
BUSCAR O ESSENCIAL:

ANÁLISE EXEGÉTICA

DE QOH 1,1-11 *

DOI 10.18224/frag.v32i1.12238

LEONARDO AGOSTINI FERNANDES**

ROGÉRIO GOLDONI SILVEIRA***

Resumo: *longe de introduzir de modo pessimista todo o livro de Qôhelet, a perícopa de Qoh 1,1-11 apresenta elementos que possibilitam compreender o autor como um sábio que ensina com amor e desperta na assembleia que dirige a busca pelo essencial, que passa pela observação atenta do movimento da natureza (Qoh 1,4-7) e da história (Qoh 1,8-11). Embora as frases “vazio de vazios, tudo é vazio” (Qoh 1,2) e “não há nada de novo sob o sol” (Qoh 1,9e) tenham sido propostas na história da interpretação de Qôhelet como marcas do seu pessimismo, é possível compreendê-las a partir da perspectiva de quem se preocupa com o mundo que o cerca e tenta despertar o ouvinte-leitor para o novo. É nesse contexto que Qoh 1,1-11 contribui com a reflexão da Campanha da Fraternidade 2022, principalmente no que diz respeito à identificação de valores em vista de uma educação humanizadora.*

Palavras-chave: *Educação. História. Natureza. Sábio. Efêmero.*

É possível que o leitor ao notar que este artigo tem como objeto de trabalho o livro de Qôhelet pense em frases como “vazio de vazios, tudo é vazio” (1,2), ou “muito estudo cansa o corpo” (12,12) e, então, duvide que Qôhelet apresente um bom caminho para se refletir sobre a realidade educativa, conforme a proposta da Campanha da Fraternidade 2022.

* Recebido em: 08.02.2022. Aprovado em: 13.05.2022.

** Pós-doutor pela Pontifícia Università Gregoriana di Roma. Doutor em Teologia Bíblica pela PUG-Roma. Mestre em Teologia Bíblica pela PUC-Rio. Graduado em Teologia pela PUC-Rio. Atualmente, está Professor Adjunto 2 do Departamento de Teologia da PUC-Rio, no qual ensina disciplinas bíblicas na graduação e pós-graduação. *E-mail:* laf2007@puc-rio.br.

*** Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Especialista em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Especialista em Metodologia do Ensino na Educação Superior pelo Centro Universitário Uninter. Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), e Filosofia no Instituto de Filosofia Eurico de Mello (IFEM). Docente de Sagradas Escrituras na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (Campus Londrina). *E-mail:* laf2007@puc-rio.br

É que, entre os escritos sapienciais da Sagrada Escritura, Qōhelet talvez seja o alvo de várias considerações apressadas e até exageradas, que fazem do autor do livro um pessimista, depressivo, de mal com a vida, e coisas afins. Por isso, urge uma leitura do livro a partir dele mesmo, sem a visão imprecisa que, ao longo dos séculos, foi sendo proposta.

Este artigo, portanto, propõe o desafiante estudo a respeito da abertura do livro (Qoh 1,1-11), com o intuito de, compreendendo-o, favorecer a reflexão sobre o que é essencial e como ensiná-lo, tendo a temática de fundo a proposta e o horizonte da Campanha da Fraternidade 2022.

Para tanto, na análise do texto, serão seguidos alguns passos do Método Histórico-Crítico. Primeiramente, será proposta a tradução de Qoh 1,1-11, com atenção a algumas notas de crítica textual, que são indicadas na tradução do texto e nas notas ao final do texto – são trabalhadas aquelas mais relevantes na discussão e não se apresentam como meras conjecturas.

Visto que a compreensão da estrutura de um texto possibilita a melhor compreensão sobre o seu escopo comunicativo, o passo seguinte será o da análise da estrutura. Esta se baseará na unidade textual de Qoh 1,1-11, buscando evidenciar os elementos semânticos, sintáticos e gramaticais que permitem propor uma estrutura plausível. Por fim, se oferecerá um comentário exegetico, de acordo com as seções identificadas e propostas.

A abertura do livro de Qōhelet (1,1-11) tem muito mais a oferecer que a famosa expressão: “vazio de vazios” (*hābēl hābālīm* – v. 2). O sábio autor propõe reflexões introdutórias acerca do vai e vem da natureza e da história humana. São importantes proposições para a vida de quem estuda o livro de Qōhelet, para a totalidade da compreensão da obra desse sábio, e para a sociedade que almeja processos educativos que estejam bem fundamentados na busca pelo essencial de tudo.

Quadro 1: Tradução segmentada e notas de crítica textual

Palavras de <u>Qohelet</u> ,	1a	דברי קהלת
filho de David, rei em Jerusalém.	1b	בן־דוד מלך בירושלם:
Vazio de vazios, diz <u>Qohelet</u> ,	2a	הכל הבלים אמר קהלת
vazio de vazios,	2b	הכל הבלים
tudo [é] vazio.	2c	הכל הבל:
Que proveito [há] para o ser humano	3a	מה־יתרון לאדם
em toda a fadiga dele com a qual se fadigava sob o sol?	3b	בכל־עמלו שיעמל תחת השמש:
Geração vai	4a	דור הלך
e geração vem,	4b	ודור בא
mas a terra para sempre está firme.	4c	והארץ לעולם עמדת:
Levantar-se-á ¹ o sol,	5a	ונרח השמש
pôr-se-á o sol,	5b	ובא השמש
e para o lugar dele anseia ² ,	5c	ואל־מקומו שואף
dali ele se levanta.	5d	וזרח הוא שם:
Vai para o sul	6a	הולך אל־דרום
e gira para o norte;	6b	וסובב אל־צפון
girando,	6c	סובב
girando,	6d	סבב
vai o vento.	6e	הולך קרוח
E sobre os giros dele volta o vento.	6f	ועל־סביבתיו שב הרוח:
Todos os rios vão para o mar,	7a	כל־הנהרות הלכים אל־הים
mas o mar não está pleno dele mesmo;	7b	והים איננו מלא

continua...

lá eles voltam a correr.	7d	שָׁם הֵם שׁוֹבִים לִלְכֹת:
Todas as palavras [estão] desgastadas:	8a	כָּל־הַדְּבָרִים יִגְעִיִם
não se cansa cada um de dizer,	8b	לֹא־יִכָּל אִישׁ לְדַבֵּר
não se sacia o olho de ver,	8c	לֹא־תִשְׂבַע עֵינַי לְרֵאוֹת
nem o ouvido se enche de ouvir.	8d	וְלֹא־תִמָּלֵא אָזְנוֹ מִשְׁמָע:
O que foi,	9a	מִה־שִׁהְיָה
isso é o que será.	9b	הוּא שִׁיְהִיָּה
E do que se fez,	9c	וּמִה־שִׁנְעָשָׂה
isso é o que se fará.	9d	הוּא שִׁנְעָשָׂה
E não há nada novo sob o sol!	9e	וְאֵין כָּל־הַדָּשׁ תַּחַת הַשָּׁמַשׁ:
Há algo do qual se diga:	10a	יֵשׁ דְּבָר שִׁיאָמַר
“Vê isto, ele é novo!”	10b	רְאֵה־זֶה הַדָּשׁ הוּא
Já existiu há séculos,	10c	כִּכָּר הָיָה לְעֹלָמִים
porque existia ³ antes de nós.	10d	אֲשֶׁר הָיָה מִלְּפָנָיו:
Não há lembrança dos antepassados	11a	אֵין זְכוֹרֹן לְרֵאשִׁיטִים
e também para os que existirão depois.	11b	וְגַם לְאַחֲרָיִם שִׁיְהִיוּ
Não haverá para eles lembrança	11c	לֹא־יִהְיֶה לָהֶם זְכוֹרֹן
com os que virão depois.	11d	עִם שִׁיְהִיוּ לְאַחֲרָיִהּ: פ

A ESTRUTURA DE QOH 1,1-11

A discussão sobre a estrutura de Qoh 1,1-11 se insere na discussão da estrutura de todo o livro de Qōhelet, pois há sinais que apontam para uma pluralidade redacional. A mudança para 3ª pessoa verbal no epílogo (Qoh 12,9-14), que também está presente na abertura do livro (Qoh 1,1-11), e o refrão *hābēl hābālīm*, empregado somente em Qoh 1,2 e 12,8, podem ser considerados indícios dessa pluralidade redacional (SANTOS, 2019, p. 19).

Não há total acordo entre os autores a respeito da estrutura do livro de Qōhelet (MAZZINGHI, 2009, p. 41). Por um lado, há quem acredita que não haja um tema preciso, nem uma estrutura literária lógica em Qōhelet; por outro lado, há quem ocupe uma posição intermediária, entendendo que existem estruturas parciais em Qōhelet. Por fim, há quem, partindo de critérios temáticos, identifica uma estrutura na totalidade do livro – Sobre as diferentes opiniões dos autores, há uma boa síntese apresentada por Parisi (2017, p. 19-22) e por Mazzinghi (2009, p. 41-46).

Por certo, uma melhor identificação da estrutura do livro auxiliaria na compreensão e na função de Qoh 1,1-11 na totalidade da obra. Contudo, visto que o debate sobre esse tema é intenso e não há consenso entre os autores (MAZZINGHI, 2012, p. 141), será destacado aquilo que, especificamente, refere-se a Qoh 1,1-11.

De modo geral, Qoh 1,1-2 pode ser visto como preâmbulo de todo o livro de Qōhelet: o título (v. 1) e o quadro do livro (v. 2) – completado com Qoh 12,8 (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 129). Assim, o v. 3 pode ser entendido como pergunta temática, enquanto os vv. 4-11 compõem o poema introdutório (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 136-139).

O v. 1 é entendido como o título do livro. Nele, Qōhelet é caracterizado como filho de Davi e rei de Jerusalém. Já o v. 2 pode funcionar como se fosse um refrão. Mas há uma dúvida: O v. 2 deve ser lido como introdução ao livro ou deve estar combinado com o v. 3? A presença dos substantivos *‘āmāl*, *yitrōn*, *hebel* e da preposição *tahat*, terminologia empregada nos vv. 2-3 e em Qoh 2,11, sugerem que os vv. 2-3 sejam “lidos juntos como a introdução para todo o livro e, ao mesmo tempo, como a introdução para o grande poema de abertura (vv. 4-11)” (MAZZINGHI, 2009, p. 123).

Já os vv. 4-11 formam um poema. O v. 4 abre uma série de quatorze verbos no particípio ativo, empregados massivamente até o v. 7. Somente no v. 5ab ocorrem formas verbais diversas: os verbos *zārah* (v. 5a) e *bw'* (v. 5b) no *w^eqatal*. E no v. 7b, a oração nominal: “mas o mar não está pleno dele mesmo” (*w^ehayyām 'énennû mālē'*).

Nessa primeira parte (vv. 4-7), predominam os substantivos relativos à natureza e ao cosmos; os verbos participios empregados tratam de sua ação e/ou movimento:

- a) A terra: sempre firme (v. 4c);
- b) O sol: levanta-se (v. 5a), põe-se (v. 5b), anseia (v. 5c), levanta-se (v. 5d);
- c) O vento: movimenta-se para o sul e para o norte (v. 6ab), sempre girando (v. 6cdf);
- d) Os rios: correm para o mar (v. 7a), voltam a correr (v. 7bcd).

O v. 8 rompe a sequência de verbos no particípio. Após uma oração nominal (v. 8a), predominam entre os vv. 8-11 os verbos no *qal yiqtol* (v. 8bc.9b.10a.11bcd), no *qal qatal* (vv. 9a.10cd), no *niphal yiqtol* (vv. 8d.9d), e no *qal* imperativo (v. 10b). Outro aspecto recorrente entre os vv. 8-11 é o emprego da partícula de negação *lō'* (vv. 8bcd.9e.11ac).

Os vv. 8-11 formam uma subseção à parte, na qual se aborda o desgaste das palavras (v. 8a), tendo, como imagem, a sensação do ser humano que não se cansa de dizer (v. 8b), não sacia o olho de ver (v. 8c), não sacia o ouvido de ouvir (v. 8d), e a repetição da história (vv. 9-11). A respeito disso, Luca Mazzinghi (2009, p. 134) pensa que o “v. 4a antecipa o conteúdo dos vv. 5-7 (movimento na natureza), enquanto v. 4b antecipa o conteúdo dos vv. 9-11 (a repetição da história)”.

O que foi expresso na estrutura de Qoh 1,1-11 pode ser resumido através do quadro abaixo:

Quadro 2: Estrutura de Qoh 1,1-11

Título v. 1	Caracterização de Qōhelet
Seção I Introdução vv. 2-3	Refrão (v. 2) Tema (v. 3)
Seção II Poema vv. 4-11	A natureza (vv. 4-7)
	A história (vv. 8-11) O ser humano (v. 8) A história (vv. 9-11)

COMENTÁRIO EXEGÉTICO DE QOH 1,1-11

Uma vez que os elementos principais possibilitam perceber a organização de Qoh 1,1-11, o comentário seguirá a estrutura proposta: título (v. 1) e duas seções (I: vv. 2-3; II: vv. 4-11).

O Título: “Salomão”, o Educador (v. 1)

Na Bíblia hebraica, livros como Amós (Am 1,1) e Jeremias (Jr 1,1) iniciam com uma fórmula semelhante a essa de Qōhelet – “palavras de” (Qoh 1,1). Recordar-se, ainda, a fórmula empregada em Provérbios: “palavras de Agur” (Pr 30,1); “palavras de Lamuel” (Pr 31,1). É um recurso literário que pretende conceder autoridade ao texto (MAZZINGHI, 2009, p. 119; VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 129-130).

Qōhelet se apresenta como “filho de Davi”. Seria Salomão ou um dos reis davídicos? Considerando Qoh 1,12, dever-se-ia dizer que sim, é Salomão, rei em Jerusalém. Contudo, dado

que o livro não pode ser datado da época de Salomão, compreende-se que tal apresentação de Qōhelet é um modo de “realçar a autoridade do que segue” (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 131), pois Salomão é o modelo de sábio a ser seguido. Além disso, compreende-se que essa apresentação de Qōhelet como rei se aplica apenas à primeira seção do livro (Qoh 1,12–2,26), comumente chamada de “seção real” (MAZZINGHI, 2009, p. 119).

O v. 1 é composto de duas partes, atribuídas a duas mãos diferentes, que poderiam ser também os responsáveis pela redação final do duplo epílogo (Qoh 12,9-11 e 12,12-14). O primeiro, teria apresentado Qōhelet como sábio: seria o discípulo, que fala de seu mestre (Qoh 12,9-11), e, por isso, abre o livro com as “palavras de Qōhelet” (Qoh 1,1a). O segundo epílogo, seria um escriba, que buscaria demonstrar sua ortodoxia, e teria apresentado o autor como Salomão, “filho de David, rei em Jerusalém” (Qoh 1,1b), paradigma da sabedoria e dos sábios (D’ALARIO, 1993, p. 63; MAZZINGHI, 2009, p. 119-120).

Ao se admitir mais de uma mão atuando no livro, pensa-se que o texto possa ter sido composto a partir do modelo de um outro escrito sapiencial: “Provérbios de Salomão, filho de Davi, rei de Israel” (Pr 1,1). Mas, quem seria Qōhelet, se não é filho de Davi, nem rei de Israel e tampouco Salomão? Literalmente, Qōhelet é um verbo no particípio ativo, singular, feminino, da raiz *qhl* (FABRY, 2007, p. 867-868) cujo significado é “quem reúne”, “quem convoca”, “quem congrega”.

É empregado sete vezes ao longo do livro: cinco vezes como nome próprio (1,1.2.12; 12,9.10); duas vezes com o artigo (*haqqōhelet* – 12,8; [7,27?]), destacando, por certo, mais a função que o nome. Portanto, o substantivo Qōhelet carrega consigo a ideia do participante que congrega ou instrui a assembleia, como diz o grego Ἐκκλησιαστής (*Ekklesiastés*), o “congregante”, “assembleiano”.

Percebe-se, portanto, que Qōhelet destaca muito mais uma função do que a designação de um nome pessoal. Mas não significa que deva ser traduzido por “pregador”, com a conotação “de alguém que inculca um determinado ponto de vista religioso” (FOX, 1999, p. 161). Graças a Qoh 12,9, nota-se e se compreende que o significado de Qōhelet se aproxima mais do mestre público ou “educador” empenhado.

Portanto, se fosse preciso responder quem é Qōhelet seria possível dizer que ele é um sábio, ou um “educador”, cuja instrução não visa a si mesmo, mas a assembleia que ele preside e ensina. Poderia se afirmar com segurança que Qōhelet é quem educa na fé, sendo, portanto, uma luz importante no bom propósito de “recuperar os princípios e características da educação na perspectiva da fé cristã” (CNBB, 2021, n. 142), como propõe a Campanha da Fraternidade 2022.

Embora o Tetragrama Sagrado “YHWH” não esteja presente no livro de Qōhelet, e Deus não seja descrito conforme as fórmulas presentes nos demais textos da Bíblia hebraica (como “o Deus de vossos pais”, “o Deus de Abraão, Isaac e Jacó”), nem os grandes temas que marcam o credo de Israel (êxodo, deserto, dom da Lei no Sinai, conquista e posse da terra) sejam indicados, Qōhelet é aquele que, instruído pela Torá e pela viva experiência existencial, busca educar na fé, sem dispensar os critérios da razão (MAZZINGHI, 2012, p. 163).

Essa última afirmação está fundamentada no fato de Qōhelet empregar trinta e oito vezes o epíteto *divino* *’ēlōhîm* (o mesmo número de vezes do substantivo *hebel*), além de empregar onze vezes o verbo *nātan* com *’ēlōhîm* como sujeito, revelando quem é Deus (MAZZINGHI, 2012, p. 164-165):

– É o Deus que dá a vida ao ser humano, ainda que seja curta a sua duração (Qoh 5,17; 8,15; 9,9);

- É quem concede o “espírito vital” (Qoh 12,7);
- É quem deu ao ser humano uma tarefa ingrata, mas necessária, de investigar tudo que ocorre sob o céu e encontrar sentido no vazio (Qoh 1,13; 3,10.11);
- É quem deu ao ser humano a possibilidade de experimentar a alegria (Qoh 2,24.26; 5,18; 6,2).

Estas ações atestam a atitude gratuita e amorosa de Deus, tanto que parece incompreensível aos olhos do ser humano (Qoh 3,14), embora aconteça sempre no tempo oportuno (Qoh 3,11). As observações, feitas até aqui, lançam luzes sobre o objetivo de Qôhelet na abertura do livro (Qoh 1,1-11), e são capazes de interpelar tanto o educador como o educando.

A introdução (vv. 2-3)

A locução *hebel hăbālîm* (Qoh 1,2; 12,8) é entendida como importante marca de uma mão redacional, formando uma moldura no livro de Qôhelet. Por causa disso, sugere-se que o v. 2 seja lido separadamente do que segue (vv. 3-11).

Contudo, em virtude da análise da estrutura de Qoh 1,1-11, a ocorrência dos substantivos *‘āmāl*, *yitrôn*, *hebel*, e da preposição *taħat* nos vv. 2-3 e em Qoh 2,11, sugere que os vv. 2-3 sejam lidos juntos, introduzindo tanto o poema (vv. 4-11), como todo o livro (MAZZINGHI, 2009, p. 123). E essa relação entre os vv. 2-3 também se dá pela ligação entre os contrários *hebel* (v. 2) e *yitrôn* (v. 3a) (MILLER, 2002, p. 92). Considera-se, ainda, a possibilidade de a declaração proposta no v. 2 ser qualificada no v. 3 (LOHFINK, 2003, p. 211-212).

É certo que o v. 2 destaca a ideia do vazio – a partir do substantivo *hebel*, que das setenta e três vezes em que ocorre na Bíblia hebraica, é empregado trinta e oito vezes somente em Qôhelet (SEYBOLD, 2002, p. 358), fazendo com que *hebel* seja compreendido como palavra-chave do livro (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 133).

Nas traduções para o português, a locução *hăbēl hăbālîm* se popularizou como “ vaidade das vaidades”, devido à influência da Vulgata (*vanitas vanitatum*). Contudo, *hăbēl hăbālîm*, em Qôhelet, não carrega consigo um sentido ético/moral, já que faz referência ao vazio, vácuo, efêmero, sopro, vapor que facilmente se esvai e se dissipa (SEYBOLD, 2002, p. 363-364). A tradução por “ vaidade das vaidades”, ainda que permita a compreensão da “ coisa vã” ou “ efêmera”, facilmente faz recair o peso sobre o campo moral (BROWN et al. 2014, p. 210-211).

A locução *hakkōl hăbēl* é empregada em Qoh 1,14; 2,11; 2,17; 3,19; 12,8. Em três destas ocorrências está em paralelo com *re ‘ūt rûaħ* – “ correr atrás do vento” – acentuando, assim, a ideia da nulidade, do vazio e da inconsistência. Mas, é possível saber o alcance de *hakkōl hăbēl*? Qôhelet estaria se referindo à ideia de vazio propagada pela filosofia cínico-estoica? Não, pois a “ perspectiva de Qôhelet é muito diferente” (MAZZINGHI, 2009, p. 127). O sábio não se refere a algo metafísico, nem a uma declaração universal de ordem meramente cósmica, mas à totalidade da experiência humana, isto é, avalia a sua visão sobre tudo aquilo que acontece “ sob o sol” (Qoh 2,7). Ao se considerar a seriedade dessa visão, educador e educando testemunham a fecundidade do saber e a incidência ética sobre os pensamentos, palavras e ações.

Gramaticalmente, *hăbēl hăbālîm* é um superlativo absoluto, cuja ideia seria bem expressa pelo “ vazio extremo” (D’ALARIO, 1993, p. 64). Contudo, Qôhelet emprega o substantivo *hebel* de modo metafórico (D’ALARIO, 1993, p. 65), ou simbólico (MAZZINGHI, 2009, p. 157), com o intuito de “ comunicar a mensagem de que toda experiência humana é *hebel* de uma forma ou de outra” (MILLER, 2002, p. 15).

Portanto, para Qôhelet, muitas situações são *hebel*: a vida humana (Qoh 1,13-14; 6,12; 7,17; 9,9); as riquezas, o poder, o dinheiro (Qoh 5,7-6,9); o esforço humano (Qoh 4,7-8; 6,7-90); o prazer (Qoh 2,1-2); a prosperidade (Qoh 2,1-11); o fruto do trabalho humano e sua fadiga (Qoh 2,11-26); a alegria proveniente do lucro (Qoh 2,1; 6,9). Tudo é vazio, um sopro fugaz. Não há em tudo isso uma séria preocupação educacional?

Na Bíblia hebraica, o substantivo *hebel* também é empregado em referência aos ídolos (Dt 32,21; Jr 2,5; 14,22; Gn 2,9), propondo a ideia do vazio, falsidade e efemeridade que eles representam, além de ser empregado como nome próprio: Abel (Hebel – Gn 4,2.4.9.25). E em alguns Salmos, *hebel* é relacionado à vida humana (Sl 39,6.7.12; 62,1; 144,44).

Importante ressaltar: “dizer que algo é um sopro pode significar declarar implicitamente que não deveria ser assim” (MAZZINGHI, 2012, p. 157). Há situações e valores indicados por Qôhelet que, a princípio, não deveriam ser compreendidos como *hebel*. A sabedoria é um desses, ainda que seja apresentada como *hebel* como em Qoh 9,13-18 devido às motivações de quem a busca e como a usa na sua vida.

Nesse sentido, o substantivo *hebel*, tão presente na obra de Qôhelet, também possibilita uma dupla aplicação na atualidade: por um lado, desperta nas pessoas de hoje o senso de resignificação de situações e valores, tais como a educação, a ciência, a família, a fé, o diálogo, que têm sido postos em xeque nesse ambiente de pós-verdade relativizada, mesmo não tendo base racional segura para serem execrados; por outro lado, auxilia o ser humano da atualidade, seja educador ou educando, a ir fundo nas causas, buscando a essência e o essencial de tudo, sem se perder nos florilégios e outros aparatos que não passam de *hebel*.

No v. 3, a partícula interrogativa *māh* introduz a pergunta a respeito do proveito (*yitrōn*) que o ser humano tem em todo o esforço com o qual se fadiga debaixo do sol. Não se trata de simples pergunta retórica, com foco na afirmação negativa, ou seja, com a pretensão de resumir que tudo é *hebel* e, portanto, não há lucro para o ser humano. Esta é “uma pergunta radical e provocativa” (MAZZINGHI, 2009, p. 129), que, sem dúvida alguma, deveria estar sempre presente na pauta de uma autêntica proposta educacional.

O substantivo masculino *yitrōn* é exclusivo de Qôhelet e ocorre dez vezes no livro (Qoh 1,3; 2,11.13²; 3,9; 5,8.15; 7,12; 10,10.11). Tem forte conotação econômica, sendo entendido como lucro, proveito, vantagem (KRONHOLM, 2004, p. 157-160). No contexto de Qoh 1,3 expressa a ideia do “saldo positivo”. Essa ideia econômica na base de *yitrōn* é sinal da situação vivida por Qôhelet, a da “nova economia” do período ptolomaico. Contudo, também sugere um valioso questionamento: “existe realmente algum lucro para o homem? É mesmo possível encarar a vida em termos de ganhos e perdas?” (MAZZINGHI, 2009, p. 129). Por extensão, seria possível questionar: deve a educação, em nível de direção profissional, evidenciar mais o aspecto lucrativo que a realização pessoal?

No uso de *yitrōn*, Qôhelet também estaria a ideia de *yeter*, substantivo que tem sentido negativo, com significado de “escasso”, “resto” (KRONHOLM, 2004, p. 154). Desse modo, na pergunta “que lucro/proveito (*yitrōn*)?” a resposta seria antecipada: “não há proveito” – como em Qoh 2,11.

O substantivo masculino *āmāl* significa “esforço”, “trabalho”, “fadiga”, mas Qôhelet o emprega em relação a toda e qualquer atividade humana (RUDMAN, 2001, p. 74). E é possível que haja uma alusão a Gn 3,17-19, que recorda o trabalho árduo que o ser humano passou a ter devido à desobediência à ordem divina – trabalho que acentua mais o drama e o sofrimento do que a realização⁴.

Nesse sentido, ainda que a demanda da pergunta seja pelo proveito (*yitrōn*), a figura literária da paranomásia entre *‘āmālō* e *šeyya ‘āmōl* (v. 3b) naturalmente leva o ouvinte-leitor a concentrar sua atenção sobre a raiz *‘ml* e refletir: está aqui o foco da questão do v. 3? Qōhelet está acentuando a fadiga do ser humano?

A expressão *taḥat haššāmeš* também é característica de Qōhelet⁵. Em alguns momentos, também ocorre a expressão *taḥat haššāmāyim* (“sob os céus” – 1,13; 2,3; 3,1) e *‘al-hā’āreš* (“sobre a terra” – 8,14.16; 11,2.3), cujo sentido é mesmo de *taḥat haššāmeš*: o âmbito temporal limitado, “o lugar onde se desdobra a vida do homem, em contraposição ao céu” (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 199, p. 138).

Mas *taḥat haššāmeš* também propõe uma leitura tradicional: Qōhelet estaria restringindo o horizonte de suas observações, e sugerindo um ambiente diferente, os céus ou o submundo, onde tais observações não seriam aplicáveis pelo fato de não ocorrer algo parecido, ou seja, seria possível pensar em um lugar melhor além do sol (FOX, 1989, p. 170).

Portanto, lido sob essa ótica, o v. 3 lança importante luz sobre as reflexões que se fazem no âmbito da educação, pois quando se trata de estruturá-la e repensá-la, é preciso compreender o horizonte no qual ela está inserida, junto aos seus atores (CNBB, 2021, n. 54-55). Pois, ainda que receba aporte da fé, ela trata das situações e das pessoas que vivem sob do sol, isto é, debaixo das fadigas de cada dia.

E, sabendo que “a existência humana não é causalidade” (CNBB, 2021, n. 230), toda a proposta da Campanha da Fraternidade 2022 encontra, na lucidez de Qōhelet, uma base bíblica para que a educação não seja tratada como coisa etérea, mas como projeto bem orientado, com forte incidência na sociedade, sem descuidar “da solidariedade, da partilha, da comunhão e do bem comum” (CNBB, 2021, n. 229). A preocupação de Qōhelet, portanto, recoloca o ser humano, enquanto educando, no caminho de uma formação voltada para o saber existencial e comprometido com a edificação de uma sociedade fraterna e solidária.

O poema (vv. 4-11)

A segunda seção apresenta uma afirmação sobre a visão proposta no v. 2, assim como uma devida resposta à pergunta do v. 3. Já os vv. 4-11 oferecem uma reflexão homogênea, a ponto de não haver divergência sobre a inteira seção (D’ALARIO, 1993, p. 67; MAZZINGHI, 2009, p. 133; LOHFINK, 2003, p. 40), mas apenas sobre a sua subdivisão interna.

Como proposto na análise da estrutura, Qoh 1,1-11, pela lógica interna, pode ser dividida em duas subseções. Na primeira (vv. 4-7), há predominância de elementos relativos ao cosmos/natureza, e a série de verbos participio empregados destacam o que acontece a cada um dos elementos, prevalece a observação sobre a natureza. Na segunda subseção (vv. 8-11), há um destaque para o ser humano (v. 8) e a história (9-11), prevalece a observação de Qōhelet a respeito da história.

Verifica-se um paralelismo formal entre os vv. 7a.8a, com destaque para o substantivo *kol* no início dos segmentos; o artigo *ha* que antecede os primeiros substantivos; e a assonância propiciada pela pronúncia *îm*, conforme o destaque nas sílabas abaixo, perceptível apenas na língua original:

7a	<i>kol-hann^ehālîm hōlkîm ’el-hayyām</i>
8a	<i>kol-hadd^ehārîm y^egē’îm</i>

Esse paralelismo poderia ser marca para a identificação de apenas uma seção (vv. 4-11), ou divisão diferente. Contudo, como já foi observado, há vários outros elementos que corroboram a distinção de duas subseções (vv. 4-7; 8-11).

Observações sobre a natureza (vv. 4-7)

A ressalva do v. 4 propõe algo que, a princípio, rompe a organização interna dos vv. 4-7: a que se refere quando diz *dôr hōlēk w^edôr bā* (v. 4ab), e quando diz *w^ehā'āreṣ le'ōlām 'ōmādet* (v. 4c)? Trata-se de situações ou indicações diversas no interior do mesmo v. 4? É a apresentação antitética entre geração humana e cosmos?

Considerando a antítese, geração humana *versus* cosmos, o v. 4 pode ser compreendido a partir de uma estrutura quiástica: o v. 4ab anunciando o que é apresentado nos vv. 9-11, e o v. 4c referindo-se àquilo que é dado nos vv. 5-8. Mas essa leitura precisa ser corroborada pela possível existência da antítese entre gerações humanas e o cosmos no v. 4.

O substantivo *dôr*, cujo significado é “geração”, “período”, “era”, possui a ideia de “círculo”, “ciclo do tempo” – conotação cíclica. E a raiz verbal *dwr* denota o mover-se praticamente em círculo (FREEDMAN, 2002, p. 195). É nítido, portanto, que o v. 4 propõe a ideia de movimento (cíclico), que, inclusive, é marcado pelos verbos *hālak* (v. 4a) e *bō* (v. 4b).

Mas, a respeito de qual movimento Qōhelet se refere? Talvez seja a primeira vez que o sábio se refira à morte, já que o verbo *hālak*, em doze, das trinta vezes que ocorre no livro de Qōhelet, é usado com o sentido de morrer⁶, o que também é atestado na Bíblia hebraica (Jó 10,21; 14,20; 19,10; Sl 39,14; 2Sm 12,23). Assim, as ações de ir e vir das gerações se referem “ao processo natural e contínuo do morrer e nascer” (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 142).

Contudo, acaso os verbos no particípio (vv. 4.5c.6-7), não denotam a noção de algo estático? Seria possível, sim, afirmar isso. Qōhelet, porém, utiliza o particípio com o valor de presente, “ao invés do normal *yiqtol*” (MAZZINGHI, 2009, p. 135) – uso que já antecede o hebraico da *mishná*.

Nos vv. 4-7, os substantivos, sujeitos gramaticais das frases, recebem o artigo *ha*. O único sujeito que não é determinado é *dôr*. Por meio do recorrente emprego do artigo *ha*, Qōhelet aposta na determinação dos elementos apresentados ao longo da unidade (1,1-11). É como se, por meio do indeterminado *dôr*, sugerisse o paralelo entre a instabilidade da vida humana e a estabilidade dos elementos da natureza. Mas também é digno de nota que o som da consoante *h* parece fazer o ouvinte-leitor se recordar, em todo momento, de *hebel*.

O v. 4c destaca a ideia da imutabilidade, firmeza da terra. Não parece explicar o v. 4ab. Por isso, a conjunção *w^e* (v. 4c) foi traduzida a partir do seu valor adversativo “mas”. É como se Qōhelet estivesse expondo a imagem de um mundo fixo – visão propiciada pelo emprego do verbo *'āmad* (permanecer) e pelo substantivo *'ōlām* (invariabilidade) – sustentado por grandes colunas, que contrastam com o suceder das gerações (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 142-143).

O v. 5 apresenta outro sujeito, e este é determinado por artigo: o sol (*haššāmeš*). Dois verbos no *w^eqatal* tratam do movimento do sol: *w^ezārah* (“levantar-se-á” – v. 5a) e *ūbō* (“por-se-á” – v. 5b). O sol se levantará, e também se porá. Mas esse movimento é visto durante o dia.

Há outro movimento do sol que não é visto, mas que é representado na ânsia dele em voltar para o próprio lugar e, então, recomeçar seu percurso. Logo, tudo recomeça, e a “a natureza, como a sucessão das gerações humanas, parece não atingir algum objetivo” (MAZZINGHI, 2009, p. 138).

Qōhelet é um sábio educador, que observa tudo ao seu redor e ajuda seus discípulos a extraírem algo que lhes ajude a viver melhor (CNBB, 2021, n. 41), um perfeito reflexo do educador que ensina com amor.

Isso se percebe quando Qōhelet diz: “levantar-se-á o sol, pôr-se-á o sol, e para o lugar dele anseia, dali ele se levanta” (v. 5). O que isso significa? Por meio da análise do movimento do sol, Qōhelet compreende a existência de uma ordem imutável da natureza.

Essa circularidade indica o caminho cansativo do sol, pois, de acordo com a cosmologia antiga, ao se pôr, o sol teria que cruzar caminhos desconhecidos e subterrâneos para alcançar o leste. Assim, a geração humana e o sol estão, para Qōhelet, no mesmo nível. O sol é uma “criatura que gira em círculos e cujas corridas diárias se sucedem em vão como as gerações humanas” (D’ALARIO, 1993, p. 71).

O verbo *šā’ap* (v. 5c), que pode ser até uma forma onomatopaica do hebraico, significa “ansiar”, “suspitar por”, “ofegar”, tem o sentido do respiro cansativo, afanoso, com nuance negativa (MAIBERGER, 2008, p. 937-939). Um autor, baseado no uso do mesmo verbo no Salmo 119,131 e em Jó 7,2, entende que o particípio *šō’ēp* devesse ser compreendido positivamente: “o sol deseja ansiosamente como alguém que está correndo a caminho de sua próxima aparição” (WHYBRAY, 1988, p. 108).

Mas essa imagem positiva e heroica do sol (Sl 19,6) e dos ciclos da natureza que sustentam o cosmo, não parece condizer com o contexto de *Qoh* 1,1-11. E, sim, os ciclos da natureza devem ser lidos sob o prisma dos vv. 2-3.

O v. 6 apresenta um novo sujeito, o vento (*hārūah*), que só no fim (v. 6e) é determinado, tanto que, na primeira leitura, o leitor é levado a pensar que esteja falando do movimento do sol nos vv. 6a-d. Mas, ao que parece, trata-se de uma técnica do autor que propicia o realce da presença misteriosa do vento (MAZZINGHI, 2009, p. 138).

Se a respeito do sol Qōhelet sugeriu o movimento leste e oeste do sol, agora completa os pontos cardeais ao falar do movimento do vento: “vai para o sul e gira para o norte”. O emprego dos três verbos participípios *sōbēb* (v. 6c), *sōbēb* (v. 6d), *hōlēk* (v. 6e), imediatamente após a introdução do movimento do vento, gera a impressão sobre a rotina pesada (RUDMAN, 2008, p. 78). O verbo *sābab* (v. 6bc) tem função adverbial (FOX, 1989, p. 171), destacando como é o movimento do vento: “girando, girando, vai...” (v. 6bcd).

E o v. 6e conclui as observações acerca do vento. A preposição ‘*al*, traduzida por “sobre”, também poderia ser traduzida por “da”, e tornaria mais nítida a ideia de muita ação para poucas consequências, ou seja, gira, gira, não tem parada, e dos giros ele volta. Para onde? Assim como o sol (v. 5d), ao seu início, para recomeçar todo o processo, como preso a uma rotina (LONGMAN III, 2009, p. 69).

O sol volta (anseia) para o lugar dele, do qual ele se levanta novamente (v. 5cd), ou seja, retoma toda a jornada. Com o vento a situação é semelhante, pois sobre os seus giros, ou como diz o texto grego: “nos giros dele” (*ἐπὶ κύκλους αὐτοῦ*), ele volta. E no v. 7 essa dinâmica também é retomada em relação aos rios: “para um lugar que os rios correm, lá eles voltam a correr” (v. 7cd). Isso possibilita compreender que Qōhelet está, de fato, apontando para o contínuo e cansativo movimento dos elementos da natureza. É a ideia do “eterno retorno” (MAZZINGHI, 2009, p. 139).

O v. 7a introduz o sujeito: os rios. O v. 7b, por meio da conjunção *w^e* com valor adversativo, indica o esforço dos rios que, correndo para o mar, não o enchem. Porém, literalmente, o v. 7b não diz que o mar não está cheio dos rios, mas que ele “não está pleno dele

mesmo” (v. 7b). Qual seria o sentido? Pode ser compreendido, a partir de *'ênennû mālē'* (v. 7b) a insaciabilidade e a incompletude – ideia que é tema no v. 8 da abertura da segunda subseção (D'ALARIO, 1993, p. 72).

O verbo *hālak* empregado no v. 7ac, também usado quando o autor se refere aos demais elementos dos vv. 4-6, faz com que as gerações humanas, o sol, o vento e os rios estejam no mesmo nível (D'ALARIO, 1993, p. 72). E vale uma observação: mesmo que o verbo *šûb* seja empregado no v. 7d e, a princípio, pretenda destacar a ideia da circularidade, não parece ser possível que o v. 7 destaque esse “eterno retorno” do rio, até porque já nem é a mesma água – como dizia Heráclito, “ninguém se banha duas vezes no mesmo rio”.

Portanto, no v. 7 o autor destaca a insaciabilidade. A respeito do vento, o autor emprega duas vezes o verbo *hālak* (v. 6a.6e), e três vezes o verbo *sābab* (v. 6b.6c.6d), além do substantivo *sābīb* (v. 6f) que provêm da mesma raiz *sbb*. Por fim, com o verbo *šûb* (v. 6f), destaca a volta do vento. A respeito dos rios, emprega três vezes o verbo *hālak* (v.7a.7c.7d), e apenas uma vez o verbo *sābab* (v. 7d), que está em função do infinito construto *lālāket* (v. 7d). Tudo isso pode ser resumido assim: no v. 6, Qōhelet enfatiza que o vento gira demais; enquanto no v. 7 que os rios correm demais. É tanto movimento em vista de que?

A partir dessas considerações, o v. 7 pode ser lido assim: “todos os rios vão para o mar e, como o mar nunca se sacia, para o lugar para onde vão, para lá continuam a ir”. Logo, “a insatisfação, nesse caso, torna-se o estopim do processo repetitivo” (D'ALARIO, 1993, p. 72). E tudo isso que parece ser sem sentido para Qōhelet, também é testemunhado na história, como se observa na segunda subseção (vv. 8-11).

Qōhelet parece sugerir a necessidade de o ser humano não estar ligado somente ao acelerado fluxo dos dados e do ritmo louco do dia a dia, sem refletir sobre o que vive e sobre os acontecimentos da natureza e da própria história. Talvez Qōhelet orientasse a pessoa da atualidade a aprender com o vivido e a construir o novo (CNBB, 2021, n. 41-44), principalmente em um contexto de pandemia no qual a humanidade está inserida.

Há sempre o risco de imaginar que tudo aconteceu assim porque devia ter acontecido e ter a falsa esperança de que “tudo vai dar certo”. Porém, “a nova realidade do pós-pandemia não acontecerá como um passe de mágica” (CNBB, 2021, n. 42), ou seja, há que se ler a realidade na qual se vive e agir em prol da humanidade e do bem comum, buscando o desenvolvimento integral do ser humano.

A esta altura do estudo de Qoh 1,1-11 já se percebe que Qōhelet não enfatiza, necessariamente, o movimento sem lógica da natureza, mas chama o ouvinte-leitor à observação atenta de todo o movimento e à busca de sentido.

Observações sobre a história (vv. 8-11)

Na história, o v. 8 foi tema de variadas discussões sobre o seu sentido e forma. A própria compreensão de *kol-had^ehārīm* (v. 8a) gera importante debate, pois o substantivo plural *d^ehārīm* pode ser traduzido como “coisas” e, desse modo, ser compreendido como uma síntese dos vv. 4-7. Porém, também pode ser referência a toda a história (MAZZINGHI, 2009, p. 142).

Todo o v. 8, inteiro, ou em partes, também foi interpretado como uma glosa, como um *mašal*, ou ainda como um versículo-ponte⁷. Nesse artigo, *had^ehārīm* foi traduzido por “palavras”, por entender que o v. 8a é posto como base para as orações que seguem (v. 8bcd), principalmente para o v. 8d no qual a raiz *dbr* é repetida no verbo.

Nessa segunda subseção, o v. 8 se inicia com uma oração nominal na qual é apresentada como que uma tese: “todas as palavras estão desgastadas”. Em seguida, há três orações que iniciam com a partícula de negação *lō*. Em cada uma delas, *lō* se refere a um sentido humano: falar (v. 8b), ver (v. 8c), ouvir (v. 8d).

O v. 8b destaca a impotência das palavras: “não se cansa um homem de dizer”. O verbo *yākōl* ocorre sete vezes no livro de Qōhelet (1,8.15²; 6,10; 7,13; 8,17²), e sempre com sentido negativo, inclusive em Qoh 7,13, quando destaca a incapacidade do homem em endireitar o que Deus deixou torto (SOGGIN, 2003, p. 735).

Também o adjetivo plural *yēgē’īm* merece destaque no v. 8a. Entendido como “cansaço”, “desgaste”, “estar fatigado”, “estar esgotado”. A tradução assumida “todas as palavras estão desgastadas”, portanto, revela essa ideia do cansaço e esgotamento. Podem representar a fraqueza na tentativa de explicar com precisão a existência (FOX, 1989, p. 171-172), e junto com o verbo *yākōl*, denotam a inaptidão de um homem (o ser humano) em falar. Mas sobre o quê?

O ser humano é o único capaz de falar (Gn 2,19-20). Qōhelet, porém, revela, praticamente, o fracasso da palavra, e o ser humano está limitado, invertendo a situação: se o ser humano é aquele que observa a realidade e, como co-participante na obra da criação, dá nome aos seres (Gn 2,19), agora a realidade lhe ultrapassa (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 154).

O emprego do verbo *mālē* no v. 8c (*niphal yiqtol*, 3ª pessoa feminina, singular) faz ressoar o adjetivo *mālē* do v. 7b, ou seja, a raiz *ml* permite compreender a volta ao tema da insaciabilidade: assim como mar não se enche (*mālē*), mesmo que os rios continuem correndo para ele, o ouvido do ser humano também não se enche (*lō’-timmālē*) de ouvir.

Por sua vez, o v. 9 revela uma construção bem articulada: duas vezes é usada a partícula interrogativa *māh* (v. 9a.9c); duas vezes o verbo *hāyāh* (*qal qatal* – v. 9a; *qal yiqtol* – v. 9b); duas vezes o verbo *‘āsāh* (*niphal qatal* – v. 9c; *niphal yiqtol* – v. 9d), ambos precedidos pela partícula relativa *ša*. Além disso, observa-se a existência de um paralelismo entre o v. 9ab e o v. 9cd, inclusive com destaque da repetição sonora (destacada na tabela abaixo), além da repetição lexical, o que parece enfatizar a “ideia da repetição cíclica da experiência humana” (LONGMAN III, 1998, p. 92):

9a	<i>mah- šehāyāh hū’ šeyyihyeh</i>
9b	<i>ūmah-šenna’āsāh hū’ šeyyē’āseh</i>

As perguntas propiciadas pela partícula *mah* (v. 9a.9c) têm função retórica. Assim, interessa mais a Qōhelet o jogo com os verbos *hāyāh* e *‘āsāh* com a intenção de repropor o tema a imutabilidade e da repetitividade dos eventos. É a história que parece mudar, mas que apenas se repete.

A respeito disso, destaca-se a possibilidade de o aspecto futuro dos verbos *hāyāh* (v. 9b) e *‘āsāh* (v. 9d) ter valor repetitivo (D’ALARIO, 1993, p. 75; MAZZINGHI, 2009, p. 145), podendo ser traduzido como “o que foi, é o que é. O que se fez, isso está feito” (v. 9a-d). O contraste, portanto, não é entre o que aconteceu e o que acontecerá – até porque Qōhelet sabe que isso é impossível (Qoh 8,7; 10,14) –, mas entre o passado e o que continua acontecendo.

Tudo é bem sintetizado na última sentença do v. 9: “e não há nada novo sob o sol!” (v. 9e). Qual seria a fonte dessa frase? É possível que Qōhelet conhecesse o tema desde o mundo grego (MAZZINGHI, 2009, p. 146). Mas também deve ser destacada a visão acerca do novo (*hādāš*) de Qōhelet.

Na Bíblia hebraica, o adjetivo *ḥādāš* se refere ao novo, totalmente novo, que não existia anteriormente, que não foi estreado (Dt 20,5; 1Sm 6,7; 1Rs 11,29; 1Rs 11,29). No contexto exílico, é empregado em textos proféticos, com importante relevância, pois aborda a novidade que se torna realidade para Israel graças a/à ação de YHWH (WESTERMANN, 1997, p. 527-529; NORTH, 2002, p. 820-824).

Na obra do Dêutero-Isaías e do Trito-Isaías, o adjetivo *ḥādāš* é empregado em virtude das “coisas novas” (Is 42,9; 43,19; 48,6; 62,2; 65,17; 66,22) que fazem parte do anúncio profético, aquelas cuja origem é divina pelo fato de terem YHWH como sua fonte (Is 42,9; 43,19; 48,6; Is 65,17; 66,22), dinâmica também presente nos Salmos em que ocorre o sintagma *šîr ḥādāš* (Sl 96,1; 98,1; 149,1).

A partir disso, pode-se dizer com segurança que a fonte de Qōhelet é a tradição profética: “tudo o que os profetas anunciam para o futuro, a novidade que consiste na ação extraordinária de Deus em favor de seu povo, não faz sentido para o Qōhelet. Somente neste contexto é possível compreender a força extraordinária da frase Qōhelet” (MAZZINGHI, 2009, p. 147). Mas o pensamento de Qōhelet também pode ser visto como uma oposição ao pensamento apocalíptico da tradição de Enoque dos séculos IV e III a.C.⁸

No v. 10 reaparecem o substantivo masculino *dābār* (v. 10a) e o verbo *hāyāh* (v. 10c) que já haviam sido empregados nessa subseção, o que indica que há uma unidade semântica entre os vv. 8-10. O v. 10a se inicia com a partícula adverbial *yēš*, com valor condicional: é a prótese do período hipotético (v. 10ab).

O v. 10b é a apódose. Nele, ocorre uma construção atípica até o momento em Qōhelet: uma frase imperativa com o verbo *qal* imperativo *r'ēh* (“vê”). Em seguida, ocorrem dois elementos que parecem enfatizar aquilo que, hipoteticamente, estaria sendo visto, ou aquilo para o qual o autor chama a atenção: o adjetivo masculino, singular *zeh*, e o pronome pessoal, 3ª masculina, singular *hū*?

A frase proposta no v. 10ab parece contrariar esta perspectiva: “há algo do qual se diga: ‘vê isto, ele é novo’”. Teria alguma novidade a ser anunciada? O resto do v. 10 apaga qualquer chama de novidade e apenas ressalta a tese do v. 9e, de que “não há nada novo sob o sol”.

O diálogo entre o que parece ser novo e a negação de Qōhelet é bem evidenciado pelo emprego da partícula adverbial *'ayin* (v. 11a) que tem claro contraste com a partícula adverbial *yēš* (v. 10a). Assim, os vv. 10-11 dialogam com o v. 9 mostrando que, ainda que pudesse alguém se surpreender com algo novo, enganou-se, pois não há nada novo. Nesse sentido, os vv. 10cd-11 apresentam uma nova motivação que enfatiza ainda mais a frase “não há nada de novo sob o sol!” (v. 9e): “a ausência da lembrança” (MAZZINGHI, 2009, p. 151).

Qōhelet dialoga a partir do tema da lembrança do justo após a sua morte, já proposta por Ben Sirác (Sir 44,8-10). Contudo, para Qōhelet, “não há lembrança dos antepassados”, e “nos anos vindouros tudo será esquecido: morre o sábio com o insensato” (Qoh 2,16). E se os profetas exortam o povo a não se recordar do passado em vista do totalmente novo (*ḥādāš*) propiciado por YHWH (Is 43,18-19; 65,17; Jr 31,31.34; Ez 36,26.31), Qōhelet, por sua vez, “nega a própria possibilidade de lembrar” (MAZZINGHI, 2009, p. 151).

A recordação dos antepassados é um tema precioso para Israel: é o desejo da perpetuação na memória e na história. A sabedoria tradicional entende a lembrança como um prêmio para os piedosos (Sir 44,10). Mas a lógica de Qōhelet é que não há lembrança *lāri 'šōnīm* (v. 11a), nem haverá *lā'ahārōnīm* (v. 11b).

Nos vv. 8-11 há vários “nãos” ditos por Qōhelet. Empregando a partícula negativa *lō*' (vv. 8bcd.11c), a partícula adverbial *'ayin* (vv. 9e.11a), e a conjunção *gam* (v. 11b) que, pelo contexto

também é usada negativamente, somam-se sete negações somente nos vv. 8-11. Torna-se nítido, portanto, o propósito de Qōhelet: negar e negar. Seria um exagero dizer isso? Não, pois é um caminho, ou um modo de Qōhelet enfatizar que “não há nada novo sob o sol!” (v. 9e).

Nova seria a forma como se entende tudo o que se repete sob o sol. É nítido que a humanidade demora para compreender de maneira nova o ciclo da própria história. E a boa compreensão da história possibilita pensar em “formas de educação não baseadas em uma racionalidade técnico-utilitária” (CNBB, 2021, n. 56), mas com amplas e complexas ações, fazendo da pessoa não um observador passivo dos fenômenos da história, mas alguém que analisa e se torna, como Qōhelet, um sábio educador”, “um agente que contribua com o desenvolvimento de uma nova cultura do acolhimento” (CNBB, 2021, n. 56).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Duas frases são marcantes na abertura do livro de Qōhelet: “vazio de vazios, tudo é vazio” (1,2) e “e não há nada novo sob o sol” (1,9e). Sim, elas não parecem ser empolgantes desde o ponto de vista da motivação dirigida ao indivíduo. Mas, somadas à totalidade da perícopie estudada (Qoh 1,1-11), percebe-se que não revelam um personagem deprimido, mas alguém que reflete sobre o movimento da natureza e da história, com o intuito de focar naquilo que, de fato, é essencial e falar com sabedoria e ensinar com amor (Pr 31,26).

Sobre esse “essencial”, a resposta será dada ao longo do livro de Qōhelet. Para o autor, tudo o que há “debaixo do sol” é *hebel*: é um modo do autor questionar a forma como tudo é visto e vivenciado. Sempre há a oportunidade de voltar-se sobre a realidade e perceber o que, de fato, é essencial para, então, extrair ensinamentos para bem viver os dias.

A reflexão de Qōhelet também entra em atrito com aquela da profecia pós exílica a respeito da novidade propiciada por Deus, e com perspectiva apocalíptica de Enoque que esboçava seu nascimento. Contudo, esse atrito é positivo, e ajuda a pessoa de hoje a refletir sobre a novidade que se espera. Nesse sentido, a Campanha da Fraternidade 2022, ecoando o Pacto Educativo Global proposto pelo Papa Francisco, aborda a necessidade de se “difundir um novo modelo relativo ao ser humano, à vida, à sociedade e à relação com a natureza” (FRANCISCO apud CNBB, 2021, n. 238).

O estudo de Qoh 1,1-11 também propicia importante reflexão acerca da insaciabilidade do ser humano. Qual a razão de fazer tanto e se buscar tanta novidade? Seria, de fato, para explorar toda a capacidade e potencial dada pelo criador, ou uma busca pelo essencial que acaba sendo perdida entre coisas e coisas que são multiplicadas?

Em Qōhelet, as gerações humanas e a natureza não se opõem. Há movimento intenso, mas que não significa um progresso real: é apenas um constante retorno ao mesmo ponto de partida, a fim de recomeçar. O ser humano, atento a todo esse movimento, é quem pode compreender-se mais e alcançar o essencial.

SEEK THE ESSENTIAL: EXEGETARY ANALYSIS OF QOH 1.1-11

Abstract: far from pessimistically introducing the entire book of Qōhelet, the pericope of Qoh 1.1-11 presents elements that make it possible to understand the author as a sage who teaches with love and awakens in the assembly the search for the essential, which passes by attentive observation of the movement of nature (Qoh 1,4-7) and of history (Qoh 1,8-11). Although the

phrases “empty of emptiness, everything is empty” (Qoh 1,2) and “there is nothing new under the sun” (Qoh 1,9e) have been proposed in the history of Qōhelet’s interpretation as marks of his pessimism, it is possible to understand them from the perspective of someone who cares about the world around him and tries to awaken the listener-reader to the new. It is in this context that Qoh 1.1-11 contributes to the reflection of the 2022 Fraternity Campaign, especially regarding the identification of values in view of a humanizing education.

Notas

1 Onde o Texto Massorético Leningradense (TM^L) apresenta הָרָחֵץ (“levantar-se-á” – verbo *qal w^eqatal*, 3^a pessoa, masculino, singular), o aparato crítico da Bíblia hebraica Stuttgartensia (BHS^{APP}) sugere como leitur *הָרָחֵץ* (“levanta-se/levantando-se”: verbo *qal participio*, masculino, singular, absoluto), e o aparato crítico da Bíblia Hebraica Quinta (BHQ) sugere הָרָחֵץ (“e se levanta/e se levantando”: conjunção ו + verbo *qal participio*, masculino, singular, absoluto) como leitura preferível, apoiada pela *Septuaginta* (G), estabelecida pela retroversão da leitura da Hécapla de Áquila (α’).

O comentário da Bíblia Hebraica Quinta (BHQ) sobre o aparato crítico recorda que a conjunção ו atestada pelo TM^L e pela G “introduz circularidade no pensamento e se ajusta à expressão poética dos vv. 5-6, significando que o que está descrito já é interação” (BHQ, p. 65*). Sua omissão em Hier, no S e no T, soa como uma facilitação, assim como o acréscimo da mesma conjunção no v. 5d no T e na *Vorlage* de São Jerônimo pode ser compreendido como uma leitura mais fácil.

Segundo o comentário da BHQ, a conjunção ו deve ser mantida no v. 5a, e o verbo deveria ser lido como um participio, que tem o apoio da G e de Hie – versões que não apresentam um verbo no futuro equivalente ao *w^eqatal* הָרָחֵץ. Recorda, ainda, que a leitura do participio também é apoiada pela versão de Símaco e pelo Códex Ambrosianus (BHQ, p. 65*).

Contudo, ainda que essa leitura proposta pela BHQ^{APP} tenha sua validade (D’ALARIO, 1993, p. 70), este artigo segue com a leitura do *w^eqatal* הָרָחֵץ, visto que os demais manuscritos hebraicos (não citados pela BHS^{APP}, nem pela BHQ) também aprovam a leitura do TM^L, que tem precedência sobre a G. Assim, toma-se o verbo הָרָחֵץ e, igualmente, o verbo בּוֹא (v. 5ab), no modo *w^eqatal*, como uma forma consecutiva (MAZZINGHI, 2009, p. 138).

2 v. 5c^b: enquanto o TM^L apresenta o verbo הָרָחֵץ (“ofegante” – verbo *qal participio*, masculino, singular, absoluto, do verbo הָרָחֵץ), a BHS^{APP} sugere que seja lido o mesmo verbo com o acréscimo do sinal disjuntivo *zaqef qatan* (:), que se encontra sobre o substantivo מְקוֹמוֹ. Lendo, então, הָרָחֵץ-מְקוֹמוֹ שׁוֹאֵף, a divisão das duas unidades do v. 5 seria marcada após o verbo הָרָחֵץ. A respeito dessa indicação feita pela BHS^{APP}, observa-se que o deslocamento do *zaqef qatan* auxilia na divisão interna do v. 5, assim como na sua compreensão. Portanto, assume-se a leitura de הָרָחֵץ, com o sinal disjuntivo (VÍLCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 141; MAZZINGHI, 2009, p. 138), leitura que também é suportada por todas as versões, assim como Rashi e Ibn Ezra (BHQ, p. 66*).

3 Enquanto no TM^L se lê o verbo הָרָחֵץ (verbo *qal qatal*, 3^a pessoa, masculina, singular), a BHS^{APP} propõe a leitura de הָרָחֵץ (“existiram” – verbo *qal qatal*, 3^a pessoa comum, plural), feita de acordo com vários manuscritos hebraicos medievais (não citados no BHS^{APP}), e conforme a nota de crítica textual de Qoh 2,7, que evoca leitura similar feita pela G e pela P. A BHQ^{APP} lista, ainda, a V, Hie (lemma), e o T como leituras favoráveis ao plural.

A forma singular do verbo הָרָחֵץ no v. 10d pode ser explicada “pela atração do relativo הָרָחֵץ” (MAZZINGHI, 2009, p. 151). Além disso, ressalta-se que em Qoh 2,7 o verbo também é empregado no singular, quando o contexto pede uma forma plural – semelhante ao contexto de Qoh 1,10cd que apresenta o substantivo plural עֲלֵמִים e, logo após, הָרָחֵץ. O mesmo ocorre em Qoh 1,16 e 2,9 (BHQ, p. 66*). No geral, ainda que a G tenha traduzido com o plural γενομένοις (verbo participio, aoristo, médio, dativo, masculino, plural de γίνομαι), decide-se seguir a leitura defectiva de Qōhelet 1,10d, sabendo, inclusive, que este parece ser um padrão seguido ao longo do livro, como indica Qoh 1,6; 2,7; 2,9.

4 Contudo, deve-se afirmar que o trabalho dignifica o ser humano e, por isso, não deve ser visto como um castigo.

5 Empregada vinte e nove vezes (1,3.9.14; 2,11.17.18.19.20.22; 3,16; 4,1.3.7.15; 5,12.17; 6,1.12; 8,9,15².17; 9,3.6.9².11.13; 10,5), e não mais encontrada em toda a Bíblia hebraica.

- 6 Como nota Vittoria D’Alario (1993, p. 69), o verbo מָלַךְ é empregado 12 vezes com o sentido de “morrer /morte”: Qoh 1,4; 3,20; 5,14.2.15; 6,4; 8,10; 9,10; 12,5; e talvez 2,14 e 10,3. Em outros momentos, os verbos מָלַךְ e מָוַת encontram-se associados, e em contexto que trata de vida e morte: 5,14.16; 6,4.
- 7 A respeito dessa questão, J. Vilchez Líndez (1999, p. 150-151) apresenta uma ótima síntese. Este artigo não detalhará os pontos desse debate, por entender que não são centrais na discussão do v. 8.
- 8 Sobre essa análise, L. Mazzinghi expõe sua visão de modo sintético (2009, p. 148-151).

Referências

- Biblia Hebraica Quinta editione cum apparatus critico novis curis elaboratio Fascicle 18 General introduction and Megilloth. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.
- BOTTERWECK, Gerhard Johannes; RINGGREN, Herlmer (orgs.). *Grande Lessico dell’Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 1998-2009.
- BOTTERWECK, Gerhard Johannes; FABRY, H.-J., “מוֹת”, GLAT, v. VII, p. 867-868, 2007.
- BOTTERWECK, Gerhard Johannes; FREEDMAN, D. N.; LUNDBOM, J., “מוֹת”, GLAT, v. II, p. 195-209, 2002.
- BOTTERWECK, Gerhard Johannes; KRONHOLM, T., “מוֹת”, GLAT, v. IV, p. 157-160, 2004.
- BOTTERWECK, Gerhard Johannes; MAIBERGER, P., “מוֹת”, GLAT, v. VIII, p. 937-939, 2008.
- BOTTERWECK, Gerhard Johannes; NORTH, R., “מוֹת”, GLAT, v. II, p. 820-824, 2002.
- BOTTERWECK, Gerhard Johannes; SEYBOLD, K., “מוֹת”, l. II, p. 358, 2002.
- BOTTERWECK, Gerhard Johannes; SOGGIN, J. A., “מוֹת”, GLAT, v. III, p. 733-738, 2003.
- BROWN, Francis; DRIVER, Samuel; BRIGGS, Charles. *The brown-driver-briggs hebrew and english lexicon*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2014.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *CF 2022 - Texto-base*. Brasília: Edições CNBB, 2021.
- D’ALARIO, Vittoria. *Il libro del Qohelet: struttura letteraria e retorica*. Bologna: EDB, 1993.
- DELL, Katharine J. The cycle of life in Ecclesiastes. *Vetus testamentum*, [s. l.], v. 59, n. 2, p. 181-189, 2009.
- FOX, Michael V. *A time to tear down and a time to build up: a rereading of Ecclesiastes*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- FOX, Michael V. Qoheleth and His Contradictions. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, v. 71, BIBLICAL LITERATURE, v. 109. Sheffield: Sheffield Press, 1989.
- JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Theological lexicon of the Old Testament*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1997.
- JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus, “מוֹת”, *TLOT*, p. 527-529.
- LOHFINK, Norbert. Koh 1,2 “alles ist Windhauch” - universale oder anthropologische Aussage. In: *Der Weg zum Menschen: zur philosophischen und theologischen Anthropologie für Alfons Deissler*. Freiburg i Br [s. n.]. p. 201-216.
- LOHFINK, Norbert. *Qoheleth: a continental commentary*. Minneapolis, Minnesota: Fortress, 2003.
- LONGMAN III, Tremper. *The book of Ecclesiastes*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998.
- MAZZINGHI, Luca. “Ho cercato e ho esplorato”: studi sul Qohelet. 2. ed. Bologna: EDB, 2009.
- LOHFINK, Norbert. Koh 1,2 “alles ist Windhauch” - universale oder anthropologische Aussage. In: *Der Weg zum Menschen: zur philosophischen und theologischen Anthropologie für Alfons Deissler*. Freiburg i Br [s. n.]. p. 201-216.
- LOHFINK, Norbert. *Qoheleth: a continental commentary*. Minneapolis, Minnesota: Fortress, 2003.
- LONGMAN III, Tremper. *The book of Ecclesiastes*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998.
- MAZZINGHI, Luca. “Ho cercato e ho esplorato”: studi sul Qohelet. 2. ed. Bologna: EDB, 2009.
- MILLER, Douglas B. *Symbol and rhetoric in Ecclesiastes: the place of Hebel in Qohelet’s work*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2002.

Papa JOÃO PAULO II. *Carta encíclica Laborem Exercens sobre o trabalho humano*: no nonagésimo aniversário da Rerum Novarum. Petrópolis: Vozes, 1981. 71 p.

PARISI, Serafino. (org.). *Qohelet*: Introduzione, traduzione e commento. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2017.

RUDMAN, Dominic. *Determinism in the book of Ecclesiastes*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.

SANTOS, Bruno José dos. Análise exegética de Ecl 12,1-8. velhice e morte na ótica de Qohelet. [recurso eletrônico]: [S. l.: s. n.], 2019. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat06910a&AN=puc.227717&lang=pt-br&site=eds-live&scope=site>. Acesso em: 20 nov. 2021.

VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. *Ecclesiastes ou Qôhelet*. São Paulo: Paulus, 1999.

WHYBRAY, Roger Norman. Ecclesiastes 1:5-7 and the wonders of nature. *Journal for the Study of the Old Testament*, [s. l.], v. 13, n. 41, p. 105-112, 1988.