiais que o protegeriam do juízo divino:

Antes, parece haver aí uma indireta em direção à hegemonia histórica do discurso da “ortodoxia”. Era preciso, em primeiro lugar, desfazer essa hegemonia ortodoxa. Suas exigências, que não coincidiam com a experiência, tinham de ser desconstruídas, para que se libertasse o olhar para a realidade das coisas³⁴⁸.

A direção principal da crítica do Ec vai contra um ensinamento sapiencial e teológico que pretende ter poderes de determinar quem será salvo da infelicidade e do juízo. Seria essa, novamente, a questão da teologia da retribuição, segundo a qual a pessoa que seguisse os mandamentos pré-determinados pelos chamados “detentores da sabedoria” estaria automaticamente salva – o que não era o caso. Kurt Marti destaca ainda o aspecto atemporal e, portan-

³⁴⁶ *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 1348.

³⁴⁷ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 420.

³⁴⁸ “(...) ergibt sich daraus eher ein Hinweis auf die historische Diskurshegemonie der “Orthodoxie”. Sie galt es zunächst aufzubrechen. Ihre Ansprüche, die sich mit der Erfahrung nicht deckten, mußten zunächst dekonstruiert werden, um den Blick frei zu bekommen für die Wahrheit der Dinge”. Ibid., p. 241.

to, muito atual, da crítica do Ec no que se refere à dominação política e econômica dentro do próprio povo (Ec 8.9): o autor do livro do Eclesiastes parece ser quase que um predecessor da concepção político-econômica de teóricos do séc. XIX, como Bakunin e Marx, quando ele denuncia o estado de opressão e exploração “de um ser humano sobre o outro”, derivado do poder criado pelo dinheiro³⁴⁹.

Whybray identifica os elementos citados até aqui – vento, morte, guerra, riqueza/maldade – como uma *lista quádrupla* de exemplos que mostram a incapacidade do ser humano de prever sua vida e seu destino. Quando esse tipo de lista se configura em provérbio, ela recebe o nome de “dito numérico”, em função do jogo entre quantidade e significado dos elementos envolvidos (cf. Pv 30.4, 11-14, 18-19 e 21-31)³⁵⁰. O objetivo deste recurso estilístico é o de ressaltar a idéia principal através de diversas metáforas, sempre baseadas em determinados números simbólicos para a tradição israelita: o quatro, o sete, o doze etc. Neste caso, usando-se os quatro elementos citados acima, destacam-se a fragilidade e a fugacidade da vida do ser humano, que sempre estará à mercê de forças mais poderosas que ele, e sobre as quais ele não tem controle: o vento, a morte, a guerra e a maldade são elementos que podem estar inter-relacionados numa conjugação de energias negativas, que limitam o poder de vida do ser humano.

O que mais aparece nesse texto é o princípio de que Deus não é alguém com quem se possa negociar (cf. Ec 5.3-5). Esta admoestação corrobora a opinião de Lauha e Kaiser sobre a indisponibilidade de Deus (cf. cap. 1 deste trabalho): nem a maldade nem a riqueza salvarão quem as possui (talvez através de violência e opressão)? De qualquer forma, resumindo estes versículos, pode-se afirmar que a principal intenção da crítica do Ec é dirigir-se contra a atitude daquelas pessoas que pensam que podem tudo e detêm o poder sobre tudo – inclusive sobre a morte e o juízo divino: os “donos do templo e da sinagoga”.

Quanto ao v. 10, será necessária uma pequena digressão, em vista das dificuldades em traduzi-lo adequadamente. A tentativa de tradução aqui apresentada (“E, assim, vi maus sendo sepultados, e eles entram e saem do lugar santo; mas serão esquecidos na cidade aqueles que agiam corretamente”) diverge das sugestões abaixo, começando por Krüger:

³⁴⁹ Kurt MARTI, *Notizen und Details*. Nimm und lies: Prediger Salomo. Weder Prediger, noch Salomo. Disponível em www.stub.unibe.ch/extern/zeitschrift/schnaeggli.4.html, acesso em 16 mai. 2001.

³⁵⁰ R. N. WHYBRAY, op. cit., p. 133.

Além disso, eu vi como os ímpios eram enterrados e entravam no lugar de descanso; mas os que tinham agido corretamente, tinham de retirar-se de um lugar sagrado e foram esquecidos na cidade³⁵¹.

Zimmerli sugere: “[...]vi pessoas más enterradas (com honra) ‘e que entravam’ no lugar santo, enquanto saem as que serão esquecidas na cidade [...]”³⁵². Lohfink, por sua vez, amplia o TM da seguinte forma:

E observei que as pessoas que transgrediram a lei receberam um enterro, enquanto outras, que tinham agido corretamente, chegavam e logo saíam do lugar do santuário, e em pouco tempo serão esquecidas na cidade. Também isso é vaidade³⁵³.

Schwienhorst-Schönberger, por fim, traduz:

Além disso, eu vi: ímpios eram enterrados e entravam (no descanso, i.e., junto aos seus pais nos túmulos). Mas aqueles que vêm do lugar santo e agiram corretamente, serão esquecidos na cidade³⁵⁴.

A dúvida maior está no que se refere ao lugar e às pessoas que “entravam e saíam do lugar santo”: seria este um cemitério? Ou a parte do templo em que se faziam sacrifícios? E quem seriam as pessoas que entravam, parecendo ímpios que recebiam enterros faustosos? A reflexão do Ec parece contrapor aqui os ímpios – no sentido da prática religiosa no templo – aos “piedosos”, que observam os ritos sagrados, mas cuja atuação correta logo é esquecida. Ou seja, ele lamenta que o *Tun-Ergehen-Zusammenhang* não funcione, e essa argumentação se estende até o v. 14, num jogo de afirmações próprias e citações alheias:

10-12a observação que refuta o postulado do *Tun-Ergehen-Zusammenhang*

12b.13 citação que insiste na validade do *Tun-Ergehen-Zusammenhang*

14 observação que refuta o postulado do *Tun-Ergehen-Zusammenhang*³⁵⁵

Também o Ec se preocupa com o aspecto “oficial” da morte; não apenas existe uma memória afetiva entre o povo, mas a representação externa em homenagem à pessoa falecida deverá demonstrar a honra a ela atribuída. Isso também se refere aos ímpios a que alude o Ec:

³⁵¹ „Sodann sah ich, wie Frevler begraben wurden und zur Ruhe eingingen; die aber Recht getan hatten, mußten von einer heiligen Stätte weichen und wurden in der Stadt vergessen“. T. KRÜGER, op. cit., p. 285ss.

³⁵² „[...] sah ich Gottlose, die (mit Ehren) begraben wurden ‚und eingingen‘ an den heiligen Ort, während davongehen, die in der Stadt vergessen werden [...]“. Walther ZIMMERLI, *Das Alte Testament Deutsch* – Prediger, p. 219.

³⁵³ „Dabei habe ich beobachtet, wie Menschen, die das Gesetz übertreten hatten, ein Begräbnis erhielten, während andere, die recht getan hatten, ankamen und vom Ort des Heiligtums wieder weggehen und bald in der Stadt vergessen sein werden. Auch das ist Windhauch“. N. LOHFINK, op. cit., p. 62.

³⁵⁴ „Sodann sah ich: Frevler wurden begraben und gingen (zur Ruhe, d.h. zu ihren Vätern in die Gräber) ein. Jene aber, die von heiliger Stätte kommen und recht gehandelt haben, wurden in der Stadt vergessen“. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 422ss.

³⁵⁵ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 422ss.

qualquer pessoa merece um enterro digno, por mais simples que seja. No entanto, aqui aparece o problema: ao contrário do que deveria acontecer, não se fazem túmulos duradouros para os justos – são os injustos que merecem enterros dignos; e isso provoca a situação de que os bons também têm de ceder seu espaço no templo, ou na sinagoga (o “lugar santo”), sendo esquecidos rapidamente em função dos maus que dominam o ambiente³⁵⁶.

Lohfink interpreta essa passagem como uma indireta do Ec contra determinadas pessoas bem conhecidas na sociedade da época, o que tornaria suas palavras compreensíveis para seus ouvintes: seria uma mensagem sutil para aqueles que se faziam honrar mesmo após a morte, e isso parece ter sido comum entre os judeus ricos helenizados³⁵⁷. Whybray vê novamente uma polarização entre o tratamento dado aos injustos e o aparente desprezo sofrido pelos justos, praticamente concordando com a tradução de Krüger³⁵⁸. Este destaca que a justiça da ordem mundial e social é ameaçada de dentro, quando até mesmo num “lugar santo” não se incentiva mais o agir correto, e sim se dá prioridade aos injustos e ímpios³⁵⁹; essa parece ser a conclusão também do Ec, que contrapõe não apenas o ímpio e o piedoso, mas também o rico e o pobre, numa crítica social, além da religiosa. Marti inclui aqui ainda a questão da *teodicéia* (como se administra a discrepância entre o poder de justiça de Deus e as injustiças e desigualdades do mundo?), que o Ec poderia estar discutindo nesta passagem³⁶⁰.

Mas a finalização disso tudo – “também isso é vaidade” – pode ser entendida de duas formas: a inconsistência assinalada pela falha do *Tun-Ergehen-Zusammenhang* seria o triste final de tudo, mas também o correr atrás de bens materiais, por parte dos ricos e ímpios, é vão, porque a morte anula tudo. O Ec relativiza sua própria angústia: não há motivo para desespero, porque os ricos e ímpios também desaparecem³⁶¹.

O mais lógico parece ser que se leia o texto de Ec 8.8-10 como mais um dos vários exercícios de argumentação contidos no livro do Eclesiastes como um todo, tentando desconstruir a estrutura da clássica sabedoria israelita para abrir os olhos das pessoas contemporâneas para a realidade: os ímpios valem mais que os justos, mesmo na morte – e também após a

³⁵⁶ Rainer BRAUN, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*, p. 169.

³⁵⁷ N. LOHFINK, op. cit., p. 62.

³⁵⁸ R. N. WHYBRAY, op. cit., p. 135-136.

³⁵⁹ T. KRÜGER, op. cit., p. 285ss.

³⁶⁰ K. MARTI, op. cit.

³⁶¹ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 428.

morte, em seus portentosos túmulos. Mas isso não deve levar ao pessimismo e ao desânimo. O ser humano nada ganha em revoltar-se enquanto não souber contra quem ou o quê, afinal, está se revoltando, e sem saber como pode ou deve mudar as coisas. Aqui, mais uma vez, o Ec se diferencia de Jó, para quem esse tipo de tratamento dado às pessoas é um dos maiores problemas, e que ele atribui a uma injustiça inelutável, querendo mesmo enfrentar Deus em seu questionamento acerca do problema. O Ec, por sua vez, tenta colocar-se além e acima dessas circunstâncias:

Na sociedade ocidental, tendemos a olhar para os sentimentos como se estivéssemos numa novela (*soap opera*). Tudo é tão melodramático. Não há espaço para a contemplação calma da emoção. Salomão realmente simplificou as coisas. Basicamente, ele disse que temos de viver no momento, e mais intensivamente³⁶².

De fato, no texto do livro do Eclesiastes como um todo nada há de melodramático. Ao contrário, como já se constatou, a vantagem que o Ec parece ter adquirido em relação aos demais textos bíblicos é esse distanciamento, que nada tem de conformado, mas tampouco se perde em lamentações e pensamentos negativistas que não vêem saída para nada. Se ele aparenta ser pessimista, isso se deve apenas ao fato de que ele não se entrega a um tipo perigoso de otimismo ufanista que logo descamba em depressão quando as expectativas não correspondem à realidade. A vida simplesmente é como é, diz o Pregador:

É quando ele [o Ec] renuncia ao seu projeto do conhecimento total, quando ele aceita não ser mais que um servidor agindo de maneira desinteressada, que ele pode enfim chegar à verdadeira alegria, recebida como um dom e não tolerada como uma obrigação, nem considerada um benefício³⁶³.

A *anima* tem também um lado muito positivo quando se lhe permite a ação efetiva sobre o inconsciente. Este é o momento em que o Ec começa a viver sob essa orientação positiva da *anima*, que vai assumindo, cada vez mais claramente, o papel de Grande Mãe, revelando-se no arquétipo da “feiticeira” (no bom sentido). A morte está perdendo seu poder assustador, e a preocupação é muito mais com a paz, a calma e o repouso de que a pessoa morta necessita. O uso da linguagem no v. 10 deixa claro que as pessoas simples não tinham direito a

³⁶² “In Western society, we tend to look at emotions as though we were in a soap opera. Everything is so melodramatic. There’s no room for quiet contemplation of emotion. Solomon really simplified things. Basically, he said we need to live in the moment more.” Rami SHAPIRO, *The Way of Solomon: Finding Joy and Contentment in the Wisdom of Ecclesiastes*. Disponível em http://www.spiritualityhealth.com/newsh/items/book-review/item_2123.html, acesso em 03 abr. 2005.

³⁶³ « C’est quand il renonce à ce projet de toute-puissance, quand il accepte de n’être qu’un serviteur agissant de manière désintéressée, qu’il peut enfin accéder à la vraie joie, reçue comme un don et non pas saisie comme un dû, ni attendue comme un bénéfice ». J. M. POIRIER, op. cit.

um túmulo protegido e firme, sendo freqüentemente enterradas em valas comuns, enquanto os grandes mausoléus eram reservados para os ricos. Essa falta de paz mesmo após a morte é considerada uma agressão à pessoa em seu direito mais privado. Ao mesmo tempo, a *anima* lhe recomenda que ele não perca tempo demais em “melodramas” (cf. citação acima), “porque tudo isso é vaidade”; quer dizer, também os mausoléus não salvarão a pessoa de encontrar-se consigo mesma e com Deus, mesmo que esse encontro se dê somente após a morte.

Por outro lado, a falta de um “túmulo”, se analisada segundo o significado arquetípico desse tipo de símbolo, põe em risco a segurança afetiva e emocional da pessoa: o túmulo é o outro extremo da sensação protetora conferida, p.ex., pelo ventre materno. Esse sentimento de proteção, anterior ao nascimento, no qual se vivia em segurança e do qual se foi “expulso” para o mundo, encontra agora um vácuo – falta a finalização, não se fecha o círculo de harmonia que deveria cercar a vida humana. Portanto, a expectativa, ao morrer, é retomar essa harmonia, e a busca por ela pode ser, de fato, simbolizada por um túmulo. Não é por acaso que quase todos os povos do mundo dão especial atenção às várias formas de enterrar e honrar seus mortos.

A ação da *anima* como feiticeira, aliada à preocupação com o destino pós-morte, sugere que o personagem do processo de individuação esteja aprendendo a colocar-se sob a orientação de seu inconsciente, o que lhe facilitará o trato com o medo da morte e o qualificará, de uma forma mais consistente, para a fruição da vida. Nesse caso específico, a fruição da vida advém da consciência de que além da morte ainda existe Deus – o mesmo Deus que abençoa a vida. Assim se fecha o círculo de nascimento, vida e morte do ser humano. E essa vida se encontra agora num nível bem mais adiantado de reflexão, amadurecimento e crescimento espiritual. Em breve, a ira contra a injustiça (representada aqui nos mausoléus dos ímpios) dará lugar a uma serenidade natural e à capacidade de sobrepor-se às adversidades.

3.4.9 Ec 8.15-17 – a exaltação máxima da alegria

¹⁵ E eu louvo a alegria, porque não há bem para o ser humano debaixo do sol senão comer e beber e alegrar-se, e isto o acompanha em seu trabalho nos dias de vida que Deus lhe deu debaixo do sol. ¹⁶ Quando, pois, dei meu coração para conhecer a sabedoria e observar a tarefa que é feita sobre a terra – pois durante o dia e à noite não há descanso para os olhos, ¹⁷ vi toda a obra de Deus que o ser humano não consegue compreender; para descobrir toda a obra que é feita debaixo do sol, por mais que o ser humano trabalhe, não a descobrirá, e também o sábio, se disser que a conhecerá, não a conseguirá descobrir.

Esta é uma das passagens em que o Ec mais claramente se manifesta com relação à fruição da vida, como reação a todas aquelas coisas que o ser humano não pode considerar

como sendo de seu domínio e conhecimento: o dia da morte, o decorrer da guerra, o futuro, os ciclos da natureza (cf. perícopo anterior). Os aspectos dessa fruição da vida repetem-se: comer, beber e alegrar-se; mas, neste trecho, aparece a expressão “isso o *acompanhará* no seu trabalho...”. Como se pode entender o uso desse verbo aqui?

Diferentemente da passagem de Ec 9.7-10, o trabalho e seu fruto ainda não são considerados partes inerentes à fruição da vida. Por ora, o Ec contenta-se em perceber que existe algo mais que o trabalho “vão” na vida do ser humano: o comer e o beber, que deveriam levar ao alegrar-se. No entanto, aqui novamente tudo isso está enfeixado na expressão “os dias da vida que Deus lhe dá debaixo do sol” – ressalta-se a idéia de que a vida não existe por acaso, mas que é dom de Deus, e por isso merece ser festejada. O trabalho que acompanha essa festa é o complemento natural e necessário, mesmo que quase sempre seja a condição essencial para a sobrevivência. Mas as pessoas não deveriam anular-se em função da “ vaidade” do trabalho, e sim fazer dele um elemento a mais no conjunto da vida. A função do verbo *hwl* (*lōh* = acompanhar) é a de fornecer a idéia de constância, associada à expressão repetida “todos os dias da vida”: a alegria não deve ser pontual, momentânea, provocada apenas por um fenômeno ou acontecimento específico: nesta perícopo, o Ec afirma pela primeira vez, com clareza, que a alegria é o componente básico de todos os dias de vida³⁶⁴.

Ao mesmo tempo, o v. 17 ressalta a impossibilidade de conhecer os desígnios divinos – logo após exaltar a alegria e a fruição da vida, junto com o trabalho e a admoestação para que a alegria seja parte inerente do cotidiano: isso não parece uma provocação, ou uma incongruência? O Ec destaca, dessa forma, que são a alegria e a fruição da vida cotidiana que transportam o ser humano para além de preocupações sem resolução e de questionamentos acerca de fenômenos que ele jamais vai administrar: ninguém é senhor do dia da morte (Ec 8.10) e ninguém conhece o futuro.

É interessante observar, aqui, o uso dos verbos [*dy* (*yada'* = conhecer) e *a* [*m* (*ma'a* = descobrir). Nesta perícopo, o autor insiste mais na idéia de que o ser humano não consegue “descobrir” a razão e o sentido das ações de Deus e dos acontecimentos sobre a terra. Nem o sábio, por mais que se esforce e mesmo apregoe sua própria sabedoria, não passa de um determinado ponto. Pode-se “conhecer” ou “reconhecer” muitas coisas, mas o que se

³⁶⁴ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 432.

quer dizer com “descobrir”, nesta perícope, diz respeito à apreensão completa, ao conhecimento último de tudo o que acontece “debaixo do sol”. E a principal dificuldade nisso é que, ao fim e ao cabo, tudo é “obra de Deus”³⁶⁵ – e a obra de Deus é incognoscível *per definitio-nem*. O Ec relembra o que já constatava em 1.17b: todo o esforço humano “...é vaidade e pastar o vento”.

O que chama a atenção no raciocínio do Qohelet, nesta perícope, é que ele primeiro exalta a alegria e a fruição da vida como se nada houvesse de mais importante a fazer. Mas quando ele segue argumentando que as obras de Deus são incompreensíveis até para o mais sábio dos sábios, e que nenhum ser humano conseguirá descobrir as intenções divinas, ele incentiva a alegria diária e o prazer nas coisas do cotidiano para deixar claro que a vida não deve ser gasta em conjecturas inúteis e sem sentido. A busca pelo sentido da vida é que evidencia a vaidade de todos os esforços humanos e só traz angústias vãs:

O ser humano não consegue apreender totalmente o que acontece debaixo do sol. Essa incognoscibilidade última da realidade se baseia no fato de que ela é obra de Deus. No fundo, a crítica sapiencial do Qohelet tem um fundamento na teologia da criação. Ele refuta a arrogância inerente à sabedoria porque pensa grande de Deus e de sua realidade. Com isso, ele não se encontra à margem, mas no centro da tradição bíblica³⁶⁶.

A expressão “ele pensa grande de Deus e de sua realidade” é fundamental nesta citação. De fato, o que o Ec mais deplora em seus escritos é a mesquinharia diária, a opressão entre irmãos, a vaidade e a futilidade exacerbadas. É preciso, sim, “pensar grande”, não só de Deus, mas também de si mesmo, analisar os próprios objetivos, o modo de viver, atentar não para o sentido da vida, porque este não existe, mas para o valor da vida, para a preciosidade do tempo que se tem para viver.

Será possível imaginar que o Ec já estaria no limite último de penetrar na esfera do *self*, a partir desta perícope? O que lhe falta ainda para evoluir para além da quarta fase da *anima*, a Sabedoria encarnada na Sulamita? Ou esta fase já é tão avançada que parece suficiente para uma pessoa alcançá-la e nela permanecer? De certa maneira, esta perícope parece configurar a centralidade de tudo o que o Ec tem a dizer, tanto a si mesmo quanto ao mundo em

³⁶⁵ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 435.

³⁶⁶ „Der Mensch kann das Geschehen unter der Sonne nicht vollständig erfassen. Diese letzte Unfaßbarkeit der Wirklichkeit gründet darin, daß sie ein Werk Gottes ist. Kohelets Weisheitskritik ist letztlich schöpfungstheologisch begründet. Er weist überzogene Erkenntnisansprüche zurück, weil er groß von Gott und seiner Wirklichkeit denkt. Damit steht er nicht am Rande, sondern im Zentrum der biblischen Tradition“. Ibid., p. 436.

que vive. O que havia até então era uma sucessão de queixas e acusações, pontuada por breves reações positivas que tentavam estruturar uma nova forma de vida. Agora, parece que o “trabalho de Sísifo” está chegando a seu término, e o que segue será uma série de comentários e considerações quase que “acessórias”, visto que o caminho está quase completo. A importância deste trecho está no fato de que o Ec percebeu o que é que faz a diferença: é fundamental ter um trabalho digno e honesto para fruir das coisas boas da vida, mas o que confere alegria é saber quais coisas boas são essas: é possível comer e beber sozinho, mas alegrar-se sozinho não é assim tão fácil. Os argumentos do Ec estão centrados, portanto, numa vida solidária, coletiva, voltada para ações éticas e positivas que encorajem uma convivência segundo a proposta da lei de Deus. Anulam-se os pensamentos mesquinhos da teologia da retribuição para buscarem-se objetivos maiores e mais permanentes, que apóiam a vida do começo ao fim e levam a uma morte digna e abençoada.

Mas também é preciso atentar para o risco que corre o próprio Ec, e que já estava presente no início do processo: querer identificar-se com a imagem do sábio cujo conhecimento ele pretende alcançar. Sua consciência o alerta de que também sua própria busca pela sabedoria absoluta é em vão, e tanto mais ele se frustrará quanto quiser insistir nesse equívoco. Essa passagem chama a atenção para as coisas simples da vida exatamente para fazer perceber que não faz sentido investir energia positiva em alvos inatingíveis e tocados por arrogância. Mais uma vez, a espiral dá suas voltas, mas agora num degrau acima, como se o inconsciente estivesse numa constante vigília sobre o consciente, para evitar danos à personalidade através de atos insensatos. Agora o Ec já sabe o que é melhor para ele; mas esta percepção é que lhe exigirá maior firmeza espiritual para permanecer em seus propósitos de crescimento e encontro consigo mesmo. Na próxima períclope, ver-se-á a que ponto já chegou sua satisfação com o simples fato de estar vivo e, por isso, saber-se pleno de potencialidades novas. Ao mesmo tempo, o esquema espiral demonstrará uma volta às colocações negativistas e tristes do autor, alternando satisfação com angústia num estilo típico.

3.4.10 Ec 9.3-6 – saber-se vivo sempre é melhor que encarar o poder anulador da morte

³Este é o mal que há em tudo quanto se faz debaixo do sol: a todos sucede o mesmo; também o coração dos homens está cheio de maldade, nele há desvarios enquanto vivem; depois, rumo aos mortos. ⁴Enquanto alguém pertencer a todos os seres vivos existe esperança; porque o cão vivo é melhor que o leão morto. ⁵Pois os vivos sabem que morrerão, mas os mortos nada mais conhecem, e não há mais recompensa para eles, porque sua memória será esquecida. ⁶Seu amor e seu ódio já pereceram, e não há mais participação para eles por toda a eternidade, em tudo o que se faz debaixo do sol.

O Ec constata que o mal deste mundo se deve ao fato de que os seres humanos parecem sofrer todos o mesmo destino: agem movidos pela maldade e são vítimas de si mesmos e da maldade dos outros, e isso acontece durante toda a vida. A morte é apenas o fim de tanta maldade. Mas, além disso, a morte acaba sendo o grande “nivelador” de todas as injustiças cometidas, e de todos os esforços envidados em vão; aqui, o livro do Eclesiastes não se refere somente a formas de agir (correto/injusto), mas sim à morte como o aspecto mais definitivo e inevitável para os seres humanos³⁶⁷. Mesmo assim, pode-se perguntar se o Ec encara a morte como consequência do pecado; a constatação de que ninguém está livre do pecado teria paralelos em outras passagens bíblicas, tais como em Gn 8.11, 1Rs 8.46, Sl 51.7, e Pv 20.9³⁶⁸. Dessa forma, a morte seria, também para o Ec, o juízo que atinge *todas* as pessoas, e não somente aquelas que pecaram claramente aos olhos do mundo: quem saberá se pecou ou não diante de Deus? É possível considerar que este seria mais um “recurso argumentativo” do Ec contra textos normativos da tradição: opiniões tradicionalistas são relativizadas ou mesmo refutadas³⁶⁹.

Mas, de qualquer forma, a idéia central deste trecho parece ser, contra todo o negativismo dessa percepção, a de que o ser humano deve ter esperança enquanto estiver vivo, por mais difícil que seja sua situação: o “cão vivo” equivale àquela pessoa que se encontra em circunstâncias muito adversas, enquanto o “leão morto” é a pessoa que teve uma vida melhor, mas que de nada mais pode usufruir, por ter morrido:

É um manifesto contra o martírio, contra a morte inútil, contra um desespero vazio e sem sentido. Para Qohélet, a vida tinha de ser preservada. Um cachorro vivo pode mais contra os invasores que um leão morto. A vida era sinônimo de esperança. Por isso não adiantava morrer; o sacrifício sem esperança tornava-se inútil e absurdo³⁷⁰.

Semanticamente falando, a expressão “pertencer aos vivos” tem, no mínimo, duas interpretações possíveis: a primeira refere-se àquele grupo social no qual o indivíduo está inserido. A segunda interpretação remete à concepção de “morte social” imposta à pessoa excluída do grupo por alguma ação desaprovada. Não fica claro até que ponto também o Ec pensou nessa diferenciação, ou se ele se refere apenas à morte física. De qualquer forma, as imagens contrastivas “cão vivo”/“leão morto” podem sugerir uma valoração moral ou ética que vai a-

³⁶⁷ R. N. WHYBRAY, op. cit., p. 140.

³⁶⁸ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 448.

³⁶⁹ Ibid., p. 448.

³⁷⁰ J. L. R. GUTIÉRREZ, op. cit.

lém da corporeidade, dada sua simbologia: cães muitas vezes representam instintos inferiores do ser humano, enquanto o leão incorpora a “nobreza” dentre os animais. Os cães não merecem maior destaque no conjunto dos seres vivos, andam em bando e não têm características muito louváveis³⁷¹. Formam a “massa” diante da imagem isolada do leão, individualista e solitário. Embora o leão possa ser respeitado por todos os componentes do bando, ele não participa da vida social: ele se projeta para além dos limites de convivência. Isso pode ser positivo até certo ponto, porque todo grupo precisa de indivíduos que ousem coisas novas. Por outro lado, o autor parece indicar que, mesmo assim, não vale a pena investir tempo e energia demais nesse tipo de comportamento, porque “também isso é vaidade e correr atrás do vento”. A ânsia por poder e, na esteira disso, pela acumulação de bens, por poder e prestígio, leva a pessoa à falta de consciência acerca de si mesma, além do que anula a convivência solidária.

Voltando à fama negativa dos cães, o ditado popular que aparece em 9.4b considera as pessoas ainda vivas – i.e. os “cães vivos” – como portadoras de pecado: elas não são puras, não estão livres de culpa. Mas elas ainda têm vida, e, por isso, ainda têm a chance de se arrependerem e receberem perdão, melhorando sua situação³⁷². O outro aspecto dessa argumentação é o de que o autor do livro do Eclesiastes atribui às pessoas vivas algo que já não diz respeito aos mortos: o *conhecimento* – e que nada mais é que o conhecimento acerca da própria morte. Ele ressalta os limites do ser humano; esse raciocínio elimina a idéia de que poderia haver uma vida após a morte para os “sábios” e os “justos”, conforme se argumentava na teologia da apocalíptica.

A colocação de que as pessoas vivas pelo menos ainda têm esperança está relacionada a esse conhecimento no sentido de que, sabendo que se vai morrer, pode-se aproveitar melhor o tempo de vida que se tem. Isso será reforçado em Ec 9.10 (“pois no *Sheol*, para onde vais, não existe obra, nem reflexão, nem conhecimento, nem sabedoria”)³⁷³. Quem morre não tem mais parte no convívio humano: as pessoas vivas ainda têm consciência de si e do mundo³⁷⁴, têm a possibilidade de participar de um trabalho solidário e coletivo, e dessa maneira são hon-

³⁷¹ Ao contrário: em Israel, cães eram considerados especialmente imundos e execráveis, e eram colocados no mesmo rol das prostitutas e dos prostitutos (cf. Dt 23.19). L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 449.

³⁷² L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 449.

³⁷³ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 449ss.

³⁷⁴ W. ZIMMERLI, op. cit., p. 226.

radas e lembradas; as pessoas mortas já não participam do grupo e, portanto, não estão mais inseridas na memória coletiva.

Ao mesmo tempo, para o Ec, o que acontece após a morte da pessoa não precisa mais preocupar ninguém, porque, ao morrer o corpo, vai-se também o espírito que deu vida ao ser, a *ruach*. Isso não significa, porém, que a morte seja a *destruição* radical de tudo, uma vez que a *ruach* acaba voltando a Deus, que a deu (cf. Ec 12.7).

Portanto, percebe-se mais uma vez que esse tipo de reflexão se volta contra o *Tun-Ergehen-Zusammenhang*, ao relativizar, ou nivelar, o destino de pessoas boas e más diante da morte: as ações humanas deixam de ter valor e não importam na “prestação de contas” diante do poder divino. A diferença entre *agir* bem ou mal acaba sendo tão anulada, no momento da morte, quanto a ameaça de *sofrer as conseqüências do próprio agir*. As pessoas vivas sempre terão vantagens em relação às pessoas mortas, pelo simples fato de estarem vivas. As conseqüências desse reconhecimento acabam envolvendo, muitas vezes, o campo da ética, fazendo com que as pessoas orientem suas ações para uma vida em fruição digna diante do Criador. Além disso, o próprio Ec lembra que a velhice pode ser mais bem vivida se, na juventude, a vida se orientou segundo a memória do Criador (12.7).

Poderia haver uma conotação política neste trecho: uma vez que Judá tinha por símbolo o leão (cf. a expressão “leão de Judá”), o *leão morto* poderia ser a província da Judéia, “morta” após a ação de tantos dominadores estrangeiros e, portanto, inútil como projeção de Estado ou nação, conforme a tradição israelita que ainda se aferrava ao antigo sonho da Terra Prometida. O povo se vê, agora, reduzido a um “bando de cachorros”, no sentido da subserviência e falta de independência, do desprezo e da falta de dignidade que estes animais muitas vezes evocam. Apesar disso, o povo está vivo – e é o *povo* que está vivo de fato, não os poderosos “leões” que já se locupletaram em suas novas posições, iludidos acerca de seu pretenso poder.

Nessa circunvolução em seu crescimento espiritual, o Ec percebe que também ele está passando da condição de “leão” (rei em Jerusalém) para a de “cachorro” (sábio mas idoso, chegando ao fim de sua vida e, portanto, perdendo seu antigo poder), mas ele consegue ver as vantagens dessa nova situação. Ele se alegra com o simples fato de ainda estar vivo – e não sente inveja daquelas pessoas que se encontram em situação melhor que ele. Também este é

um grande passo no caminho interior rumo à sabedoria e ao crescimento intelectual. Em outras palavras:

A situação até esse momento é um pouco mais drástica que as de praxe. A quebra do equilíbrio comunitário ou individual [...] decorre sempre de processos de privação que provocam no sujeito o sentimento de falta. [...] o sujeito perde o equilíbrio que dá harmonia à sua vida, mas, em contrapartida, recobra as direções que dão sentido à existência do ser humano³⁷⁵.

A questão desta perícopa é a do equilíbrio posto em xeque. Poucos leões, muitos cachorros, morte (heróica) contra vida (oprimida e explorada): se, antes, o Ec gostava de descrever-se como “rei em Jerusalém”, agora ele percebe o quão pouco lhe valeram esse título e todas as aparentes vantagens materiais dele advindas. Os “leões” morrem antes e de nada mais sabem, enquanto os “cachorros” pelo menos sabem que estão vivos e que vão morrer – mas esta é a chance que lhes é dada: o breve espaço de tempo que eles ainda têm, antes de morrerem, pode ser aproveitado em direção a novos conteúdos de vida espiritual.

Do ponto de vista junguiano, essa “volta” à lamentação, com sua subsequente consolação, é o efeito da ação da *anima*, que agora já se está sobrepondo ao poder destrutivo da *sombra*. Os problemas continuam existindo, mas já se revela uma maior capacidade de enfrentá-los realisticamente e, com isso, desenvolver-se rumo a uma personalidade mais segura e integrada.

3.4.11 Ec 9.7-10 – a exaltação da vida cotidiana

⁷Vai, come teu pão com alegria
e bebe teu vinho com o coração contente,
porque Deus já aceitou tuas obras.

⁸Sejam brancas as tuas vestes em todo o tempo
e nunca falte óleo sobre a tua cabeça.

⁹Desfruta a vida com a mulher que amas
em todos os dias da vida de vaidade que Deus te deu debaixo do sol,
todos os teus dias de vaidade,
porque esta é a tua parte na vida
e no teu trabalho com que te cansas debaixo do sol.

¹⁰Tudo aquilo que te chegar à tua mão para fazer,
faze-o conforme a tua capacidade,
pois não existe obra, nem reflexão, nem conhecimento e nem sabedoria no Sheol,
que é para onde tu vais.

³⁷⁵ L. TATIT, op. cit., p. 101.

Esta perícope é a continuação da anterior, em que se falava do “cão vivo” e do “leão morto” (Ec 9.3-6), e que terminava com a constatação de que todos os esforços humanos de nada mais valem quando se morre. Na sequência da argumentação, porém, o incentivo inicial desta perícope é que se goze a vida através dos elementos simbólicos *pão* e *vinho*: embora o correr atrás de bens e prestígio seja esforço vão, há motivos para alegrar-se. Os símbolos citados podem estar sendo utilizados como metáforas para representar aquele lado da vida que permite certa abundância, ou pelo menos a garantia de uma sobrevivência tranquila. Estes elementos têm sido citados por vários comentaristas tradicionais para comprovar que o Ec pertencia à classe alta.

Por outro lado, um comentarista mais moderno, Thomas Krüger, afirma que justamente o pão e o vinho seriam meios de subsistência facilmente adquiríveis pela maioria das pessoas: “Pão e vinho representam as demandas da vida cotidiana”³⁷⁶. Essa discussão não será retomada aqui – mas talvez o autor do livro do Eclesiastes tenha tentado dizer que o ser humano tem o direito de fruir a vida em outro sentido que simplesmente vegetar num cotidiano monótono e desesperançado; para isso, o vinho serve de “mensageiro da alegria”³⁷⁷. Schwienhorst-Schönberger ainda comenta que a alegria do comer e do beber representa uma alteração da maldição imposta no Gênesis: o castigo do “(...) comerás o pão no suor do teu rosto” estaria sendo, agora, redimido para a verdadeira fruição da vida através da boa alimentação, dessa vez abençoada por Deus³⁷⁸.

Outro aspecto importante da vida da pessoa que sabe viver bem é o cuidado também com o corpo. Crenshaw e Luz destacam a importância das roupas claras no calor desértico, e do óleo para evitar o ressecamento dos cabelos e da pele³⁷⁹. A aparência agradável, junto com a boa alimentação, constitui um elemento a mais para que se cultive o respeito por si mesmo, o que, em última análise, leva também ao respeito pelas outras pessoas. O óleo – ou perfume – também representa um elemento de valor, porque era extraído a muito custo e só se vendia em pequenos frascos, também eles preciosos.

³⁷⁶ „Brot und Wein stehen stellvertretend für alltägliche Lebensbedürfnisse“. Citação de A. Lauha, apud T. KRÜGER, op. cit., p. 307.

³⁷⁷ Ibid., p. 307.

³⁷⁸ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 458.

³⁷⁹ Apud T. KRÜGER, op. cit., p. 307.

Os elementos citados até agora oscilam entre aqueles que sugerem a alegria cotidiana do viver (comer e beber) e aqueles que incentivam a festa (óleo, roupas brancas), para além daquela alegria que se deveria ter todos os dias: o amor da pessoa amada³⁸⁰. Também a expressão “em todo o tempo” tem sua importância aqui. O Ec quer dizer com isso que o aspecto festivo pode – e deve – estar sempre presente, não importando quais as posses ou condições econômicas para tanto: a fruição da vida em si já é uma festa, principalmente se a perícope for lida a partir do v. 9 com sua insistência em “todos os dias da tua vida”.

Por isso, é necessário ressaltar que não há, na citação destes elementos de fruição e cuidado, arrogância ou exibicionismo de bens. Pelo contrário, parece haver aí um estímulo para que o dinheiro acumulado não “apodreça” em cofres bem-guardados, e sim sirva para alegrar a vida enquanto há tempo.

Questões moralistas relativas à fruição da vida não podem ser consideradas aqui: o que poderia haver de mal em usar aquilo que se juntou com tanto esforço? Por outro lado, Lohfink alerta para que não se interprete essa passagem, por um lado, como um simples elogio dos “pequenos prazeres diários, como o pretendem alguns moralistas: o Ec também gosta de grandes festas e diversões”³⁸¹. Apesar disso, o autor do livro do Eclesiastes já se deu conta de que é necessário preservar a consciência e a responsabilidade diante de Deus, que é quem dá tudo isso ao ser humano (“porque Deus já aceitou tuas obras”, Ec 9.7b).

Ec 9.9 reforça o estímulo à fruição da vida através da convivência com as pessoas amadas. Embora vários comentaristas queiram ver nesse versículo certa menção à (possível) esposa do autor do livro do Eclesiastes, a questão da “mulher amada” dilui-se no aspecto mais geral da convivência saudável e amorosa com todas as pessoas. Krüger chama a atenção para o fato de que existe uma contraposição entre vivos e mortos nos vv. 4-6, que é rememorada aqui: “Por não haver ‘participação’ para o ser humano *após* a vida, ele deverá fruir da sua ‘participação’ na vida *enquanto* estiver vivo”³⁸².

O v. 9 apresenta três dos principais elementos em torno dos quais gira a argumentação central de todo o livro: a *fragilidade* da vida (“todos os dias da tua vaidade”), a *fruição* da vi-

³⁸⁰ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 458.

³⁸¹ N. LOHFINK, op. cit., p. 70.

³⁸² „Weil es *nach* dem Leben für den Menschen keinen ‚Anteil‘ mehr gibt, soll er *im* Leben seinen ‚Anteil‘ genießen“. T. KRÜGER, op. cit., p. 307.

da (“come e bebe e alegra-te”) e a *dependência* constante de Deus (“os dias que Deus te deu”)³⁸³. A insistência para que *todos* os dias sejam aproveitados dá a entender que, apesar da vaidade do esforço humano, a pessoa tem o direito de fruir diariamente do que conquistou. A fruição e o esforço não são mutuamente excludentes, e fazem esquecer um pouco a fragilidade, a inconsistência e a aparente falta de sentido da vida³⁸⁴.

Ec 9.10 incentiva a ação segundo a capacidade de cada pessoa e, mais que isso, admoesta para que se trabalhe com boa vontade ainda nesta vida – depois nada haverá que lembre o esforço encetado. Os termos usados nesse versículo (obra, reflexão, conhecimento e sabedoria) refletem o que o Ec considerava importante: a obra realizada deve ter como fundamento a reflexão sábia, que demonstre conhecimento e habilidade. Mesmo que não haja nada após a morte que possa durar para sempre, e que a memória acerca da pessoa se esvaia quando ela morre, deve-se trabalhar bem, com seriedade e afinco. Isso porque, de alguma forma, as obras dos seres humanos permanecem, e não se pode evitar que elas continuem influenciando as gerações posteriores. O que o Ec está querendo relativizar é a importância momentânea de todo esforço, não sua validade real.

O termo *vaidade*, usado nesse caso, significaria atribuir às próprias obras mais importância do que elas têm – mas, mesmo assim, os que vêm depois dos que morrem ainda aproveitam o que foi feito anteriormente; portanto, o trabalho deve ser feito “conforme a própria capacidade”, nem mais (expressão da vaidade) nem menos (expressão do descaso): “a brevidade da vida é que dá à ação seu valor e sua urgência: ‘Um homem capaz de falar assim não é um pessimista moroso nem um libertino mimado’”³⁸⁵.

Otto Kaiser acrescenta que esta perícope não pretende incentivar uma desistência enfadada, um quietismo apático³⁸⁶, e sim ela desenvolve seu raciocínio diante do pano de fundo da fugacidade do dia de hoje: é necessário aproveitar cada dia, porque é nele que se vive, e ao mesmo tempo é necessário festejar todos os dias, porque são fugazes, e porque o tempo dado ao ser humano não permanece infinitamente à sua disposição:

³⁸³ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 462.

³⁸⁴ T. KRÜGER, op. cit., p. 307.

³⁸⁵ „Gerade die Kürze des Lebens gibt dem Handeln Wert und Dringlichkeit: ‘Ein Mann, der so spricht, ist kein moroser Pessimist und auch kein verweichlichter Genußmensch’“. Ludwig Levy, Kohelet, p. 119, apud L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 464.

³⁸⁶ Otto KAISER, Aus den Blättern des Predigers Salomo, in: Ibid., *Ideologie und Glaube: eine Gefährdung christlichen Glaubens am Alten Testament aufgezeigt*, p. 134.

Quantas reclamações, quantos comportamentos que estragam o nosso próprio dia com detalhes inúteis, e o dia das outras pessoas com queixas tolas, poderíamos evitar se estivéssemos conscientes da fugacidade dos nossos dias e disso tirássemos a consequência de que é melhor festejá-los juntos, ao invés de nos esforçarmos para dificultá-los uns aos outros e estragarmos mutuamente a alegria de viver. Quem nada espera de uma vida futura, poderá concordar com as conclusões do Qohelet; e quem espera por uma vida futura, fará bem, apesar disso, em seguir o conselho de aproveitar bem a vida presente³⁸⁷.

Contrapondo esta perícope àquela de Ec 9.3-6, a conclusão é que o “cão vivo” vale mais que o “leão morto” se souber viver mesmo em face da morte, porque ele conhece a vaidade humana e sabe que nada sobrarão após a morte; mas, por isso mesmo, o cotidiano bem vivido vale mais que o heroísmo vão, o qual busca por um sentido de vida impossível de descobrir ou de determinar. Finalizando esta análise, cite-se uma máxima do Rabbi Matíá ben Heresch: “Sê o primeiro em saudar com paz todos os homens, e sê a cauda de leões e não a cabeça de raposas”³⁸⁸. Lembrando as palavras do Ec em relação aos leões e aos cães, a humildade sempre prevalecerá diante da pretensa esperteza que leva à arrogância.

Esta perícope se localiza no mesmo nível daquela em 8.15-17, ressaltando novamente o aspecto da solidariedade e do coletivo: o caminho interior está sendo firmado, e agora o Ec já pode pensar em voltar-se às pessoas que ele ama e que são importantes para ele. Esse passo é fundamental para encontrar-se no mundo: quando a pessoa está “pronta” em si mesma, também consegue conviver de forma cada vez melhor com as outras pessoas, em função de suas atitudes éticas, honestas e agradáveis, que promovem o bem-estar tanto para si mesmo quanto para quem está junto.

O tom predominante de conselho amigável – mas não paternalista – dá a entender que o Ec já encontrou, em seu inconsciente, o acesso àquela parte que pode ser simbolizada por um velho sábio, e que ele soube apreender os ensinamentos desse ente. Embora a figura do “velho sábio” seja mais característica do *animus*, portanto presente no universo inconsciente das mulheres, quando ele se faz notar nos homens sua importância é tanto maior e mais positiva. Nota-se, p.ex., uma progressiva firmeza nas palavras do Ec, e agora ele prefere antepor a

³⁸⁷ „Wieviel Quängeleien, wieviel sich den Tag mit Kleinigkeiten und dem anderen mit Kleinigkeiten verderbendes Gehabe unterbliebe, wenn wir uns deutlicher der Flüchtigkeit unserer Tage bewußt wären und aus ihr die Folgerung zögen, sie miteinander als ein Fest zu begehen, statt sie uns wechselseitig möglichst schwerzumachen und einander die Lebensfreude zu vergällen. Wer kein weiteres Leben erwartet, wird Kohelets Schlußfolgerungen grundsätzlich zustimmen; und wer auf ein kommendes Leben hofft, ist trotzdem gut beraten, das ihm jetzt gegebene zu nutzen“. Ibid., p. 136.

³⁸⁸ Rabbi Matíá ben Heresch, terceira geração de Tanaítas, período de 120 a 140 d.C., apud Ana SZPICZ-KOWSKI, *Educação e Talmud* – uma releitura da *Ética dos Pais*, p. 125.

fruição da vida aos problemas advindos da morte. A constatação de que após a morte nada resta já não representa um drama, como nas perícopes iniciais. Ao contrário, parece servir-lhe de estímulo para aproveitar o lado bom da vida, antes que seja tarde. Para tanto, existem elementos significativos: as roupas “brancas e limpas”, o perfume, as pessoas amadas, tudo isso remete até mesmo a um ambiente de certa religiosidade; em todos os casos, o convite à fruição da vida inclui também um modo de vida mais profundo e refletido, em que as coisas simples adquirem uma dimensão metafísica muito importante.

3.4.12 Ec 11.7-10 A alegria da juventude e a responsabilidade diante de Deus

- ⁷ Doce é a luz,
e agradável aos olhos ver o sol;
⁸ ainda que o ser humano viva muitos anos,
alegre-se com eles todos,
mas lembre-se de que os dias de trevas serão muitos.
Tudo o que acontece é vaidade.
⁹ Alegra-te, jovem, com tua juventude,
sê feliz nos dias da tua mocidade,
segue os caminhos do teu coração e os desejos dos teus olhos;
sabe, porém, que sobre estas coisas todas Deus te pedirá contas.
¹⁰ Afasta do teu coração o desgosto,
e o sofrimento do teu corpo,
pois juventude e cabelos negros são vaidade.

Esta perícopa parece dar um “salto” na argumentação do Ec, na medida em que ela antecipa e conclui o que se discutirá em Ec 12.1-7, em relação à questão da “prestação de contas” (cf. Ec 11.9 e 12.1). Ela sintetiza o que se pretendeu afirmar até agora sobre a forma de pensar do Ec acerca de fruição da vida, hedonismo e *carpe diem*. Recorde-se que os conceitos de *hedonismo* e *carpe diem* são idênticos no que diz respeito ao cultivo do prazer, do viver cotidiano e da busca diária pela alegria, o que em si não bastaria para que se associe a esses termos algo de pejorativo. O problema de ambas as propostas é que elas partem do ser humano e terminam nele, sem se preocuparem com objetivos de vida maiores, sem se questionarem sobre nada, apenas se dedicando ao mais fácil, àquelas atividades que dão a sensação – mesmo que ilusória – de liberdade e desvinculação de compromissos. É evidente que a idéia do *carpe diem* encerra em si outros aspectos: não se deve perder tempo com elucubrações desnecessárias e angustiantes sobre as grandes questões do universo, nem se deve viver somente em direção à morte e sob o peso da “pequena missão diária cumprida” diante de pessoas mais poderosas e controladoras. Mas o que falta nisso tudo é o que o Ec aponta na perícopa 11.7-10, que será analisada a seguir.

O v. 7 inicia com a constatação metafórica de que a luz é “doce”, e que faz bem estar ao sol. Esta é a clássica associação entre luz e vida, escuridão e morte. O v. 8 começa a falar da idade do ser humano de forma um pouco “solta”, sem que se saiba o que motiva o autor a passar do assunto “doce luz” para a primeira admoestação que aparece agora: todos os dias do ser humano devem ser vividos em alegria, mesmo que sejam muitos – mas a morte é eterna: “os dias de trevas serão muitos”. Poder-se-ia considerar o v. 7, então, uma introdução para o assunto discutido a partir do v. 8? Pois aqui se opõem a luz e as trevas no sentido de vida longa / morte eterna. Não se podem delimitar os dias de trevas, assim como se podem contar os anos de vida de uma pessoa.

Pode-se ler a expressão “ver a luz” como equivalente a “viver”, tal como em Ec 6.5; 7.11 e Jó 3.4-20³⁸⁹. E, embora se diga logo após que os dias de trevas devem ser lembrados sempre, isso não chega a formar um contraste sem solução: ao contrário, discute-se nestes dois versículos a proposta do hedonismo e do *carpe diem*, contrapondo a essas concepções a idéia de que é possível, sim, alegrar-se e ser feliz mesmo tendo em conta que os dias de trevas chegarão: como esta perícopa é uma antecipação de Ec 12.1-7, o arco que estrutura esta argumentação se completa em Ec 12.7: “... e o espírito volte a Deus, que o deu”. Ou seja: os dias de vida da pessoa podem ser muitos, mas fatalmente chegará a morte (os dias de trevas). Mesmo assim, o ser humano não permanece nas trevas, e sim seu espírito, ao voltar a Deus, reencontra a luz.

É esse aspecto que não aparece na proposta do hedonismo: aqui nem sequer se pensa em trevas; busca-se esquecer-las e anestesiar os pensamentos tristes e negativos através da alegria inconseqüente, que não tem forças para encarar o fato inelutável da morte. No entanto, “o objetivo principal do ser humano não é comer, beber, etc., mas ser *humano*”³⁹⁰, com todas as implicações desse termo já discutidas até aqui. Isso significa que aquela pessoa que sabe que após a morte existe a possibilidade de voltar à luz de Deus também sabe viver na luz terrena, diante do pano de fundo das trevas (a morte).

Outro aspecto importante, nesta perícopa, é que ela não se dirige somente aos jovens: embora o autor diga, em Ec 11.9: “alegra-te, jovem...”, a admoestação é para que a pessoa cultive a alegria em *todos os dias* de sua vida. Nesse contexto, deve-se atentar para o uso que

³⁸⁹ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 518.

³⁹⁰ C. G. JUNG (org.), *O homem e seus símbolos*, p. 202.

o autor faz dos termos *dias* e *anos*: o ser humano vive “muitos anos”, enquanto os “dias de trevas” serão muitos (Ec 11.7-8). Também em Ec 12.1ss. acontecerá isso, mas de maneira oposta: os “dias da juventude” dão lugar aos “anos dos quais se dirá: não tenho neles prazer”. Observando bem, nota-se que, em Ec 11.7-8, a *alegria* e a *luz* estão associadas a *anos*, enquanto as *trevas* se sucedem em *dias*; em Ec 12.1ss., a velhice é metaforicamente denominada *dias da desgraça*. Qual seria o sentido mais profundo desse jogo de palavras? Segundo Luis Alonso Schökel, o termo $\sim\text{AY}$ (*yom* = dia) não se refere apenas ao dia claro, ou a uma determinada quantidade de horas: “serve para formar múltiplas expressões temporais que significam anterioridade ou posterioridade ou simultaneidade; duração absoluta ou em relação a um limite...”³⁹¹. Ou seja: os “dias da desgraça, das trevas” não podem ser entendidos como um período de tempo finito. Esse tempo pode se estender o quanto necessário, até que “o espírito volte a Deus”.

Por seu turno, o termo $\text{hn}\backslash\text{v}\backslash$ (*shanah* = ano) é utilizado para definir literalmente os anos passados, quer dizer, aquele período de tempo que o ser humano pode “medir” e calcular³⁹². O que o Ec pretende demonstrar com sua argumentação é que os *anos* de vida do ser humano são finitos, enquanto os *dias* que se sucedem no universo são eternos. Na associação entre os anos vividos à luz da alegria e os dias de trevas prevalece, portanto, o alerta de que a morte é eterna, e sempre maior que a vida. Isso faz com que a vida tenha de ser tanto mais apreciada e cultivada, pois ela é mais breve e mais rara que a morte: a vida é dom divino, enquanto a morte é a anulação de tudo e a volta do sopro divino a quem o concedera (Ec 12.7).

A partir do v. 9, parece haver um pequeno discurso, dirigido principalmente às pessoas jovens: fala-se em juventude e mocidade, e estimulam-se a intuição, a espontaneidade, a condução de uma vida livre. Ao mesmo tempo, porém, reaparece a concepção teológica do Ec: “de todas estas coisas Deus *te pedirá contas*”. Esta concepção é a que mais claramente desafia o hedonismo grego e o *carpe diem* romano – o autor do livro do Eclesiastes não admite uma vida sem ser sob a lembrança do Criador e a responsabilidade e a seriedade daí decorrentes. Seu recado é claro: faz o que tu queres, tudo parece ser permitido. Mas terás de assumir as

³⁹¹ Luis ALONSO SCHÖKEL, verbete $\sim\text{A}$, *Dicionário bíblico hebraico-português*, p. 271ss.

³⁹² Ibid., verbete $\text{hn}\backslash\text{v}\backslash$, p. 685.

consequências – mesmo que só perante Deus –, quando chegarem “os anos maus”. Ou, como se expressa a *Ética dos Pais*:

Mais carne, mais vermes; mais propriedades, mais cuidados; mais mulheres, mais feitiços, mais concubinas, mais impudor; mais empregados, mais roubo. Mais Torá, mais vida; mais estudo, mais sabedoria; mais indagação, mais discernimento; mais justiça, mais paz [...] ³⁹³.

O v. 10 parece conter mais uma contradição ao usar a preposição יְכִי (*ki'* = pois). Mas essa contradição é esclarecida quando se interpreta a admoestação da seguinte forma: inevitavelmente, o ser humano envelhece, e sua aparência jovem e bela se desfaz. Muitas preocupações e desgostos tornam a vida amarga. Um coração imerso em trevas chegará mais rápido a seu destino final, que pode não ser o que se imaginava. Então, que se afastem as trevas do coração e se relativize a importância de parecer jovem e belo: tudo isso é vaidade, e mais vale cultivar a alegria e o reconhecimento de que a vida está em Deus.

Agora, sim, o Ec está pronto para enfrentar sua maior aventura: começar a conscientizar-se de que sua vida não é eterna, de que ele não sabe o que Deus tem reservado para ele e de que o fim da vida está chegando. Embora o texto do livro do Eclesiastes não evidencie perguntas co-mo: *o que vem após a morte? Por que acaba a juventude? Por que é necessário prestar contas a Deus? Como e quando vou morrer?*, tem-se a impressão de que ele as fez a si mesmo e agora as encara conscientemente, preparando-se para enfrentar o fim inevitável. Segundo a ótica junguiana, esse passo no processo de individuação configura o sentido mais profundo de todo o esforço investido no encontro do inconsciente com o consciente, embora não necessariamente ele tenha de se dar somente ao final da vida, tal como acontece no livro do Eclesiastes.

Com algum cuidado, poder-se-ia imaginar agora que o Ec está a um passo de encontrar o seu *self*; não somente porque o livro está chegando ao seu final (ao menos da maneira como foi arranjado), mas porque é perceptível a evolução em seus pensamentos sobre vida e morte, juventude e velhice, vaidade e profundidade das coisas. As duas admoestações mais sérias desta passagem – os dias de treva e a prestação de contas a Deus – antecipam o que ele realmente pensa do fim da vida e da morte. Mas já não se encontram lamentos nem negati-

³⁹³ A. SZPICZKOWSKI, op. cit., p. 10 da Apresentação (por Izidoro Blikstein). – Foi interessante descobrir que o *Pirkei Avot* foi redigido entre 300 a.C. e 200 d.C., portanto numa época em que o Ec poderia ter tido conhecimento dos fundamentos deste conjunto de ditos e sentenças que faz parte da chamada *Lei Oral*. Sua proposta de ética parece combinar bastante bem com o que os “pais” de Israel defendiam – afinal, o Ec não combateu a totalidade das concepções de vida de sua época, e sim propôs *alternativas* mais realistas.

vismo nestas colocações: ao contrário, ele incentiva a fruição da vida – especialmente no v. 9 – e alerta para que não se perca tempo com buscas infrutíferas e elucubrações desnecessárias. É preciso apenas saber viver, para estar preparado para morrer. E, como não se pode determinar isso, é preciso estar preparado sempre. O segredo é este: a angústia existencial perde seu poder se a vida for vivida de acordo com o que se espera num contexto de ética, responsabilidade e solidariedade.

No fundo, encontrar o *self* seria a culminância desse processo todo, não só em nível inconsciente/consciente, mas também no que diz respeito à vida diária. A pessoa que encontrou a si mesma e está pronta a conviver consigo mesma, encarando todas suas potencialidades e fraquezas, integrou sua psique. Com isso, ela naturalmente passa a conviver com as outras pessoas de uma nova forma, trazendo inúmeros benefícios ao seu entorno e provocando o surgimento de um novo ambiente de paz e energia positiva. O *self* teria encontrado seu lugar de manifestação, nesse caso, no último terço do livro do Eclesiastes, em que as considerações sobre a morte vão perdendo espaço para a exaltação da vida e as admoestações sobre como bem viver antes que seja tarde.

3.4.13 Ec 12.1-7 – o destino final junto a Deus

¹Lembra-te do teu Criador nos dias de tua juventude,
antes que venham dias maus,
e cheguem anos dos quais dirás: “não há para mim prazer neles”.
²Antes que escureçam a luz e o sol, a lua e as estrelas,
e voltem as nuvens após a chuva;
³no dia em que tremerem os guardas da casa e se curvarem os homens de força,
e pararem as moleiras porque são poucas, e escurecerem as que olham pelas janelas;
⁴e se fecharem as portas da rua, ao diminuir a voz do moinho;
e alguém se levantar com o canto do pássaro, e emudecerem todas as filhas da canção;
⁵também quando alguém temer alturas e levar sustos pelo caminho;
e florescer a amendoeira, e se arrastar o gafanhoto, e explodir a alcaparra;
⁶porque o ser humano vai à casa de sua eternidade, e pranteadores circulam pelas ruas;
antes que seja retirado o fio de prata e se parta o copo de ouro,
e se quebre o jarro junto à fonte e se desfaça a roldana junto ao poço,
⁷e o pó volte à terra de onde veio,
e o espírito volte a Deus que o deu.

Este poema sobre o envelhecimento e a morte inicia com a clássica admoestação referente à memória do Criador, “antes que venham os maus dias”. Para falar sobre estes dias, o Ec se vale de uma série de metáforas³⁹⁴ para descrever o processo de envelhecimento do corpo

³⁹⁴ “Tropo que consiste na transferência de uma palavra para um âmbito semântico que não é o do objeto que ela designa, e que se fundamenta numa relação de semelhança subentendida entre o sentido próprio e o figurado;

humano, até chegar ao momento da morte, a qual, para ele, representa o rompimento da relação com Deus (Ec 12.6). É preciso analisar esta perícopa passo a passo, para apreender todo seu significado e seu potencial poético.

O v. 1 começa com o alerta “Lembra-te do teu Criador...”. *Lembrar* pressupõe uma ação concreta, traduzida no cotidiano em atos positivos e de fruição da vida, para que a velhice não seja feita de “dias maus”, e sim de dias bons e abençoados. A palavra $\text{^y}\alpha, \text{r} > \text{AB}$ (*bore'kha* = teu Criador) oferece, porém, algumas dificuldades de interpretação. Conforme Choon-Leong Seow, as vocalizações podem ser variadas, mudando o significado para “cisterna” ou “fonte”; sua sugestão de leitura seria: *lembra-te da fonte de tua juventude*³⁹⁵. Mas falta aí a expressão “nos dias de...”, o que já o afasta bastante do TM. Étienne Glasser propõe a versão “cova”, derivada de $\text{rAB} / \text{ra} ; \text{B}$ (*bôr / bār*). O trecho teria então uma outra versão e, com isso, outra interpretação: “Pensa em *tua cova* nos dias da tua mocidade...”, ou seja, é recomendável que se tenha consciência do final da vida já desde cedo, para que a morte não seja assustadora e pareça vir no tempo errado³⁹⁶. Todo o versículo gira em torno da lembrança do Criador, e chega-se à conclusão de que o “rei Qohelet” (Ec 1.1ss.) lamenta a fragilidade de um projeto de vida que não levou Deus em consideração: a felicidade que ele busca, tal como todas as pessoas, não pode ser concebida sem Deus³⁹⁷.

As variações sugeridas pelos outros comentaristas carecem de um nexos lógico com o restante da perícopa, uma vez que a temática central está na velhice como *consequência* de

translação. [Por metáfora, chama-se *raposa* a uma pessoa astuta, ou se designa a juventude *primavera da vida*.]. Dicionário Aurélio séc. XXI, CD-ROM, ed. 2004. – Metáforas nesta passagem do Ec seriam, p.ex., “dias maus” para velhice, “portas da rua” para ouvidos etc., conforme se verá a seguir em detalhes. Esclarece-se o uso do termo aqui para diferenciá-lo das expressões “símbolo”, ou “imagens simbólicas”, usadas por muitos comentaristas; no entanto, esta expressão não é adequada para descrever as *metáforas* utilizadas pelo autor do livro do Eclesiastes. Os *símbolos* “fornecem os meios através dos quais os conteúdos do inconsciente podem penetrar no consciente e são também, eles próprios, uma expressão ativa destes conteúdos”. Normalmente, os símbolos têm a ver com imagens arquetípicas: o velho sábio, a bruxa, a roda, a cruz, o fogo etc. Assim, não é possível encontrar, nesta perícopa, algum *símbolo* no sentido junguiano, e sim a linguagem está sendo usada metaforicamente para descrever objetos e imagens concretas. – John HENDERSON, *Os mitos antigos e o homem moderno*, in: C. G. JUNG (org.), op. cit., p. 151.

³⁹⁵ Choon-Leong SEOW, *Ecclesiastes*, p. 348.

³⁹⁶ Étienne GLASSER, *O processo da felicidade por Coélet*, p. 210-217. – Por sua vez, Whybray sugere que se poderia tratar de uma confusão, no momento da redação, entre verbos Lamed He e Lamed Aleph, tratando-se simplesmente de um erro ortográfico. R.WHYBRAY, op. cit., p. 163.

³⁹⁷ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 531ss. – Mesmo assim, o autor citado compartilha as opiniões acerca do possível jogo de palavras entre “teu Criador”, “túmulo” e “cova”, no sentido de que se deva, sim, pensar na própria mortalidade enquanto se tenta fruir a vida.

uma vida plena, e não como *antecipação* da morte; a versão “Criador”³⁹⁸ parece mais adequada. De certa maneira, pode-se dizer que o ato de criação da vida, por Deus, foi metaforizado nesta perícopa como “fonte de vida”; este ato, aqui, é visto como primeiro, reportando à narrativa do Gênesis (cf. Gn 1.1-24a); ele é considerado exclusivo e irrepetível, por ter organizado o mundo a partir do “caos” (𐤠𐤇𐤁𐤅𐤗 | 𐤠𐤇𐤕𐤐 = *tohu v^a vohu*: “sem ordem e vazio”). Deus é o único ser que consegue criar a partir do caos, e por isso o verbo 𐤀𐤕𐤁𐤁𐤀 | 𐤁𐤀 (*barā’* = criar, Gn 1.1) é a raiz de “Criador”: *criar* cabe somente a Deus.

Os vv. 2-6 formam um bloco coeso, que descreve metaforicamente a degeneração do corpo humano durante o envelhecimento. Além de mudanças no organismo, também são comentados problemas de ordem psicológica: medo da altura e “sustos pelo caminho”, derivados das dificuldades de orientação e locomoção (v. 5).

A metáfora que lança mão dos corpos celestes para descrever o que acontece durante o envelhecimento (v. 2) utiliza separadamente os termos “luz” e “sol”, e alerta para o mau tempo constante (a volta das nuvens após ter chovido³⁹⁹). Seow destaca que “luz” não é equivalente a “sol”; já se diferencia dessa forma em Gn 1.4, em que a luz é chamada de “dia”, antes da criação do sol⁴⁰⁰. O processo de envelhecer faz com que os dias pareçam mais “escuras”, quando dentro do ser humano se apaga sua luz (tanto física quanto espiritualmente). Manfred Lurker lembra que, para o AT, a escuridão não era apenas ausência de luz, mas sim algo material e físico, tendo sido criada tal como fora criada a luz (Is 45.7: “Eu formo a luz e crio as trevas...”)⁴⁰¹. É por causa disso que a escuridão pode ser considerada também uma clara oposição ao dia, e não somente o seu complemento natural, como se fosse a noite.

Por outro lado, sendo criação divina, a escuridão não pode se evadir do poder de Deus: segundo Jó 34.22; Sl 139.11ss e Is 29.15, ela não consegue ocultar nada diante de Deus, ape-

³⁹⁸ R. GORDIS (op. cit., p. 330) e James Crenshaw partilham da mesma opinião; este último cita a tripla interpretação do Rabbi Aqiba: “Saiba de onde você vem (*b’rk*, sua fonte), para onde está indo (*bwrk*, seu túmulo) e para quem você prestará contas (*bwr’yk*, seu Criador)”. JAMES L. CRENSHAW, *Ecclesiastes – a commentary*, p. 185.

³⁹⁹ Cf. também Is 5.30. – L. Schwienhorst-Schönberger destaca que o autor do livro do Eclesiastes não fala, p.ex., em “pôr-do-sol” como imagem da escuridão noturna que normalmente se segue à claridade do dia: a “volta das nuvens após a chuva” independe do momento do dia. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 532.

⁴⁰⁰ C. L. SEOW, op. cit., p. 353.

⁴⁰¹ Manfred LURKER, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*, p. 97.

sar de ele mesmo permanecer no “escuro”, ou seja, oculto⁴⁰². O próprio Ec antecipa o v. 12.2 em 11.8: “[...] ainda que o ser humano viva muitos anos, que os desfrute todos, mas lembre-se dos dias escuros, que serão muitos”. A escuridão também é o tema central na idéia das nuvens que voltam após a chuva: não haverá dias “de sol” no fim da vida, se o ser humano não cuidar de sua relação com Deus antes de envelhecer.

O último período do v. 3 é mais uma imagem que se refere à luz dos olhos: “as que olham pelas janelas” parecem ser as habitantes de uma casa, que por algum motivo desaparecem do olhar de quem passa pela rua. Pensando no ser humano, a expressão “janelas do rosto/da alma” representa bem os olhos, e quando estas janelas se fecham, ficaria caracterizada a crescente dificuldade de ver, quando não a cegueira, freqüente em pessoas de idade avançada. A expressão “as portas da rua” (v. 12.4) também poderia ser incluída aqui, embora alguns comentaristas sugiram que esta se refira aos ouvidos.

No v. 3, a questão da “greve das moleiras” também é digna de observações. A expressão utilizada é $Wj[em\ i\ yKi\ tAnx]Joh; Wl\ j.b | W$ (*ubat’lū hattohenot ki’ mi’e tū*) = “... e cessarem as moleiras, porque são poucas”. Schökel traduz $l\ j; B \setminus$ como “folgar, declarar-se em greve⁴⁰³”. O motivo aparente vem logo após: “porque são poucas”⁴⁰⁴. Martin Luther prefere “moleiros”, trabalhadores que “estão ociosos por terem se tornado tão poucos”⁴⁰⁵. A questão é saber por que alguém estaria ocioso por ficar sem companheiros para trabalhar, quando, na verdade, seu serviço estaria acumulado. A idéia central parece ser apenas a de que os dentes já não vencem a tarefa de mastigar alimento resistente, e assim acabam caindo ou nem sendo mais usados como deveriam: outra característica do envelhecimento.

No v. 12.4, volta-se a falar no moinho = $hn | x] J ;$ (*tahanah*), termo que, segundo Schökel e também Baumgarten, é um *hapax legomenon*. Ele está diretamente ligado ao part fem pl que define as/os “moleiras/os” (“as/os que moem”), porque a raiz de ambos os termos

⁴⁰² Werner SCHMIDT, Gerhard DELLING, *Wörterbuch zur Bibel*, p. 131.

⁴⁰³ L. A. SCHÖKEL, op. cit., p. 98.

⁴⁰⁴ A Vulgata traduz como “... et otiosae erunt molentes inminuto numero”. Esta versão equivale à tradução do latim do verbete “otiosa” por “sem trabalho, calmo, em paz, repousado, sossegado...”. Francisco TORRINHA, verbete *otiosa*, *Dicionário Latino-Português*, p. 596.

⁴⁰⁵ “...und müßig stehen die Müller, weil ihrer so wenig geworden sind...”. Martin LUTHER, *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift*, p. 653.

é ! x j̄ (*tahan* = moer, maçar, macetar, triturar)⁴⁰⁶. A menção repetida do moinho e dos ruídos por ele provocados sugere que também a função auditiva é importante para o Eclesiastes, e não só do ponto de vista físico; nesta perícopa há várias menções à surdez crescente durante o envelhecimento. Conforme Werner H. Schmidt e Gerhard Dellling, saber ouvir é muito importante para a sabedoria veterotestamentária, e ouvir corretamente pode até mesmo modificar uma pessoa; por isso, é mais importante ouvir a admoestação dos sábios que o canto dos tolos, conforme Ec 7.5⁴⁰⁷. As metáforas sobre o ouvir em Ec 12.1-7 têm a função de resgatar a importância do ouvir “bem”, tanto no sentido físico da capacidade auditiva quanto no sentido espiritual da sabedoria e da compreensão.

O v. 12.4 termina com “... e emudecerem todas as filhas da canção”. Esta bela metáfora para a surdez se refere ao aspecto físico, porém é possível interpretá-la também no sentido da ausência da relacionalidade entre o ser humano e o mundo que o cerca. A surdez interrompe a comunicação normal entre as pessoas e pode levar a mal-entendidos, levando o indivíduo idoso à solidão. Por outro lado, a ausência de música, de diálogo, portanto de troca entre as pessoas, poderia ser uma referência à ausência de Deus quando ele retira o sopro de vida. Nesse caso, também a música, tal como a luz, seria um símbolo de vida abençoada⁴⁰⁸.

No v. 12.5, o termo d̄q̄eV | (*shakkeḏ* = “amendoeira”) pode ter associado o uso de suas consoantes a outro vocábulo que significa “explodir” (d̄q̄ i v i), segundo Ludwig Koe-hler e Walter Baumgartner⁴⁰⁹. Michael Zohary parte desta interpretação para referir-se à amendoeira como “a primeira árvore que começa a florescer antes do final do inverno – por isso era considerada símbolo de pressa e precipitação”⁴¹⁰. O tempo de floração seria de cerca de um mês, quando a árvore se cobre de flores brancas que, ao longe, parecem nuvens brancas na

⁴⁰⁶ L. A. SCHÖKEL, op. cit., p. 258.

⁴⁰⁷ W. SCHMIDT, G. DELLING, op. cit., p. 302. – Também na literatura egípcia há registros, segundo A. Barucq: “Escúchame. ¿Ves? Bueno es para el hombre el escuchar. Obedece a la generosa luz y olvida los cuidados”. André BARUCQ, *Eclesiastés* – Qohelet, p. 46. Esta versão do *Diálogo de um desesperado com sua alma*, citada por Barucq em espanhol, foi retirada da tradução do egípcio para o francês de P. Gilbert, em 1949.

⁴⁰⁸ Edo OSTERLOH, Hans ENGELLAND, *Biblisch-theologisches Handwörterbuch*, p. 392.

⁴⁰⁹ Ludwig KOEHLER, Walter BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, p. 1007.

⁴¹⁰ Michael ZOHARY, *Die Pflanzen der Bibel*, p. 66.

paisagem. Após este breve tempo, a árvore perde suas flores e aparecem os frutos castanhos, fazendo com que a mesma paisagem, antes iluminada, se modifique⁴¹¹.

Além disso, as flores da amendoeira são tão brancas quanto os cabelos brancos da pessoa idosa. Assim se poderia entender o porquê da analogia: o tempo de floração é belo, claro, anunciador de uma nova época, mas quando passa deixa atrás de si a escuridão. As flores brancas aparecem e sugerem os cabelos brancos da pessoa idosa, e quando elas desaparecem, o ambiente “escurece”. Os cabelos brancos podem ser o sinal de que a morte se aproxima, uma vez que tudo o que vem depois deles representa escuridão.

No mesmo versículo, o termo $\text{bg}\backslash\text{x}\backslash$ (*hagav* = “gafanhoto”) também é apresentado como *hapax legomenon*. Vários comentaristas se referem à complexidade de seu uso neste contexto, sugerindo a interpretação de *membrum virile*, ou do ato sexual que se torna um “peso” para a pessoa envelhecida. Conforme Gordis, o Eclesiastes tinha plena consciência da importância deste aspecto da vida, e certamente não deixaria de incluí-lo em sua descrição da degeneração física⁴¹².

Por seu lado, Lurker afirma que o termo “gafanhoto” normalmente é um símbolo de medo, terror, ameaça, como no caso da praga dos gafanhotos no Egito (Êx 10.12-15) ou na visão apocalíptica dos gafanhotos (Ap 9.3-9). Além disso, dada a pequenez do animal, dizer que ele é um fardo pode sugerir que até mesmo o menor esforço causa cansaço e tristeza ao ancião. A imagem do gafanhoto pode evocar sentimentos contraditórios: quando se envelhece, e muitas coisas se tornam difíceis de realizar, devido ao enfraquecimento geral do organismo.

Na seqüência, tem-se o termo $\text{hn}\backslash\text{AYbia}\text{]}$ (*‘aviyonah* = alcaparra). A sua tradução não é clara, uma vez que se trata de mais um *hapax legomenon*. Zohary diz que muitos estudiosos traduzem *‘aviyonah* como *capparis* (arbusto da alcaparra), sem, no entanto, aprofundar sua função ou seu significado nesta perícope. Por seu turno, Gordis e Whybray falam da “baga do desejo”, a qual aparece em algumas versões da Bíblia inglesa; em português, temos as traduções na forma de “comida que perde seu sabor”, “tempero que perde o gosto” etc., porque os botões de flor da alcaparra eram conservados em vinagre para temperarem a comi-

⁴¹¹ Ibid., p. 66.

⁴¹² Existe uma interpretação freudiana do gafanhoto enquanto símbolo fálico, “relacionado no contexto com o enfraquecimento das atividades viris (um ‘peso’ para o ancião)”. R. GORDIS, op. cit., p. 336.

da. A alcaparra também era referida como afrodisíaco entre os povos do Antigo Oriente Próximo. Parece haver uma associação entre o “gafanhoto” e a “alcaparra” que expressa o cessamento do desejo sexual na velhice: a pessoa idosa já não tem mais energia para vivências no aspecto da sexualidade, mesmo que seja animada através de meios diversos. Também nos ensinamentos sapienciais egípcios do Papiro Insinger encontram-se observações que associam a alimentação à sexualidade nesta fase da vida:

Aquele para quem 60 anos passaram, para este tudo passou. Se o seu coração ama o vinho – ele não consegue mais beber até a embriaguez. Se ele ama a comida – ele já não consegue mais comer como costumava. Se o seu coração deseja uma mulher – já não (mais) haverá um momento para ela⁴¹³.

Schwienhorst-Schönberger sugere uma interpretação bem diferente do v. 5: o que se apresenta é uma descrição referente a acontecimentos na natureza, durante a primavera e o verão, que não têm a ver diretamente com o corpo humano: a amendoeira floresce, o gafanhoto se enche de comida e só mais consegue arrastar-se, a alcaparra “explode” quando está madura. Essas imagens são o contraste vivo do que acontece no outono e no inverno (cf. v. 2). Descreve-se o ciclo natural da vida, que não é, porém, idêntico ao do ser humano: se a natureza “morre” para refazer-se, a vida do ser humano se rompe em determinado momento, e só lhe resta entrar em sua “casa da eternidade” (v. 6)⁴¹⁴. Esta interpretação reúne em si todos os elementos da comparação entre a natureza e a vida do ser humano, tirando um pouco do peso de cada aspecto: ao invés de tornar símbolos a amendoeira, o gafanhoto e a alcaparra, ele se utiliza deles para incluir o ser humano no ciclo perene da vida. Mas, com isso, ele consegue demonstrar a fragilidade do ser humano diante da natureza e, não por último, diante de Deus.

No final deste versículo aparece a expressão $\text{Am} \text{ l } [\text{ o } \text{ tyBe}$ (*be't 'olamō* = “casa de sua eternidade”). Aqui destaca-se a múltipla interpretação do termo $\text{m} \text{ l } ; [\text{ o}$ (*'olam*): ele pode significar “longo tempo, duração, todo o tempo (vindouro) mas não no sentido filosófico”, tal como “há muito tempo atrás, na antigüidade, desde sempre”⁴¹⁵. L. A. Schökel amplia essa tradução, falando em “tempo ou duração indefinida ou incalculável, no passado ou

⁴¹³ „Der, für den 60 Jahre vorbei sind, für den ist alles vorbei. Wenn sein Herz den Wein liebt – er kann nicht mehr bis zur Trunkenheit trinken. Wenn er das Essen liebt – er kann nicht mehr so essen, wie gewohnt. Wenn sein Herz eine Frau wünscht – der Augenblick für sie kommt nicht (mehr)“. Citação do Papiro Insinger, apud Willy SCHOTTROFF, *Alter als soziales Problem in der hebräischen Bibel*, in: Frank CRÜSEMANN et al., *Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments*, p. 64.

⁴¹⁴ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., 534.

⁴¹⁵ L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, op. cit., p. 688.

no futuro (...) ancestral, de antanho, vitalício, definitivo”⁴¹⁶. Segundo o *Midrash Rabbah*, “a palavra ‘*olam*’ significa mundo, idade, tempo distante [...] algo básico, algo no coração das coisas, que Deus fez do começo até o fim”. O ser humano “não pode apoderar-se de ‘*olam*’, mesmo que este se encontre dentro dele”⁴¹⁷.

A insistência em toda a gama de significados desta listagem extensa quer demonstrar a importância do *tempo*, enquanto fenômeno que não se deixa colocar nos estreitos limites do controle humano, da mesma forma como não se podem controlar os desígnios divinos: Deus, o mundo e o tempo são elementos inalcançáveis para o ser humano, e por isso a morte é o “caminho para a morada eterna”: ninguém sabe o que acontece depois de que se morre, mas todo mundo sabe que a morte é um caminho sem volta, para um lugar desconhecido, num tempo desconhecido.

A respeito da idéia de que a vida humana estava ligada a Deus pelo frágil “fio” do sopro divino, Marie-Louise von Franz cita uma antiga lenda judaica, na qual se relata a criação de Adão, o primeiro ser humano, e sua relação com o cosmo:

[...] Deus, ao criar Adão, apanhou, inicialmente, dos quatro cantos do mundo, pó vermelho, preto, branco e amarelo, e assim Adão “se estendia de uma ponta à outra da terra”. Quando se inclinava, sua cabeça ficava no leste e os pés no oeste. De acordo com uma outra tradição judaica, a humanidade inteira estava contida, desde o seu início, em Adão, o que significa que nele se encontravam todas as almas por nascer. A alma de Adão, portanto, era “como o pavio de uma lamparina, composto de incontáveis fios”. Neste símbolo está claramente expressa a idéia de uma unidade total da existência humana, além de qualquer unidade individual⁴¹⁸.

A idéia do ser humano como “pavio de uma lamparina” lembra a metáfora utilizada pelo Ec, embora este se refira a um “fio de prata” (para segurar a lâmpada). Mas o valor de um metal precioso como a prata pode ser comparado ao valor do poder da luz emanado de uma lamparina⁴¹⁹. De qualquer forma, parece estar claro que a idéia-base de ambas as metáforas está calcada na ligação com Deus pelo sopro divino. Quando esta ligação se rompe, o ser humano morre. Crenshaw ainda anota que também Pv 13.9 utiliza esta metáfora para descrever a morte do ser humano (no caso, o ser humano mau): “A palavra *gullat* [...] é usada em Pv

⁴¹⁶ L. A. SCHÖKEL, op. cit., p. 483.

⁴¹⁷ Robert ALTER, Frank KERMODE, *Guia Literário da Bíblia*, p. 303.

⁴¹⁸ M.-L. von FRANZ, op. cit., p. 200.

⁴¹⁹ Pode se tratar, talvez, da lâmpada de uma casa rica (cf. os elementos citados nos vv. 3-5), uma vez que lamparinas normalmente eram de argila, mais barata. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit., p. 536.

13.9 como imagem de uma lâmpada que se apaga por causa da morte (*w^enēr r^ešā'îm yid'āk*): ‘mas a lamparina do mau será extinta’⁴²⁰. A mesma imagem se repete em Pv 24.20 e Jó 18.6.

Quanto à taça de ouro, é possível imaginá-la como o símbolo para a vida plena enquanto cheia; quando ela se rompe e seu conteúdo se derrama, é como se a vida se esvaísse do corpo do ser humano. Manfred Lurker explica o objeto simbólico “bacia de ouro”, que aparece também em outros contextos culturais do Antigo Oriente Médio, como “recipiente” que apenas cumpre sua função quando está cheio; ao mesmo tempo, um recipiente pode ser símbolo de geração (ou criação) de vida⁴²¹, ou mesmo da proximidade de Deus⁴²²:

(...) o copo e a taça são recipientes com os quais o ser humano ingere o líquido necessário à vida. Assim, o recipiente para beber se torna um meio de comunicação no sentido simbólico: transmissor de vida, pelo fato de oferecer a cada ser humano a água (ou o sumo) da vida segundo a sua medida⁴²³.

O autor do livro do Eclesiastes faz uso, neste versículo, de dois dos metais mais preciosos que se conhecia: a prata e o ouro. Na relação entre os dois, o ouro é mais valioso, e dessa maneira é também associado a Deus (o recipiente que contém a vida), enquanto a prata está mais próxima do ser humano (fio de ligação com o Criador). O restante do versículo cita a roldana, que serve para erguer o balde de dentro do poço, e o jarro, que contém a água já tirada. A morte é representada quase que de uma forma trágica para o ser humano: quebrando-se a roldana e o jarro, esvai-se a vida, por desfazer-se a possibilidade de buscar água na fonte, ou seja, de preservar a vida. Com estas imagens, o v. 6 resume todas as perdas do ser humano quando ele morre.

Em Ec 12.6 há mais um termo de tradução controvertida: o verbo *q̄xer\ye* (*ye-raheq*). Ambos os dicionários consultados sugerem a raiz *q̄xr* (*rhq* = tirar, eliminar, retirar). A forma que aparece em Ec 12.6 seria um impf Nif'al 3^a masc sing: “ser tirado, eliminado, retirado”. Os dois dicionários indicam esta forma como *hapax legomenon*. Mas não é nada disso que as versões em português consultadas⁴²⁴ apresentam: sempre se traduz a forma verbal co-

⁴²⁰ “The word *gullat* occurs [...] in Proverbs 13.9 as the image of an extinguished lamp for death (*w^enēr r^ešā'îm yid'āk*), ‘but the lamp of the wicked will be extinguished’ “. J. CRENSHAW, op. cit., p. 188.

⁴²¹ M. LURKER, op. cit., p. 116.

⁴²² Marianne OESTERREICHER-MOLLWO (org.), verbete Becher, in: *Herder Lexikon – Symbole*, p. 25.

⁴²³ M. LURKER, op. cit., p. 42.

⁴²⁴ Bíblia de Jerusalém (BJ), Bíblia Pastoral (BP), Bíblia ed.rev. e atual. Almeida (ARA), Bíblia na Linguagem de Hoje (BLH).

mo “romper” ou “rasgar”. Segundo Whybray, o texto massorético sugere um *Qere* com outras consoantes: *yerateq*, que significaria “quebrar” ou “amassar”⁴²⁵. Gordis sugere a tradução “está destruído”⁴²⁶. De qualquer forma, o que se sugere aqui é que a relação com Deus se rompe quando se morre – ou seja, após a morte nada mais espera o ser humano.

No v. 7, o uso que se faz da palavra פֶּחַל , (*afar* = pó) reproduz a radicalidade do relato da transitoriedade do ser humano (Gn 3.19: “pois tu és pó e ao pó tornarás”). Segundo o Ec, o pó “tornará à terra de onde veio, enquanto o sopro divino voltará a Deus, que o deu” (Ec 12.7). O ser humano é novamente lembrado de sua fragilidade, e de que nada de todas as suas obras permanecerá. E, mais que isso, além de ver que todo seu esforço terá sido em vão, o ser humano deve perceber que ele mesmo é o elemento mais frágil de todo o conjunto da criação: não há bens materiais suficientes que evitem o envelhecimento e a morte.

Crenshaw interpreta a “volta ao pó” como ausência de consolo. Para ele, a volta ao pó é a expressão do pior que pode acontecer ao ser humano, porque o julgamento celeste não permite defesas nem argumentos, diante de um Deus distante e dotado de poder para dar e tirar vida⁴²⁷. No entanto, este é apenas um aspecto do morrer. O versículo finaliza com a promessa de que o espírito voltará a Deus, que o deu – portanto, com o pó vão-se as vaidades materiais do ser humano, mas o espírito de vida terá seu lugar na “casa da eternidade” (v. 6), que é o que de melhor poderia acontecer quando se morre:

Ao morrer, o pó volta à terra (cf. Gn 3.19) e o espírito vital (impessoal!) volta ao seu criador (cf. 12.1a). Para o indivíduo, a morte significa, portanto, o fim definitivo, enquanto que, para a humanidade, a possibilidade do surgimento de uma nova vida (cf. 1.4)⁴²⁸.

Krüger entendeu um dos principais objetivos do Ec nesta perícopes: se, inicialmente, sua análise era bem pessoal (“eu era rei em Jerusalém”), o texto foi evoluindo até alcançar a humanidade como um todo, sem privilegiar qualquer diferença entre as pessoas. Ao mesmo tempo, esta última passagem é uma descrição tão realista que se diria autobiográfica, portanto extremamente pessoal, voltada a si mesmo enquanto indivíduo. Acontece aqui uma dupla percepção: o indivíduo está sozinho no mundo, mas, ao mesmo tempo, pode identificar-se com o

⁴²⁵ R. WHYBRAY, op. cit., p. 167.

⁴²⁶ R. GORDIS, op. cit., p. 337.

⁴²⁷ J. L. CRENSHAW, op. cit., p. 24.

⁴²⁸ „Im Tod kehrt der Staub zur Erde (vgl. Gen 3,19) und der (unpersönliche!) Lebensgeist zu seinem Schöpfer (vgl. 12,1a) zurück. Für den einzelnen Menschen bedeutet der Tod deshalb das definitive Ende, für die Menschheit die Möglichkeit der Entstehung neuen Lebens (vgl. 1,4)“. T. KRÜGER, op. cit., p. 356.

todo da criação. Sua morte é a morte de todas as pessoas, mas seu espírito voltará a Deus, e este é o momento em que cumprirá seu caminho.

Finalizando a análise desta perícopa, cabem as palavras de Hermann Hesse:

Qualquer um sabe que a idade avançada traz dificuldades e que em seu final se encontra a morte. A cada ano a mais é preciso render sacrifícios e desistir de muitas coisas. É preciso aprender a desconfiar de seus sentidos e de suas forças. O caminho que há pouco parecia um passeiozinho se torna longo e penoso, e chega o dia em que não se pode mais andar por ele. Já não se pode mais apreciar a refeição que sempre fora a preferida. As alegrias e fruições físicas se tornam mais raras e têm de ser pagas cada vez mais caro. E mais todas as doenças e enfermidades, o enfraquecimento dos sentidos, a paralisia dos órgãos, as muitas dores, principalmente durante as noites, tantas vezes longas e sofridas – não se pode negar tudo isso, é a amarga realidade. Mas seria pobre e triste entregar-se unicamente a esse processo da decadência e não reconhecer que também a idade avançada tem seu lado bom, suas vantagens, suas fontes de consolo e alegrias. Quando duas pessoas idosas se encontram, elas não deveriam ficar falando apenas de sua maldita gota, dos membros enrijecidos e da falta de ar ao subir escadas, elas não deveriam compartilhar apenas seus sofrimentos e amarguras, mas também seus acontecimentos e suas experiências divertidas e consoladoras. E há muitas delas⁴²⁹.

Do ponto de vista da análise junguiana, esta perícopa parece ser, de fato, o ponto de culminância de todo o livro do Eclesiastes, embora a maioria dos pesquisadores bíblicos prefira não se ater por demais a ela, colocando vários empecilhos à frente de sua interpretação. A quantidade de metáforas, de leitura múltipla, cria divergências e inseguranças acerca de como compreender este poema.

Percebe-se, no entanto, que o Ec chegou ao ponto que esperava, após a longa caminhada de uma vida intensa e cheia de conflitos e reflexões por vezes amargas. E, embora o fim da vida possa ser escuro e difícil, pontuado por todos os incômodos listados, existe uma certeza: o espírito volta a Deus, que o deu. Para alguém que começou sua viagem interior descrevendo-se como sábio e rei em Jerusalém, detentor da maior sabedoria do mundo, conquis-

⁴²⁹ „Jeder weiß, daß das Greisenalter Beschwerden bringt und daß an seinem Ende der Tod steht. Man muß Jahr um Jahr Opfer bringen und Verzicht leisten. Man muß seinen Sinnen und Kräften mißtrauen lernen. Der Weg, der vor kurzem noch ein kleines Spaziergäßchen war, wird lang und mühsam, und eines Tages können wir ihn nicht mehr gehen. Auf die Speise, die wir zeitlebens so gern gegessen haben, müssen wir verzichten. Die körperlichen Freuden und Genüsse werden seltener und müssen immer teurer bezahlt werden. Und dann alle Gebrechen und Krankheiten, das Schwachwerden der Sinne, das Erlahmen der Organe, die vielen Schmerzen, zumal in den oft so langen und bangen Nächten – all das ist nicht wegzuleugnen, es ist bittere Wirklichkeit. Aber ärmlich und traurig wäre es, sich einzig diesem Prozeß des Verfalls hinzugeben und nicht zu sehen, daß auch das Greisenalter sein Gutes, seine Vorzüge, seine Trostquellen und Freuden hat. Wenn zwei alte Leute einander treffen, sollten sie nicht bloß von der verfluchten Gicht, von den steifen Gliedern und der Atemnot beim Treppensteigen sprechen, sie sollten nicht bloß ihre Leiden und Ärgernisse austauschen, sondern auch ihre heiteren und tröstlichen Erlebnisse und Erfahrungen. Und deren gibt es viele“. Hermann HESSE, *Lebenszeiten*, p. 226.

tador de todos os bens imagináveis, adorado por mulheres e súditos, pareceria impossível terminar sua vida com a simples constatação de que Deus existe e está presente até mesmo quando tudo se rompe. O “fio de prata”, a “taça de ouro”, a “roldana junto ao poço”: estas metáforas ganham seu pleno significado no discurso final do Ec. Agora, já nada mais faz diferença; após os esforços vãos da velhice, representados na falta de ação do gafanhoto e na falta de efeito da alcaparra, e após os lamentos das carpideiras, resta a tranqüilidade de voltar à origem. Não será esse o verdadeiro sonho oculto de cada indivíduo, simbolizado em tantas formas por todo o mundo afora? A derradeira viagem rumo ao túmulo definitivo representa também um grande alívio, embora seja tão temida enquanto não se está preparado para ela. O Ec, por sua vez, parece estar preparado – mas só porque ele sabe que, no final, Deus estará esperando.

Na ótica de Jung, o importante não é somente saber que alguém (no caso, Deus) está acolhendo a pessoa que morre, ou ter a tranqüilidade de que, em algum lugar, haverá “paz eterna” ou seja o que for, para quem morre. A morte pode também ser *simbólica*, quando, do ponto de vista psíquico, encerra-se um determinado modo de vida e abre-se espaço para uma nova alternativa. Isso pode se dar no nível do inconsciente, quando a pessoa percebe quem ela era até então, e decide iniciar o *processo de individuação*, com vistas à integração plena de sua psique. Mas também as *perdas* por ela sofridas – desde a morte de pessoas queridas, a perda de um projeto de vida muito importante, ou do emprego, ou outras situações de luto profundo – representam rupturas que têm um peso sobre a psique equivalente à dor causada pela passagem da morte. É a partir destes fatos que a pessoa tem de aprender a reestruturar-se, para, finalmente, dirigir sua vida rumo a novas possibilidades de paz espiritual, tanto consigo mesma quanto com as outras pessoas.

No caso do Ec, não fica claro qual o desfecho de seu processo de construção da personalidade. A descrição que ele faz da velhice e a antecipação da morte deixam entrever que, no fundo, ele continua inquieto e sem saber como será sua própria morte; ou melhor, se sua morte será tão tranqüila e abençoada quanto ele desejaria. Talvez seja importante perceber que a admoestação do v. 1 é o ponto de partida para sua reflexão como um todo: a morte pode perder boa parte de seu terror se a vida for bem vivida. Não há sustos na ida ao desconhecido quando se tem a certeza da acolhida. E é possível alcançar isso quando se toma a decisão de conduzir a vida segundo padrões éticos, solidários e com a base na consciência de que, por trás de tudo o que acontece, está o Criador, a quem se tem de prestar contas, mas que também

abençoa e protege. Em termos junguianos, poderia ser este o alvo maior do processo de individuação: a verdadeira sabedoria está em ser humilde diante de morte e vida e em saber viver cada dia com sua própria alegria e dignidade.

CONCLUSÃO

A Introdução deste trabalho teve a intenção de preparar o tema principal da tese: uma releitura do livro do Eclesiastes com o auxílio da psicologia profunda nos moldes de Carl G. Jung, apresentando uma discussão sobre a problemática da morte e as diversas formas que o ser humano criou para lidar com o assunto. Através dos tempos, várias foram as tentativas de suprimir os sentimentos negativos inspirados pela morte, desde a proposta clássica do *carpe diem* romano e do hedonismo grego, com relação à fruição da vida, até as modernas alternativas oferecidas por uma mídia a serviço da comunicação de massa e da superficialidade, exaltando a vida imediata e fugaz. Tudo isso para que o ser humano esqueça de sua mortalidade inelutável e de seu sofrimento, cuja intensidade advém do fato de ele não saber por que nem quando vai morrer. Um dos elementos mais firmemente ancorados na psique humana é a preocupação com a morte, acompanhada pela busca do *sentido da vida* e pela pergunta acerca do que acontecerá “depois”. Depois de tudo o que já se estudou a respeito, parece que nada resta, por um lado, senão um conformismo apático; por outro lado – bem mais difícil –, coloca-se como alternativa a busca da construção de uma personalidade que não dependa da solução desses problemas para sentir-se realizada, no convívio saudável com as pessoas e na fé em Deus, sem que isso tome ares de alienação e distanciamento irreal do mundo.

Estas seriam soluções simples, à primeira vista, não existisse o desafio inevitável, constante, da violência que causa a morte estúpida e injustificada. A violência parece ser mais cruel ainda quando consegue assumir rostos diversos e disfarçados, de forma que muitas vezes não é identificável: agressão verbal, visual, auditiva via mídias de todos os tipos, ideologização do aparente livre-pensar, alienação mesmo através dos costumes diários (formas de alimentar-se, de trabalhar, de passar o tempo livre etc.).

As citações de autores e autoras de tempos modernos, apresentadas na Introdução, pretenderam mostrar que essas questões não têm solução nem mesmo num mundo tão esclarecido e tecnicamente administrável como o de hoje, porque não se encontrou ainda uma resposta razoável e satisfatória para elas. Na estruturação deste trabalho, percebeu-se que a discussão se esgotaria em si mesma se não houvesse um enriquecimento do diálogo entre a Bíblia e o

mundo secular, mostrando potencialidades inesperadas que pudessem atingir mais pessoas e familiarizá-las de uma nova maneira com o estilo e os conteúdos bíblicos. Ressalte-se novamente a preocupação em evitar associações improváveis e muito soltas para comprovar determinadas intenções. Mas é fato que muitas pessoas na atualidade estão se reaproximando de conteúdos bíblicos em busca de auxílio para seus problemas individuais, ou mesmo para reinterpretá-los numa nova ótica até mesmo no campo da fruição artística. Vejam-se os exemplos abaixo:

o novo
 não me choca mais
nada de novo
sob o sol

apenas o mesmo
 ovo de sempre
 choca o mesmo novo⁴³⁰

Este primeiro texto está localizado no final do séc. XX e evidencia a postura de seu autor diante da vida: parafraseando o texto bíblico e mesmo ironizando-o, ele joga com dois elementos opostos – o *ovo* e o *mesmo*. Isso porque o ovo é uma das fontes de vida, portanto criador de algo novo, concretização da expectativa da novidade. Mas, para este autor, o “mesmo ovo” choca apenas o “mesmo novo”, constatação similar à dos dois primeiros capítulos do livro do Eclesiastes. Em outras palavras, neste mundo não há novidade digna de ser assim considerada: “uma geração vai, outra geração vem” (Ec 1.4), e há que se conviver com isso. Também há outro jogo de palavras com o verbo “chocar”, em duas acepções bem diferentes, que mostram essa posição do autor. Este é também um dos principais temas do livro do Eclesiastes como um todo.

O segundo texto é anterior ao primeiro em cerca de trinta anos; ele reflete outro aspecto importante do livro do Eclesiastes: a busca pelo sentido da vida.

Sidarta, filho de um brâmane, descobre Buda, mas não se contenta em apenas servi-lo como discípulo: precisa encontrar um destino para si mesmo. Para alcançar esse propósito, segue um caminho tortuoso que o leva, através de um sensual caso amoroso com uma cortesã, da tentação do sucesso e das riquezas e de um conflito emocional com seu próprio filho, à renúncia final e à autocompreensão⁴³¹.

⁴³⁰ Paulo LEMINSKI, *Caprichos e relaxos*, p. 34. – O grifo é da autora do trabalho.

⁴³¹ Hermann HESSE, *Sidarta*, nota da contracapa 4.

Esta resenha sobre o livro *Sidarta*, de Hesse, repete quase que fielmente o caminho percorrido pelo autor do livro do Eclesiastes (guardadas as devidas proporções). De fato, *Sidarta* é a descrição da construção de uma personalidade, tal como sugere Jung, e tal como aconteceu com o suposto autor do livro do Eclesiastes. Talvez o termo mais importante nesta citação seja a “autocompreensão”, básica para se aprender a lidar consigo mesmo e começar a re-construir-se em direção a novos propósitos de vida e a uma integralização do ser.

Metodologicamente, a Introdução teve o intuito de organizar a discussão na sequência dos três capítulos que compõem a tese: a apresentação do Eclesiastes enquanto pressuposto autor do livro, a psicologia profunda, tal como proposta por Carl G. Jung, e a prática exegética, como passos para compreender e interpretar os textos bíblicos escolhidos. Entre o primeiro e o terceiro capítulos, a psicologia profunda serviu de ponte entre a contextualização histórico-geográfica do texto estudado e sua análise segundo os métodos tradicionais da pesquisa bíblica. A seguir, demonstrar-se-ão as conclusões a que se chegou em cada uma das etapas.

1. De lá para cá

Para chegar a um nível adequado na profundidade da interpretação e da análise, baseadas no método histórico-crítico e na psicologia profunda, foi necessário contextualizar os textos bíblicos selecionados em sua época e seu lugar de surgimento. Então se constataram vários matizes dignos de serem revistos: na área *social*, o livro do Eclesiastes mostra situações que remetem constantemente ao mundo atual, dadas as características imutáveis dos fenômenos de convivência humana, tanto os positivos quanto os negativos. A opressão, a dominação, a exploração, a propensão à morte apenas adquirem outra roupagem, intensidades variadas, níveis diversos de gravidade, mas são partes inerentes ao comportamento humano. Tanto no séc. III a.C. quanto no séc. XXI d.C., os desafios à convivência são os mesmos. Apesar disso, existem também as pequenas alegrias diárias: o comer e o beber e o alegrar-se com as pessoas amadas, principalmente quando a fruição de tudo isso é o resultado de uma mente livre, tranqüila e equilibrada.

As duas questões que perpassam o livro do Eclesiastes foram tomando corpo através dos tempos: a *morte* e a *busca pelo sentido da vida* precisam de uma solução. O que o Ec propõe é a *fruição da vida*, num modo de viver que não se reja somente pelos objetivos terrenos de prazer (*carpe diem* / hedonismo), mas que procure preservar a relação com o Deus *Elohim*. Nestes escritos, trata-se Deus por esta designação para evidenciar que essa relação não é, ne-

cessariamente, a de um “pai” para com os seus “filhos” ou com o seu “povo” – o que seria o caso do uso do termo *Yhwh*; trata-se de uma relação entre sujeitos independentes, numa distância saudável e nada paternalista, em que o ser humano tem o direito de viver como bem lhe aprouver, mas tendo em mente que “de tudo isto Deus pedirá contas” (Ec 11.9). Em termos bem gerais, chegou-se à conclusão de que o livro do Eclesiastes não prega o pessimismo e o desengano, embora faça de seus questionamentos a linha-mestra de sua argumentação. Ele busca a real satisfação das necessidades vitais cotidianas, extraíndo delas também algum prazer mais espiritual, de solidariedade, convívio e fruição a partir da memória do Criador, constante em seu viver. Jörg Sieger resume assim seus estudos sobre o livro do Eclesiastes:

Para não chegar a conclusões equivocadas acerca deste livro, é preciso considerar, em todos os casos, que o livro do Eclesiastes como um todo tem o caráter de uma obra de transição. Ele forma apenas um degrau no desenvolvimento religioso de Israel e, por isso, não pode ser avaliado sem a ligação com o precedente e com o que se segue a ele. Pelo fato de o Ec ressaltar a insuficiência do imaginário antigo e forçar uma discussão sobre os aspectos misteriosos do ser humano, ele persiste na busca por uma resposta. E se ele ensina que o ser humano não deve se entregar aos bens terrenos, e que agarrar-se às coisas deste mundo não vale a pena, ele já se aproxima bastante da resposta que será formulada mais tarde. A crença numa retribuição para além da realidade terrena já se encontra palpável aqui. Ela ainda não está expressa no livro do Eclesiastes. Esse passo o autor do livro ainda não consegue dar. Esta resposta será formulada apenas na reflexão teológica posterior do judaísmo e, principalmente, no Novo Testamento⁴³².

2. Regiões intermediárias

O segundo capítulo da tese ocupou-se das características da psicologia profunda e suas possibilidades de aplicação na vida cotidiana do indivíduo, segundo a proposta do psiquiatra suíço Carl G. Jung. Verificou-se que o mérito desta proposta consiste em ampliar o foco das atenções sobre o inconsciente humano, libertando-o das limitações impostas pela consideração exclusiva da sexualidade e trabalhando, entre outros componentes da psique humana, os *sonhos* do indivíduo, segundo uma ótica que levasse em conta todos os aspectos de manifesta-

⁴³² „Um aus diesem Buch keine falschen Schlußfolgerungen zu ziehen, muß man auf jeden Fall berücksichtigen, daß das Kohelet-Buch insgesamt den Charakter eines Übergangswerkes trägt. Es bildet nur eine Stufe in der religiösen Entwicklung Israels und darf daher nicht losgelöst vom Vorhergehenden und Nachfolgenden beurteilt werden. Dadurch, daß Kohelet das Ungenügen der alten Vorstellungen hervorhebt und zu einer Auseinandersetzung mit der Rätselhaftigkeit des Menschseins zwingt, treibt er das Suchen nach einer Antwort weiter. Und wenn er lehrt, daß der Mensch den irdischen Gütern nicht verfallen soll, und daß sich Klammern an die Dinge dieser Welt nicht lohnt, dann ist er von der Antwort, die später formuliert wird, gar nicht mehr weit entfernt. Der Glaube an eine Vergeltung jenseits der irdischen Wirklichkeit ist hier schon zum Greifen nahe. Ausgesprochen wird er im Buch Kohelet noch nicht. Diesen Schritt vermag der Autor des Buches noch nicht zu gehen. Formuliert wird diese Antwort erst in der nachfolgenden theologischen Reflexion des Judentums und dann vor allem im Neuen Testament“. Jörg SIEGER, *Spezielle Einleitung in das Alte Testament*. Disponível em <http://www.joergsieger.de/bibel.html>, acesso em 18 mar. 2004.

ção do inconsciente (neste caso, foram apresentados três arquétipos essenciais: a sombra, o *animus/a anima* e o *self*). Para o presente trabalho, a questão dos *sonhos* não foi fundamental, visto que os três arquétipos pesquisados eram suficientes para representarem o caminho de construção da personalidade, ou o chamado processo de individuação. Tampouco se estudou a conhecida classificação junguiana das personalidades extrovertidas e introvertidas, com todos os seus matizes, uma vez que, para compreender o *Eclesiastes*, esse conhecimento não seria imprescindível. Ressaltaram-se a semelhança encontrada entre a visão de Deus que era compartilhada por Jung e pelo *Eclesiastes*, assim como a preocupação com as questões éticas e de convívio humano e solidário. Neste capítulo também puderam-se constatar semelhanças entre a proposta de Jung e uma determinada corrente da produção literária europeia do pós-guerra, p.ex. nas obras do escritor alemão Hermann Hesse, várias vezes citado a partir deste estágio da pesquisa.

O assunto em si – morte e fruição da vida – é tão presente na história do ser humano e, por conseguinte, no inconsciente coletivo, que uma mera pesquisa bibliográfica, sem um aporte prático da área da psicanálise, não lançaria novas luzes sobre todas as preocupações que ele provoca. O que se buscou apresentar de novidade, aqui, foram as alternativas propostas por duas fontes espacial e temporalmente muito distintas, mas de certa maneira semelhantes em sua profundidade. Além disso, buscou-se trazer uma nova proposta de como lidar com o texto bíblico, inserindo-o no rol da literatura geral e levantando um pouco o véu do “sagrado e numinoso”, sem com isso desmerecer-lhe a definição de “palavra sagrada, inspirada por Deus”. Essa proposta firma-se na constatação de que, em todas as épocas, muitas pessoas utilizaram os versos analisados para expressarem, à sua maneira, as manifestações dos elementos básicos da psique humana. De certa forma, isso confirma a suspeita de Jung de que há um inconsciente coletivo, que é sensível ao mesmo tipo de fenômeno afetivo-emocional e de provocação externa dos sentidos e das sensibilidades em todas as pessoas. Assim, também o *Ec* estaria manifestando expressões desse inconsciente, de uma maneira que se procurou confirmar na análise de determinadas perícopes de sua autoria.

3. Do lado de cá

O lado de cá da ponte em construção está alicerçado em duas bases: a confirmação da hipótese de que o livro do *Eclesiastes* tem um fio condutor que organiza sua argumentação, e a suspeita de que seu autor tenha passado por um processo de individuação, ainda que em nível inconsciente, ou ao menos não pretendido conscientemente. Para verificar ambas – hipóte-

se e suspeita – é que se selecionaram algumas perícopes que estariam demonstrando essa teoria. O simples fato de as perícopes selecionadas aparecerem exatamente na ordem do texto como um todo já deixou entrever que o fio condutor de fato existe: elas começam falando sobre a morte que faz tudo parecer vaidade e esforço vão, e alegrias tão simples quanto o comer e o beber são pequenos consolos para a aparente falta de perspectiva.

No entanto, existe um *crescendo* no livro como um todo: a proposta de comer e beber vai incluindo mais elementos, como a fruição da companhia de pessoas amadas e o prazer no trabalho digno, além do convite à festa diária. Tudo isso culmina com a preocupação por uma velhice digna, à luz da lembrança do Criador, e que pode levar a uma morte tranqüila e abençoada, se o ser humano se der conta que tem de prestar contas a Deus e viver uma vida ética e agradável aos seus olhos.

Por outro lado, também a idéia da morte vã vai perdendo seu terror e seu pessimismo: os seres humanos são mortais e ninguém conhece os desígnios divinos. Mas isso não pode levar a um desengano apático e sem energia. A vida tem de ser aproveitada diariamente, mesmo e principalmente em face da morte. Não se sabe o que acontece após a morte, e nem o Ec se preocupa com isso. Basta saber que “o espírito volta a Deus, que o deu” (Ec 12.7).

A força interior demonstrada pelo autor do livro do Eclesiastes na evolução de seus textos reflete a teoria junguiana acerca da capacidade que todo ser humano tem de investir na construção de sua personalidade, às vezes até na *reconstrução*, conforme seu tipo de conflito interior. Assim como o Ec se debruça sobre seu passado, apresentando-se à guisa de autobiografia até chegar à velhice, Jung propõe o resgate da pessoa em meio à chamada crise da meia-idade, quando vão surgindo todas as perguntas que também o Ec se coloca. Dessa forma, a releitura do livro do Eclesiastes a partir do viés hermenêutico junguiano abre muitas portas para uma interpretação facilitada e compreensível, o que incentiva a fruição da leitura do texto bíblico como um todo.

4. Perspectivas

O terceiro capítulo do trabalho pretendeu ser a culminância de todos os caminhos que levaram até este ponto. O objetivo era demonstrar que o autor do livro do Eclesiastes pode ter passado por um processo de individuação de maneira mais ou menos consciente, na medida em que ele buscava a verdadeira sabedoria para enfrentar melhor a vida e encarar a velhice com mais serenidade. Buscou-se uma resposta para esta questão nos moldes de “um método

interpretativo que, em função das conclusões a que se chegou neste ponto da pesquisa, [...] possibilite e intente uma nova *autocompreensão do leitor* a partir do texto”⁴³³, ou seja: que o leitor se torne outro, evoluindo e aprendendo a conhecer-se através do texto ao perceber semelhanças e desafios com relação à sua própria história de vida.

Se esse tiver sido o caso, é possível reler o livro do Eclesiastes sob outra ótica, fazendo dele um auxiliar em terapias psicanalíticas e mesmo em trabalhos de grupos que se dispõem a ler a Bíblia e dela extrair seu apoio e sua ajuda para a resolução de muitos problemas. A Bíblia é, além de palavra inspirada por Deus, obra de seres humanos, portanto obra literária, histórica, geográfica, religiosa, filosófica e, não por último, psicanalítica. Não se trata de ler “para dentro dela” todos esses aspectos, e sim de reconhecer todas as suas potencialidades, para além de um tipo de texto que parece ser relegado, na maioria das vezes, ao uso interno em celebrações religiosas ou encontros centrados nas atividades da Igreja, seja qual for sua confissão.

Esta pesquisa pretendeu, ao contrário, propor uma inserção do texto bíblico em todos os âmbitos da vida, tornando sua leitura prazerosa e acessível, fazendo com que as pessoas consigam identificar-se com sua mensagem e percam o medo de manuseá-la e lê-la sistematicamente. O problema da tradução e interpretação da Bíblia ainda está longe de ser resolvido, o que provam os múltiplos grupos religiosos das mais diversas denominações, que usam e abusam do texto bíblico das formas mais irresponsáveis para chamar a si novos adeptos. Isso se consegue jogando com a sensibilidade, a fragilidade e o medo das pessoas. Por isso, o aspecto do *medo da morte e do morrer* foi tão destacado na Introdução deste trabalho. Quando esse medo perde seu poder, também perdem o poder aquelas pessoas que pretendem saber mais do que a Bíblia diz e do que as outras pessoas realmente necessitam.

Libertar as pessoas do medo é algo impossível. Mas é possível atenuar o sofrimento, a solidão, o vazio e o desespero. Existem muitas alternativas válidas, importantes e genuínas para tanto. A proposta do presente trabalho foi a de tornar o texto bíblico acessível com o auxílio da psicanálise e de uma pesquisa literária, estilística e teológica consistente, que dê valor ao texto em si e confira segurança a quem o lê. Com isso, tentou-se integrar o passado e o presente, o antigo e o moderno, o religioso e o secular, rumo a uma integralização do ser humano

⁴³³ „[...] eine Methode der Auslegung, die [...] ein neues *Selbstverständnis des Lesers* vom Text her ermöglicht und beabsichtigt [...]“. Eugen DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese*, v. 1, p. 59.

que transcenda suas limitações naturais e, mais ainda, aquelas impostas por uma sociedade cada vez mais fragilizada e enferma. A Bíblia em sua totalidade serve para qualquer pessoa, em todos os tempos e todas as situações, e freqüentemente é o único apoio válido, dada sua consistência e sua característica primordial, que é a de atingir a essência mesma do ser.

BIBLIOGRAFIA

- ALTER, Robert, KERMODE, Frank. *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.
- ARCHER, Jr. Gleason. In: SEOW, Choon-Leong. Linguistic evidence and the dating of Koheleth. *Journal of Biblical Literature* 115/4. Atlanta: Scholars Press, 1995.
- ARCHER, Jr. Gleason. *Merece confiança o Antigo Testamento?* 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1979.
- ASENSIO, Víctor Morla. *Livros sapienciais e outros escritos*. São Paulo: AM, 1997. (Série Introdução ao Estudo da Bíblia, v. 5.)
- AZEVEDO, Josimar. A Morte em Tempos de Apocalipses. In: *Estudos Bíblicos* n. 56. São Leopoldo: Sinodal / Petrópolis: Vozes, 1998.
- BAKOS, Margaret Marchiori, POZZER, Katia Maria Paim (orgs.). *III Jornada de estudos do Oriente Antigo*. Línguas, escritas e imaginários. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. (Coleção História, v. 20)
- BARUCQ, André. *Eclesiastés – Qoheleth*. Texto y comentario. Madrid: Fax, 1971.
- BASAGLIA, Franco. *A psiquiatria alternativa*. Contra o pessimismo da razão, o otimismo da prática. 3. ed. São Paulo: Brasil Debates, 1982.
- BAUMGARTNER, Walter, KOEHLER, Ludwig. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden: E. J. Brill, 1958.
- BERGANT, Dianne. *Job, Ecclesiastes*. Collegeville/Minnesota: The Liturgical Press, 1982.
- BEYERLIN, Walter (ed.). *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.
- BIBEL, Die oder Die Ganze Heilige Schrift (trad. Martin Luther). Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1932.
- Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil / Paulus, 1985.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 27. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- BOEREE, George C. *About Carl G. Jung*. www.studiocleo.com/librarie/jung/introboree-main.html, em 09.06.2005.
- BOTTÉRO, Jean. *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*. Paris: Gallimard, 1987.
- BRAUN, Rainer. *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1973.
- BRUNNER, Hellmut. *Grundzüge der altägyptischen Religion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1983.
- BUCHER, Anton. *Bibel – Psychologie*. Psychologische Zugänge zu biblischen Texten. Stuttgart: Kohlhammer, 1992. L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, op. cit.,
- BUKOSWIKI, Peter. *Die Bibel ins Gespräch bringen*. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996.

- CAPRA, Fritjof. *Sabedoria incomum*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem*. Introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- CRENSHAW, James L. *Ecclesiastes – a commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1987.
- da SILVA, Airton José. Judaísmo e helenismo – encontro e conflito. In: *Estudos Bíblicos* v. 48. São Leopoldo: Sinodal / Petrópolis: Vozes, 1996. p. 9-18.
- DAVIDSON, Robert. *Ecclesiastes and the Song of Solomon*. Philadelphia: Westminster, 1986.
- de JONG, Stephan. God in the book of Qohelet: a reappraisal of Qohelet's place in Old Testament theology. *Vetus Testamentum* XLVII, 2. Leiden: Koninklijke Brill, 1997.
- Dicionário Eletrônico Aurélio – Século XXI*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.
- DOUGLAS, J. D. (org.). *O Novo Dicionário da Bíblia*. v. 1-3. São Paulo: Junta Editorial Cristã / Vida Nova, 1966.
- DREWERMANN, Eugen. *Tiefenpsychologie und Exegese*. Olten: Walter, 1990.
- EATON, Michael, CARR, G. Lloyd. *Ecclesiastes e Cantares*. São Paulo: Vida Nova / Mundo Cristão, 1989.
- ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o andrógino*. Comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus. São Paulo: Martins Fontes, 1991. (Coleção Tópicos)
- ERK, Wolfgang. *An die Hinterbliebenen*. Gedanken über Leben und Weiterleben. Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1973.
- FADIMAN, James, FRAGER, Robert. *Teorias da personalidade*. São Paulo: HARBRA, 1986.
- FARMER, Kathleen A. *Proverbs and Ecclesiastes: Who knows what is good?* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.
- GLASSER, Étienne. *O processo da felicidade por Coelet*. São Paulo : Paulinas, 1975.
- GORDIS, Robert. *Koheleth – the Man and his World*. London: Jason Aronson Inc., 1995.
- _____. Was Qoheleth a Phoenician? *Journal of biblical literature* n. 74. Atlanta: Scholars Press, 1955.
- GÖRG, Manfred. *Die Beziehungen zwischen dem alten Israel und Ägypten*. Von den Anfängen bis zum Exil. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.
- HAAG, Ernst. *Das hellenistische Zeitalter*. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v. Chr. Stuttgart: Kohlhammer, 2003. (Série Biblische Enzyklopädie, v. 19)
- HARRELSON, Walter. *Interpreting the Old Testament*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1964.
- HARRIS, R. Laird, ARCHER, Jr., Gleason, WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*.
- HARRISON, Jr., C. Robert. Qoheleth among the sociologists. *Biblical Interpretation* 5, 2. Leiden: Koninklijke Brill, 1997.

- HECKER, Karl (org.). *Weisheitstexte, Mythen und Epen*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus, 1994.
- HEIDEL, Alexander. *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*. 4. impressão. Chicago: The University of Chicago, 1963.
- HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism*. Philadelphia: Fortress Press, 1974.
- HESSE, Hermann. *O lobo da estepe*. 22. ed. São Paulo: Record, s.d.
- _____. *O último verão de Klingsor*. 3. ed. São Paulo: Record, s.d.
- _____. *Sidarta*. 31. ed. São Paulo: Record, s.d.
- HODEL-HOENES, Sigrid. *Leben und Tod im Alten Ägypten: thebanische Privatgräber des Neuen Reiches*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.
- JACOBI, Jolande. Símbolos em uma análise individual. In: JUNG, Carl Gustav (org.). *O ho-mem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- JAFFÉ, Aniela. O simbolismo nas artes plásticas. In: JUNG, Carl Gustav (org.). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- JUNG, Carl Gustav. *Bewußtes und Unbewußtes*. Frankfurt/M.: Fischer, 1957. (Série Bücher des Wissens)
- _____. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- _____. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- _____. *Psychologie und Religion*. Zürich: Rascher, 1940.
- _____. *The spirit in man, art and literature*. 4. ed. Princeton: University Press, 1978.
- KAISER, Otto, LOHSE, Eduard. *Tod und Leben*. Stuttgart: Kohlhammer, 1977.
- KAISER, Otto. *Der Mensch und das Schicksal*. Berlin: Walter de Gruyter, 1985.
- _____. *Ideologie und Glaube*. Eine Gefährdung christlichen Glaubens am alttesta-mentlichen Beispiel aufgezeigt. p. 109-142: “Von Gott als Grenze der Selbstverwirklichung und dem für den Menschen möglichen Glück, oder Aus den Blättern des Predigers Salomo”. Stuttgart: Kohlhammer, 1984.
- KNUDSON, Dean A. C. The Old Testament conception of God. In: Frederick Carl EISELEN (org.). *The Abingdon Bible commentary*. New York: Abingdon-Cookesbury, 1929.
- KÖBERLE, Adolf. Die Theologie der Gegenwart und das Leben nach dem Tod. In: HILD-MANN, Gerhard (org.). *Jenseits des Todes*. Beiträge zur Frage des Lebens nach dem Tod. Stuttgart: Quell, 1970.
- KÖSTER, Helmut. *Einführung in das Neue Testament*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980.
- KRAMER, Samuel Noah. *Os sumérios: sua história, cultura e caráter*. Amadora: Livraria Bertrand, 1977.
- KRÜGER, Thomas. *Kohélet*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000. (Série Biblischer Kom-mentar Altes Testament, v. BK XIX)
- KÜNG, Hans. *Teologia a caminho*. São Paulo: Paulinas, 1999.

- LAUHA, Aarre. *Kohelet*. Biblischer Kommentar/Altes Testament. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978.
- LAUSTER, Peter. *Lebenskunst – Wege zur inneren Freiheit*. Hamburg: Rowohlt, 1984.
- LAVOIE, Jean-Jacques. Temps et finitude humaine. Étude de Qohélet IX 11-12. *Vetus Testamentum* XLVI, n. 4. Leiden: E. J. Brill, 1996. p. 439-447.
- LEMINSKI, Paulo. *Caprichos e relaxos*. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.
- LÉVÊQUE, Pierre. *As primeiras civilizações*. v. II – A Mesopotâmia / os hititas. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990.
- LÍNDEZ, José Vílchez. *Eclesiastes ou Qohélet*. São Paulo: Paulus, 1999.
- LOHFINK, Gerhard, PESCH, Rudolf. *Tiefenpsychologie und keine Exegese*. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1987. (Série Stuttgarter Bibelstudien, v. 129)
- LOHFINK, Norbert. “Nicht im Menschen gründet das Glück” (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld von jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie. Freiburg: Herder, 1994. (Série Herders Biblische Studien, v. 2)
- _____. *Kohelet*. Würzburg: Echter, 1980. (Série Die Neue Echter Bibel)
- LURKER, Manfred. *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole*. München: Kösel, 1973.
- MAGONET, Jonathan. *Wie ein Rabbiner seine Bibel liest*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites da helenização*. A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- MORGENTHALER, Christoph. *Der religiöse Traum*. Erfahrung und Deutung. Stuttgart: Kohlhammer, 1998.
- MURPHY, Roland. Ecclesiastes. *Word Biblical Commentary*. v. 23a. Dallas: Word Books, 1992.
- NICCACCI, Alviero. *A casa da sabedoria*. Vozes e rostos da sabedoria bíblica. São Paulo: Paulinas, 1997.
- NÖLLE, Wilfried. *Wörterbuch der Religionen*. München: Goldmann, 1960.
- OESTERREICHER-MOLLWO, Marianne (org.). *Herder-Lexikon Symbole*. 9. ed. Freiburg im Breisgau: Herder, 2003.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967.
- OSTERLOH, Edo, ENGELLAND, Hans. *Biblisch-theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel und zu neueren Übersetzungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.
- PRÉAUX, Claire. *El mundo helenístico – Grecia y Oriente (323-146 a. de C.)*. Tomo segundo. Barcelona: Labor, 1984. (Série Nueva Clio – la historia y sus problemas).
- RAGUSE, Hartmut. *Psychoanalyse und biblische Interpretation*. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse. Stuttgart: Kohlhammer, 1993.

- RAVASI, Gianfranco. Coélet. *Pequeno Comentário Bíblico do AT*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- RINGGREN, Helmer. *Israelitische Religion*. Stuttgart: Kohlhammer, 1963. (Coleção Religiões der Menschheit, v. 26)
- ROBINSON, George. Ecclesiastes. In: *Abingdon Bible Commentary*. Nashville: Abingdon, 1929.
- RUDMAN, Dominic. A note on the dating of Qohelet. *The Catholic Biblical Quarterly* v. 61, 1999. p. 47-52.
- _____. Linguistic evidence and the dating of Koheleth. In: *Journal of Biblical Literature* 115/4. Atlanta: Scholars Press, 1995.
- SARAMAGO, José. Entrevista a Rosângela Gil. In: *Brasil de fato*. Publicação semanal. Editor-chefe: Nilton Viana. São Paulo, s.ed., nov. 2005.
- SCHIPANI, Daniel. *O caminho da sabedoria no Aconselhamento Pastoral*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- SCHMIDT, Werner H., DELLING, Gerhard. 2ª ed. *Wörterbuch zur Bibel*. Berlin: Evangelische Hauptbibelgesellschaft, 1972.
- SCHMITT, Hatto H., VOGT, Ernst. *Kleines Lexikon des Hellenismus*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1993. 2ª ed.
- SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1998.
- SCHOTTROFF, Willy. Alter als soziales Problem in der hebräischen Bibel. In: CRÜSE-MANN, Frank (org.). *Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments*.
- SCHROER, Silvia. *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut*. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften. Mainz: Matthias Grünewald, 1996.
- SCHÜRER, Emil. *A History of the Jewish people in the times of Jesus*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1973.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger. *Kohelet*. Freiburg: Herder, 2004. (Série Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament)
- SELLIN, Ernst, FOHRER, Georg. *Introdução ao Antigo Testamento*. v. 2. São Paulo: Paulinas, 1978.
- SEOW, Choon-Leong. Ecclesiastes. *The Anchor Bible*. New York: Doubleday, 1997.
- STORNIOLO, Ivo. *Trabalho e felicidade*. O Ecclesiastes. São Paulo: Paulus, 2002.
- STROBEL, Albert. *Die Weisheit Israels*. Aschaffenburg: Paul Pattloch, 1967. (Coleção Der Christ in der Welt – eine Enzyklopädie, v. 5b)
- SZPICZKOWSKI, Ana. *Educação e Talmud – uma releitura da Ética dos Pais*. São Paulo: Humanitas / FFLCH-USP, 2002.
- TATIT, Luiz. *Análise semiótica através das letras*. 2. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.
- TORRINHA, Francisco. *Dicionário latino-português*. Porto: Gráficos Reunidos Lda., 1942.

von FRANZ, Marie-Louise. O processo de individuação. In: JUNG, Carl Gustav (org.). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

von SODEN, Wolfram. *The Ancient Orient*. An introduction to the study of the Ancient Near East. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1994.

WHYBRAY, Roger Norman. Ecclesiastes. *The New Century Bible Commentary*. Grand Rapids: William Eerdmans / London: Marshall Morgan & Scott, 1989.

WOLFF, Hans Walter. *Anthropologie des Alten Testaments*. 6. ed. München: Chr. Kaiser, 1994. (Série Kaiser Taschenbücher, v. 91)

ZENGER, Erich (org.). *Einleitung in das Alte Testament*. 4. ed. Stuttgart: Kohlhammer, 2001. (Série Studienbücher Theologie)

ZILBERMAN, Regina. Nos princípios da epopéia: *Gilgamesh*. In: BAKOS, Margaret Marchiori, POZZER, Katia Maria Paim (orgs.). *III Jornada de estudos do Oriente Antigo*. Línguas, escritas e imaginários. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. (Coleção História, v. 20)

ZIMMER, Tilmann. *Zwischen Tod und Lebensglück*. Eine Untersuchung zur Anthropologie Kohelets. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

ZIMMERLI, Walther, RINGGREN, Helmer. *Das Alte Testament Deutsch – Sprüche / Prediger*. v. 16/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

ZIMMERLI, Walther. *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968. (Série Kleine Vandenhoeck-Reihe, v. 272 S)

ZOHARY, Michael. *Die Pflanzen der Bibel*. (trad. E. Grathwohl e H. Zechner). Stuttgart: Calwer, 1983.

Mídia eletrônica

Agulha. Revista de cultura. Fortaleza / São Paulo. Disponível em http://www.revista.agulha.nom.br/agindice_geral1.htm, acesso em 02 jul. 2005.

CORRÉ, Alan. *Qoheleth*. Milwaukee: University of Wisconsin. (s.ed., s.d.) Disponível em <http://corre@csd.uwm.edu>, acesso em 20 abr. 05.

da SILVA, Rafael Rodrigues. “Uma reflexão acerca das medidas econômicas dos impérios e a resistência do povo nos tempos bíblicos, como luz para o ‘Não Latino-Americano’ ao Projeto da ALCA”. Disponível em <http://www.metodista.br/biblica> n. 2 – out/nov 2002, acesso em 18 mar. 2004.

DEWEY, Rosemary. Qoheleth and Job: Diverse Responses to the Enigma of Evil. In: *Spirituality Today*. v. 37. s.l. 1985. p. 314-325. Disponível em www.spiritualitytoday.org/spir2day/853743dewey.html, acesso em 08 mar. 04.

FEURSTEIN, Alrun. *Sinnsuche im Leben heutiger Menschen und im biblischen Buch Kohelet*. Disponível em <http://fba.brg-schoren.ac.at/AlrunFeurstein/index.htm>, acesso em 04 mar. 04.

FOWLER, James. Entrevista para Harold Kent Straughn: “His search for a faith development theory began in a trash can”. Fonte: Disponível em www.lifespirls.com/TheMindSpiral/Fowler/fowler.html, acesso em 21 jan. 06.

GAON, Saadia. Hovot Halevavot. In: CORRÉ, Alan. *Qoheleth*. Milwaukee: University of Wisconsin. (s. ed., s. d.) Disponível em <http://corre@csd.uwm.edu>, acesso em 20 abr. 05.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis Rodríguez. *A lei, a fadiga e o vazio no livro de Ecclesiastes*. Disponível em <http://www2.metodista.br/biblica/biblistas/biblistas.htm>, acesso em 26 mai. 04.

HOOKE, Richard. *Assyria*. Disponível em www.wsu.edu:8080/~dee/MESO/SENN/HTM, acesso em 10 abr. 2002.

HUNGERLEIDER, Fritz. *Das Testament des Kohelet*. Disponível em www.cubus.de/zentexte/kohelet.html, acesso em 16.05.2001.

JACOBS, Rabbi Louis. Holidays: Kohelet/Ecclesiastes. A biblical book with a message for Sukkot. In: *The Jewish Religion: a companion*. Disponível em http://www.Myjewishlearning.com/daily_life/Prayer/TO_Synagogue/Rabbi/Modern_Rabbinate.htm, acesso em 24.03.04.

JUNG, Carl Gustav. *Favourite quotations of C. G. Jung*. Disponível em http://en.thinkexist.com/quotes/carl_gustav_jung/, acesso em 20.06.2005.

MARTI, Kurt. *Notizen und Details*. Nimm und lies: Prediger Salomo. Weder Prediger, noch Salomo. Disponível em www.stub.unibe.ch/extern/zeitschrift/schnaeggli.4.html, acesso em 16 mai. 2001.

PALUCH, Romy. *Kohelet*. Disponível em www.uni-bonn.de/~utk/10005/1AT.html, acesso em 10 jun. 2001.

PETTIFOR, Eric. *Process of individuation*. Disponível em <http://pandc.ca/?cat=carljung&page=majorarchetypesandindividuation>, acesso em 20.06.2005.

SAWYER, James. *The theology of Ecclesiastes*. Disponível em <http://members.aol.com/mj-sawyer/>, acesso em 22 abr. 2005.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger. *Kohelet*. Disponível em ktf.uni-passau.de/institutionen/schwiendorst-schönberger/pubweb/html, acesso em 12 mar. 2005.

SHAPIRO, Rami. *The Way of Solomon: Finding Joy and Contentment in the Wisdom of Ecclesiastes*. San Francisco: Harper, 2003. © San Francisco Jewish Community Publications Inc., dba Jewish Bulletin of Northern California. Disponível em http://www.spiritualityhealth.com/news/items/bookreview/item_2123.html, acesso em 03 abr. 2005.

SIEGER, Jörg. Spezielle Einleitung in das Alte Testament. Disponível em <http://www.joergsieger.de/bibel.html>, acesso em 18 mar. 2004.

STAUBLI, Thomas. Kohelet im Spiegel symposiatischer Weisheit. In: *Schweizerische Kirchenzeitung*, 1988. Disponível em <http://www.kath.ch/skz/>, acesso em 20 mai. 2005.

_____. Windhauch-Stimmung. In: *Schweizerische Kirchenzeitung*, 1999. Disponível em <http://www.kath.ch/skz/>, acesso em 10 abr. 2004.

TAMEZ, Elsa. *Living Wisely in the Midst of Absurdity*. Disponível em www.truefresco.com/bookshop/uk/product/15707531X.htm, acesso em 08 jun. 2005.

TEMPLE, Robert. A verse version of the *Epic of Gilgamesh*. London: Random Century Group Ltda, 1991. Disponível em <http://www.angelfire.com/tx/gatestobabylon/temple1.html>, acesso em 23 abr. 2005.

van WOLDE, Ellen. *Concilium* 2004/1. Editorial. Disponível em <http://www.itf.org.br/index.php?pg=revistas2&id=3>, acesso em 03 abr. 2004.

VASCONCELOS, Eduardo. *Espiritualidade e cuidado em saúde*. Disponível em www.rubedo.psc.br, acesso em 20 jun. 2005.

WHYTE, Colin. *Just for the Hebel of it* – Ecclesiastes and the Absurd. Disponível em www.mala.bc.ca/www/ipp/whyte.htm, acesso em 30.10.2005.