

UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ
DEPARTAMENTO ACADÊMICO DE LINGUAGEM E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE LINGUAGENS

ISMAEL DE CARVALHO NASCIMENTO

**QOHÉLET: A RECRIAÇÃO POÉTICA DE HAROLDO DE CAMPOS COMO
ATUALIZAÇÃO PARA UM DIÁLOGO COM O HOMEM MODERNO**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

CURITIBA

2020

ISMAEL DE CARVALHO NASCIMENTO

**QOHÉLET: A RECRIAÇÃO POÉTICA DE HAROLDO DE CAMPOS COMO
ATUALIZAÇÃO PARA UM DIÁLOGO COM O HOMEM MODERNO**

**Qohélet: The Poetic Recreation of Haroldo de Campos as an Update for a
Dialogue with Modern Man. 2020**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do título de Mestre em Estudos de Linguagens, na área de concentração de Linguagem e Tecnologia, da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR).

Orientadora: Profa. Dra. Naira de Almeida Nascimento.

CURITIBA

2020



[4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

Esta licença permite que outros remixem, adaptem e criem a partir do trabalho para fins não comerciais, desde que atribuam o devido crédito e que licenciem as novas criações sob termos idênticos. Conteúdos elaborados por terceiros, citados e referenciados nesta obra não são cobertos pela licença.



Ministério da Educação
Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Câmpus Curitiba



ISMAEL DE CARVALHO NASCIMENTO

**QOHÉLET: A RECRIAÇÃO POÉTICA DE HAROLDO DE CAMPOS COMO ATUALIZAÇÃO PARA UM DIÁLOGO
COM O HOMEM MODERNO**

Trabalho de pesquisa de mestrado apresentado como requisito para obtenção do título de Mestre Em Estudos De Linguagens da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Área de concentração: Linguagem E Tecnologia.

Data de aprovação: 27 de Novembro de 2020

Prof.a Naira De Almeida Nascimento, Doutorado - Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof Antonio Renato Gusso, Doutorado - Faculdades Batista do Paraná - Fabapar

Prof Marcelo Fernando De Lima, Doutorado - Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Documento gerado pelo Sistema Acadêmico da UTFPR a partir dos dados da Ata de Defesa em 27/11/2020.

Com muito carinho dedico esta dissertação à minha mãe, Margarida de Carvalho Nascimento que em todos os momentos, na produção desse trabalho, sempre esteve ao meu lado incentivando e demonstrando confiança, falando palavras que remeteram para a esperança e para o sucesso.

AGRADECIMENTOS

Agradeço àquele que é “invisível”, que “mediu o universo aos palmos de sua mão, cujas nações são como o respingo das gotas finais de um balde esvaziado”. “Como são grandes as suas riquezas! Como há profundidade no seu conhecimento e na sua sabedoria! Quem pode explicar as suas decisões? Quem pode entender os seus planos? Quem pode conhecer a sua mente? Quem é capaz de lhe dar conselhos? Quem já lhe deu alguma coisa para receber como retorno alguma recompensa? Pois todas as coisas foram criadas pelo Senhor, e tudo existe por meio de ti e para o teu louvor” (BÍBLIA SAGRADA, 1969).

Agradeço a minha família, em especial aos meus filhos. Que belas noites aquelas! Filhos ao lado, sorrisos...um olhar aprofundado para dentro do mistério da existência nos diálogos sem fim, permeados de sonhos, esperanças e inquietações. Obrigado filhos. Acolhido nos seus sonhos realizo os meus e calibro os meus olhos num horizonte maior que a própria vida.

Agradeço à Dra. Naira de Almeida Nascimento, minha orientadora, que com paciência e perseverança fez-se presente em toda a trajetória manifestando profundo conhecimento e competência, mas acima de tudo, um coração terno e humano. A aceitação do projeto inicial naquela primeira banca implicou num resgate que nesta vida ela nunca saberá a dimensão.

Agradeço a todos da Igreja Batista Logos que compreenderam o momento que estava vivenciando e cooperaram com suas orações e estímulos.

Enfim, agradeço a todas as pessoas que de alguma forma colaboraram com palavras e ações possibilitando que toda essa caminhada fosse realizada com alegria e acolhimento.

[...] captar os ecos recíprocos dos vocábulos nas Escrituras, desenvolvendo, assim, uma surpreendente “interpretação dialógica”, no entrejogar fonossemântico das palavras bíblicas, à busca de “novas fontes de entendimento” [...] Se é assim, se tudo é citação – tecer e entretecer - na literatura bíblica, então como novos midrashistas leigos, não falta cabimento aos tradutores e comentadores modernos do Eclesiastes, quando, com uma visada sincrônico-retrospectiva, comparam o Qohélet [com outros textos].

(CAMPOS, 2000, p.109).

RESUMO

NASCIMENTO, Ismael de Carvalho. *Qohélet: A Recriação Poética de Haroldo de Campos Como Atualização Para Um Diálogo Com o Homem Moderno*. 2020. Dissertação de Mestrado. (Mestrado em Estudos de Linguagens) – Departamento Acadêmico de Linguagem e Comunicação, Universidade Tecnológica Federal do Paraná.

Esta dissertação tem por finalidade refletir sobre a recriação poética de Haroldo de Campos, em especial na sua tradução/reimaginação do livro bíblico *Eclesiastes*, na versão traduzida por ele diretamente do hebraico e, em sua atualização com vistas a um diálogo com o homem moderno, numa releitura sincrônica retrospectiva. O livro, dentro da proposta de tradução numa abordagem alicerçada em teóricos da poesia moderna, será visto levando-se em consideração o papel da *Bíblia* como fonte de literatura, o desenvolvimento da hermenêutica e sua importância na história da interpretação, assim como o possível diálogo do novo *Qohélet*, como se apresenta na modernidade e o novo homem surgido na perspectiva dos pensadores modernos. Nesse quadro de estudo relativo a esse fenômeno literário e com o objetivo de oferecer noções de variadas vertentes da crítica literária, serão considerados os teóricos Terry Eagleton, Erich Auerbach, Northrop Frye, Roland Barthes e Ezra Pound em relação ao diálogo do livro com a poesia moderna. Com respeito à leitura como atualização da história literária utiliza-se a perspectiva da estética da recepção de Hans Robert Jauss e a teoria do efeito de Wolfgang Iser. Para a discussão sobre traduções, os conceitos de Rosemary Arrojo e Jacques Derrida. Na análise final toma-se por base os principais influenciadores da cosmovisão moderna e as relações que o poeta Haroldo de Campos faz em suas considerações teóricas relativas as suas traduções/recriações de livros ou capítulos poéticos da Bíblia, através da observação dos três poemas principais da obra, delimitando assim o espaço de reflexão. Os textos poéticos estudados no último capítulo têm como base três categorias: o tema poético desenvolvido, o “gancho” filosófico que atualize a visão do texto e a aproximação dialógica com o homem moderno. A metodologia utilizada será qualitativa e bibliográfica. Espera-se servir como subsídio e contribuição para as questões que permeiam o tema levantando novas discussões e estudos.

Palavras-chave: Poesia Moderna. Tradução. Modernidade. Humanismo. Haroldo de Campos.

ABSTRACT

NASCIMENTO, Ismael de Carvalho. Qohélet: The Poetic Recreation of Haroldo de Campos as an Update for a Dialogue with Modern Man. 2020. Master's Dissertation. (Master in Language Studies) – Departamento Acadêmico de Linguagem e Comunicação, Universidade Tecnológica Federal do Paraná.

This dissertation aims to reflect on the poetic recreation of Haroldo de Campos, especially in his translation / reimagining of the biblical book Ecclesiastes, in the version he translated directly from the Hebrew and, in his update with a view to a dialogue with modern man, in a retrospective synchronous rereading. The book, within the translation proposal in an approach based on theoreticians of modern poetry, will be seen taking into account the role of the Bible as a source of literature, the development of hermeneutics and its importance in the history of interpretation, as well as the possible dialogue of the new Qohélet, as it appears in modernity, and the new man who emerged from the perspective of modern thinkers. In this framework of study related to this literary phenomenon and with the aim of offering notions of various aspects of literary criticism, theorists Terry Eagleton, Erich Auerbach, Northrop Frye, Roland Barthes and Ezra Pound will be considered in relation to the dialogue between the book and poetry Modern. With regard to reading as an update of literary history, the perspective of aesthetics of Hans Robert Jauss's reception and the theory of effect by Wolfgang Iser are used. For the discussion of translations, the concepts of Rosemary Arrojo and Jacques Derrida. The final analysis takes as a base the main influencers of the modern worldview and the relationships that the poet Haroldo de Campos makes in his theoretical considerations regarding his translations / recreations of books or poetic chapters of the Bible, through the observation of the three main poems of work, thus delimiting the space for reflection. The poetic texts studied in the last chapter are based on three categories: the poetic theme developed, the philosophical "hook" that updates the text's view and the dialogical approach with modern man. The methodology used will be qualitative and bibliographic. It is expected to serve as a subsidy and contribution to the issues that permeate the theme, raising new discussions and studies.

Key words: Modern poetry. Translation. Modernity. Humanism. Haroldo de Campos.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	GÊNESE: A BÍBLIA COMO FONTE DE LITERATURA	16
2.1	TERRY EAGLETON E A (IN)DEFINIÇÃO DO OBJETO LITERÁRIO.....	18
2.2	HANS R. JAUSS E WOLFGANG ISER E O LUGAR DO LEITOR.....	21
2.3	ERICH AUERBACH: REPRESENTAÇÃO LITERÁRIA.....	24
2.4	COMPAGNON: A AUTO REFERENCIALIDADE	26
3	LAPSUS: TRADUÇÕES, TRADIÇÕES E TRAIÇÕES	29
3.1	JACQUES DERRIDA E A DESCONSTRUÇÃO LITERÁRIA	32
3.2	ARROJO: O TEXTO/PALIMPSESTO	34
3.3	HAROLDO DE CAMPOS: CRÍTICO, ESCRITOR E TRADUTOR.....	36
4	FIAT LUX: CRIAÇÃO, RECRIAÇÃO E TRANSCRIÇÃO	40
4.1	O RESGATE DE UMA LEITURA MERAMENTE CONFSSIONAL	41
4.2	<i>MAKE IT NEW – EZRA POUND</i>	42
4.3	A REORQUESTRAÇÃO DE QOHÉLET	44
5	ÁNTHROPOS EPHEMÉROS: RUPTURA OU CONTINUIDADE	49
5.1	APROXIMAÇÃO DIALÓGICA COM QOHÉLET.....	51
5.2	PRIMEIRO POEMA: O CICLO REPETITIVO DA EXISTÊNCIA	64
5.3	SEGUNDO POEMA: SOBRE O TEMPO	85
5.4	ÚLTIMO POEMA: A MORTE E A FUGACIDADE	95
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	113
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	116

1 INTRODUÇÃO

Ter como objetivo entrar no universo de Haroldo de Campos em suas incursões no mundo da poesia hebraica e promover uma problematização sobre os diálogos que ele próprio desenvolve com os mais diversos pensadores da modernidade em suas considerações relativas às dificuldades de tradução e, ainda, nas recriações poéticas que tocam em temas relevantes e próprios da sua época, não deixa de ser uma tarefa árdua.

Percepções de semelhanças entre os modernos e as mensagens milenares bíblicas, diálogos de épocas distintas sobre a efemeridade, principalmente, levando-se em conta a inevitável pergunta sobre essa possibilidade de correlação, só é possível havendo a ressalva de que, em sua obra, Haroldo de Campo não busca fidelidade aos originais bíblicos, mas a instrumentalização da teoria da poesia na reorquestração, reconstrução e atualização do conteúdo com uma roupagem e estrutura significativa para a atualidade. Em “*O Sequestro do Barroco na Formação da Literatura Brasileira*”, Haroldo faz referência ao fato de que a literatura não deve ser entendida apenas numa perspectiva diacrônica, restrita a um sistema, mas deve ser atualizada e enriquecida a cada fruição e citação (CAMPOS, 1989).

No corpo dessa discussão serão considerados teóricos de vertentes as mais diversas para que, a partir de noções variadas, busque-se uma reflexão sobre o fenômeno literário e o da tradução. Pensando sobre os escritos ensaísticos de Jorge Luiz Borges, passando pelo desconstrutivismo de Jacques Derrida e a estética da recepção de Hans Robert Jauss, focando hora no texto em si, hora na direção do leitor/receptor, para se tocar em alguns movimentos de leitura.

Para uma discussão mais apurada das pretensões de Haroldo de Campos em sua empreitada relativa ao livro de *Eclesiastes*, passaremos pela hermenêutica, nascida nas interpretações do *Velho Testamento* e, ainda, nas problematizações oriundas de uma exegética fundada na necessidade de fidelidade às idiossincrasias da língua original em suas pausas, entonações e simbolismos culturais próprios. A não ingenuidade do poeta o coloca entre aqueles que fogem de uma expectativa do literal e o coloca como autor que se baseia nos originais, com a intenção de uma reescrita significativa que imite ao máximo a forma, porém dando amplitude e ressonância moderna ao conteúdo.

A *Bíblia* como fonte de literatura já tem sido amplamente estudada e inequivocamente utilizada nas mais diferentes produções. Seja em citações, alusões, temáticas abordadas de forma direta ou indireta, podem ser vistas e atestadas, muitas vezes, em quase todos os continentes, nas mais variadas línguas e nos mais diferenciados estilos, seja para contrapor, metaforizar ou mesmo subverter seus conteúdos. Assim também se abordará a relevância da obra de Haroldo de Campos, suas peculiaridades dentro do processo de reconstrução imaginativa do poeta.

Foi Haroldo de Campos (1929-2003) quem nos “brindou” com expressões como “reimaginação”, “transcrição” e “recriação” para demonstração da importância do efeito poético se sobrepondo ao mero aspecto semântico das traduções.

tradução para os que se interessam por um texto de poesia como poesia, e não como pretexto para considerações sapientes em torno do autor e de sua era, ou de escavações de paleologia linguística, coisas todas essas úteis e necessárias, respeitáveis [...], mas que, em si mesmas, nada têm a ver com a função poética do texto (CAMPOS, 1997, p. 148).

Uma expressão marcante é “*nevoa de nada*” como tradução da palavra vaidade ou vazio no livro de *Eclesiastes*. Essa “*névoa de nada*” bem poderia ser vista como o substrato da existência, cujo significado na época ressoava nas características do mundo de então e, na reescrita de Haroldo de Campos, adquire significado atrelado ao mundo do autor e ressoa, no leitor da nova obra reescrita, em consonância com sua vivência e expectativas. Curiosamente o efeito fônico dessa expressão duplicando o fonema “n” em névoa/nada reforça na nasalização a impressão niilista sugerida na atualização da obra. E é partindo dessa percepção que se pretende explorar essa busca de sentido presente nas obras relacionadas.

O intuito é verificar as aproximações e distanciamentos, as diferentes traduções, muitas vezes embasadas em tradições que condicionam as escolhas de termos e caminhos, assim como “traições” aos termos originais, resultantes de simplificações ou desconhecimentos da estrutura, cultura ou configurações dos povos antigos. O distanciamento temporal fará com que a recriação poética adquira importância quando “divorciada” de um fundamentalismo literalista, trazendo novo frescor à narrativa, assumindo que os conflitos estão relacionados historicamente com sua própria época e resultam de fatores diversificados que, no entanto, aproximam-se quando olhados sob a perspectiva da constituição humana e da

solidariedade formativa da espécie em seus aspectos universais, mas com desacertos abissais quando vistos da perspectiva do *corpus* social de época distinta.

Pretende-se, então, sob a ótica da estética da recepção, levando-se em conta que o *Eclesiastes* aqui estudado trata-se de uma recriação poética de Haroldo de Campos e não necessariamente do *Eclesiastes* bíblico, embora busque fidelidade aos manuscritos originais e sonoridade aproximada da poética hebraica, estudar, numa perspectiva de releitura e aproximação, convergências e divergências dos dilemas humanos em suas diferentes épocas. A releitura de *Eclesiastes* na perspectiva de Haroldo de Campos o coloca então em época mais recente e sob um olhar retroativo de quem observa a história com base nos seus conhecimentos atuais.

Nesse sentido, a solidariedade na participação dos mesmos problemas em formas distintas e com especificidades comuns em diversificados contextos e épocas tocará num campo subjetivo e altamente interpretativo, atualizando as possibilidades de leituras e enriquecendo o tema com luzes possíveis de épocas remotas.

A crescente transformação resultante dos avanços tecnológicos e científicos e a fragmentação do indivíduo decorrentes das demandas da nova condição da sociedade e dos novos conceitos relativos à ética, a estética e a moral, não impedem um encontro temático nessas versões distantes no tempo.

Importantes reflexões que interagem e reafirmam problematizações humanas que, por aproximação e levando-se em consideração a diferente episteme relativa a cada época, instigam reflexões que aprofundam o entendimento de um dilema aparentemente universal e atemporal, quando, sob a perspectiva de Jauss na estética de recepção, distanciados da autoria, afastados da ênfase na obra em si, porém focados no receptor interativo e coautor no entendimento atualizado e contemporâneo¹ da criação.

¹ “A tradição teórica considera a literatura como uma e própria, presença imediata, valor eterno e universal; a tradição histórica encara a obra como outro, na distância de seu tempo e de seu lugar. Em termos de hoje ou de ontem, falar-se-á de sincronia (ver as obras do passado como se elas nos fossem contemporâneas) e de diacronia (ver ou tentar ver as obras como o público ao qual elas foram destinadas). Uma oposição vizinha é a da retórica ou da poética por um lado, e da história literária e da filologia por outro: retórica e poética se interessam pela literatura em sua generalidade a fim de reduzir regras ou mesmo leis (a imitação, os gêneros, as figuras); história literária e filologia se apegam às obras no que elas tem de único e singular, de irredutível e de circunstancial (um texto, um autor), ou no que elas tem de serial (um movimento, uma escola), e explicam-na por sseu contexto”. (COMPAGNON, 2009, p.14).

O aprofundamento da relação dialógica dessas obras tratadas como distintas, os aspectos formais relativos à descrição de memórias e percepções, o pessimismo, a vaidade e a exteriorização dos dilemas, proporcionam uma visão que promove interação identificando assuntos que podem relacionar-se, ainda que focados em tempos e sociedades diferentes.

Mesmo tendo-se a compreensão radical de uma ruptura temporal, nada impede um olhar interpretativo, retroativo, na intenção de enriquecimento das perspectivas surgidas das demandas do novo. A dialética, então, constrói a possibilidade de síntese para enriquecimento do novo e releitura criativa do velho, movendo o revezamento do saber da literatura universal.

Confirmando que há uma relação de continuidade entre tradição e modernidade², assim como o diálogo continuado e sem fronteiras entre obras localizadas nos mais diferentes tempos e espaços e, focado nessas perspectivas, serão conceituados os termos, enquanto promove-se também esse diálogo.

Nessa perspectiva, busca-se a proximidade de textos, mesmo em obras independentes, enaltecendo a capacidade e inter-relação do autor no diálogo com diferentes autores, em tempos diferentes e sob o pano de fundo cultural, histórico, geográfico e linguísticos diversos, promovendo riqueza e profundidade nas articulações narrativas.

Encontrar o ponto de equilíbrio entre o original e a versão que se pretende construir e, também, encontrar as expressões adequadas à proposição autoral não é um processo tranquilo nem pacífico. Sendo um espaço onde se inserem dialeticamente estruturas textuais e extratextuais, pode tornar-se um lugar de conflito. A formação do autor que reimagina um texto, seus influenciadores na construção das subjetividades e a própria cosmovisão pessoal por certo estarão presentes nas escolhas e nos caminhos a serem seguidos.

Eclesiastes é visto como parte da tradição que dialoga com diversos autores vinculados a escolas filosóficas das mais diferentes épocas, que promoveram

² “Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor — mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia”. (BERMAN, 2007, p. 15).

buscas incansáveis relativas ao significado da vida. Seu nome procede do hebraico *Qohélet*, significando “aquele que fala perante uma assembleia” (CAMPOS, 2004).

Em grego, assembleia corresponde a *ekklesia*, que deu origem ao *ekklesiastés*. *Qohélet* pode significar também “o pregador”, “mestre”, “o colecionador de Provérbios” (CAMPOS, 2004). É um livro poético do *Antigo Testamento* e inicia-se com três palavras: “Vaidade de vaidades” (BÍBLIA SAGRADA, 1969).

Essas palavras reaparecem depois de cada reflexão do escritor, trazendo a constatação da falta de significado dos atos praticados “debaixo do sol” (BÍBLIA SAGRADA, 1969). *Eclesiastes*, então, aborda com uma escrita poética, reflexões acerca da vida vã e, acima de todas as coisas, da vaidade, *hebel* em hebraico. Enfatiza utilizando *havel havalim* ou, traduzida para o latim *vanitas vanitatum*, transposto para o português como “vaidade das vaidades” (SCOTT, 1965) nas traduções mais tradicionais do texto.

Na intenção da construção dessa reflexão relativa ao *Eclesiastes* em sua tradução formulada por Haroldo de Campos, se dividirá a estrutura argumentativa utilizando-se, em ordem crescente, de palavras referenciais indicativas de quatro momentos da narrativa bíblica: **A Gênese**: a Bíblia como fonte de literatura; **O Lapso**: Tradução, tradição e traição; **Fiat Lux**: Criação, recriação e transcriação; **Ánthopos epheméros**: Ruptura ou continuidade.

O primeiro capítulo aborda a *Bíblia* como originária das mais variadas produções literárias; no segundo capítulo serão enfocadas as dificuldades para as traduções de textos de poesia hebraica; no terceiro capítulo se mostrará o empreendimento de Haroldo de Campos para criação, recriação e transcriação de textos poéticos hebraicos, em especial o livro de *Eclesiastes*. Finalmente, no último capítulo, serão descritas as aproximações do novo *Eclesiastes* de Haroldo de Campos com as especificidades do homem moderno.

Busca-se analisar o texto de Haroldo de Campos tendo em foco a percepção de três categorias: o tema poético desenvolvido, o “gancho” filosófico que atualiza a percepção do texto e a aproximação dialógica com o homem moderno mediante a estética da recepção e do horizonte de expectativas.

Nas considerações finais serão retomadas as diferentes visões em relação à recriação poética, seu valor empírico ligado ao enriquecimento da literatura, as reconstruções, releituras e aproximações de culturas, línguas e a importância de tal empreendimento.

Inicia-se então a seguir, no primeiro capítulo, uma análise sobre a *Bíblia* como fonte de literatura e, também, diversas percepções de teóricos da poesia moderna.

2 GÊNESE: A BÍBLIA COMO FONTE DE LITERATURA

“...viva e eficaz”³

Northrop Frye (1912-1992) reconheceu a importância da *Bíblia* em sua relação com a literatura mundial. A leitura que destaca seu aspecto literário, segundo ele, faz-se necessária devido à sua influência na formação da literatura ocidental (FRYE, 2004, p. 11). Haroldo de Campos, destacando essa importância, menciona o poeta inglês William Blake (1757 – 1827) dizendo que a *Bíblia* é “[...] o ‘Grande Código’ da arte (da literatura) ocidental, [...]” (CAMPOS, 1990, p. 18).

Lendo a *Bíblia* e considerando sua riqueza poético-literária em seus enredos e narrativas, pode-se entender o crescente interesse da crítica literária, dos teólogos, estudiosos e daqueles que primam pelas teorias que desnudam as profundezas dos conteúdos nela explicitados sobre os seus textos.

Também no contexto português e brasileiro é notória sua importância. Alguns clássicos podem ser vistos e encontrarmos neles profunda influência da temática bíblica. José Saramago (1922 – 2010), em “Caim” e em “O Evangelho Segundo Jesus”, e Machado de Assis (1839 – 1908), com sua obra “Esaú e Jacó” ecoando aspectos da temática literária bíblica, são alguns exemplos.

A expressão “*Bíblia* como literatura” ganhou notoriedade, sendo gradativamente utilizada, na medida do crescimento da percepção de sua influência. É certo que existe toda uma tradição de leitura religiosa em torno da *Bíblia*. Teria ela adquirido valor literário recentemente? A história testemunha a coexistência entre a *Bíblia* e o fenômeno aurático e artístico a ela relacionado numa similitude ao espectro também aurático que envolve o sentimento produzido na expectativa de uma obra de arte seja escrita ou visual. Assim a religião e a arte encontram-se intimamente relacionadas.

A Igreja tem sido patrocinadora da arte ao longo da história e a ela está intimamente relacionada justamente devido ao fenômeno comum, filosófico e tido numa perspectiva “espiritual” aparentado na imaterialidade, intangibilidade, porém com capacidade de cooptação, mover e influência nos movimentos temporais e objetivos da própria história.

³ BÍBLIA SAGRADA, 1969.

Embora de uma forma simplista possa haver uma visão apenas da Bíblia em sua valorização simbólica nas formas de sua “vestimenta” tradicional, editada com bordas douradas, capas especiais e simbologias em relevo para destacar suas qualidades “supra-humanas”, além das inúmeras notas e descrições testemunhando um direcionamento dogmático e institucional religioso, seu valor excede o formato clerical e influencia para além dos círculos religiosos.

Exemplos disso podem ser vistos em autores do Barroco, como Padre Vieira, no Brasil, e Sor Juana Inez de la Cruz, no México (que deram grande destaque à forma), movimentos como o Neossimbolismo, a conversão de certos escritores do século XIX, como Joris Karl Huysmans ao catolicismo, entre outros. Lembrando o próprio Nietzsche utilizando-se do formato de parábola bíblica para compor o seu “Assim falava Zaratustra”.

Não há como negar o papel essencial das escrituras sagradas judaico/cristãs na cultura, no imaginário e na literatura ocidental. William Blake a chama de “o Grande Código” e Northrop Frye a coloca como necessária para o entendimento da literatura ocidental e, segundo ele, o diálogo e as intertextualidades formariam o espaço da decifração dessa literatura (FRYE, 2004, p.11).

George Steiner a considerava “o livro dos livros” e ressaltava a relação direta ou indireta de todos os demais livros, seja no método ou no tema, aos relatos, estilos e temáticas bíblicas. “A nossa poesia, o nosso drama, e a nossa ficção seriam irreconhecíveis se omitíssemos a presença contínua da Bíblia” (STEINER, 2006, p.65), trazendo com isso indicações da aceitação do seu caráter literário.

O reconhecimento da *Bíblia* como literatura esbarra especialmente numa tradição milenar de sua leitura religiosa, institucional e dogmática. O preconceito se estabelece pelo peso místico religioso e as implicações da deificação de sua forma, suas palavras e seu quase devotado *status* animístico, mais relacionado à forma, à aura e à presença do que ao conteúdo nela escrito, sua mensagem e estilo.

A tentativa de destituí-la da “maldição” obscurantista que a aprisionava na sua aura e a distanciava de seu conteúdo mostrou-se ao longo dos séculos. Cassiodoro, no século V identifica “os recursos estilísticos dos clássicos” dentro das Escrituras; Isidoro de Sevilha, sec. VII, vê a base da literatura dentro das composições judaicas; Beda, sec. VIII percebe o que chama e “iminência estilística” e Moisés Ibn Ezra, sec. XI, estudando a perspectiva árabe, concebe semelhanças dentro dos textos bíblicos (CAPPELLI, 2019, p.362).

Na polêmica havida no Renascimento diante da Escolástica, o humanismo utiliza-se especialmente da poesia judaica bíblica para oposição à especulação filosófica nos caminhos na época trilhados.

Assim a história vai incorporando e abrindo espaço para um estudo menos religioso e mais acadêmico das *Escrituras*. No séc. XVIII, Robert Lowth promove um estudo sistemático da poesia hebraica considerando de vital importância para a própria teologia o seu estudo literário em detrimento de um estudo puramente metafísico.

Destacam-se também no mesmo século, Johann David Michaelis e Gottfried Herder nos estudos literários da *Bíblia*, porém foi só em meados do século XX que esse enfoque se solidificou mediante a ênfase metodológica e as percepções intertextuais manifestadas e descobertas pelas novas escolas e tendências nos estudos literários. (CAPPELLI, 2019, p.362).

2.1 TERRY EAGLETON E A (IN)DEFINIÇÃO DO OBJETO LITERÁRIO

Os rótulos literários sofreram notórios abalos quando da crescente ênfase nos estudos culturais e sua conseqüente valorização mesmo em oposição às percepções dos eruditos em relação ao valor literário e a própria deliberação do que seja canônico e não canônico. A subjetividade das classificações e o movimento da história trazem a lume a fluidez do julgamento do que seja literário ou não para cada geração. (EAGLETON, 2005, p. 13).

A lógica erudita sucumbe à lógica do mercado capitalista e o midiático ocupa espaço sendo cada dia mais reverenciado nos meios acadêmicos. (EAGLETON, 2005, p.17). O folclórico, diferentemente, ocupa espaço por vezes marginal, não sendo, na maioria das vezes considerado arte de mercado.

Autores originariamente ligados ao mundo do entretenimento transformam-se em reverenciados clássicos ao longo da história, sendo que o caminho contrário também pode ser percorrido. Lima citando Culler afirma que tanto professores como alunos de literatura podem debruçar-se sobre os mais diferentes textos, ignorando rótulos e utilizando-se dos mais variados modelos de estudos literários. (LIMA, 2015, p.13).

Terry Eagleton, na introdução de *Teoria da Literatura: uma introdução* (2006), sintetizou o que na época era uma tendência nos estudos literários que já apontavam para a abertura dos cânones em função de questões políticas, sociais e culturais. Enquanto se pensava, como característica básica, o seu caráter ficcional, projetado como evento linguístico, dentro de um mundo ficcional próprio, com relação secundária com o mundo concreto, demonstrou não ser tão simples assim. Para os historiadores em geral, qualquer texto verbal pode ser examinado criticamente a fim de se extrair fatos para a produção historiográfica (PROST, 2012, p. 53-61).

Negar o poder referencial do signo verbal é ingenuidade (GINZBURG, 2007, p. 327) e, para Eagleton existem exemplos claros de textos originalmente considerados historiográficos, depois lidos como mitologias e, também aqueles nascidos como fábulas ou romances que depois se tornaram ricas fontes para a pesquisa historiográfica. Isso demonstra que ser ficcional não serve como critério literário, não fortalece a ideia de que toda literatura deva ser de algum modo ficcional, e daí conclui-se que o critério da ficcionalidade não é suficientemente objetivo ao tentar valorar a produção literária. (LIMA, 2015, p.13).

Eagleton também se opôs ao postulado estruturalista que coloca o estranhamento como elemento primordial na literatura. A desfamiliarização era indicada como elemento em que o leitor era levado por um sentimento que o colocaria em acordo com qualquer circunstância mencionada na criação artística, sendo a arte um elemento de destruição de parâmetros naturalmente aceitos e de reconstrução de novos a partir dessa desfamiliarização ou estranhamento. Sendo a familiaridade com o cotidiano elemento de condicionamento e aceitação de guerras e atrocidades, a arte, por sua vez, traria a renovação e o repensar da realidade produzindo possibilidades de aspiração de um novo mundo em circunstâncias mais ideais. (LIMA, 2015, p.15).

Terry Eagleton entendeu que a busca desse estranhamento parte sempre de autores influenciados pelas suas próprias cosmovisões e aspirações políticas, sendo que o estranhamento estaria contaminado e a visão refrigerada do futuro seria o reflexo de pulsões pessoais boas ou más. Marcia Abreu, comentando esse posicionamento de Eagleton, disse: “Uma definição de Literatura como fonte de humanização não se sustenta diante do fato de que há gente muito boa que nunca leu um livro e gente péssima que vive de livro na mão” (ABREU, 2006, p. 83).

Outra hipótese é a primazia da expressão artística e auto reflexiva (CULLER,1999, p.40), sendo autocentrada e sem pretensões de transformação ou influência. Eagleton, no entanto, lembra que os objetivos estéticos ou pragmáticos acontecem ou não na recepção dos leitores. A classificação ou influência advém da significação adquirida ao longo da própria história. Há textos que se firmam literariamente mesmo nascendo despreziosamente, outros jamais se firmarão, mesmo diante da imposição erudita e, ainda outros, ao reboque da imposição. (EAGLETON, 2006, p.13).

Quando apresentada como produtora de deleite em seus leitores, a literatura, a partir desse critério, mais uma vez, coloca a recepção mais do que a ação refletida do escritor como parâmetro. Eagleton percebe também essa incongruência na tentativa de estabelecer marcas para o que seja ou não literário. (EAGLETON, 2006, p. 15-16).

Se a percepção do belo seria parâmetro do que seja literatura, Eagleton considera que a subjetividade do que seja belo indicaria apenas o que seria literatura para determinado indivíduo e não para outro que tenha outra percepção ou reação diante do que particularmente considera belo ou o toca (EAGLETON, 2006, p.15-16).

Lima, citando Ítalo Calvino, indica que os clássicos ou alta literatura são

[...] aqueles livros que constituem uma riqueza para quem os tenha lido e amado [...], livros que exercem uma influência particular quando se impõem como inesquecíveis [...], livros que chegam até nós trazendo consigo as marcas das leituras que precederam a nossa e atrás de si os traços que deixaram na cultura [...], obra que provoca incessantemente uma nuvem de discursos críticos sobre si [...] (LIMA, 2015, p. 16).

Jorge Luiz Borges, por sua vez, entendeu que:

Clássico não é um livro (repito) que necessariamente possui estes ou aqueles méritos; é um livro que as gerações de homens, surgidas por razões diversas, leem com prévio fervor e com uma misteriosa lealdade” (BORGES, 1986, p. 205-206).

No caso dos textos sagrados, a consideração sobre a canonicidade é atribuída ao divino, embora “terrenamente” seja a junção de motivações e critérios eclesiais. Evidentemente a aura se intensifica na medida direta da antiguidade do texto sacralizado em questão.

Antonio Candido, na introdução da *Formação da Literatura Brasileira*, nos diz:

[...] a existência de um conjunto de produtores literários, mais ou menos conscientes do seu papel; um conjunto de receptores, formando os diferentes tipos de público, sem os quais a obra não vive; um mecanismo transmissor (de modo geral, uma linguagem, traduzida em estilos), que liga uns a outros” (CANDIDO, 2009, p. 25)

Sendo assim, usando o mesmo critério, as obras nascem e são reverenciadas dentro de um sistema social estabelecido, com autores absorvidos e influenciados dentro de um sistema, captados e aceitos por receptores que se identificam e transmitidos por uma oficialidade dentro da estrutura de cada sociedade.

A aceitação de uma obra está ligada em três polos: a sanção positiva dos leitores, a crítica formadora e a relação com instituições mediadoras entre obra e público. Logo, no caso das *Escrituras* esta mediação era a instituição religiosa e o público estabelecia critérios subjetivamente religiosos baseados na autoridade clerical.

Northrop Frye (2004, p.10) vislumbra a autoridade como elemento de consolidação de obras quando percebe que aquilo que *Homero* foi para os gregos, o *Corão* para os árabes, a *Bíblia* tornou-se para os cristãos. Assim também, inserida na cultura inglesa, por exemplo, a *King James Version*, tornou-se padrão linguístico e literário naquela sociedade.

2.2 HANS R. JAUSS E WOLFGANG ISER E O LUGAR DO LEITOR

Decorrente das considerações expostas “esbarramos” na estética da recepção que revela o papel ativo do leitor na produção de sentido do texto lido. A ênfase na intenção autoral é destituída seguindo as tendências das demais ciências especulativas. Na própria teologia, em seu movimento na modernidade, migrou de uma ênfase no Criador para uma captação de seus postulados na natureza (criação) e posteriormente no homem, valorizando um intenso antropocentrismo.

Assim a estética da produção, centralizada no texto (formalismo) ou mesmo, numa perspectiva marxista, firmada nas ideias de representação, acabaram por impulsionar a percepção voltada para o receptor. Hans Robert Jauss e Wolfgang Iser tornaram-se os maiores expoentes dessa perspectiva e visão, atentando para as reações provocadas e o efeito estético promovido pela interação com o texto. O receptor é ascendido à condição de protagonista no caldo das relações entre autoria, obra e receptividade.

Jauss, em 1967, disse em uma palestra que “destruir os preconceitos do objetivismo histórico e dar à estética tradicional da produção e representação uma base científica, apoiada na estética da recepção e na sua efetividade” (CAPPELLE, 2019, p.376) seria essencial para uma renovação na historiografia da literatura. É uma proposta revolucionária de mudança que parte da ideia de que a participação do leitor seja essencial para que o sentido seja respaldado num contexto histórico e cultural.

A estrutura comunicacional do texto abarca a interação com o receptor e o efeito na obra literária é seu movimento e contínua renovação. A vulnerabilidade do texto e sua independência em relação ao autor estão intimamente relacionadas às experiências do leitor, sua história, cultura e cosmovisão. Isto conduz a uma diversidade de sentidos a ele atribuídos.

Uma obra se faz histórica não apenas porque foi produzida em tal época, referindo-se a tal assunto; mas sobretudo porque é lida e novamente relida e criticada, tornando-se viva e histórica na sua recepção, tornando-se atual a cada nova leitura, sem contudo com isso esgotar-se. Produzir história da literatura iguala-se a buscar a leitura das obras (CANTARELA, 2013, p. 425).

A ênfase de Wolfgang Iser foi no efeito estético que consoante as peculiaridades e experiências de cada leitor toma configurações diversas. Os espaços em que cada texto, nas articulações do autor, e devido ao seu estilo, ficam por ser preenchidos pelo receptor, proporcionam a possibilidade de sensações diversas oriundas da individualidade do leitor e que acabam por promover diferentes efeitos.

A quebra da previsibilidade, devido às lacunas e a inesgotável possibilidade de preenchimentos nas projeções de cada leitor possibilitam a gestação contínua de

novos ambientes interpretativos com construções imprevisíveis e distanciadas de qualquer possibilidade intencional ou “profética” de seu autor.

Cappelli, assim, sugere que “nessa perspectiva, em vez de pensar a interpretação em termos de “o autor diz” ou até mesmo: “o texto diz”, dá-se ênfase ao: “pelo texto, o leitor diz” – sendo esse dizer também algo que ele diz dele mesmo.”(CAPPELLI, 2019, p.376).

Os modelos textuais descrevem apenas um polo da situação comunicativa. Pois o repertório e as estratégias textuais se limitam a esboçar e pré-estruturar o potencial do texto; caberá ao leitor atualizá-lo para construir o objeto estético. A estrutura do texto e a estrutura do ato constituem, portanto, os dois polos da situação comunicativa; esta se cumpre à medida que o texto se faz presente no leitor como correlato à sua consciência (ISER, 1996. v. 1, p. 9).

Permanecem o estilo do texto original, sua lógica e independência. Mas o horizonte de expectativas do leitor passa a invocar elementos que, outrora periféricos, nessa nova visão e perspectiva tornam-se centrais, constituídos de elementos resultantes do próprio universo leitor. Isto não torna o texto, de alguma maneira, refém do receptor, nem o leitor encobre o texto de maneira nenhuma.

Há um enriquecimento que propicia uma aplicabilidade quase ilimitada ou, pelo menos, limitada à própria medida do universo leitor alcançado pela obra. Porém, “a comunicação entre o texto e o leitor fracassará quando tais projeções se impuserem independentes do texto, fomentadas que serão pela própria fantasia ou pelas expectativas estereotipadas do leitor” (LIMA, 1979, p. 51).

Dois aspectos podem ser destacados nessa escola hermenêutica: o efeito estético da obra e o processo variado de recepção que, ao longo do tempo, forma-se e estrutura-se num variado de combinações de história, cultura e elementos de experiências pessoais do leitor (CAPPELLI, 2019, p.379).

Em termos dos estudos da *Bíblia*, tem-se buscado afastar-se das pretensões de reconstrução histórica, em que se supõe ser a forma de inspiração original do texto como se houvesse um determinismo estrutural. Também, buscar na intenção do autor sua base revelacional diminui a abrangência de sua aplicabilidade, como se busca nas aplicações devocionais e sermônicas dos textos sacros.

2.3 ERICH AUERBACH: REPRESENTAÇÃO LITERÁRIA

O viés literalista dos fundamentalistas que advogam a aceitação absoluta de toda narrativa como fato histórico e acontecimento irrefutável dá lugar, diante das novas percepções, a uma leitura não menos rígida, porém enriquecedora que coloca o leitor num patamar de partícipe ativo e a mensagem torna-se abrangente e não datada. Ler a *Bíblia* como literatura é levar em conta o conteúdo e os modos de sua produção, sincronizando esteticamente suas produções e dando-lhes frescor de sentido.

Foi Erich Auerbach, em 1946, em sua publicação *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*, que utilizou a nova perspectiva da crítica literária para expressar uma análise narrativa de Gênesis 22: 1 a 13, em que é exposta a história bíblica referente ao sacrifício de Isaque, filho de Abraão. Auerbach compara a descrição bíblica ao texto da *Odisseia* e as peculiaridades estilísticas de cada um.

Não é fácil, portanto, imaginar contrastes de estilo mais marcantes do que estes, que pertencem a textos igualmente antigos e épicos. De um lado (*Odisseia*), fenômenos acabados uniformemente iluminados, definidos temporal e espacialmente, ligados entre si, sem interstícios, num primeiro plano; pensamentos e sentimentos expressos; acontecimentos que se desenvolvem com muito vagar e pouca tensão. Do outro lado (*Gênesis*), só é acabado formalmente aquilo que nas manifestações interessa à meta da ação; o restante fica na escuridão (AUERBACH, 2011, p. 9).

A longevidade da obra está na possibilidade de preencher justamente esses espaços escuros, dando ao leitor a possibilidade maior de produção de sentidos, abrindo espaços para diálogos que se renovariam em cada época. A contínua interpretação do texto coloca ao leitor a possibilidade de variados sentidos e interpretações, sendo este um elemento que não diminui o valor da obra em relação aos clássicos historicamente aceitos, como *Odisseia*, mas apenas assevera estilos diferenciados.

[...] o crente se vê motivado a se aprofundar uma e outra vez no texto e a procurar em todos os seus pormenores a luz que possa estar oculta. E como, de fato, há no texto tanta coisa obscura e inacabada, e como ele sabe que Deus é um Deus oculto, o seu afã interpretativo encontra sempre novo alimento (AUERBACH, 2011, p. 12).

Lima afirma que Erich Auerbach contrariou a tendência de sua época que julgavam as narrativas bíblicas como um tipo de texto inferior (LIMA, 2015, p. 50), pertencente a uma literatura menor. Auerbach (2011, p. 9) via na composição dos personagens bíblicos e nos próprios espaços escuros do texto elementos de profunda riqueza e humanização, dizendo que “[...] os próprios seres humanos dos relatos bíblicos são mais ricos em segundos planos do que os homéricos; eles têm mais profundidade quanto ao tempo, ao destino e à consciência”.

Outra característica peculiar às narrativas bíblicas foi a sua intenção iminentemente prática, no sentido de promover mudanças, propagar cosmovisão específica e valores inegociáveis. Não havia nela a intenção de entreter, porém mudar radicalmente seus leitores. [...] Os relatos das *Sagradas Escrituras* não procuram nosso favor, como os de Homero, não nos lisonjeiam para nos agradar e encantar – o que querem é nos dominar. (AUERBACH, 2011, p. 12).

A pretensão de verdade da Bíblia é não só muito mais urgente que a de Homero, mas chega a ser tirânica; exclui qualquer outra pretensão. O mundo dos relatos das *Sagradas Escrituras* não se contenta com a pretensão de ser uma realidade historicamente verdadeira – pretende ser o único mundo verdadeiro, destinado ao domínio exclusivo [...] (AUERBACH, 2011, p. 11-12).

Os dois escritos comparados por Auerbach traduzem a “representação literária” (AUERBACH, 2011, p. 19, 20) da cultura europeia estabelecida em sua época.

Os dois estilos representam, na sua oposição, tipos básicos: por um lado, descrição modeladora, iluminação uniforme, ligação sem interstícios, locução livre, predominância do primeiro plano, univocidade, limitação quanto ao desenvolvimento histórico e quanto ao humanamente problemático; por outro lado, realce de certas partes e escurecimento de outras, falta de conexão, efeito sugestivo do tácito, multiplicidade de planos, multivocidade e necessidade de interpretação, pretensão à universalidade histórica, desenvolvimento da apresentação do devir histórico e aprofundamento do problemático [...] esses estilos exerceram sua influência constitutiva sobre a representação europeia (AUERBACH, 2011, p. 20).

Depois de Erich Auerbach, diversos outros autores aventuraram-se no desdobramento dessa visão da *Bíblia* como literatura, agora não mais vista apenas o seu caráter religioso. As gerações subsequentes inspiraram-se nele e promoveram experiências assim no campo literário.

Roland Barthes, por exemplo, em sua análise do livro de *Atos*, capítulos 10 e 11, no livro *A Aventura Semiológica* (BARTHES, 2001), analisa passos e pressupostos metodológicos da análise estrutural da narrativa. Lima (2015) indica um rigoroso exercício analítico promovendo um “inventário dos códigos que são citados no texto” os quais fornecem bons resultados quando o leitor é capaz de estabelecer as relações estruturais que as unem. (BARTHES, 2001, p. 264-265). Semelhantemente a Auerbach, as peculiaridades e os espaços a serem preenchidos que ultrapassam os limites do texto ajudam a firmar a literatura bíblica dentro dessa perspectiva.

[...] esse texto mostra-se como o lugar privilegiado de uma intensa multiplicação, difusão, disseminação, refração de mensagens [...] Uma mesma coisa pode ser dita em quatro planos sucessivos; por exemplo, a ordem do anjo a Cornélio é dita enquanto ordem dada, enquanto ordem executada, enquanto narrativa dessa execução e enquanto resumo da narrativa dessa execução; e os destinatários evidentemente se revezam: o Espírito comunica a Pedro e a Cornélio, Pedro comunica a Cornélio, Cornélio comunica a Pedro, em seguida Pedro à comunidade de Jerusalém, e finalmente aos leitores que somos nós [...] A meu ver, e é aí que está a originalidade estrutural deste texto, a sua mola propulsora não é a busca, mas a comunicação, a ‘trans-missão’: as personagens da narrativa não são atores mas agentes de transmissão, agentes de comunicação e de difusão (BARTHES, 2001, p. 280-281).

Assim, as abordagens literárias da *Bíblia* manifestaram aos estudiosos em literatura um novo horizonte, promoveram experimentos importantes, conduzindo a um novo frescor dentro do estudo das *Escrituras*, colocando-a entre os clássicos influenciadores das mais diversas correntes literárias no mundo ocidental, afetando a própria percepção da importância de sua tradução contextualizada.

2.4 COMPAGNON: A AUTO REFERENCIALIDADE

Quando a discussão enfrenta as dificuldades oriundas das relações entre autor, leitor e realidade, divergindo de Barthes, Compagnon direciona-se para a própria literatura como reveladora de si mesma. Uma obra que se mantém em dizer algo que nunca se esgota, focada nela mesma, sem pretensões de significar uma realidade externa.

Por isso os acréscimos oriundos de novas leituras passam a fazer parte da obra original, implícitos no texto original ou oriundos das percepções de leitores em épocas posteriores e testificam sua velha/nova auto referencialidade.

O texto tem, então, um sentido original (o que ele quer dizer para um intérprete contemporâneo), mas também, sentidos ulteriores e anacrônicos (o que ele quer dizer para sucessivos intérpretes): ele tem uma significação original (ao relacionar seu sentido original com valores contemporâneos), mas também, significações ulteriores (relacionando, a todo momento, seu sentido anacrônico com valores atuais). O sentido ulterior pode identificar-se com o sentido original, mas nada impede que dele se afaste, o que também ocorre com a significação ulterior e a significação original. [...] As grandes obras são inesgotáveis: cada geração as compreende à sua maneira; isso quer dizer que os leitores nelas encontram algum esclarecimento sobre um aspecto das suas experiências. Mas se uma obra é inesgotável, isso não quer dizer que ela não tenha um sentido original, nem que a intenção do autor não seja o critério deste sentido original. O que é inesgotável é sua significação, sua pertinência fora do contexto de seu surgimento (COMPAGNON, 2012, p. 86).

Uma obra que trouxesse em seus elementos textuais uma representação fiel da realidade ou, ainda, na percepção de suas construções textuais uma interpretação fixa do conteúdo nela exposto, seria meramente contemplativa e ontologicamente a expressão de uma arte em estado de completude. A possibilidade da crítica e a variedade de sua leitura terminam por torná-la verdadeiramente significativa. Seu valor é sua própria incompletude. A crítica é elevada a condição de participação e acabamento.

Se Aristóteles via a literatura como representação da realidade, focando no objeto, no modo e no meio utilizado para essa exibição, Compagnon realça a crítica literária, construtora de sentidos, enquanto a literatura é vista como representação de si mesma. “Segundo a tradição moderna e a teoria literária, a referência é uma ilusão, e a literatura não fala de outra coisa senão de literatura” (COMPAGNON, 2012, p. 111), enfatizando que há na leitura crítica um processo de reimaginação.

A literatura explora as propriedades referenciais da linguagem; seus atos de linguagem são fictícios, mas, uma vez que entramos na literatura, que nos instalamos nela, o funcionamento dos atos de linguagem fictícios é exatamente o mesmo que o dos atos de linguagem reais, fora da literatura (COMPAGNON, 2012, p. 132).

Há um contrato de leitura que supõe uma interação participativa que pode ser quebrada ou não. Essa interação promove o conflito entre o sentido original e aquele adquirido sucessivamente pelos leitores através dos tempos.

3 LAPSUS: TRADUÇÕES, TRADIÇÕES E TRAIÇÕES

“...a língua dos homens
e dos anjos”⁴

Duas posturas dialeticamente argumentam sobre as questões relativas à tradução. As ênfases situam-se ou na língua de partida ou na língua de chegada. A tradução que leve em conta a cultura e época ao qual se condicionam em relação ao propósito da própria tradução. Haroldo de Campos enfatiza e preocupa-se com a língua de partida.

A discussão sobre o tempo histórico ganha grande importância. Sem entrar na relativização do tempo e sua atual percepção dele como construção social do indivíduo para suas relações cognitivas com a realidade como se lhe apresenta, ele, isto é, o tempo, mostra-se obstáculo quase intransponível devido a nossa reduzida capacidade de compreendê-lo.

Foi o filósofo Emmanuel Kant e a partir dele que se relativizaram as noções de tempo “como histórico, o linguístico, o cronológico, o cósmico, o psicológico, e quaisquer outros exigidos pelo interesse específico do método científico e do aparelho conceitual empregados” (FRANÇA, 2003, p.148).

O texto poético seria resultado da memória, das projeções tempo-espaciais, do eu lírico, dos tempos internos do poema, assim como sua relação diacrônica com a língua em sua variação temporal. Assim, considerando que a capacidade de relação com o tempo e com a própria história depende da construção de imagens cerebrais e da capacidade de as codificar através da linguagem, nos situamos nos limites e nos âmbitos das potencialidades da própria linguagem oriunda da imaginação, memória e construção de sentidos.

A coexistência dos tempos como efeito poético é tida como resultado de um processo memorialístico refinado, pois na memória se processa a capacidade de reter, produzir imagens, relacionar com o passado, presentificar e projetar ao futuro a mesma construção poética.

Enquanto a imagem construída simula a ideia que se deseja expressar, a linguagem reveste essa ideia retratada dando acesso à possibilidade de

⁴ BÍBLIA SAGRADA, 1969.

transmissão, mesmo afetada pela imaginação e pela construção individualizada do mundo a ser esboçado pelo conteúdo contido no evento estético concebido. Nesse sentido há uma fuga do essencialismo platônico e, em consonância com as expectativas do presente século, se estabelece uma percepção mais existencialista, pós-estruturalista e desconstrucionista da realidade objetivada nas obras literárias, tornando-as mais intimamente relacionadas ao seu intérprete.

Se, como afirma Rorty (2000, p.57), “nunca seremos capazes de pisar do lado de fora da linguagem”, nossa relação com qualquer obra está nos limites da linguagem que denotará os limites do nosso mundo e qualquer avanço na direção de uma extensão maior do conhecimento de qualquer coisa relativa ao tempo, cultura ou peculiaridades da obra, será tão somente o avanço da nossa capacidade de revestir experiências em linguagem comunicativa.

Paulo Henrique Britto, concordando com os teóricos da memória, diferencia entre memória coletiva que busca no passado e na história sua relação com o presente e uma memória pessoal que explicita a própria condição do indivíduo, com seus conflitos e contradições, suas percepções íntimas, criando uma identificação solidária com aqueles que se percebem retratados na obra.

Por exemplo, “o sujeito lírico é um construto, uma ficção elaborada pelo poeta não apenas para escrever poemas, mas para enfrentar certos problemas de sua vida” (BRITTO, 2003, p.6) e “a voz lírica é claramente um aspecto vital da personalidade do autor, e não uma simples ficção autônoma desvinculada das paixões e crenças do homem” (BRITTO, 2003, p. 152).

“Mesmo quando o poeta fala do seu tempo, da sua experiência de homem entre homens de hoje, ele o faz, quando poeta, de um modo que não é o do senso comum, fortemente ideologizado; mas de outro, que ficou na memória infinitamente rica da linguagem. (...) / Nessa perspectiva, a instância poética parece tirar do passado e da memória o direito à existência; não de um passado cronológico puro – o dos tempos já mortos – , mas de um passado presente cujas dimensões míticas se atualizam no modo de ser da infância e do inconsciente. A épica e a lírica são expressões de um tempo forte (social e individual) que já se adensou o bastante para ser reevocado pela memória da linguagem.” (BOSI, 1996, p. 112).

Há um paradoxo implícito nestas reflexões. Em relação à poesia, qual seria o posicionamento entre o anacrônico e o contemporâneo? Seria a poesia então atemporal e não susceptível a essas classificações como acontecimentos datados? Na produção poética haveria tempo restritivo ou apenas fruição atemporal?

Tudo pode ser contemporâneo deste século, menos a poesia. Como pode o poeta adotar a linguagem e seguir as ideias e mostrar os costumes de uma geração para a qual a glória é uma fantasia, a liberdade e o amor da pátria não existem, o amor verdadeiro é uma puerilidade; em suma, onde as ilusões se esvaíram todas, e as paixões, não só as grandes e nobres e belas, mas todas as paixões se extinguiram? Um poeta, enquanto poeta, pode ser egoísta e metafísico? E o nosso século não é, tal e qual, no seu caráter? como, então, pode o poeta ser caracteristicamente contemporâneo enquanto poeta? (BOSI, 1977, p.111).

A reflexão acima citada por Bosi indica um certo desalento em relação à poesia e seu significado na contemporaneidade, porém pode simplesmente indicar o fato de que a poesia está fora do tempo em relação aos efeitos produzidos em qualquer época. Datá-la seria como conferir-lhe um epitáfio.

Discutindo a contemporaneidade da herança poética, não caindo na ideia do anacronismo, pois diante de uma noção atemporal da poesia, Derrida entende a herança poética como responsabilidade sobre a injunção do herdado, ao passo que o contemporâneo herdaria a organização do herdado no âmbito da transformação e do devir. Assim o contemporâneo diferencia-se do agora que está em movimento de transformação. A poesia estaria neste estado contínuo de transformação no contato com aquele que a recebe e necessariamente a vê na dinâmica da transformação.

Jean-Paul Sartre coloca o poeta numa condição especial dizendo que “o poeta está fora da linguagem, vê as palavras do avesso, como se não pertencesse à condição humana”. Se, fora da linguagem ou fora do tempo, infere-se a não anacronia e constante interação com épocas e tempos diferentes como motor de interação e mudanças.

Durante muito tempo o mito da tradução como simples correspondência de sentidos, palavra por palavra, reinava e criava, em especial nos aficionados na literalidade e pureza dos escritos, uma falsa visão sobre a tradução fiel e verdadeira.

Hoje tem-se nitidamente a certeza de que a tradução é o “lugar” em que se operam muitas transformações. O idealismo da reprodução da totalidade da ideia do texto original, ou mesmo a capacidade de, com fluência e naturalidade, garantir o estilo, a mensagem e o desvendar da própria personalidade do autor original são ideais ultrapassados. Não há como a carga de significados interpretativos do tradutor deixar de contaminar o texto e, assim, a mensagem não chegará intacta ao receptor.

Outro objetivo fadado ao fracasso é a busca de uma linguagem não arbitrária e uma postura neutra em termos de escolhas sentimentais na busca pelo significado exato do texto. Traduzir fugindo da crítica e, também, de uma leitura que vá além da originalidade objetiva e imutável do texto não poderá ser atingido. A busca então seria pela recuperação total, destituída das variações volitivas ou emocionais e, também, incorre na não percepção da independência do texto em relação a sua própria autoria.

Mesmo que um tradutor fosse exitoso no empreendimento de uma tradução literal de algum texto, ainda assim, não conseguiria reproduzir a totalidade da personalidade, ambiente e sutilezas do original. A mudança está no necessário foco contextual que vê o texto original como possibilidade de existir em sua tradução como quem adquire existência própria, deixando de ser a representação de outra coisa e ganhando potencialidades diferentes em cada comunidade cultural que o abrigue, tornando-se em outra escritura.

Cada palavra é única, portanto, intraduzível. O tradutor de uma poesia teria que ser poeta tal e qual, e possuidor da mesma experiência, ciência e subjetividade. O pressuposto seria de uma linguagem universal, sem ambiguidades, que capturasse a “alma” do texto em sua forma e conteúdo.

Tradução então pode ser vista como recriação e transformação com caráter altamente interpretativo. Reproduz a visão de quem traduz e não pode ter o objetivo de resgatar a intenção original do artista ou escritor.

3.1 JACQUES DERRIDA E A DESCONSTRUÇÃO LITERÁRIA

A relação estruturalista entre significante/significado como posicionamento rígido conduzindo à ideia de uma representação fiel, faz Derrida, diante dos múltiplos testemunhos práticos dessa impossibilidade, conceber a significação como jogo de linguagem não fixa, nem transcendente, porém agente de criação de significados. Havendo então uma ausência criativa entre significante e significado, um lapso que viabiliza a construção de significados mediante a própria ausência, enquanto na tradição é a presença do termo que lhe confere solidez e referência.

A desconstrução dentro da temática da tradução é vista como acontecimento linguístico que opera transformação e não cópia.

Para a dimensão desconstrutivista, a tradução é um acontecimento que deflagra a língua, está entre as línguas e faz parte das línguas. O tradutor é aquele que vai transformar e produzir significados, produzir impurezas na língua para a qual traduz (OTTONI, 2005, p.51).

A tensão entre o necessário e o impossível no empreendimento da tradução se estabelece dentro dessa perspectiva e causa a contínua intervenção do tradutor nas escolhas, nas recriações, nos enfoques vitais para a produção de um sentido e, não menos importante, na coragem para seguir determinada escolha.

Há nuances que promovem diferenças fazendo com que o original nunca esteja igual a sua tradução. Os contextos culturais e ideológicos interferem na transmissão de sentidos. Não existe um mesmo texto correspondente a si mesmo, pois na leitura, em contextos político/ideológicos diferentes significarão coisas diferentes. Toda tradução transforma a língua de chegada e sendo inventiva, transforma o texto (DERRIDA, 2001, p.30).

Nesse sentido a tarefa do tradutor é também biográfica, coloca sua própria marca e transborda remarcando as aproximações das diferentes línguas, ampliando seu escopo produzindo novos rastros e abrindo horizontes. O original nasce dependente dos textos que lhe amplificarão a voz, construirão sentidos e promoverão sua vida ou estagnação. O autor não conhece a amplitude do seu texto e vive na dependência de um eco criativo que o eternizará enquanto as vozes do seu texto mantiverem vibrando novas e velhas ideias.

A necessidade de tradução é inerente à própria existência da língua. Sempre haverá o exercício de interpretação entre aqueles que a utilizam, ressignificando e modificando constantemente. Derrida diria que a tradução “promete um reino de reconciliação das línguas” (DERRIDA, 1975, p. 39), então cabe ao tradutor assumir sua posição de participante ativo do acontecimento linguístico.

3.2 ARROJO: O TEXTO/PALIMPSESTO

Rosemary Arrojo, em sua obra *Oficina de tradução: a teoria e a prática*, nega a ideia de tradução como transferência de significados de uma língua para outra. Teria que haver uma grande estabilidade nesse processo, porém não é assim que acontece na prática. Implicaria numa concepção estável da língua em que o texto original, sendo “transportável”, possuiria “contornos” absolutamente claros, cujo conteúdo poderíamos classificar completa e objetivamente. (ARROJO, 1986, p. 12).

Mesmo assim advoga que a tradução deve conter a ideia do original, seu estilo com fluência e naturalidade. Não se posiciona como essencialista e nem concebe que o tradutor abdicará dos seus valores, porém enfatiza a língua de recepção ou língua alvo e a recriação como o estabelecimento não estável de uma relação, dizendo que “o fundamental no processo de tradução é que todos os componentes significativos do original alcancem a língua-alvo, de tal forma que possam ser usados pelos receptores” (ARROJO, 1986. p. 12).

O tradutor, então, é ativo e o texto, sendo polissêmico, admite variadas possibilidades no processo de tradução/recriação. Todo esse processo não se distancia nem está alheio ou fora das influências históricas e culturais da época do tradutor. Há uma relação de câmbio entre a língua de partida e a língua a qual se pretende alcançar.

Em todo esse delicado processo, a poesia é o estilo mais complexo para tradução por estar imbuída nos mais diversificados significados e concentrar compactamente em seu universo uma multiplicidade de valores, intenções e sentimentos, dando vazão a uma quase infinda possibilidade interpretativa.

Dentro do arcabouço da sonoridade, harmonia, rimas, ritmo, comprimento, caráter visual, dentre outras coisas, a não explicitação clara de conteúdo admite em cada leitor uma diferenciação de possibilidade que a revela como elemento potencial e energético, fora do escopo de simples causa/efeito.

Arrojo compreende então dentro de um conceito de texto-palimpsesto, a diversidade e continuidade de leituras que construiria dimensões sobrepostas que jamais negariam a origem inicial do texto, porém estariam amalgamadas em releituras interdependentes. “O texto que se apaga, em cada comunidade cultural e

em cada época, passa a dar lugar a outra escritura (ou interpretação, ou leitura, ou tradução) do 'mesmo' original" (ARROJO, 1986, p. 150).

Concilia-se o texto original e sua tradução numa mesma obra, levando-se em consideração que cada texto já representa uma tradução semiótica do mundo que se quer expressar e, cada descrição de toda nova percepção de um texto existente origina uma nova obra representativa daquilo que naquele momento cultural se vê.

Jakobson afirma que "o nível cognitivo da linguagem não só admite mas exige a interpretação por meio de outros códigos, a recodificação, isto é, a tradução" e distingue três maneiras de interpretar um signo verbal: 1) tradução intralingual ou reformulação (rewording) — interpretação dos signos da mesma língua; 2) tradução interlingual ou tradução propriamente dita — interpretação dos signos verbais por meio de alguma outra língua; 3) tradução inter-semiótica ou transmutação — interpretação dos signos verbais por meio de sistemas de signos não-verbais (JAKOBSON, 1995, p.70).

Considerando a tradução como elemento essencial na constituição de uma comunicação, ela pode ser intralinguística, promovendo uma diferença de nível que coopere no entendimento da mensagem pelo receptor, sem alterá-la significativamente. Também, transpondo de uma língua para outra a mensagem, de forma a não alterar em conteúdo ou estilo facilitando a interação e comunicação de seus elementos constitutivos.

Nesse sentido todo texto pode ser traduzido levando em consideração diversos graus de dificuldades. São inevitáveis as perdas de informação e as deturpações, porém, tratando-se de comunicação elas ocorrem em todas as relações comunicativas, assim como as criações oriundas do entrecruzamento de vivências nos quais estão envolvidos autor, tradutor/autor e receptor/autor.

Em textos literários a complexidade é maior por pressupor uma capacidade poética, uma aproximação diferenciada por ser uma comunicação estética, ambígua e conotativa. O tradutor entra numa esfera iminentemente interpretativa, em que metaforizar acaba por exercer uma estratégia em direção ao entendimento da mensagem a ser transmitida.

Para J. G. G. Morejón, conforme Antunes, a metáfora

"é o resultado da insatisfação do homem perante o poder limitado da voz, e o resultado da aventura intelectual e da sensibilidade a que conduz esta insatisfação [...] um ato de tradução, o salto que o ser humano inteligente, tanto culto quanto vulgar, dá de um signo de representação comunitário e igualitário até um signo próprio, autônomo e, paradoxalmente, intraduzível". (ANTUNES, 1991, p. 3).

O ponto central da tradução está na proposição de um símbolo que, atraindo a compreensão do conteúdo explicitado, o faz em direção ao metafórico. A questão dirige-se para o processo de criação ou recriação literária, embora a discussão seja relativa aos problemas técnicos de uma tradução.

3.3 HAROLDO DE CAMPOS: CRÍTICO, ESCRITOR E TRADUTOR

Em *Qohélet/O-Que-Sabe Eclesiastes: poema sapiencial* (1981), obra de recriação poética de Haroldo de Campos, a intenção salientada pelo autor foi respeitar a "respiração prosódica e a disposição tipográfica" da obra. Como obra milenar, escrita originalmente em hebraico e reverenciada como escrito sagrado pelo mundo judaico/cristão, a sua atualização e releitura tornou-se projeto relevante para a prática da tradução criativa (LEAL, 2016).

Não se trata de outra coisa senão literatura nacional, brasileira, vista como parte de um exercício de "antropofagia" cultural e recriação poética num processo de "devoração" crítica do outro assimilando suas idiosincrasias. O próprio Haroldo de Campos revela:

Intentei "hebraizar" o português. [...] Hebraização, no meu caso, não encerra a ambição desmesurada de reprimar o texto original em sua "autenticidade" perdida. Supõe, tão somente, o projeto operacional de resgatá-lo, quando possível, em sua poeticidade, ampliando os horizontes de minha língua e explorando-lhe as virtualidades ao influxo do texto hebraico (CAMPOS, 1990, p. 31).

A busca foi para além de uma mediação. Na intenção de fazer a passagem entre o hebraico bíblico e o português, numa "língua média", mediadora, que possibilitasse essa interação e transcrição. Assim ele tinha a intenção de "redesenhar sua forma semiótica dispersa, disseminando-a, por sua vez, no espaço da sua própria língua" (CAMPOS, 1981, p. 189).

O idioma original foi visto de forma interacional. É a incorporação e a aceitação e permissão para a mistura de tradições que, nas palavras de Leal “é o estrangeiro pensado não como algo que está fora do próprio, mas que o constitui como alteridade em relação a si, que revela em seu âmago o núcleo silencioso de uma heterogeneidade irreduzível” (LEAL, 2013, p. 55).

Assim, as barreiras das diferenças culturais e linguísticas podem ser tomadas por oportunidades de criação ou recriação e, assim, “libertar na sua própria aquela língua pura, que está desterrada na língua estranha; liberar, através da transpoetização [...], aquela língua que está cativa [...] na obra, eis a tarefa do tradutor” (CAMPOS, 2013, p. 98).

Sempre, no imaginário religioso, o conteúdo informativo seria mais importante do que o efeito poético. Havia um purismo que impedia a percepção da importância do conteúdo subjacente ao estilo e aos efeitos originais. Não se pensava em extrair e “traduzir” os efeitos subliminares, dando ao leitor aproximar-se da poética, componente essencial do conteúdo gramatical. Traduzir seria, nessa perspectiva, “extrair sua chama da eterna pervivência das obras” (BENJAMIN, 2008, p. 57).

Como exemplo dessa busca de reescrever os efeitos da obra original, segue o testemunho de Haroldo de Campos em relação a algumas escolhas feitas:

Procurei, de minha parte, no Qohélet, preservando o “estilo-provêrbio”, aforismático-reiterativo, injetar, onde cabível, para determinados propósitos, a inflexão oral de expressões como “vivente” (em lugar de “ser vivo”) ou “feito” (em lugar de “como”), ou mesmo de um coloquial urbano de contornos próximos, correntios: “vou largar ao vinho / o meu corpo [...] e ligar-me ao delírio” (II, 3). Ao lado do tom elevado sentencioso, dominante em muitas passagens, busquei manter o registro irado, o registro irônico, o registro “gozoso” (do prazer no comer, no beber, no amar) além do registro pragmático, destinado à orientação dos discípulos numa sociedade em transformação submetida ao poder estrangeiro e ao impacto da cultura helenística (CAMPOS, 1990, p. 34).

Buscar a posição “messiânica”, mediadora entre duas línguas, promovendo a ponte, uma interligação entre autor e leitor é o trabalho do tradutor. Haroldo de Campos parece ter conseguido equilibrar-se nesse limiar e, além disso, incorporar sua marca criativa não deformando a origem. O ritmo foi buscado sem, contudo, ignorar a fidelidade à mensagem que se pretendia originariamente transmitir.

O leitor pode reconhecer-se na tradução, ao mesmo tempo que reconhece estar diante de algo novo, estranho a sua própria cultura. Leal, diante desse paradoxo, assim o diz:

Quais caminhos estão abertos [ao tradutor]? Em minha opinião, há somente dois. O tradutor poderá deixar o autor em paz, sempre que possível, aproximando o leitor ao autor, ou então poderá deixar o leitor em paz, sempre que possível, aproximando o autor a ele. (Leal, 1977, p. 14).

De uma forma ou de outra sempre estamos diante de um novo processo de criação. A ideia de traduzir no sentido de levar, conduzir, entregar, incomodou as percepções de Haroldo de Campos, principalmente quando se relacionava com textos criativos (FLORES, 2016 p. 12). Usava, então o termo recriar, na intenção de demonstrar que o tradutor seria conduzido pelas dificuldades do texto a uma produção paralela e respeitosa, porém díspar daquela original.

Tradução de textos criativos será sempre recriação, ou criação paralela, autônoma, porém recíproca. Quando mais inçado de dificuldades esse texto, mais recriável, mais sedutor enquanto possibilidade aberta à recriação (CAMPOS, 2004, p. 35).

Protagoniza, então, uma virada no pensamento cristão ocidental do significado ideal do que seria uma tradução. A ideia de inspiração divina idealizada nos manuscritos originais diante das dificuldades relativas a textos com musicalidades e idiosincrasias peculiares as línguas de origem ensejaram a dúvida de uma entrega fiel, dentro da expectativa de fidelidade aos manuscritos de origem.

[...] um modo de traduzir que se preocupa eminentemente com a reconstituição da informação estética do original em português, não lhe sendo, portanto, pertinente o simples escopo didático de servir de auxiliar à leitura desse original" (CAMPOS, 1976, p. 7).

Parece haver um certo exagero na equivalência entre o tradutor e o poeta original, não servindo ele apenas de auxiliar para a leitura do original, porém a tentativa é demonstrar a habilidade poética e a capacidade de tecer com as palavras que devem habitar em ambos.

No lugar de procurar transportar a língua original para a língua de chegada e, fugindo a ideia de que traduções não podem ser traduzidas, Haroldo enriquece as

traduções, metamorfoseando línguas originais em línguas de chegada, promovendo, por exemplo a “hebraização” do português no lugar da simples correspondência de palavras e, em outro caso, “ao invés de aporuguesar o alemão, germanizo o português, deliberadamente, para o fim de largar-lhe as virtualidades criativas” (CAMPOS, 1981, pg. 194). Cai assim a “idolatria” da língua original e se estabelece a equivalência valorativa entre escrita e escrito.

Vê uma certa clausura metafísica na postura tradicional de W. Benjamin e promove uma libertação entendendo tradução enquanto inscrição da diferença dentro do mesmo (FLORES, 2016, p.40). Insere tradução como crítica literária que está atenta ao fenômeno da simples mediação, da visão mediana de traduzir e da ação que oferece como resultado uma obra com efeitos e fenômenos poéticos.

[...] empenho estético mediano, morigerado, apesar de suas inegáveis boas intenções, redundando em *Kitsch* involuntário, seja pela imperita seleção dos paradigmas lexicais, seja pela trivialidade das rimas (obtidas, frequentemente, pelo pinçamento de palavras em “estado de dicionário”, ou por um dificultoso contorcionismo sintático que acusa o “versejador de domingo”). De qualquer modo, se o poeta-tradutor, em seu estoque mobilizável de formas significantes, não estiver ao nível curricular da melhor e mais avançada poesia do seu tempo, não poderá reconfigurar, síncrono-diacronicamente, a melhor poesia do passado (CAMPOS, 1981, p. 184).

O sentido da estabilidade do texto é colocado em xeque diante dessas considerações. A possibilidade de equívocos não pode inibir o empreendimento do tradutor/poeta/criador. A possibilidade do equívoco apenas atesta a polissemia do texto em suas implicações enquanto poesia e, a não estabilidade, sendo o texto considerado em constante processo de criação/recriação a cada nova leitura, amplia os horizontes para novas aplicabilidades.

4 FIAT LUX: CRIAÇÃO, RECRIAÇÃO E TRANSCRIÇÃO

“...tornou a fazer dele outro,
conforme o que pareceu bem
aos olhos”⁵

Carneiro (2016a) menciona Martinho Lutero (1483-1546), importante nome da Reforma Protestante, dizendo que ele não usava o verbo “traduzir”, porém sim *verdntschen* significando “germanizar”. Assim também São Jerônimo (347-420) admite ter feito sua tradução através de um viés evangelístico, focando mais na transmissão da religião nascente do que na literalidade palavra por palavra, seja do grego ou do hebraico, para o latim.

John Wyclife (1328-1384), precursor das reformas protestantes, faz a sua tradução da Bíblia para o inglês, sendo a primeira tradução para aquele idioma, convencido de que a melhor forma de traduzir do grego para o inglês seria através da frase. *Sentence*, não as palavras, porém o sentido geral das frases, buscando sempre o sentido original com clareza e simplicidade para a língua a ser contemplada. (CARNEIRO,2016a, p.198).

Os traços poéticos distintivos da língua original, diante da ênfase frasal ou, ainda, no interesse puramente eclesial e dogmático, tomaram de assalto o conteúdo mais profundo de efeito poético, a digital cultural e histórica e, ainda, a própria alma do povo de origem daquela escrita. Henri Meschonnic (1932-2009) chamou esse fenômeno de “traduções apagantes” dizendo: “Apagam a língua e a cultura originais, apagam o tradutor, apagam o ritmo do texto” (MESCHONNIC, 2010, p. 22).

Não deveria, mas parece estabelecer-se uma dicotomia oriunda de interesses outros e não a reverência literária ao texto original com suas nuances, ritmos e idiosincrasias. Tornou-se lugar de conflito o encontro de tradução e religiosidade.

É verdade que há uma especificidade notável do texto bíblico. É que enquanto texto religioso, justamente, ao invés de fechar a reflexão sobre um caso particular, ele a abre em extensão ao conjunto do traduzir [...]. Primeiro paradoxo: o religioso, que é a veneração máxima de um texto dito sagrado, tem como resultado imediato e geral de enfraquecer, de desescrever, o

⁵ BÍBLIA SAGRADA, 1969.

texto que ele adora, porque a verdade teológica age como o signo (MESCHONNIC, 2010, p. 7).

Esse conflito produziu a tentativa de transferência maculando, na tentativa, o próprio objeto da sua transferência e, assim destruindo parcialmente aquilo que se desejava preservar. O entendimento de que se faz mediação entre línguas na produção de uma nova obra, levando-se em conta as diferenças fonológicas, coloca a ênfase na recepção, de forma que “Não se poderá mais dizer que o efeito está perdido por antecedência. [...] Porque não é (ou não é mais) a língua que se traduz: há que se fazer na língua de chegada, com seus meios próprios, o que o texto fez na sua língua” (MESCHONNIC, 2010, p. 16).

4.1 O RESGATE DE UMA LEITURA MERAMENTE CONFSSIONAL

A tradução subserviente foi duramente combatida por Haroldo de Campos, não somente no âmbito da seara da poesia bíblica hebraica, porém também nas mais diversas frentes nas quais se prontificou a traduzir. Termos como transparadização, transluminação, transluciferação e reimaginação são adotados diante de empreendimentos como *Seis Cantos do Paraíso, Deus e Diabo no Fausto de Goethe*. (CARNEIRO, 2016b, p. 199).

A ampliação de fronteiras lexicais, isto para longe de uma leitura meramente confessional, embora possa servir ao propósito de cada confissão de fé, mas não submetida a tal confissão, foi o propósito.

O tradutor tem que transcriar, excedendo os limites de sua língua, estranhando-lhe o léxico, recompensando a perda aqui com uma intromissão inventiva acolá, a infratradução forçada com a hipertradução venturosa, até que o desatine e desapodere aquela última hybris (culpa luciferina, transgressão semiológica?), que é transformar o original na tradução de sua tradução (CAMPOS, 1998, p. 82).

Os termos transcriação, recriar e reimaginar indicam a alternativa para o simples ato de traduzir literalmente, exegeticamente, pois para quem genuinamente se interessa por um texto de poesia, as considerações de “paleontologia” linguística, embora importantes em outras pesquisas, devem ser secundarizadas.

É uma tradução para os que se interessam por um texto de poesia como poesia, e não como pretexto para considerações sapientes em torno do autor e de sua era, ou de escavações de paleologia lingüística, coisas todas essas úteis e necessárias, respeitáveis [...], mas que, em si mesmas, nada têm a ver com a função poética do texto (CAMPOS, 1997, p. 148).

O próprio laicato lhe dava melhores condições de uma aproximação do texto sem pretensões de fé, de entendimento teológico ou mesmo eclesial, sendo um aficionado tão somente na poesia, buscando trazer para o português brasileiro toda sua força, não como obra idêntica a si mesma, porém como obra brasileira em transição, assim como em trânsito a palavra se firma. Disse: “Minha aproximação ao texto bíblico – assinale-se – é laica. Estou primacialmente interessado em poesia” (CAMPOS, 2000, p. 19).

4.2 MAKE IT NEW – EZRA POUND

Parte-se da convicção de que poesia, ao ser traduzida, precisa ser considerada na completude e “simbiose” entre forma, conteúdo e efeitos estéticos e que, tanto a forma como o conteúdo estão interligados como “*juntas e medulas*”, usando uma terminologia bíblica. Essa divisão causaria prejuízo estético e esvaziamento das informações subjetivas inerentes ao texto.

Haroldo de Campos refuta qualquer dicotomia entre forma e conteúdo considerando que a poética do texto é resultado desses e outros fatores conjuntamente. Dezmman (2016) sugere que a recriação para Haroldo de Campos não significa liberdade para livre adaptação do texto de partida, porém uma possibilidade, dentro da estrutura original, de lhe manter o sentido.

[...] seria justamente a dificuldade extra apresentada pelo texto poético — o arranjo complexo dos elementos formais e semânticos — que, contrariamente à crença do senso comum, torna-o ainda mais traduzível. Percebe-se, então, que o conceito de “recriação” de Haroldo de Campos não pressupõe a livre adaptação do texto de partida, mas, ao contrário, extrema fidelidade ao mesmo. Nesse contexto, criatividade implica a capacidade de encontrar soluções no âmbito semiótico do poema, e não fora dele (DEZMANN, 2016, p. 8).

Haroldo vê no tradutor um recriador crítico e não um servo submisso de autor, sem a possibilidade de interferência ou escolha. Ao contrário, trata-se de alguém que constrói o cânone literário, na medida de suas escolhas e de sua eficácia.

Ezra Pound (1885-1972) tem a mesma perspectiva, tendo a visão de que tradução seja criação crítica. Imaginando a cena e o evento em questão o tradutor secundariza as palavras literais e dedica-se a descrição imaginativa. Assim, para Pound, a tradução torna-se um trabalho poético. O lema “*make it new*” produz uma transformação qualitativa da cultura (DEZMANN, 2016, p.9) e sua escolha por autores inovadores, acaba por influenciar a percepção do cânone. Da mesma forma Haroldo de Campos, por meio de suas escolhas, constrói uma certa tradição literária.

Ao estabelecer esta visão de tradução criativa, ao mesmo tempo exerce uma crítica as traduções “mecânicas”. Somente aquelas que reconfiguram e reimaginam os sons e significados são genuinamente criativas. As representações visuais da poesia, sob influência de Pound, marcam também a importância visual que carrega o texto oriundo de culturas de línguas orientais. (DEZMANN, 2016).

Com essa ênfase à crítica por meio da tradução, Pound acredita na eliminação de repetições, melhor organização textual, promovendo maior acesso ao conteúdo, sintetizando e remindo o tempo. Esta visão influenciou Haroldo de Campo na percepção de que tradução é também seleção e escolha crítica. (DEZMANN, 2016).

Pound classificou as obras poéticas em três categorias: a melopeia, que trata das propriedades musicais das palavras; a fanopeia, que trata da combinação de imagens criadas pelas palavras; a logopeia, que trata de sentidos inusitados assumidos pelas palavras. Essa teoria serviu Haroldo de Campos e seus propósitos e, segundo ele, traduzi-los significa “recompôr, em nosso idioma, senão a melopeia (efeito sonoro), pelo menos, quanto possível, a fanopeia (imagens visuais) e a logopeia (‘a dança do intelecto entre as palavras’)” (DEZMANN, 2016, p.11).

4.3 A REORQUESTRAÇÃO DE QOHÉLET

Quando Haroldo de Campos interessou-se pelo livro de *Eclesiastes* e dedicou-se a sua tradução para o português não tencionava fazer apenas uma exegese que desse conta do significado literal das palavras. Nem tampouco tinha por objetivo uma filologia ou hermenêutica (CAMPOS, 1990, p.11) que alcançasse uma interpretação esclarecedora de uma intenção autoral que pudesse ser vista nas entrelinhas do texto poético. Também não havia nenhuma busca pela verdade ou uma espécie de purismo relativo aos manuscritos mais aceitos ou sua autenticidade referenciada pelos eruditos da teologia ou das escolas de interpretação judaicas mais respeitadas (CAMPOS, 1990, p.11).

Tratou-se, na verdade, de um fascínio. Um fascínio pelo idioma hebraico, para o qual dedicou cinco anos de sua vida estudando (CAMPOS, 1990, p.12), na intenção de um domínio que o capacitasse a lidar com a língua de forma competente.

Outro fascínio foi a própria poesia bíblica (CAMPOS, 1990, p.11) e sua intenção de retratá-la da forma mais próxima possível na sonoridade, andamento e compasso, reproduzindo não só o sentido, mas a própria musicalidade, pausas e efeitos visuais encontrados dentro da riqueza do mundo poético bíblico hebraico da antiguidade.

Nesse sentido, o livro e o próprio empreendimento do poeta, buscam uma recriação poética (CAMPOS, 1990, p.12). Haroldo de Campos se utiliza dos recursos da poesia moderna, de toda a teoria que dá embasamento ao que hoje conhecemos dentro do espectro dessa área literária, para recriar, reimaginar aquilo que seria a musicalidade original (CAMPOS, 1990, p.12). Ele próprio chama o arcabouço de seus rascunhos, estudos, rabiscos e anotações de canteiro de obras (CAMPOS, 1990, p.12). Produz, então, uma reorquestração poética (CAMPOS, 1990, p.12) do texto bíblico em português.

A ortografia, a acentuação, a disposição das palavras, tudo foi organizado de forma não normativa (CAMPOS, 1990, p. 14), na intenção de uma aproximação vívida e, também, para diferenciar a tonicidade e musicalidade das palavras, com a intenção de simular ritmos e entonação da poética original. Para efeito de leitura ritmada ele utilizou alguns sinais, cabendo observar os principais: §§§ = pausa

(espaçamento) maior, §§ = pausa menor e § = pausa mínima (CAMPOS, 1990, p.28).

O livro de Haroldo de Campos, *Qohélet=O-Que-Sabe: Eclesiastes: Poema Sapiencial* identifica diversas possibilidades de tradução para o seu título: “O Pregador”, “O Colecionador de provérbio”, “O Sábio”, “O Velho”, ou ainda, “Um Sapiente Venerado”.

O nome é polissêmico e significa também: aquele que fala perante uma assembleia (Ekklesía, em grego, donde Ekklesistés), o pregador; ou o colecionador de provérbios; ou ainda o sábio; nome que preferi traduzir por O-que-Sabe [...] parece ser uma palavra – palimpsesto hebraico - árabe podendo ser interpretada nessa linha etimológica no sentido de “O Velho”, um “sapiente venerado” (CAMPOS, 1990, p.19).

Trata de um homem experiente em busca de um significado para a existência. O eu lírico é o próprio Rei Salomão personificado como protagonista e como aquele que, numa viagem existencial, especula da vida e do propósito, trazendo a cada ponto as suas conclusões e atestando um vazio existencial, ao qual chama de névoa, “*Névoa de nada* § *disse O-que-Sabe* §§ *névoa de nada* § *tudo névoa-nada*”(1; 2).

Na intenção de uma análise da recriação poética de Haroldo de Campos e sua atualização para promoção de um diálogo com o homem moderno, especificamente na proposta de leitura do *Eclesiastes*, segundo a reescrita criativa de Haroldo de Campos, pode-se ainda voltar-se para a percepção de Campos sobre a influência do período grego na configuração original dos temas abordados, atentando para o período das conquistas, mais especificamente o período de transição da mitologia para a filosofia, quando Tales de Mileto se coloca, sendo pensador do período pré-socrático, na busca de algo que unificasse e desse sentido a todas as coisas, ultrapassando o pensamento mítico. O livro de *Qohélet* encontra-se originalmente bem no meio desse período.

A busca da essência e do significado também podem ser vistas em Sócrates, Platão e Aristóteles, mesmo tendo perspectivas diferentes em relação ao significado da vida. Enquanto Aristóteles aponta para o fenômeno, Platão dirige-se ao mundo das ideias.

E, enalacrado nesse meio, no período da maior riqueza de divulgação do pensamento e cultura grega, mediante a “cruzada” de Alexandre Magno, encontra-

se, então, o Livro de *Eclesiastes* que, conforme Haroldo de Campos, é o maior testemunho dialógico e de proximidade entre o pensamento judaico e a cultura grega (CAMPOS, 1990, p. 26).

Há duas aproximações iniciais entre o mundo semítico e o mundo grego. Essas aproximações estão na própria estrutura do texto de *Qohélet*. A técnica da diatribe (CAMPOS, 1990, p.25) dos filósofos cínicos que, através de uma crítica severa e mordaz tencionavam destruir pensamentos estabelecidos e tidos como intocáveis e, de outra maneira, a organização simétrica, oriunda do meio semítico e que poderia ser lida de forma palindrômica, sendo o livro lido, tomando-o de qualquer parte e seguindo-se o interesse, sendo da esquerda para a direita ou da direita para a esquerda (CAMPOS, 1990, p. 24).

Diante disso, há diversas estruturas propostas para a organização geral da escrita, sendo que a primeira e a última parte funcionam como a moldura de um quadro que pode ser visto o seu interior de forma móvel, em capítulos que se complementam e podem ser intercambiados. O próprio refrão constante "*vaidade das vaidades*" é um palíndromo recorrente em todo o texto.

O esquema, então, proposto seria, entre o primeiro e último capítulos que formam a estrutura fixa do quadro, sete capítulos que discutem criticamente os temas relativos ao efêmero. São nove partes, a primeira e última as molduras (I, 2-3 e XII, 8) e sete outras formam o palíndromo.

Entre essas molduras desdobram-se os sete temas: Cosmologia (I, 4-11), Antropologia (I, 12-m, 15), Crítica Social (III, 16-1V, 16), Crítica religiosa (IV, 17-V, 6), Crítica social II (V, 7-VI, 10), Crítica ideológica (VI II-IX 6), Ética (IX, 7 XII, 7) (CAMPOS, 1990, p. 25).

O centro desse esquema do qual são excluídos, obviamente, os dois epílogos aditivos por serem evidentemente incorporados ao texto posteriormente para torná-lo mais palatável ao meio religioso hebraico. Então, mesmo excluindo-se os epílogos mencionados e, embora tenha um caráter extremamente crítico, ainda aproxima-se da crença hebraica em um Deus soberano, divergindo da cultura helênica que fazia fundo ao espírito daquela época.

O que afasta o Qohélet dos autores gregos que celebram a efemeridade da vida e do ateísmo de cirenaicos, empíricos ou céticos, é o caráter "teocêntrico" do livro, a concepção da soberania divina e do seu fazer determinante de todo

acontecer humano, de um modo mais radical do que em todos os escritos sapienciais israelitas até então.

A aproximação de Qohélet da filosofia grega se dá através do ceticismo, porém, para ele, existe a possibilidade de uma felicidade relativa, e acrescenta em suas reflexões o dado teológico, colocando o destino do ser humano nas mãos de Deus. Ao aproximá-lo de Epicuro, quando recomenda o gozo dos elementos da vida, este será logo superado pela moderação que Qohélet recomenda, já que pela visão da fé estamos sujeitos ao juízo divino. Enquanto o primeiro revela os limites humanos, o segundo liga o ser humano ao cosmo. A influência do helenismo em Qohélet é clara e difusa, pois ele se situa na tradição de Israel, firmando sua resistência frente à cultura grega dominante e excludente como elemento de resistência e contestação (CAMPOS, 1990).

Até na forma, embora procedendo de fundas raízes semíticas, *Qohélet* poderia ter encontrado um paradigma na mistura de prosa e verso de variada metrificação (poikilōmetron) desenvolvida pelo filósofo cínico Menipo de Gádara (Palestina, séculos IV-III a.C.). Sendo oriundo dessa época, a ironia e a contraposição de conceitos, a intenção da reflexão séria, porém instigada nas inconsistências e no riso nervoso, podem referenciar a ligação com o filósofo gadareno.

Menipo, oportuna-se acrescentar, foi o criador da "sátira menipéia", cujo conteúdo são "as aventuras da ideia ou da verdade no mundo", segundo M. Bakhtin, que descobre na "menipéia" a origem remota da linha dialógica (diálogo de vozes contraditórias) que vai desembocar no "romance polifônico" de Dostoiévski (CAMPOS, 1990, p. 24).

A sátira menipéia vem de uma tradição grega, dos diálogos socráticos, e mistura "temas especificamente filosóficos com assuntos de retórica e dialética, salpicados de hilaridade, para que os leitores menos informados pudessem ser atraídos à sua leitura por seu caráter jocoso" (SÁ REGO, 1989, p. 32). Diferente da tradição satírica romana, fundamentada na religião e na moral e que pretendia se contrapor e exterminar os vícios humanos, a menipéia, de caráter sério e cômico, mistura o popular, o erudito e o burlesco. Essa tradição satírica é ao mesmo tempo cômica e trágica. É seria, mas desorganizada política e socialmente. Essa sátira apresenta uma enorme liberdade de invenção temática e filosófica. E o mais importante, como diz Bakhtin, ela cria situações extraordinárias "para provocar e experimentar uma ideia filosófica" (1981, p. 81), ou seja, problematiza, põe à prova e principalmente satiriza as supostas "verdades" do mundo. (FRANÇA, 2003, p.78).

Chouraqui, por sua vez, falando do *Eclesiastes*, para quem não é possível "desvelar a estrutura lógica dessa obra, tão variada e contraditória como a vida, da

qual ela pretende responder o mistério”, nega-se a admitir a tese do "original aramaico", dando-a por não comprovada. Para ele, "a unidade do livro provém sobretudo de seu estilo cintilante" (CAMPOS, 1990, p.23)

Este livro é construído por suas obsessões. Exemplos, provérbios, tudo é ritmado pelo movimento de ressaca, pela repetição dos termos, cuja visada, não é o pessimismo, mas a lucidez, não o abstrato, mas o concreto (CAMPOS, 1990, p. 22).

A mistura de duas cosmovisões pode ser o que de especial se encontra no livro, fazendo com que sua leitura se mantenha atual, tendo influenciado tantos autores e pensadores das mais diferentes épocas. "O livro do *Qohélet* só pode ser entendido como uma tentativa de aproveitar tudo quanto possível da interpretação do mundo grego, sem renunciar, no entanto, à sabedoria israelita, ou seja, ao seu estatuto próprio" (CAMPOS, 1990, p. 24).

Achou-se por bem e necessário, ao longo dessa pesquisa, traçar-se também um panorama da condição do homem na modernidade, enfatizando o processo que o levou a pensar, agir e perceber o mundo da maneira como o faz hoje mostrando, então, um perfil da condição do homem moderno e do aparente abandono de suas expectativas metafísicas e a paradoxal busca de significado existencial, aproximando essa discussão do contexto social e cultural que hoje experimentamos.

5 *ÁNTHROPOS EPHEMÉROS*: RUPTURA OU CONTINUIDADE

“[...] é um vapor que aparece por um pouco,
e depois se desvanece”⁶

O teor do livro de *Eclesiastes*, quando visto na perspectiva da recriação poética de Haroldo de Campos nos envolve na busca do entendimento das escolhas feitas no caminho de sua produção. As três categorias de análise propostas na presente pesquisa, ou seja, o tema poético desenvolvido, a aproximação dialógica com o homem moderno e o “gancho” filosófico que atualiza a percepção do texto, manifestam o tom pessimista comum tanto na escrita de *Qohélet* quanto na comumente cosmovisão de pensadores modernos.

Esse pessimismo encontrado no livro de *Eclesiastes* pode ser oriundo de uma tradição antiga. D. A. Carson fala de uma chamada “literatura pessimista” que remonta a 2000 a. C. nas regiões do Egito e Mesopotâmia (CARSON, 2009, p. 740), sendo *Eclesiastes*, que é bem posterior, o único livro da *Bíblia* com essa característica. Frye, porém, considera-o de um pessimismo com aspectos diferentes: “Ele não é um pessimista fatigado e desgostoso da vida, mas um realista vigoroso, bem determinado a abrir seu caminho arrombando todas as portas aferrolhadas da repressão em seu espírito” (CAMPOS, 1990, p. 23).

Na obra *Diálogo do Pessimismo* do século XIV a. C., o suicídio era apontado como a única resposta para o problema da vida e, no Épico de *Gilgamesh*, o deus Shamash declara: “Você não vai encontrar a vida que persegues” (CARSON, 2009, p. 740). Assim, ecoando com a atmosfera “cinzenta” encontrada em *Qohélet*, tem-se também na modernidade, analisando do ponto de vista da estética da recepção, uma nota marcadamente pessimista que possibilita o ponto de contato e o gancho desse empreendimento.

O homem, a forma como pensa, como age, seus conflitos e suas peculiaridades pode ter resultado de todo um processo histórico e existencial que ajustou e modelou comportamentos que desembocaram na sua condição atual ou

⁶ BÍBLIA SAGRADA, 1969.

surgiu de uma ruptura epistemológica que o fixou numa “ilha” própria, incomunicável e distanciada de outros períodos.

Na perspectiva do Iluminismo e sua centralidade no pensamento moderno, assumindo uma narrativa de surgimento da modernidade desde a Revolução Francesa, advoga-se uma ruptura radical com fanático e tirânico passado. Nesta visão ele é concebido como um programa democrático que produz libertação para o homem.

Com uma visão mais sombria em relação aos fatos da atualidade, cresce um ceticismo em relação ao progresso e a secularização, revitaliza-se uma ênfase novamente na religião, trazendo para o iluminismo e seu legado uma atenção redobrada. Enquanto a compreensão filosófica do iluminismo domina os âmbitos mais progressistas na atualidade, há uma dura e crescente crítica que começou na década de 80. A questão que tem sido levantada é como a pesquisa na perspectiva do desenvolvimento histórico contribui para uma compreensão eficaz do iluminismo, fugindo daquilo que Michel Foucault chamou de “chantagem do Iluminismo” (FOUCAULT, 1984, p. 43) e abordá-lo simplesmente como importante evento histórico.

Embora o século XVIII seja compreendido como o berço da modernidade secular, a visão mítica é reintroduzida hoje sob novas roupagens e desemboca no comportamento e nas estruturas políticas e culturais de forma que a aparente ruptura e o nascedouro de uma nova humanidade é confrontado com o velho homem que insiste em aparecer e fazer frente ao ideário moderno. Jonathan Sheehan (2003, p.1062) acredita que “a religião voltou ao iluminismo” (apud DUARTE, 2020, p.85).

Questiona-se com isso o que Duarte chama de “narrativas confortáveis sobre processo de secularização” e, ainda que “de acordo com boa parte de literatura recente, continuidade, em vez de ruptura, é um melhor termo para expressar a relação entre Iluminismo e religião” (DUARTE, p. 87, 2020).

Quando se fala em continuidade, de forma alguma se exclui a dinâmica da tensão e mudanças radicais e significativas. Colin Kidd (2013, p. 30, 31) alega que “o iluminismo não é mais visto como uma margem secularista, mas concebido como um movimento, abrangendo um corpo filosófico de crenças liberais”, evocando uma nova historiografia em que clérigos modernos e moderados contribuíram para uma postura mais “racional e defensável expurgando acréscimos folclóricos e excessos

metafísicos injustificáveis que alimentou os fanáticos das primeiras guerras religiosas modernas” (apud DUARTE 2020, p.30).

Seria então o termo “continuidade” e não “ruptura” mais eficiente e compatível com o desenrolar da história, que nos remete hora e outra a um passado distante que se comunica com o presente dinâmico e marcado pelas cicatrizes dos que nos precederam? John Pocock (1999, p. 6) diz que “a iluminação era o produto de debate religioso e não apenas uma rebelião contra ele”. A definição como irreligioso seria apenas “o paradigma de um Iluminismo definido como atividade de filósofos” (apud DUARTE, 2020, p. 91).

Como movimento essencialmente francês, parisiense, localizado então geograficamente e datado, acaba por ser a representação dominante do iluminismo e “tem a maior responsabilidade pela invenção do conceito do Iluminismo no singular. Van Kley (2016) o identificou como desenvolvimento de duas posições ideológicas opostas que prefigurou a antítese entre “liberais” e “conservadores” que cristalizou após a Revolução (apud DUARTE, 2020, p.91).

O próprio termo, suas ideias e vocabulários, que associamos ao Iluminismo não estavam restritos a nenhum dos lados da disputa. O vocábulo “esclarecido” era tão elástico que se acomodava, a princípio, a diversos lados das disputas de então. A apropriação do termo, hoje parecendo paradoxal, fez-se por liberais modernos, dando título a origem de seu movimento. No entanto para Van Kley (2016) “o iluminismo, um amplo movimento cultural afetando os padrões de pensamento de todos os grupos alfabetizados, desde que seu aparato conceitual e vocabulário expressou-se progressivamente em qualquer direção” (apud DUARTE, 2020, p.91).

5.1 APROXIMAÇÃO DIALÓGICA COM QOHÉLET

Sob uma óptica de continuidade histórica e não na perspectiva de rupturas radicais, as transformações e mudanças de paradigmas não ocorreram repentinamente. Schaeffer vê em Tomás de Aquino, 1227-1274, aquele que sistematizou uma dicotomia que se tornou radical entre natureza e graça (SCHAEFFER, 2017). Não tinha intenção da dicotomia em si, porém considerava que as respostas aos problemas existenciais, epistemológicos e gnosiológicos estariam não só na metafísica, mas na natureza, no mundo fenomenológico.

Sua filosofia marcou uma transformação que dividiu definitivamente “o andar de cima do andar de baixo” (SCHAEFFER, 2017). O profano passou a ser gradativamente valorizado em detrimento do sagrado e, essa nova cosmovisão invadiu, como uma onda constante, o conhecimento, vivências e experiências humanas. O empírico adquiriu proeminência, em detrimento dos valores transcendentais e impalpáveis de um universo ideal evanescente, enevoado e pouco perceptível aos olhos.

A tentativa de conciliação entre os céus e a terra pode ser vista também em *Eclesiastes*, que começa descrevendo o que acontece “debaixo do Sol”, porém tem o seu olhar na expectativa transcendente de justiça que, ao seu ver, parece não ocorrer nos dados objetivos da experiência humana.

De forma similar, resguardando a distância temporal e todo o processo de desenvolvimento histórico, em Tomás de Aquino também houve a princípio uma tentativa da conciliação entre natureza e graça e muitos empreenderam na busca de uma filosofia que abrangesse a totalidade e, num círculo que abarcasse a verdade universal em todas as suas implicações, onde nada ficasse de fora e alcançasse finalmente as respostas.

A resposta nunca chegou e o abismo se estabeleceu. Não havia conciliação. Conviveram natureza e graça de forma estanque até que, gradualmente, a negação do transcendente se tornasse uma verdade, pelo menos na retórica cientificista, absoluta e inquestionável.

Foi muito tempo depois que Soren Kierkegaard, 1813-1855, “decretou” ser irreconciliável e filosoficamente impossível “o casamento” entre natureza e graça (KIERKEGAARD, 1979). O “andar de cima” passou a ser acessado apenas por um salto irracional de fé. Surgia assim o existencialismo, que em Kierkegaard afetou tanto o mundo secular, material e profano, quanto o âmbito da esfera espiritual e metafísica. No território da fé não haveria a possibilidade da racionalidade e, no espaço do racional e empírico não haveria mais significado metafísico.

O amor de Deus é, para mim, a um tempo na razão inversa, incomensurável com toda a realidade [...] A fé é a mais alta paixão de todo homem. Aquele que chegou até a fé, e pouco importa que tenha dons eminentes ou que seja uma alma simples, esse não se detém na fé; indignar-se-ia até se lho disséssemos (KIERKEGAARD, 1979, p. 127).

Diferentemente, no livro de *Qohélet* coexiste o conflito ininteligível a ele que, em sua formação judaica e teologia eminentemente retributiva, não havia espaço para um Deus ausente, que não se mobilizava na direção de uma coordenação justa e equânime daquela sociedade. Todavia, em muitos momentos encontramos no texto *Qohélet* “flertando” com uma espécie de existencialismo incipiente.

Dialogando com a teologia de Barth (1886-1968), Deus tornou-se, em suas palavras, “totalmente outro” em relação a este mundo (BARTH, 2016), e o mundo dos homens perdeu definitivamente a aura, perdendo também todo o sentimento teleológico e qualquer embasamento ético e moral que não fosse convencionado nas esferas das fraquezas, limitações e contradições humanas.

Em dias mais atuais, a decorrência da percepção desse abismo foi sentida e expressa desde então dentre diversos pensadores. Charles Darwin, 1809-1882, por exemplo, nascido abaixo dessa linha de ruptura epistemológica, conclui que:

O homem que não tem uma crença segura e sempre presente na existência de um Deus pessoal ou em uma existência futura, com seus galardões e retribuições, como sua regra de vida, até onde posso ver as coisas, precisa apenas seguir aqueles impulsos e instintos que lhe são mais fortes, ou que lhe pareçam ser os melhores (DARWIN apud CHAPMAN, 1978, p. 249).

Nietzsche, por sua vez, assegura:

Assim que [...] nenhum pensador pode continuar aliviando a sua consciência com a hipótese “Deus ou os valores eternos”, então as reivindicações do legislador do direito que tem de determinar novos valores se levantam tão espantosamente como isso nunca antes fora experimentado (NIETZSCHE apud CHAPMAN, 1978, p. 183).

Arthur Koestler se refere ao dilema ético moral resultante dessa ruptura que causa novos paradigmas e com a qual o homem continuamente se depara. Nas várias esferas da existência, mesmo tendo perdido parâmetros universais, invariavelmente terá que tomar decisões que implicam na sua própria vida e também referentes à integridade de terceiros:

Esse dilema [...] simboliza o eterno apuro em que se acham os homens, o trágico conflito inerente à sua natureza. É o conflito entre o que é expediente e o que é moral. Esse conflito está na raiz de nossas crises políticas e sociais [...] Ele contém, de forma lacônica, o desafio de nossa época. Que ambos os caminhos terminam em becos sem saída é um dilema que é inseparável da condição humana; não é uma invenção dos filósofos, e, sim, um conflito que temos que arrostar a cada passo das

nossas atividades diárias quanto mais responsável for a posição ocupada por alguém, mais agudamente sentirá ele os espinhos pontiagudos do dilema. O progresso técnico de nossa era tem aumentado enormemente o escopo e as consequências das ações humanas, e assim tem ampliado a gigantescas proporções o dilema inerente aos homens. Essa, pois, é a razão de nossa aguda consciência de uma crise. Assemelhamo-nos ao paciente que, pela primeira vez, ouve por um alto-falante as batidas irregulares de seu próprio coração (KOESTLER apud CHAPMAN, 1978, p. 183).

Cedo ou tarde o vazio metafísico irá ecoar aos ouvidos das nossas percepções. Seja nas especulações incipientes de um Qohélet antepassado, ou nas considerações de um iluminista moderno. Parece haver no homem o vazio enorme de um sentido perdido. O que é metafísico busca transmutar-se em algo factual e presente no ser, mas defronta-se com a incompatibilidade de naturezas e nos conflitos essenciais de duas esferas irreconciliáveis. Heidegger (2019) na busca do Ser só encontrava o Ente.

Adam Schaff, 1913-2006, filósofo marxista polonês, indaga sobre o significado e valor do homem diante do vazio metafísico:

“Vaidade, vaidade, tudo é vaidade!” Essas palavras, reiteradas de várias maneiras em todas as filosofias do oriente, parecem atrair a muitos que, na idade avançada, começam a refletir sobre a vida e a morte. Seria possível desvencilhar-nos dela com um sorriso tolerante, como se ela não tivesse sentido; mas, no entanto, essas palavras servem de eco a um problema que simplesmente não pode ser ignorado. Nem podem ser ignoradas as perguntas: “porquê?” e “para quê?”, que forçosamente sobem aos lábios das pessoas, cansadas das adversidades e desilusões da vida. Isso se aplica ainda mais às questões compulsivas que se originam da meditação sobre a morte – para que todo esse esforço para nos conservarmos vivos, se terminaremos por morrer, afinal? É difícil evitar o sentimento que a morte não tem sentido – sobretudo a morte evitável, acidental. Naturalmente, podemos indagar: sem sentido, de qual ponto de vista? Do ponto de vista do progresso da natureza, a morte é perfeitamente sensata. Todavia, do ponto de vista de uma dada morte individual, ela é insensata e põe em dúvida tudo quanto esse indivíduo faz [...] As tentativas para ridicularizar esse fato não nos ajudam [...] “qual é a significação da vida?” “Qual é o lugar do homem no universo?” Parece difícil nos expressarmos cientificamente sobre tópicos tão nebulosos. Não obstante, se alguém asseverar por dez vezes em seguida que esses são típicos pseudoproblemas, os problemas permanecerão de pé (SCHAFF apud CHAPMAN, 1978, p. 182).

É digno de nota que as palavras iniciais da citação do filósofo marxista acima são de Qohélet e traduzem, nos dias atuais, usando-se os mesmos termos e recheadas das mesmas intenções, o vazio existencial sentido quando o homem se depara diante da ausência de suas crenças e seus mitos.

A Segunda Guerra Mundial marca enfaticamente o advento da desesperança no homem e mesmo na utilização da ciência para a construção de uma sociedade ideal. Essa passagem implicou no sepultamento definitivo de esperanças transcendentais, ante o avanço tecnológico e a disseminação de multiplicidade de elementos comunicativos e simbólicos e a degenerescência das certezas éticas, morais e antropológicas.

Tudo isso levou ao aparente abandono das expectativas metafísicas, sem, contudo, deixar de buscar significado existencial dentro de um universo esvaziado filosoficamente e desalentado epistemologicamente. Esse paradoxo deixa em relevo o conflito que, no *Eclesiastes*, é sugerido pela afirmação de que Deus havia colocado no coração homem “*um anseio pela eternidade*”.

Qohélet também, em sua própria época, buscou nos mais diferentes recursos algum significado existencial que fizesse frente e estivesse à altura do espaço esvaziado oriundo da repentina ausência de Deus que se estabeleceu na sua psiquê. As similitudes são percebidas, numa perspectiva da estética da recepção. Um olhar sincrônico-retrospectivo é a proposta na releitura de Haroldo de Campos.

Referindo-se às certezas metafísicas outrora existentes, Cassirer demonstra a queda desse raciocínio em detrimento da própria segurança outrora reivindicada na fé:

Tudo isso foi repentinamente posto em dúvida, pela nova cosmologia. A reivindicação do homem de ser ele o centro do universo perdeu o seu fundamento. O homem foi deixado em um espaço infinito, no qual seu ser parece ser um ponto único que se vai dissipando. Ele está circundado por um universo mudo, por um mundo silente para com seus sentimentos religiosos e para com seus mais profundos requisitos morais (CASSIRER, 1972, p. 13).

A aparente contradição, quando se fala de uma busca de sentido existencial, leva ao questionamento sobre as implicações desse abandono de expectativas, o significado moderno ou pós-moderno dessa busca e a alternativa para o preenchimento metafísico em meio à proclamação “zaratustriana” da morte de Deus. Martin Esslin comenta as consequências do ateísmo difundido por Nietzsche da seguinte forma:

Zaratustra foi pela primeira vez publicado em 1883. O número de pessoas para quem Deus está morto tem crescido grandemente desde a época de Nietzsche, e a humanidade tem aprendido a amarga lição da falsidade e da natureza maligna de alguns dos substitutos baratos que tem sido colocados em seu lugar. E assim, após duas guerras terríveis, ainda existem muitos que procuram acomodar-se as implicações da mensagem de Zaratustra, buscando uma maneira pela qual possam, com dignidade, confrontar um universo privado daquilo que fora antes seu centro e seu propósito vivo, um mundo privado de um princípio integrante e geralmente aceito, que se tornou desvinculado, sem propósito – absurdo. O Teatro do Absurdo é uma das expressões dessa busca (ESSLIN apud CHAPMAN, 1978, p. 150).

Hanz Arp, membro do grupo Dadaísta em suas origens, expressou enfaticamente essa contradição em seu poema (SCHAEFFER, 2017, p 36), indicando a nova condição existencial diante da falta de sentido oriunda da ausência metafísica de significado.

De cabeça para baixo
E pernas para cima
Ele tomba no insondável
De onde veio.

Pensando no homem moderno, suas premissas distanciadas do absoluto, no Dadaísmo e sua compreensão do acaso, como sua forma aleatória de provar a não relevância da ordem das coisas, assevera uma seriedade no não sentido, no não significado, na não metafísica e na condição de todo homem em “tombar no insondável de onde veio”.

O mesmo salto de fé “kierkegaardiano” também se mostra nas tentativas de preencher o espaço deixado pela metafísica no presente tempo através das experiências religiosas primais (ou de primeira ordem) em que o incognoscível se aclara pessoal e particularmente numa experiência não comunicável e existencialmente particular. Julian Huxley fala desse preenchimento:

Especificamente do ponto de vista religioso, a direção desejável da evolução pode ser definida como a divinização da existência – mas para que isso tenha consequências operacionais, precisamos moldar um novo conceito de “divindade”, livre de todas as conotações de seres sobrenaturais externos. A religião, atualmente, está aprisionada numa estrutura teísta de ideias, compelida a operar com as irregularidades do mundo dualista. Na estrutura do humanismo unitário, ela adquire uma nova aparência e uma nova liberdade. Com a ajuda da nossa nova visão ela tem oportunidade de escapar ao impasse teísta e desempenhar o papel certo do

mundo real da existência unitária (HUXLEY apud SCHAEFFER, 1985, p. 29).

Nesse caso, seria apoiar-se numa experiência mística, num ópio, para que a sociedade se dê melhor com a vida, e aja em consonância com valores éticos. É um otimismo que não combina com o pano de fundo dos próprios pressupostos da ideia original. É certo que a natureza humana se encontra desamparada de valores e de percepções de sentido, mas, que sentido teria ser fundada uma sociedade na base de uma mística catártica? A resposta psicológica não dá conta do conflito filosófico que envolve o sentido da natureza humana.

O problema da natureza humana parece não ter resposta, tanto no sentido psicológico individual quanto no sentido filosófico em geral. É altamente improvável que nós, que pensamos que podemos saber, podemos determinar, podemos definir as essências naturais de todas as coisas que nos circundam, embora nada disso possamos fazer na realidade, sejamos jamais capazes de fazer essas coisas em nosso próprio favor. As condições da existência humana – a própria vida, a natalidade e a mortalidade, o mundanismo, a pluralidade e a própria terra – nunca poderão “explicar o que nós somos” (ARENDETT, 2007, p.22).

Aldous Huxley vai além imaginando que uma experiência primal de maior porte poderia resolver essa equação. Estando no “andar de cima” o não racional e o não lógico, essa experiência de primeira ordem poderia ser desencadeada pelo uso de drogas como componente também não lógico e não racional, havendo solidariedade de essência na própria fluidez de experiência. Francis Schaeffer menciona que essa busca foi vivenciada com sinceridade em meio ao desespero instaurado pelo esvaziamento de sentidos no mundo da materialidade impessoal.

Esse desejo irresistível de ter uma experiência não racional é responsável pela maioria do uso sério de LSD e STP atualmente. Hoje, a pessoa sensível geralmente não usa drogas como fuga. Ao contrário, ao tomá-las espera experimentar uma realidade que dê significado para sua vida. Timothy Leary, outrora professor da Universidade de Harvard, inexplicavelmente liga a experiência com LSD àquela descrita no Livro tibetano dos mortos. Dessa maneira mostra que o desejo e a forma dessa experiência varia muito pouco do Ocidente para o oriente. Quer seja o existencialista, ou Aldous Huxley, ou o misticismo oriental que fale, encontramos uma necessidade uniforme de uma experiência irracional para dar sentido à vida (SCHAEFFER, 2017, p 29)

Essa busca de um correlato para o vazio que se apossou do nosso tempo mostra-se também na busca de uma experiência libertadora oriunda das novas tecnologias, das realidades virtuais que manipulam as percepções cerebrais em jogos de computadores, e no ideal pós-humano das construções aperfeiçoadoras e aperfeiçoantes das habilidades e capacitações humanas.

As novas configurações da sociedade ainda abraçam as velhas tentativas de produção de significados existenciais, como em Qohélet. O Caminho da especulação filosófica, das drogas e dos empreendimentos faraônicos ainda hoje procuram convalidar uma garantia de grandeza e transcendência temporal. Qohélet foi do estoicismo limitante até o hedonismo opulento, da simplicidade pastoril até ao consumismo narcísico, porém, como hoje ainda, não encontrou nada que penetrasse o limiar entre a existência material e a transcendência significativa.

Hoje, a habitação em um mundo dominado por imagens, em que, diferente de épocas passadas, o homem não busca informações mas é buscado por elas, que se encontram em todos os cantos de sua visão, sem que com esse bombardeamento tenha ele tempo para processá-las, cria uma inflação mental, a qual, psicologicamente, o leva à percepção de um saber superior àquele que realmente consegue processar. Jung (2013, p. 198) chama a esse falso saber de inflação mental. Cassirer, por sua vez, identifica o que ele chama de anarquia do pensamento.

Devido a esse desenvolvimento, a nossa moderna teoria do homem perdeu o seu centro intelectual. Ao invés disso, adquirimos uma completa anarquia de pensamento. Não mais existia uma autoridade fixa a que alguém pudesse recorrer. Teólogos, cientistas, políticos, sociólogos, biólogos, psicólogos, etnólogos e economistas se aproximaram todos do problema, segundo os seus próprios pontos de vista. Cada autor, em última análise, passa a ser conduzido ao redor por sua própria concepção e avaliação da vida humana (CASSIRER, 1972, p. 21).

Entorpecido, pensa encontrar a tal experiência primal na liberdade de uma tecnologia que deixa de ser algo a serviço do homem e passa a ser dominante. Como disse Flusser (2002), o homem torna-se funcionário ao viver em função do aparelho, daquilo que funciona como escrita interior nessa máquina, na qual o engenheiro projetista infundiu, através de números e fórmulas. O funcionário, alienado, ao operar sem perceber que por ela é operado. Nesse sentido, a própria tecnologia não libertou o homem da ilusão de controle sobre o aparelho. Há em

andamento um jogo, em que o homem deixa de ser o protagonista, mesmo sem ter essa percepção. Fatores externos o afetam e conduzem. Agora ele faz parte de um universo que é movido por novos paradigmas.

Byung-Chul Han (2018) traduz como enxame essa experiência na qual está inserido o que ele chama de *homo digitalis*. Sua argumentação lembra o isolacionismo em que se insere aquele que se envolve numa experiência de estímulo cerebral. O indivíduo não pode verdadeiramente relacionar-se por estar num estado alterado de consciência, no qual o que é marcadamente mais “verdadeiro” em suas percepções não são os outros, mas a própria sensação experimentada. Sua percepção encontra-se difusa e seus impulsos na grande colmeia são altamente voláteis e adaptativos. Esses estímulos estão amplamente voltados para si, priorizando sua própria otimização.

O *homo digitalis* [“homem digital”] é tudo, menos um “ninguém”. Ele preserva a sua identidade privada, mesmo quando ele se comporta como parte do enxame. Ele se externa, de fato, de maneira anônima, mas via de regra ele tem um perfil e trabalha ininterruptamente em sua otimização. Em vez de ser “ninguém”, ele é um alguém penetrante, que se expõe e que compete por atenção. O ninguém do meio de massas, em contrapartida, não reivindica nenhuma atenção para si mesmo. A sua identidade privada é dissolvida. Ele é absorvido pela massa. É nisso que também consiste a sua fortuna. Ele não pode ser anônimo, pois ele é um ninguém. O *homo digitalis*, em contrapartida, apresenta-se frequentemente, de fato, anonimamente, mas não é um ninguém, mas sim alguém, a saber, um alguém anônimo. O mundo do *homo digitalis* aponta, além disso, para uma topologia completamente diferente. São estranhas a ele espacialidades como estádios ou anfiteatros, ou seja, lugares de reunião de massas. Elas pertencem à topologia das massas. O habitante digital da rede não se reúne. Falta a ele a interioridade da reunião que produziria um Nós. Eles formam um especial aglomerado sem reunião, uma massa [Menge] sem interioridade, sem alma ou espírito. Eles são, antes de tudo, Hikikomori isolados para si, singularizados, que apenas se sentam diante da tela. Mídias eletrônicas como o rádio reúnem pessoas, enquanto as mídias digitais as singularizam (HAN, 2018, p.18).

A superficialidade das relações humanas como decorrência da morte do referencial metafísico ou do seu arrefecimento acaba por destacar que a “argamassa metafísica” foi sempre o embasamento sólido das relações não superficiais. A ausência da metafísica “no caldo” das relações humanas fortalece a sensação de falta de sentido da qual decorre o efeito da superficialidade relacional. Esse egocentrismo encontra-se arraigado no homem.

Sendo efeito dessa ausência a superficialidade, também a aparência acaba por ser colocada como mais importante do que a ética e o artificial sobrepujou o

humano demolindo as capacidades de construções artísticas com verdadeira profundidade metafísica. O processo de degeneração iniciado por Tomás de Aquino na separação entre natureza e graça comprometeu o sagrado nas artes e o salto de fé de Soren Kierkegaard substituiu as certezas fazendo com que a validade científica tentasse preencher os valores subjetivos.

Dentre outras consequências ou implicações resultantes da era tecnológica e pós-moderna, Cupani lista diversos efeitos colaterais relativos às novas tecnologias que marcam a sociedade contemporânea.

[...] as diversas maneiras em que o saber tecnológico e suas produções influenciam a sociedade a que se incorporam, modificando sua cultura e, por conseguinte, a personalidade dos seus membros. Se a ciência é considerada, nas sociedades ditas avançadas, como o modelo de todo conhecimento, a tecnologia vai se convertendo na forma quase exclusiva de relacionamento com a Natureza (CUPANI, 2016, p. 190).

Quando se refere à natureza, a considera interna e externa ao homem. Essa solidariedade do homem em relação à natureza, nessa configuração moderna, o coloca como elemento integrante, dissociando qualquer possibilidade transcendental de diferença em relação à natureza física, fenomenológica e empírica. A percepção dessa natureza dentro de causas que não previam uma finalidade dissociam de qualquer possibilidade de sentido teleológico, sendo a relação homem/natureza espaço aberto para qualquer possibilidade ou mesmo nenhuma. A falta de finalidade inerente e objetiva tem marcado o tempo desde o nascedouro de uma lógica antropocentrista.

Que o homem é o produto de causas que não previam a finalidade daquilo que estavam realizando; que a sua origem, o seu desenvolvimento, as suas esperanças e temores, os seus amores e suas crenças, são apenas o resultado de disposições acidentais de átomos (RUSSELL apud CHAPMAN, 1978, p. 234).

Decorrência dessa visão materialista e mais cínica em relação à teleologia do homem, Cupani (2016) salienta, dentro do construto antropocêntrico, as consequências do avanço do homem em relação à tecnologia. Vivemos a exaltação dos meios em detrimento dos fins; “encaixotamento” dos homens em relação às normas técnicas, que são universalizadas; a supervalorização do artificial e consequente desprestígio do factual; tempo como mercadoria e mudança de relação na sua percepção (CUPANI, 2016); bombardeamento de informação em substituição

à possibilidade de “digestão” de conteúdo; impacto sobre a personalidade, cultura e relações interpessoais e supressão das liberdades pelo behaviorismo “dopamínico” tecnológico.

Sob a perspectiva do abandono das expectativas metafísicas na pós-modernidade, a busca de significado existencial passa a estancar-se no universo fenomenológico, sendo este delimitador e impeditivo de expectativas de qualquer sentido transcendental.

Não sei se este mundo tem significado que vá além de mim. Mas sei que não tenho consciência desse significado, e que, por enquanto, é-me impossível ter esse conhecimento [...] Compreendo as coisas nas quais toco, as coisas que me oferecem resistência (BRÉE apud CHAPMAN, 1978, p. 234).

A dignidade inerente passa a ser discursividade sobre dignidade constituída artificialmente mediante postulações culturais humanas e de aceitabilidades regionais, temporais e transitórias nas suas relações com as progressões discursivas atracadas na episteme própria de cada época.

Seja o salto de fé, a experiência alucinógena de Huxley ou a própria alteração das percepções mediante uma “overdose” de conteúdos informativos irrefletidos e, ou de imagens “antropófagas” das capacidades volitivas, a busca humana passa pela escolha entre a aceitação de um significado de existência calcado na valorização e reconhecimento de uma inerente e inseparável dignidade peculiar do homem ou do niilismo como expressão máxima do desespero sendo alternativa à coerência epistemológica.

A tecnologia é percebida na mesma lógica do entorpecimento e, num processo alienatório similar, ao lado do bombardeamento secular de imagens e informações, promovendo a alteração dos sentidos em relação às próprias potencialidades individuais. Os efeitos do protagonismo tecnológico não poupam a sociedade que é afetada social, relacional e culturalmente.

São muitas as implicações decorrentes das transformações as quais a sociedade está sujeita no decorrer da história. Basta ao homem o equilíbrio que proporcione sempre o melhor posicionamento em relação à natureza, ao próximo e a sua própria valorização enquanto detentor de uma racionalidade multidimensional, profunda e criativa.

Porém não é isso que notamos no decorrer da história e muito menos nas configurações modernas da humanidade. Sob a perspectiva da releitura de Qohélet encontramos diversas coincidências temáticas que vão ao encontro das perturbações e inquietações do homem também de sua época.

O sentimento percebido sob a ótica da estética da recepção nas mencionadas obras pessimistas do antigo Egito e Mesopotâmia, e visto agora na percepção de uma evolução do pensamento diante de uma busca metafísica, encontra-se em Haroldo de Campos ecoando na sua recriação poética do livro de *Eclesiastes*, numa leitura sincrônico retrospectiva.

Não foi por acaso que Haroldo de Campos acreditava ser o livro de *Eclesiastes* o testemunho claro do encontro entre a sabedoria hebraica e a filosofia grega, tendo agora um enlace insólito com um tradutor criativo e imaginativo que promove uma nova dimensão de diálogo, intensificando as vibrações nos ecos significativos da obra original.

O livro encontra-se bem no meio do período helenístico, envolvido em uma sociedade profundamente marcada e influenciada pela filosofia e cultura gregas (Campos, 1990, p. 18). A transição já ocorrera da mitologia para a filosofia. Tales de Mileto, considerado o ponto nevrálgico dessa transição é de aproximadamente 600 anos a.C. Como todos os pré-socráticos, buscava um ponto de unificação original do todo, que desse conta do Ser e da Origem de todas as coisas. O *Logos*, o princípio unificador, a origem, eram buscados com afinco.

Eclesiastes encontra-se cerca de 300 anos depois. A sociedade de então já conheceu Sócrates e Platão e, o próprio Aristóteles já havia influenciado decisivamente o grande conquistador Alexandre Magno. A Septuaginta, versão grega dos livros do Antigo Testamento, já circulava nos ambientes e efervescia uma dinâmica busca por uma verdade universal.

Trata-se, então, do período Inter bíblico, os 400 anos que dividem as escritas do Velho e Novo Testamentos, aproximadamente 500 anos após Homero e época dos filósofos populares das praças públicas, dos cínicos, cirenaicos e cétricos, epicuristas e estoicos. Nascia um ideal da “ataraxia”, buscava-se um encontro relevante com a paz de espírito, a completa ausência das perturbações e inquietações da mente, a tranquila e serena felicidade advinda do domínio das paixões, desejos e inclinações sensuais.

Não se pode falar do livro de *Eclesiastes* sem que se leve em consideração esse período em que surge no cenário da literatura mundial. Ele é comumente datado como obra interbíbica. Nesse período que corresponde aos 400 anos entre o término da história narrada do Velho Testamento e o início do Novo Testamento escreve-se o livro, próximo aos 300 anos antes de Cristo (CAMPOS, 1990, p.17).

Portanto, comporta proximidade com o surgimento da Filosofia Grega que tem a sua passagem evolutiva oriunda da mitologia em cerca de 600 anos a.C. e seu primeiro filósofo, que procura distanciar-se dessa mitologia, Tales de Mileto (624 – 546 a.C.).

Foi um período fertilíssimo em que grandes e clássicos filósofos ascenderam ao cenário da história. Platão (428 – 348 a.C.) relata as ideias de seu precursor Sócrates (469 – 399 a.C.) em 400 anos a.C. e, posteriormente, temos em Aristóteles (384 – 322 a.C.) um dos maiores influenciadores de sua época. Sob a influência de seu professor, sobe ao trono um jovem chamado Alexandre, hoje conhecido como Alexandre, o Grande (356 – 326 a.C.), que helenizou o mundo de sua época, difundindo cultura, língua e filosofia grega.

Após considerarmos todos esses aspectos dialógicos em relação à história, tempo, filosofia e suas relações com preocupações epistemológicas afins, recorrentes em tempos distintos, cabe agora a observação de alguns conteúdos dentro dos principais poemas escritos pelo autor do livro bíblico.

Ressalva-se que, conforme a própria opção de Haroldo de Campos em dispor o conteúdo da poesia bíblica em formato próprio e centralizado em meio de página, assim também este estudo e análise não se preocupará em ordenar a poesia dentro de outros formatos ou sugestões estruturais que variam entre os comentaristas bíblicos. Seguirá a estrutura e disposição conforme a reescrita encontrada na tradução de Haroldo de Campos, seguindo seu entendimento tópico/temático.

Também, conforme fartamente comentado, o estudo é da recriação poética de Haroldo de Campos, tratando-se nessa perspectiva de um trabalho no âmbito da língua portuguesa, as escolhas lexicais do poeta e suas possíveis referências.

5.2 PRIMEIRO POEMA: O CICLO REPETITIVO DA EXISTÊNCIA

“Geração-que-vai § e geração-que-vem §§
e a terra § durando para sempre” (I; 4)

Conforme já expressei, o texto é de Haroldo de Campos em sua escrita contemporânea. Pode-se compreender o texto todo do ponto de vista de uma psicanálise, na medida da percepção do palimpsesto, onde camadas de entendimento se sobrepõem em cada época. Também, do ponto de vista do leitor/receptor, desde que respeitando o espírito original do texto em questão, uma leitura moderna do texto admite a percepção dos arquétipos junguianos, por exemplo, quando analisados na língua de chegada.

Arrojo ao tratar do assunto nega justamente a transferência de significados em relação ao texto original, por isso, reconhecendo a não estabilidade da língua, considera que a ação do tradutor é ativa em relação aos seus valores e sua percepção de mundo. Embora permaneçam os fatores originais da obra, a polissemia do escrito permite a sua recriação, enquanto receptora das influências culturais e históricas do tradutor.

Como mencionado em capítulos anteriores, Arrojo considera a multiplicidade de elementos poéticos como o “*start*” para o entendimento abrangente em cada leitor. O texto-palimpsesto consistiria em sobreposições de entendimentos que se incorporam sem negar o conteúdo original da escrita. O mesmo original, em épocas e culturas diferentes, incorporam novas leituras.

O palimpsesto explica a percepção e construção continuada de visões que se sobrepõem na mesma obra. Nessa perspectiva, o escrito pode ser analisado num viés psicanalítico ou filosófico, partindo da cultura original, porém viajando dentro de outras camadas sobrepostas.

Podemos seguir um modelo espiral de interpretação do texto de *Qohélet*. Ziegler chama de “narrativa arquetípica...espiral”, pois nela segue paralelamente à construção do texto, a narrativa do próprio desenvolvimento de uma estruturação da personalidade do autor, mediante suas reflexões (ZIEGLER, 2006, p. 131).

As sequências narrativas não são aleatórias, porém circundam um tema específico que centraliza a reflexão, considerando imagens e signos variados.

Degraus são adicionados a cada conclusão e, juntamente, novas percepções e conflitos são acrescentados, contribuindo para a construção paralela entre texto e psiquê.

A repetição então se dá em função da marcação de acréscimos didáticos em cada ponto já discutido. Em toda a estrutura da obra repete-se palavras, frases e imagens, sempre com o acréscimo de reflexões que servem para retomada e avanço contínuo, num verdadeiro exercício de lógica espiral. Sendo o tema principal o ciclo repetitivo da existência, esse ciclo também se manifesta, não só na natureza, mas também no avanço da construção da personalidade do autor, assim como no próprio desenvolvimento argumentativo do texto.

A progressão dos elementos da construção narrativa, percebendo-se seu diálogo paralelo com o desenvolvimento da percepção social, filosófica e teológica, implicam numa ação progressiva que lida com os aspectos arquetípicos do desenvolvimento humano.

Esse movimento circular “ruminando” os conteúdos anteriores e acrescentando de forma espiral novos conteúdos que se imbricam na formação da consciência, testemunham uma formulação meditativa que extrai do inconsciente perguntas sombreadas pelas censuras de uma educação amalgamada nos conceitos de uma teologia e formação judaica tradicional.

Há até o final do livro um avanço e a capacitação de reflexão libertária dos conflitos ocultos no inconsciente e que gradativamente tomam forma consciente e podem ser trabalhados de maneira a confrontar crença e realidade exterior, juntamente com seus embates íntimos.

Segue então sempre um caminho reflexivo interior e um caminho literário, paralelamente. Pode-se notar uma tentativa de síntese diante das polarizações expressas. Na medida da construção dos pensamentos, afunila-se para temas centrais que tratam da fruição da vida e da certeza da morte.

As contradições internas e irreconciliáveis são demonstrativos dos conflitos que de outra forma não seriam tornados conscientes. O pessimismo e o otimismo em oposição dentro do mesmo homem, assim como a moralidade e o hedonismo sem limites, marcam o desequilíbrio que busca solução em suas reflexões. É nessa tensão que o texto se desenvolve, enfatizando o ponto de conflito das questões interiores irreconciliáveis dentro da estrutura legalista da religião judaica que o formou e a sociedade helenística que se manifesta ao seu redor.

O texto em si começa com proposições muito fortes e abrangentes. Ao declarar “*tudo nevoa-nada*”, o pregador, como é chamado, trata da questão da totalidade. Da não existência de um sistema de valores que traga significado às partes. A sobreposição de significados é substituída por uma sobreposição de vazios. Mas, mesmo se houvesse alguma lógica nessa sobreposição de vazios, essa lógica não traria ordem e significado ao próprio vazio percebido.

Nem isso o autor contempla como perspectiva. A frase é profundamente niilista e distancia-se da organização da crença judaica que pregava um Deus que ordenou o caos (“*e a terra era sem forma e vazia*” Gn 1:2) trazendo significado para a natureza, organizando tudo do primeiro ao sétimo dia.

Diante da percepção da solidão sentida mediante a constatação da indiferença da natureza e da aparente insensibilidade de “*Elohim*” em relação ao sofrimento humano, o protagonista passa a buscar um sentido ou significado que dê validação a sua própria existência. O problema é que sua palavra inicial “*nevoa-nada*”, “*vazio*”, “*vaidade*” constitui uma perspectiva de busca insólita cujo objeto já seria previamente qualificado como intangível.

Hoje, tanto tempo depois, ainda somos influenciados por essa questão e constata-se com certa facilidade que os filósofos das mais variadas épocas, inclusive os contemporâneos, são afetados por questões pertinentes ao tema. Do autor de *Eclesiastes* até o mais recente pensador, não há quem não se veja em certa medida envolvido nos turbilhões das reflexões dos pensadores clássicos do período helenístico retratado e, em grande medida, nos surpreende a atualidade dos pensamentos e reflexões encontrados no livro de *Qohélet*.

Esta leitura forçosa (e forçadamente) “sincrônico-retrospectiva” é, ademais, uma das marcas inafastáveis do modo de ler moderno, pelo qual o babélico Borges, como frisa E. R. Monegal em *Uma Poética da Leitura*, não deixa de ser um dos grandes responsáveis. Leitura como produção simbiótica de novos textos, como intertextualidade e palimpsesto. Sobretudo, no caso, se tivermos presente a hipótese do poeta visionário William Blake, segundo a qual a Bíblia é o “Grande Código” da arte (da literatura) ocidental, hipótese endossada e elaborada criticamente por Northrop Frye. Enquanto código, portanto – seria lícito acrescentar – , conseqüentemente suscetível de recodificação e reinterpretção pelos operadores literários situados no presente de criação. Desse procedimento, Milton e Blake, nos respectivos momentos históricos, fornecem dois soberbos exemplos; num outro polo, o da negatividade “transvalorizadora”, a própria prosa poética, aforismático-oracular, de Also sprach Zarathustra exemplifica essa tradição (CAMPOS, 1990, p. 19).

A especulação filosófica é a primeira opção mencionada no livro, tratando da busca de significado existencial. Depois de uma observação detalhada da natureza e de uma decepção da aparente indiferença encontrada tanto na própria natureza quanto na crença em “*Elohim*” que historicamente fazia parte da formação do seu povo, o personagem auto denominado “*Rei de Israel*” procura encontrar esse significado nessa especulação, dizendo: “*E do meu coração eu me dei § a indagar e inquirir § com saber § § sobre o todo § de tudo o que é feito § sob o céu §§§ Torpe tarefa § que deu Elohim § aos filhos do homem § para atarefá-los*”.(1-13)

Quem é Qohélet? O próprio autor se apresenta no início do poema como filho de Davi, o que, por muito tempo, levou a tradição a pensar em Salomão como autor da obra. Hoje, entende-se que esta identificação é mais um artifício literário. Prevalece a idéia de um único autor, exceto nos dois últimos versículos e na linha final do versículo 9, capítulo X, cuja autoria entende-se como a de um discípulo ou editor. Nosso pensador é, então, um anônimo que, identificado com Salomão, acaba tendo sua obra valorizada, o que, inclusive, pode ter se transformado na garantia que permitiu a manutenção da narrativa até nossos dias. Pois, muito provavelmente, as controvérsias que cercavam a presença do texto no cânon bíblico foram vencidas pela presença do nome de Salomão (GUARNIERI, 2006, p.213).

Ao procurar “*indagar e inquirir*”, o protagonista revela o espírito especulativo de sua própria época. Apresentando-se então, o homem/personagem descrito em *Eclesiastes*, como hipoteticamente “*Rei de Israel*” e tendo acesso à cultura de sua própria época, supondo-se rico e poderoso, pode usufruir da busca filosófica dentro do que havia de mais criativo e proeminente nos grandes centros culturais, em seu próprio tempo. Em suas especulações utiliza-se de todo o método e da fundamentação que, oriundos de diversas correntes, impregnaram-se na cultura e dinâmica dos centros do saber.

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 patricias 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 alunos (ASENSIO,1997, p. 167).

Ao final de suas especulações, dá o seu veredito, descrito na tradução de Haroldo de Campos da seguinte forma: “*Eu vi § todos os feitos §§ que se fazem § sob o sol §§§ E eis tudo § névoa-nada § e fome-de-vento. O que é torto § não se pode endireitar §§§ E o que é falho § não se pode enumerar*” (I; 14 - 15).

Os ritos extremamente organizados da religião judaica com seus sacrifícios e ordenações minuciosas traziam no imaginário judaico um sentimento teleológico de ordem. Parece que o autor desafia toda crença teleológica em um Deus que fez tudo para um determinado fim, suscitando nas suas palavras a possibilidade da existência apenas do caos original não percebido na ilusão de um observador desatento.

Névoa de nadas § disse O-que-Sabe §§
 névoa de nadas § tudo névoa-nada
 Que proveito § para o homem §§§
 De todo o seu afã §§
 fadiga de afazeres § sob o sol
 Geração-que-vai § e geração-que-vem §§
 e a terra § durando para sempre (I; 2 – 4)

A partir da premissa da falta de ordem e significado, questiona as ações do homem, em especial, seu trabalho debaixo do sol. Se tudo é destituído de significado, não há motivo para o esforço. Por que construir algo a partir do trabalho? Haroldo de Campos escolhe a palavra “*afã*” para enfatizar o esforço penoso da atividade repetitiva. Não carrega, então, o entendimento de um trabalho no sentido judaico e sua ética, porém o trabalho como pena, esforço sobre humano e, no final das contas, diante da morte, inútil.

A escolha das palavras *afã*, *fadiga* e *afazeres*, promove a sensação vocal do cansaço pela utilização da labiodental fricativa [f] em que a corrente expiratória passa por uma estreita fenda, o que produz um ruído comparável a uma fricção. Lembra sensorialmente o cansaço extenuante de alguém levado a extrema fadiga e as tensões do sistema ventilatório humano quando afetado por estresse resultante de tensões psicológicas profundas.

João Ferreira de Almeida (BÍBLIA SAGRADA, 1969) escolhe a palavra “*trabalho*”, diminuindo a tensão e caminhando na direção do elogio ao trabalho e ao

esforço que se traduz em respeito e obediência a Deus. Filosoficamente o uso dessas palavras manifestam inclinações no âmbito da percepção do trabalho e de sua ética nas relações de poder.

A fugacidade da vida e da existência parece ser o elemento principal que o faz questionar o significado das ações humanas. As gerações que se sucedem em contrapartida à permanência da natureza. A consciência de que a vida humana se mostra rápida e frágil diante da aparente solidez da terra (natureza). Os elementos que aparentam não ter autodeterminação são mais sólidos e permanentes que os homens cheios de vontade e esforços, mas que logo passam, envelhecem e morrem.

Geração-que-vai § e geração-que-vem §§
e a terra § durando para sempre (I; 4)

Percebe logo a constância do ciclo da natureza que, inexoravelmente repete uma lei preestabelecida e determinista do comportamento que se perpetua indefinidamente. O Sol, os ventos, o curso dos rios, são contínuos e previsíveis. Não podem ser contidos. Não andarão na contramão daquilo que deles se espera. A cada geração são os mesmos.

A repetição “geração que vai, geração que vem” com sua ênfase na oclusiva [g] , quando a corrente expiratória encontra um obstáculo total que impede a saída do ar, explodindo subitamente, imita o barulho de um mecanismo ou engrenagem que não para, contrastando com a ideia anterior que sugere cansaço na utilização da fricativa [f].

Em sua recriação poética, Haroldo de Campos dialoga e traz relações dos diversos pensadores que impactaram o presente século, principalmente aqueles que são chamados de pessimistas, com as instigações do poeta bíblico em relação aos temas de sua própria época. Porém, para Haroldo de Campos, o toque da religião judaica torna o livro uma obra limítrofe entre o mais apaixonado pessimismo grego e a esperança desterrada, distante e transcendental da fé dos hebreus. O que acontece “*debaixo do sol*” é o que realmente marca o ritmo da narrativa.

Este livro é construído por suas obsessões. Exemplos, provérbios, tudo é ritmado pelo movimento de ressaca, pela repetição dos termos, cuja visada,

não é o pessimismo, mas a lucidez, não o abstrato, mas o concreto (CAMPOS, 1990, p. 22).

“Névoa de nadas § disse O-que-Sabe §§ névoa de nadas § tudo névoa-nada” (I; 2). Esse é o refrão que se repete no livro todo. Seu autor começa, mediante a observação da natureza, percebendo que ela é totalmente indiferente à sua existência ou à existência de qualquer homem. Conforme segue, percebe-se um ciclo contínuo, um retorno infundável resultante de leis fixas e totalmente indiferentes à vontade ou ação dos homens.

O homem, porém, acha não estar atrelado e não fazer parte de todo esse movimento, no entanto, tem o seu ciclo “*geração que vai e que vem*” e, mesmo assim, ilude-se imaginando romper o mecanismo imposto pela própria natureza. Nesse sentido todo esforço humano seria a tentativa de romper com a natureza, iludindo-se de ser diferenciado de toda ela. Nesse caso a existência humana e seus valores afastados do próprio ciclo da natureza seriam mera ilusão.

E o sol desponta § e o sol se põe §§§
 E ao mesmo ponto §§
 aspira § de onde ele reponta
 Vai § rumo ao sul §§
 e volve § rumo ao norte §§§
 Volve revolve § o vento vai §§
 e às voltas revôlto § o vento volta
 Todos os rios § correm para o mar §§
 e o mar § não replena §§§
 Ao lugar § onde os rios § acorrem §§
 para lá § de novo § correm (V; 5 – 7)

A aliteração do som velar [v] na construção poética “*Vai § rumo ao sul §§ e volve § rumo ao norte §§§ Volve revolve § o vento vai §§ e às voltas revôlto § o vento volta*” utilizando a constrictiva com o estreitamento do canal bucal, saindo a corrente de ar apertada com obstáculo parcial, instiga a sensação de um movimento contínuo, repetitivo corroborado com a ilustração do movimento cíclico das águas que se movimentam num fluir intermitente.

Parece perceber que a consciência de si, sua diferenciação do outro e das coisas, o rompimento do sentimento de unidade com a própria natureza, a capacidade de contemplação, de colocar-se distanciado, seria o fenômeno infernal que traria a dor da existência.

A capacidade de olhar e refletir, de transformar o que se vê em conceito e descrição, a possibilidade de reflexão e transformação do que se vê em palavras, seria o elemento que provocaria profunda angústia e dor.

Viver colado a natureza e sem a capacidade de percebê-la, sem a possibilidade de um distanciamento ou da construção de conceitos ou esperanças afastadas de seu determinismo causal, seria o viver natural e não sofrido.

Ao observar que todo o ciclo de acontecimentos dentro da natureza se repete intermitentemente e que o homem nada pode fazer pra impedi-lo e, que há uma lei subjacente a todo fenômeno e que esta lei encaminha os acontecimentos inexoravelmente, sem pedir licença, sem que a vontade humana tenha qualquer ingerência nesses acontecimentos, acomete-lhe a percepção de que, embora consciente desse processo, não tem poder sobre ele e não consegue dele desprender-se.

Essa capacidade de percepção o aliena do processo e, ao mesmo tempo, o faz cômico de sua dependência determinística do mesmo fenômeno. Depara-se então com as amarras e limitações da condição humana. Constata que, na organização implacável da natureza e sua irresistível corrente em direção a consecução de seus cegos, amorais e irresistíveis caminhos, está o homem que, num desejo de libertação dessas forças irrefreáveis, encontra-se frustrado nesse querer, angustiado pela busca de uma metamorfose inatingível e antinatural e, depara-se com a desorganização, caos e opacidade de seus anseios, sonhos e aspirações. Conclui que “tudo era vaidade e correr atrás do vento” (BÍBLIA SAGRADA, 1969) nessa busca que luta contra uma irresistível e impiedosa força impessoal.

O ciclo humano se repete assim como o ciclo da natureza. Com todo o esforço e trabalho, o homem apenas se repete. Ele é natureza também. O novo é uma ilusão que acompanha os frágeis mortais. Encalacrado na própria natureza do homem há a ilusão da construção de algo novo pelo trabalho “*debaixo do sol*”, mas é só ilusão. Tudo já foi feito. Nada é novo. Somos repetição de uma lei em nossos

membros e, na ilusão do significado futuro, existimos para repetir a lei da natureza em nós.

Tudo tédio palavras §§
 como dizê-lo § em palavras §§§
 O olho não se sacia § de ver §§
 e o ouvido não se satura § de ouvir
 Aquilo que já foi § é aquilo que será §§
 e aquilo que foi feito §§ aquilo § se fará §§§
 E não há nada novo § sob o sol
 Vê-se algo § se diz eis § o novo §§§
 Já foi § era outrora §§
 fora antes de nós § noutras eras
 Nenhum memento § dos primeiros vivos §§§
 E também dos vindouros § daqueles por vir §
 deles não ficará § memória § §
 junto aos pós-vindos § que depois virão (I; 8 – 11)

A possibilidade de reflexão está na “vestimenta” das ideias mediante as palavras. Atribuir a construção da realidade à possibilidade de expressão e o pessimismo da atribuição do uso da palavra como tedioso, promove o círculo vicioso em questão. A própria reflexão sobre o tédio das palavras só pode ser feita mediante as palavras. A busca de significado mediante a reflexão que se faz através das palavras torna o tédio de viver intensificado pelo tédio de falar.

Ao mesmo tempo o silêncio contemplativo não redundava em vantagem sobre as palavras pelo fato de que “*o olho não se cansa de ver e o ouvido não se satura de ouvir*” expressando em ato contínuo o inescapável e tedioso movimento do eterno devir. A sinestesia evocada por Haroldo de Campos expressa negativamente o movimento de busca por significado.

A própria história é memória inventada: “*nenhum memento § dos primeiros vivos*”. O passado não pode ser reconstruído e contado e o futuro não pode ser produzido. O aqui e agora resulta do ciclo que nos aprisiona e a ilusão do significado nos faz inventar o passado e o futuro como mecanismos de defesa para a dor da

falta de significado, fugacidade e morte. Um círculo do desespero se fecha, aprisionando o homem num hoje contínuo e implacável.

Num jogo de temporalidades, antecipa o esquecimento daqueles que virão. O uso do [v], a aliteração e a ênfase na desesperança de qualquer significado futuro, a escolha da expressão “*memento*”, indica que os “*vindouros*”, “*por vir*”, “*pós-vindos*” e que “*depois virão*” participarão de movimento inescapável do tempo que trará esquecimento e ostracismo a todos.

A partir da reflexão anterior, destronado ele estava, diante de suas próprias conclusões. Não havia significado em sua realeza. Isso também seria vaidade, por isso a percepção de que deixou de ser provocou um vazio de sua auto imagem e de sua projeção social. A construção social se torna ilusão diante da impotência do ser, frente a intransigência e impermeabilidade da natureza.

Eu Qohélet O-que-Sabe § eu fui rei §
de Israel § em Jerusalém (I; 12)

Falar consigo mesmo, reconhecer o seu estado, invoca uma capacidade de autoconsciência. O homem é o único ser que mediante a consciência consegue falar consigo mesmo. Aqui aparece o fenômeno do descolamento de 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 inconfundível (Ziegler, 2006, p. 86).

O homem é separado de si, tem auto consciência, fala consigo, é separado da natureza pois nela reflete e é separado dos demais de sua própria espécie pois compete e rivaliza, não apenas pela sobrevivência, mas pelo ego.

Palavras para o meu coração § eu as disse §§
 eis-me § aumentei e avultei § o saber §§
 muito além § de quantos foram antes §
 sobre Jerusalém §§§
 E por dentro de mim § vi no auge § o saber e a ciência (I; 16)

A constância de Qohélet em falar consigo mesmo faz com que a ideia de um ser aprisionado em si, fora do âmbito da natureza surja. O usufruto da natureza e seu controle produz aproximação, porém nunca “simbiose”. Características próprias da auto consciência começam a ser nomeadas: prazer, riso, alegria, estimulação provocada e não natural, hormonal, experiência da loucura decorrente do conflito consigo mesmo.

Eu disse § para o meu coração §§
 vem § vou provar-te no prazer §
 e prover-te do melhor §§§
 E isto também isto § névoa-nada (II; 1)

A utilização de paranomásias, a exploração e utilização de jogo de palavras com sentidos diversos, porém com proximidade fonética como se percebe em “*provar-te*” e “*prover-te*”, aproxima a ideia de que nessa busca de significado, *Qohélet* não dissociava a opulência do ter com a exercício da restrição auto imposta com base em valores e caráter. O coração é provado e pode ser aprovado ou reprovado nos resultados obtidos nessa relação.

O uso consciente de drogas e estimulantes são mencionados. Até aqui, dentro do capítulo, dois são acionados: os elementos interiores da emoção no âmbito da *psiquê* e o estímulo externo oriundo do vinho e orgias.

Do meu coração decidi §§
 vou largar ao vinho § o meu corpo §§§
 E o meu coração § mantém-se no saber §
 e ligar-me ao delírio §§
 até que possa ver § que benesse § toca aos filhos do homem §

que lhes cabe fazer § sob o céu §§
 nessa quota de números § dos seus dias de vida (II; 3)

“É Nietzsche que nos faz pensar nos eventuais precursores de Nietzsche” (CAMPOS, 1990, p.18). Se num primeiro momento a intenção de sua busca está baseada na racionalidade, na filosofia, nas especulações baseadas no que havia de melhor em termos do pensamento humano e daquilo que se pode produzir através da observação, reflexão e consistente busca fundamentada na sabedoria produzida pelas melhores mentes de então, agora, decepcionado, busca, na inversão de toda lógica racional, encontrar sentido nos desvarios e loucuras. *“Então, passei a considerar a sabedoria, e a loucura, e a estultícia”* (BÍBLIA SAGRADA, 1969).

Aqui salta aos olhos aquele elemento espiral mencionado, o acréscimo de camadas e conteúdos sobrepostos, num crescente desenvolvimento argumentativo que dialoga com a revelação dos mecanismos interiores do inconsciente e constrói, juntamente com a narrativa, um desequilíbrio entre formação e busca emocional. Ele ousa pensar o moralmente impensável e, por isso, avança por caminhos passíveis de cura e amadurecimento.

E do meu coração eu me dei § a saber o saber §§
 e a saber da loucura § e da sandice §§§
 Soube §§ também isto § é vento-que-some
 Pois § em muito saber § muito sofrer §§§
 E onde a ciência cresce § acresce a pena (I; 16 - 18)

O som sibilante da cobra, escolhido por Haroldo de Campos, evoca a descrição da queda no Jardim do Édem mediante instigação da Serpente. A fricativa linguodental sonora [s] repetida enfaticamente *“me dei § a saber o saber §§ e a saber da loucura § e da sandice §§§ Soube §§ também isto § é vento-que-some Pois § em muito saber § muito sofrer”*. Essa evocação de som lembra também o relato de que a tentação da serpente estava também no destravamento do conhecimento do bem e do mal.

O jogo de palavras conduz a uma oposição entre saber e sandice e saber e sofrer, pois, conclui: *“E onde a ciência cresce § acresce a pena”*.

De certa maneira, numa aparente precursão, parece antecipar aquilo que mais tarde foi chamado de busca pelo dionisíaco. Na lógica de que a verdade só pode ser encontrada na junção da totalidade dos instintos, parece ver a necessidade do equilíbrio que traria a valorização dos desvarios e loucuras pois, usando só a racionalidade estaria ausente a loucura e isso prejudicaria a realidade.

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 enforcaríamos”. A angústia existencial, a miséria de Pascal, são nosso destino. Mas o desespero é melhor que a monotonia, e “grandes sofredores jamais são aborrecidos” (Ziegler, 2006, p. 28).

Estaria ali um precursor de Nietzsche? Ou seria um ingênuo anacronismo? Numa visão em que se superpõem diversas traduções e escritos que produzem um palimpsesto que integra percepções e conteúdos ao longo dos séculos promovendo contínua atualização da obra, pode-se pensar numa influência de interação em releituras constantes. Como disse o próprio Haroldo de Campos:

Parece um fragmento insurreto, imbricado anacronicamente no “canon” bíblico pelo martelo filosofante de Nietzsche, o pensador do “eterno retorno”, da “vontade do nada” e do “céu-acaso”, sobranceiramente disposto acima de todas as coisas. Confira-se nessa ordem de ideias, a cosmologia cíclica do cap. I; o tema da nulificação proclamado no refrão recorrente: havel havalim / vanitas vanitatum / névoa de nadas; a insondabilidade aparentemente arbitraria dos desígnios e da obra de Elohim, que a razão causal humana não consegue devassar (CAMPOS, 1990, p.17).

Antevê então a necessária junção do apolíneo e do dionisíaco, como diríamos nos nossos dias, mas agora a ênfase parece estar no dionisíaco.

Eu disse § para o meu coração §§
 vem § vou provar-te no prazer §
 e prover-te do melhor §§§
 E isto também isto § névoa-nada
 Ao riso § disse: despautério §§§
 E ao júbilo § que faz de sério?
 Do meu coração decidi §§

vou largar ao vinho § o meu corpo §§§
 E o meu coração § mantém-se no saber §
 e ligar-me ao delírio §§
 até que possa ver § que benesse § toca aos filhos do homem §
 que lhes cabe fazer § sob o céu §§
 nessa quota de números § dos seus dias de vida (II-1 a 3)

Volta a questão da reflexão, da capacidade do olhar que o separa e isola de tudo mais. Tudo está fora dele. Tudo era fugaz. Ao contemplar tudo o que tinha feito, percebeu que era transitório. E na intenção de criar uma singularidade para sua existência percebeu que o ciclo se repetia nele. Outros já haviam trilhado os mesmos caminhos. Não havia singularidade.

E eu me pus em face § das obras todas §
 que minhas mãos fizeram §§
 e do afã § do meu afã de as fazer §§§
 E eis tudo névoa-nada § e fome-vento §§
 e nenhum proveito § sob o sol
 E eu me pus em face § do saber para o ver §§
 e à loucura § e à sandice §§§
 Que resta para o homem § o-que-virá § depois do rei §§
 fazer § o já feito? (II; 11 – 12)

A aliteração “*do afã § do meu afã de as fazer*” utiliza-se imitação do som semelhante ao vento. A simbologia judaica o coloca como sopro do Todo Poderoso, folego do homem e mover providencial das circunstâncias. No entanto, o contexto onde a palavra vento é colocada é negativo e, ao lado da palavra fome ou “*fome de vento*”, implica na incapacidade de sob quaisquer circunstâncias o homem encontrar saciedade de suas expectativas através da força de sua própria natureza.

A conclusão é que deixamos de ser quando descobrimos a nossa “simbiose” com a natureza. Somos seres do sofrimento por ousarmos querer ser maiores que a própria natureza. A partir daqui, na tentativa de buscar uma explicação para a diferenciação humana diante da natureza, anda pelos caminhos da cultura.

Outras características da construção textual são as polarizações e a ausência de adjetivos. Sobre ser atento apenas se diz: “*tem olhos na cabeça*” (2:14) produzindo a imagem daquilo que se quer transmitir. A versão de Almeida da Bíblia Sagrada (BÍBLIA SAGRADA, 1969) apenas diz: “*os olhos do sábio estão na sua cabeça*” indicando uma preocupação maior em traduzir o significado mais do que manter a imagem criativa.

O sábio § tem olhos na cabeça §§
 e o estulto § erra na treva §§§
 E eu sabia eu também §§
 que um destino uno § a todos se destina
 E eu disse § para o meu coração §
 qual destino de estulto § a mim o igual se destina §§
 e por que fui sábio § eu § excesso inútil §§§
 E eu disse para o meu coração §§
 também isto § névoa-nada
 Pois nenhum momento do sábio § junto com o estulto §
 no eterno-sempre §§§
 Já que deveras § o devir dos dias § tudo oblitera §§
 e assim é § morrerá o sábio § junto com o estulto (II; 14 – 16)

Ao afirmar que “*o devir dos dias § tudo oblitera*” e ao utilizar-se sequencialmente no contexto uma oclusiva [t], quando a corrente expiratória encontra um obstáculo que impede a saída do ar, sendo esses efeitos linguísticos de obstáculos encontrados em ritmo continuado e progressivo, a obliteração e apagamento resulta como efeito no texto, coincidindo com a conclusão de que “*o devir dos dias § tudo oblitera*”.

Em última análise, o livro de Eclesiastes trata essencialmente sobre a existência e suas implicações como a morte e a fruição da vida. Diante da morte, todas as capacidades humanas, seus anseios, sonhos e tudo o que pode empreender, torna-se vaidade. Nada levará e nem se quer sua memória permanecerá. Será o esquecimento a única coisa certa tornando o homem sábio equivalente ao estulto. As aparentes vantagens e conquistas pessoais desvanecerão.

Uma técnica argumentativa nesta perícopa é a polarização entre sábio e estulto, luz e escuridão, vida e morte. O argumento é pessimista e ressalta a inutilidade da sabedoria ao mesmo tempo em que tece críticas profundas em relação a insensatez. Trabalha algumas dicotomias, especificidades humanas, porém chega à conclusão de que o ciclo se repete tanto em um quanto no outro.

Aqui vemos a filosofia prática de um homem que percebeu os dois lados, ou as duas facetas 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 estável. Ele tenta se convencer, com tranquilidade, que existe bem no mal e que, por outro lado, existem complicações em todas as coisas que o ser humano mais deseja (ZIEGLER, 2006, p. 133).

Seguindo a mesma linha argumentativa, o autor repete o pensamento no decorrer de sua reflexão, polarizando ideias e indicando sempre um final comum a todos, seja rico e poderoso, seja pobre e subserviente. A cada espaço em que descreve suas observações, faz nova reflexão. Essa é sua ferramenta com a qual se diferencia de si e do outro. A auto consciência e a capacidade de reflexão analítica o impulsiona. Percebe que é a morte que nivela todos os homens. Tudo que é feito será deixado e alguém assumirá, sendo sábio ou sendo tolo. Portanto, seguindo a percepção dos epicureus *“Comamos e bebamos que amanhã morreremos”* (Is 22: 1).

Embora haja em todo o livro a técnica argumentativa da polarização, a tentativa constante é o equilíbrio. Percebe-se no autor a dificuldade de demonstrá-lo diante da realidade nua e crua expressa no comportamento humano quase sempre criticado.

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 homem (NICCACCI, 1997, p. 10).

Duvida das intenções nos meandros da subjetividade humana. Diante disso, a própria virtude é questionável quando olhada na lupa do conhecimento interior. Valoriza a sabedoria, mas desconfia da interioridade profunda de quem a possui.

Os pobres oprimidos §
 e o Juízo e a justiça violados §
 vendo isso no país §§
 não te assombrem § tais eventos §§§
 Pois um superior § sobre um superior § vigia §§
 e supremos § sobre eles
 E o proveito da terra § está todo aí §§§
 A campo arado um rei § vinculado
 Quem ama o ouro § não se sacia de ouro §§
 e quem ama a profusão § não tem fruto §§§
 Também isto § névoa-nada (V; 7 – 9)

Nota-se novamente a polarização e a dúvida quanto ao mérito diante da virtude ou das conquistas.

Melhor § menino mísero § e com siso §§§
 Que rei senil § e sem tino §§
 o qual § já não mais sabe § iluminar-se (IV; 13)
 Pois § o sonho vem § na demasia das tarefas
 E a voz do estulto § em demasia de palavras (V; 2)
 Quem como o sábio §§
 e quem sabe § o senso da palavra? §§§
 A sabedoria do homem § ilumina seu rosto §§
 e o rigor do seu rosto § se amaina (VIII; 1)

Quando apresenta ideia do esquecimento resultante da morte, da tristeza incomensurável e da desolação, faz usando palavras que implicam no som do gemido. Mesmo a figura de “*correr atrás do vento*” lembra o som causado pela

fricção do vento em relação aos lugares que passa, sendo que o resultado na vida do homem e suas buscas é o esquecimento e a falta de direção.

A incapacidade de reter o que se conquista junto a ideia de lidar com o vento que, na linguagem do *Evangelho*, “ninguém sabe de onde vem nem pra onde vai” (S.João 3: 8) , se traduz em dor indizível. Não é apenas a palavra de um homem piedoso e decepcionado, mas um grito diante do sentimento de impotência relativo à morte e ao esquecimento.

E eu me voltei eu § e vi § toda a opressão
 que é feita § sob o sol §§§
 E eis o choro dos oprimidos §
 e não há para eles § conforto §§
 e da mão que os oprime § força §§
 e não há para eles § conforto (IV; 1)

A angústia ao perceber a incapacidade da sabedoria em relação aos desmandos da realidade. Caindo da esperança e do idealismo na busca, o termo morte (mut) aparece pela primeira vez de forma explícita.

No decorrer do livro encontra-se uma perspectiva menos sombria, porém de fato o seu início é marcado por uma visão cínica, niilista e decepcionante da existência. Isso é amenizado se lido na perspectiva da ironia. João Ferreira de Almeida (BÍBLIA SAGRADA, 1969) ameniza seguindo o caminho da leitura irônica, enquanto Campos pinta sua tradução com cores mais cinzentas e sombrias.

Mesmo assim é difícil não notar uma amargura extrema nas expressões do verso dezessete do capítulo dois. Enquanto Almeida (BÍBLIA SAGRADA, 1969) traduz “*pelo que aborreci a vida, pois me foi penosa a obra que se faz debaixo do sol; sim, tudo é vaidade e correr atrás do vento*”, Haroldo de Campos intensifica:

E eu odiei § a vida §§
 pois para mim é ruim §
 a obra § que se faz § sob o sol §§§
 Pois tudo é névoa-nada § e fome-vento (2; 17)

A conclusão da falta de solução e absoluto declínio para o desespero no que se refere ao significado digno da existência e isso pelo resto de todo o tempo (leolân), abre espaço para uma reconstrução e reavaliação não mais focada fora, mas dentro de uma busca mais interiorizada. Nos termos modernos, um processo psicanalítico de reconstrução a partir do caos interior.

A identificação fictícia com o maior sábio de todos os tempos e ao assumir essa sabedoria idealizada como receptáculo de todas as soluções, possibilita o encontro do autor, em suas argumentações, com a implacável limitação “*daquilo que os olhos podem ver*” e daquilo que se pode fazer “*debaixo do sol*”. Assim agora caminha ao encontro de soluções mais individualizadas e independentes das forças externas ao próprio ser.

É no sombrio, dentro de si, o caminho para olhares sob novas perspectivas. Somente a possibilidade do fracasso da própria sabedoria abriria espaço para persecução de um caminho menos sistematizado diante de um Deus indomável e surpreendente.

Ao confrontar-se com esse Deus não aprisionável nem na sua salomônica sabedoria, nem na judaica teologia tradicional e milenar, agora está pronto para despir-se e revestir-se de um novo ângulo de saber que precisa ser devassado e descoberto, sem as amarras da tradição e sem o arcabouço de frases e percepções sensoriais limitantes, reconhece que toda a sabedoria é pouca diante da vida e da morte. Viagem mais sombria agora é conhecer a si mesmo.

A incapacidade do acesso ao significado da vida e do preenchimento do vazio existencial pela via da racionalidade humana enseja também a especulação de influência ao pensamento de Soren Kierkegaard e do entendimento de que o espaço metafísico só pode ser acessado mediante um salto irracional para dentro do desconhecido.

Líndez considera Qohélet um pensador judeu, o que implica sua distinção entre Deus e tudo mais. A existência de Deus é a única certeza de Qohélet, algo que aparentemente todos os comentadores parecem concordar. Este será um pressuposto importante em suas reflexões, pois é possível, segundo Líndez, observar que Qohélet tem “plena consciência do que é ‘investigável’ pelo homem do que ‘não é investigável’”. Tudo estaria no campo de sua reflexão, tudo seria passível de investigação, exceto Deus (GUARNIERI, 2006, p. 205).

Situados na mesma dinâmica da irracionalidade, apresentam-se então em cena o hedonismo, o consumismo e compulsão pelas riquezas e poder, o estado alterado de consciência através do uso dos entorpecentes de sua própria época, o sexo em sua busca “marquedesadiana” extrema, vinculado ao desejo desesperado de encontrar o “objeto metafísico” que ancore sua existência a um significado que o dignifique acima da fugacidade, transitoriedade e fragmentação das verdades até então tidas como universais, centralizadas em “*Elohim*”. Parece que para esse homem também Deus está enfermo, ferido de morte, pelo menos o Deus conceitual até então por ele reverenciado.

Acumulei para mim § prata e ouro §§
 e riquezas de reis § e de províncias §§§
 Procurei para mim § cantores e cantoras §
 e a delícia § dos filhos do homem §
 uma princesa princesas
 E engrandeci e avultei §§ mais que todos §
 os que antes de mim têm sido § em Jerusalém §§§
 Meu saber porém § persistia comigo
 E tudo o que aprazia aos meus olhos §§
 a eles § eu não lhes recusava §§§
 Ao meu coração não deneguei § prazer algum §
 pois meu coração se comprazia § em todo o meu afã §§
 e isto era o meu quinhão § em todo o meu afã
 E eu me pus em face § das obras todas §
 que minhas mãos fizeram §§
 e do afã § do meu afã de as fazer §§§
 E eis tudo névoa-nada § e fome-vento §§
 e nenhum proveito § sob o sol (II-8 a 11)

O apolíneo e o dionisíaco de Nietzsche. A verdade como a junção da totalidade dos instintos. As irreconciliáveis fé e razão de S. Kierkegaard. A busca do Ser e apenas o encontro do Ente de Heidegger. O entorpecimento como fonte do saber de Jasper. Tudo isso dialogando num anseio existente desde o momento em

que o “*ruah*” da auto consciência estabeleceu-se na interioridade humana dando o “*start*” inicial de sua busca sem fim.

A um observador moderno, viciosamente inclinado a projetar uma impertinente mirada retroativa sobre o passado – século III a.C., época em que o livro do Pregador teria sido escrito – seu texto causa um choque (CAMPOS, 1990, p.17).

Não há um ingênuo anacronismo. *Havel havalim/vanitas vanitatum*/nevoa de nadas, tudo isso faz parte da existência humana em sua busca de sentido. A insondabilidade aparentemente arbitrária dos desígnios e da obra de *Elohim*, que a razão causal humana não consegue devassar é uma constante temática do livro.

Diante da humilhação da incapacidade de apreender *Elohim* e o significado do ciclo da natureza, percebe que é nas pequenas coisas que encontra o favor de Deus. Dele vem e cabe ao homem usufruir, mesmo sem compreender o porque e os desígnios e motivações subjacentes.

Benesse alguma para o homem § fora comer e beber §§
 e fazer ver à sua alma § a benesse § no afazer §§§
 Também isto § vi em mim §§
 que § isto § é da mão de *Elohim*
 Pois a quem o comer § e a quem o gozar § senão a mim?
 Pois a um homem § que é bom em face dele §§
 ele deu § saber e ciência § e prazer §§§
 E ao que peca ele deu por tarefa § colher e recolher §
 para dar § ao bom § em face de *Elohim* §§
 também isto é névoa-nada § e fome-vento (II; 24 – 26)

Lembra o hedonismo helenístico ou mesmo um epicurismo da época, mas na verdade parece indicar um esvaziar-se da condição de figura real e sábia para um aprendiz que encontra maior razão nas pequenas coisas e no fruir do que antes era imperceptível. Acarreta mudança radical em relação ao decepcionado homem do início. Parece alguém buscando trilhar nova jornada, sob novas perspectivas. A mudança em relação ao tema inicial foi apenas o esvaziamento de si e a busca agora em si.

O texto parece mais um convite a fruição: “*entov be’adam*”. Haroldo de Campos traduz por “*Benesse alguma para o homem § fora comer e beber*” enquanto Almeida (BÍBLIA SAGRADA, 1969) “*nada há melhor para o homem*”. Há também a proposta de outra possibilidade, “*a felicidade não está fundamentada no ser humano*”, sugerindo que o texto alega simplesmente que o homem não é responsável pela conquista da própria felicidade e que o próprio Deus não se comprova na fruição dela mas na ação livre Dele independente das circunstâncias exteriores (ZIEGLER, 2006, p.143).

5.3 SEGUNDO POEMA: SOBRE O TEMPO

“Também o eterno-sempre § ao coração lhes deu” (III; 11)

Diante do anseio por liberdade, Qohélet vê-se aprisionado no “*kronos*”, e embora tente acreditar existir um tempo próprio e destinado a todo propósito “*debaixo do sol*”, logo percebe a fugacidade envolvida, deparando-se com a ideia do envelhecimento e da morte que invariavelmente virá, cedo ou tarde, para todos e que ninguém sabe se, diferente da natureza implacável, outro destino não haveria senão o absoluto e total esquecimento ou, como ele diz: “*Nenhum memento § dos primeiros vivos §§§*”. Diante da percepção da efemeridade do tempo, da fragilidade do homem que “*ao pó voltará*” e da indiferença do universo, reafirma: “*Névoa de nada § disse O-que-Sabe §§ névoa de nada § tudo névoa-nada*” (I; 2).

Esse é um bom exemplo das diversas leituras possíveis em um mesmo texto e trata da concepção judaica do absoluto controle de Deus em todos os aspectos da existência, assim como pode ser visto na perspectiva comum dada ao texto, do tempo como oportunidades para cada propósito em cada fase da existência.

Derrida em sua teoria nos leva a refletir sobre o desconstruir das leituras tradicionais e, no livro de *Eclesiastes*, enviesadas pela visão ou judaica ou cristã, oferece-nos a oportunidade de uma percepção inclusive junguiana do texto, sem, contudo, destruí-lo.

Por conceber a significação como jogo de linguagem não rígida, fixa ou transcendente, havendo uma ausência criativa entre significado e significante, nesse lapso está a possibilidade de construção de significados. Promove, então, transformação e não apenas cópia.

O intérprete escolhe, produz, recria e realiza novos sentidos. Nunca os textos traduzidos podem dizer a mesma coisa que o original. A fidelidade não significa cópia. O processo é contínuo de destruição e reconstrução baseada na origem, porém, deformada, conformada e transformada na chegada.

A marca do leitor confere nova biografia ao texto, por não deixar de ter sua influência, remarcando, ampliando, produzindo e amplificando a voz original através da sua própria vivência.

Nem o autor original conhece a amplitude de seu texto, mas são os ecos criativos de seus leitores que perpetuam sua relevância no tempo e na história. A interpretação promove a reconciliação das línguas, pois os distanciamentos entre elas se ajustam não na origem, mas no encontro entre a língua original, o intérprete e sua tradução de conceitos.

Assim, em Haroldo de Campos e sua recriação poética faz ver o tempo na perspectiva da modernidade, nos conflitos do novo homem que se depara com a finitude dentro da percepção do seu próprio mundo.

Vê *Qohélet* tentando consolar-se num determinismo do tempo, numa espécie de predestinação implacável que, invariavelmente se concretizará em “*tempo e modo*” apropriado, buscando uma teleologia que promova a certeza de sentido e significado para a existência. Mas no confronto com o tempo eterno, o “*kairos*”, percebe-se finito, insignificante, colado a um processo natural que o absorverá no pó da terra.

Para tudo § seu momento §§§

E tempo para todo evento § sob o céu

Tempo de nascer § e tempo de morrer §§§

Tempo de plantar §§ e tempo § de arrancar a planta

Tempo de matar § e tempo de curar §§

tempo de destruir § e tempo de construir

Tempo de pranto § e tempo de riso §§

tempo de ânsia § e tempo de dança

Tempo de atirar pedras §§ e tempo § de retirar pedras §§§
 Tempo de abraçar §§ e tempo § de afastar os braços
 Tempo de procurar § e tempo de perder §§
 tempo de reter § e tempo de dissipar
 Tempo de rasgar § e tempo de coser §§§
 tempo de calar § e tempo de falar
 Tempo de amar § e tempo de odiar §§
 tempo de guerra § e tempo de paz
 Que proveito § ao fazedor §§
 no afã § do que faz? (III; 1 - 9)

Todas essas coisas feitas no tempo “*kronos*” do homem perdem a significância diante do esquecimento e da morte, na suposição de que o fôlego dos homens não seja diferente do fôlego dos animais, de que o pó seja o mesmo e, o destino final de ambos, o esquecimento.

Eu disse eu § para o meu coração §§
 quanto aos § filhos do homem §§
 Elohim § os esmerilha §§§
 E que vejam §§ não são mais que animais ademais § não mais
 Pois há o destino dos filhos do homem §
 e o destino do animal §
 e é um o destino § para ambos §§
 a morte deste §
 feito a morte daquele §§
 e um o sopro § para todos §§§
 E o importe do homem acima do animal § não há §§
 pois tudo § é névoa-nada
 Tudo vai § para um só lugar §§§
 Tudo § veio do pó §§
 e tudo § volta ao pó
 Quem sabe § se o sopro dos filhos do homem §§
 sobe § para o alto §§§
 E o sopro § do animal §

desce § terra abaixo?
 E eu vi § benesse alguma §
 salvo o homem se aprazer § no seu fazer
 eis aí § seu quinhão §§§
 Pois quem o fará sobrevir § para ver §§
 aquilo § que será no após-ele? (III-18 a 22)

Colado à natureza, embora traga em si a capacidade de reflexão sobre ela, percebe que *Elohim*, ao conferir-lhe essa capacidade, lhe impõe um anseio frustrante de eternidade.

O todo ele o fez § belo a seu tempo §§§
 Também o eterno-sempre § ao coração lhes deu §§
 sem que § possa o homem devassar § a obra §
 qual ele a fez § Elohim §
 da cabeceira do começo e até onde tem fim (III; 11)

Capacitado com o distanciamento reflexivo, habilidade filosófica, potencialidade de sonhos, a qual, de forma deprimente, não o faz melhor. E percebe-se nada mais do que extensão e complemento da própria natureza. Há então uma ironia no fato de que, embora finito, colado à natureza, traga em si um anseio pela eternidade.

Almeida (BÍBLIA SAGRADA, 1969) traduz “*pôs a eternidade no coração do homem*” (3:11) ao passo que Haroldo de Campos diz “*também o eterno-sempre § ao coração lhes deu*”. Em ambas as traduções, a ideia da imortalidade apresentada. No primeiro caso de forma positiva e, no segundo caso em tom de sentença, diante do contexto cinzento da estrutura em construção argumentativa.

Embora pareça o sentido da vida estar atrelado ao anseio pela eternidade, em diversos momentos a questão está focada no “*quinhão*” ou no “*proveito*” em todo “*afã*” trabalhoso dessa vida terrena. A palavra “*vitron*” significando vantagem, lucro, ganho (ZIEGLER, 2006, p. 49) é repetida continuamente. Entende-se que apesar das questões metafísicas causarem os questionamentos sobre o significado da existência, é na repetição ao longo do escrito de temas relativos ao resultado da labuta humana que é dada uma ênfase continuada. (Ec 1.3; 1.13; 1.18; 2.18 e 2.22).

A tentativa de solução desse conflito está na afirmação de que “*tudo é formoso a seu tempo*”. A palavra traduzida por Almeida (BÍBLIA SAGRADA, 1969) como “*formoso*” e por Haroldo de Campos como “*belo*” é carregada pelo sentido de algo bom e adequado, afirmando que “*o todo*” que é “*belo a seu tempo*”. Nesse sentido é o tempo que confere a propriedade de recompensa, não pelo ganho material sempre visível, mas nos desígnios que colocam dentro do tempo, tudo, local e época onde deveriam acontecer. Mas nessa concepção determinista da vida, questiona-se a propriedade da afirmação de que tudo seja realmente bom.

Aqui novamente entra uma questão teológico-filosófica importante sobre a existência e origem do mal. A crença judaica do pregador confronta-se com os dados da realidade. A palavra hebraica “*yafeh*”, no sentido de *adequado*, quando ligada à palavra *beetō*, “*a seu tempo*” tenta resolver a questão atribuindo a Deus a transformação da experiência má numa proposição positiva, pois que permitida no “*Kayros*” perfeito de Deus.

Vê § a obra de Elohim §§§
 Pois quem poderá § endireitar §§
 o que ele entortou?
 Em dia benéfico § vive a benesse §§
 e em dia adverso § adverte §§§
 Tanto este como aquele § Elohim os fez §§
 para um fim §
 que o homem não devasse § no após-ele § nada
 Vi de tudo § nos meus dias-névoa-nada §§§
 Eis um justo § vida breve com sua justiça §§
 e eis um iníquo §§
 vida longa § apesar de iníqua
 Não seas justo § em excesso §§
 e não te excedas § em sabedoria §§§
 Por que § provocares tua ruína?
 Não seas iníquo em excesso §
 e não seas néscio §§§
 Por que morrer § fora da tua hora?

Bom apegar-se a isto §§ e também àquilo §
 de ambos não despregues tua mão §§§
 Pois quem teme a Elohim § sai bem de tudo
 A sabedoria § dará força ao sábio §§§
 Mais que dez § potentados §§
 que governem § a cidade
 Pois homem §§ justo não há § sobre a terra §§§
 Que faça o bem § e não peque jamais (VII; 13 – 20)

Essa relativização das atitudes na existência retira do homem o peso da responsabilidade no entendimento dos desígnios eternos e a coloca apenas no comportamento factual, humano e terrestre. Admite que nem sempre a vida fará sentido e terá coerência aos olhos humanos, porém sempre será coerente e adequada aos olhos do Eterno. Gianfranco Ravasi define a palavra semítica usada “*olan*”, assim:

[...] o termo exprime simbolicamente o conceito de eternidade, conceito difícil de ser formulado no contexto cultural semítico. ‘*Ólam*’ 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 (RAVASI, 1988, p. 112).

Também Líndez, citando F. Delitzsch, afirma:

Este dito [v. Haß] relativo ao desiderium aeternitatis, plantado no coração do homem, é uma das expressões mais profundas de Kohélet. De fato, o impulso do homem mostra que suas necessidades mais profundas não podem ser satisfeitas pelo temporal. Ele é ser limitado pelo tempo, mas, quanto à sua natureza mais profunda, relaciona-se com a eternidade (LÍNDEZ, 1999, 452).

Não obstante o termo, tanto em Almeida (BÍBLIA SAGRADA, 1969) como em Campos ser utilizado no sentido da eternidade de Deus, embora Campos denote ênfase mais sombria e Almeida (BÍBLIA SAGRADA, 1969) o coloque numa proposição mais positiva, o termo ainda tem consigo diversas possibilidades mencionadas pelos mais diferentes teóricos. Parece então que, dentro da perspectiva particular e no propósito singular e autoral escolhe-se a ênfase que seja mais religiosa, antirreligiosa ou simplesmente indeterminada.

Aqueles que seguem a tradução de S. Jerônimo, tradução latina oriunda da septuaginta (grega), preferem a tradução “*mundo*” (*mundum, saeculum*). Aqueles que seguem o grego decidem por eternidade. Porém seja o mundo ou a eternidade no coração, não deixa de ser uma proposição enigmática (LÍNDEZ, 1999, p. 451).

Outras possibilidades, como exemplo, são “amor do mundo”, “inclinação pelo mundo”. Outros, ainda, permanência estática ou espacial; permanência dinâmica, permanência sintética espaço-temporal, indicando um tempo dado aos homens para viver. Entende-se esta permanência como aquela que se refere a permanência na terra ou sentimento de permanência no tempo e, ainda duração limitada ou indeterminada (LÍNDEZ, 1999, p.453).

Assim sendo, a perspectiva do tradutor está carregada das suas vivências, interpretação de mundo e perspectivas filosófico-teológicas. O “*ruah*” ou sopro divino do Criador é comumente visto como respaldo para ideia da eternidade dentro do coração do homem. Sendo um “*ruah*” eterno, retornará para o eterno, na partida do homem para fora desse corpo. No entanto a equivalência retratada nos versos seguintes entre os homens e os animais refuta necessariamente este argumento.

Quem sabe § se o sopro dos filhos do homem §§
 sobe § para o alto §§§
 E o sopro § do animal §
 desce § terra abaixo? (III; 21)

Mas, se “*tudo fez formoso a seu tempo*”, não se refere a uma criação acabada (*creatio prima*), porém uma criação em processo, contínua (*creatio continua*). O tempo então adquire o significado de oportunidade de realização de cada tarefa, sendo o “*quinhão*” enfaticamente mencionado, o próprio usufruto do que se fez no tempo.

Cabe que o “sentimento de eternidade” no homem refere-se à urgência do realizar e a própria eternidade em Deus, por ser incomensurável, não se limita e não se traduz em pressa nem limite de construção de sentido daquilo que se concretiza no tempo.

[...] 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” (ZIEGLER, 2006, p. 155).

O contraste entre a eternidade em Deus e a capacidade de especulação humana em relação ao tempo e à finitude, promove a ênfase agora do escritor de *Eclesiastes* no usufruto do viver. A expressão hebraica “*laasrōt tov*” indica a ideia de “fazer bem a si mesmo”. Traduzida por Almeida (BÍBLIA SAGRADA, 1969) como “*que regozijar-se e levar vida regalada*” e Haroldo de Campos “*senão em se aprazer §§ e nesse bem se comprazer § durante a sua vida*” (III; 12). Implica na não obrigação moral para o bem, mas na oportunidade de usufruir o bem.

Enquanto Jung ressalta que no processo de individuação, fazer o bem primeiramente a si possibilita o encontro criativo com o outro, a filosofia grega chama de *eudemonismo* (eudaimonia = *felicidade*) referindo-se à fruição, embora Aristóteles conjugue o “bem viver” com o “bem agir” não convalidando um agir isolado e destituído de responsabilidade social (LÍNDEZ, 1999, p. 451).

Sócrates alia a fruição diretamente à moralidade, dizendo “[...] 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” (CASSIRER, 1972, p 17).

Embora os termos ética e moral estejam distantes do texto de *Eclesiastes*, “fazer o bem” preenche esse espaço e não deixa o livro desancorado de uma perspectiva de responsabilidade social. A espécie de niilismo que seria depreendida por alguns seria o ativo e não aquele que não percorre a perspectiva do realizar e fruir.

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 imprevisível (GUTIÉRREZ, 1996).

O *endemonismo* ancorado na filosofia grega, assim como o posterior *carpe diem* romano pode ser visto já em *Eclesiastes* dentro da perspectiva da fé judaica

atrelado de alguma forma “a *porção destinada aos homens nessa terra*”. Caracteriza a felicidade temporal como só possível a partir de Deus.

Dentro da perspectiva e do contraste entre o bem viver e a responsabilidade social, Qohélet vê em Deus a preocupação com o oprimido e não a indiferença amoral de um poder superior. Atrelado a isso a aparente indiferença e distanciamento é rejeitado em função do entendimento de uma escolha sublime do Criador pelo necessitado.

Aquilo que já foi § é agora §§
e aquilo que há de ser § foi outrora §§§
E Elohim § rastreia o afugentado (III; 15)

Aqui encontra-se outra questão difícil. Haroldo de Campos traduz que Elohim “*rastreia o afugentado*”, enquanto Almeida (BÍBLIA, 1969) diz que Deus “fará renovar-se o que se passou”. Storniolo (2002, p. 60) indica a melhor tradução como “*aquilo que passa*” ou “*aquilo que é perseguido*” ou, ainda, “*aquilo que foge*”. Poderíamos pensar no caráter fugidio do tempo, da vida, a própria efemeridade. Contrastando a isso, a interpretação do *Midrash Qohelet Rabba’* comunica uma percepção de Deus como aquele que vai ao encontro do perseguido, do necessitado, do aflito e do oprimido. (LÍNDEZ, 1999).

Mais uma vez encontra-se a visão de Almeida (BÍBLIA SAGRADA, 1969) que enfatiza Deus como aquele que vai trazer a juízo as obras dos homens feitas no tempo terreno, em contraste, mais poeticamente Haroldo de Campos usando o termo “rastreia” indicando a percepção implacável de Deus diante de todos os acontecimentos e o *Midrash Qohelet Rabba’* caracterizando a preferência de Deus sobre os desprovidos e explorados neste tempo.

Não importa. Há um distanciamento entre o tempo vivido dos homens e o tempo de Deus. A eternidade sem sucessão de ação alcança e abraça o tempo dos homens do princípio ao fim sem ter demanda temporal alguma.

“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 encontra (STORNIOLO, 2002, p. 60).

Embora a diversidade de possibilidades na tradução de um mesmo texto possa parecer fraqueza e colocar em dúvida sua validade, ao contrário, os valores semânticos múltiplos e a pobreza de adjetivos em todo o texto conferem-lhe profundidade e possibilidades de várias interpretações não necessariamente contraditórias nem excludentes.

Auerbah dá frescor de sentido ao indicar a leitura da Bíblia como literatura. Ao retratar o interesse essencial do texto em detrimento dos detalhes narrativos, advoga que a escuridão nos detalhes abre a possibilidade da multiplicidade de preenchimentos enriquecendo a narrativa.

Confere, então, longevidade a obra na oportunidade dos preenchimentos das partes obscuras e confere ao leitor maior possibilidade de diálogo e construção de sentidos. Assim configura uma contínua interpretação. A dificuldade mencionada para a escolha do sentido e da tradução do texto acima, nesse caso, não empobrece a obra, mas a torna abrangente e relevante.

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. (ZIEGLER, 2006, p. 159)

A aparente incompletude do texto está mais relacionada ao planejamento de sua construção em forma espiral. O autor repete palavras e frases ao longo de suas explanações, acrescentando-lhes sentidos e refletindo de certa forma o desenvolvimento do seu mundo interior, na medida em que suas especulações lhe dão o arcabouço para o seu crescimento interno. Isso é repassado no estilo e na construção frasal de cada segmento. Ele não está olhando apenas para fora de si, porém construindo um diálogo entre o mundo que vê e a interioridade que se

constrói pela confrontação argumentativa com os arquétipos judaicos de sua formação em disputa com a cultura grega que o cerca.

[...] 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. (ZIEGLER, 2006, p. 160).

Agora, diante das considerações do bem viver, do usufruto daquilo que Deus concebe como dom na terra, contrasta a finitude e transitoriedade do homem, cabendo ao autor de *Qohélet* o enfrentamento do problema da efemeridade e da morte.

5.4 ÚLTIMO POEMA: A MORTE E A FUGACIDADE

“Antes que se rompa § a corda de prata §§
e se quebre § a copa de ouro §§§
E se parta o cântaro § sobre a fonte §§
e a roldana quebrada § caia na cisterna” (XII; 6)

Estudar como era entendida a morte na época do autor de *Eclesiastes* é uma necessidade para a compreensão das diversas metáforas a ela direcionadas. É no meio do povo e cultura judaica que encontraremos a resposta. Haroldo de Campos segue esse caminho para explicar o fato de que o livro trata a morte de forma tão enfática (CAMPOS, 1990, 19).

No poema relativo à juventude, ao envelhecimento e a morte, Qohélet não deixa de mencionar “a *infância dos dias*”, a deterioração pelo envelhecimento e o acréscimo contínuo de limitações a ele ligado. Porém é a morte implacável e sentenciosa que ele mais enfatiza. Sua fala está carregada de questionamentos sobre a teologia da retribuição.

Embora, na cultura e ensinamentos hebraicos pouco se falava em juízo posterior à morte, sendo que o bem ou o mal seriam experimentados ainda nesta

vida, são os dados da realidade que, na experiência do sábio, pareciam não condizer com sua teologia, pois os dias eram duros e a justiça na maioria das vezes não prevalecia. Os ímpios pareciam bem sucedidos apesar da sua impiedade e os justos perseguidos mesmo em face de uma vida de fidelidade.

O poema então trata desse ciclo humano da vida e da morte. Passa pelos diversos períodos, desde a juventude até os dias da velhice e, em meio a tudo isso, alegrias e sofrimentos.

E que doçura § a luz! §§§
 E como é bom para os olhos § ver o sol!
 Pois que sejam numerosos os anos §
 de vida de um homem §
 em todos ele tenha prazer §§§
 E ele não deixará de recordar §
 os dias de treva que serão inúmeros §
 todo o por vir § é névoa-nada
 Jovem: júbilo em tua juventude §
 e bonança em teu coração § na infância dos teus dias §§
 e vai § pelas vias do teu coração § §
 e pela miragem dos teus olhos §§§
 E sabe §§ por tudo isso § Elohim te fará vir § a julgamento
 E afasta o sofrimento § do teu coração §§
 e aparta o mal § do teu corpo §§§
 Que juventude e cabelos negros § névoa-nada
 E recorda § o teu criador §§
 nos dias § de tua juventude §§§23
 Antes que venham § os dias ruins §§
 e se avizinhem os anos §§ dos quais dirás §§
 neles para mim § nenhum prazer
 Antes § que se escureça o sol § e a luz §§
 e a lua § e as estrelas §§§
 E venham de volta as nuvens turvas § depois da chuva
 No dia § em que tremerem § os vigias da casa
 e se curvarem § os homens de vigor. §§§

E esmorecerem as moendas § por falta de moleiras
 e escurecer a vista às que olham § através das treliças
 E se fecharem as portas § para a rua §§
 quando se abafar § a voz do moinho §§§
 E o homem se levantar § com a voz do pássaro §§
 e se forem sufocando § todas as filhas do canto
 Mesmo subir alturas lhe causará terror §
 e temores a caminhada §§
 e a amendoeira em flor haverá de cintilar §
 e pesará o gafanhoto farto §§
 e a alcaparra § perderá seus poderes §§§
 Pois o homem vai § para sua casa no eterno-sempre §§
 e está na rua a ronda dos que pranteiam
 Antes que se rompa § a corda de prata §§
 e se quebre § a copa de ouro §§§
 E se parta o cântaro § sobre a fonte §§
 e a roldana quebrada § caia na cisterna
 E o pó voltará § à terra § tal qual era §§§
 E o sopro irá de volta §§
 a Elohim § que o deu (XI; 7 – XII; 7)

Lembrar-se do Criador não significa uma ação passiva de reconhecimento de sua existência apenas, porém uma vida de gratidão pela fruição do bem e livramento do mal. Os dias da mocidade são considerados como uma fase do tempo em andamento contínuo que fatalmente chegará na maturação e envelhecimento.

O escritor usa das mais diferentes metáforas para descrever o lento processo de envelhecimento até a conclusão de tudo pela cessação da vida. Adverte que muitas serão as dores e os dias maus.

A palavra traduzida por criador tanto por Haroldo de Campos como por Almeida (BÍBLIA SAGRADA, 1969) pode ser traduzida também, conforme Choon-Leong Seow, por “cisterna” (bore’kha), ficando a possibilidade de “*lembra-te da fonte de sua juventude*”. Étienne Glasser propõe a versão “cova” (bôr/bâr) promovendo a possibilidade de tradução como “*pensa em tua cova nos dias da tua mocidade*”, alertando que se tenha em mente que a vida é limitada e terá um final.

Seja como for, o escritor queria alertar para o proveito da juventude, sem a ingenuidade do sentimento de perpetuidade que pode dominar o ser humano, esquecendo-se da sua própria fragilidade e da rapidez com que se passam os dias.

Alguns teóricos acreditam que há um jogo de palavras que sugere que “*Criador*”, “*Cisterna*” e “*cova*” sejam oriundas de uma mesma raiz, para que provoque no leitor um efeito poético ligando a fonte da vida e o Criador à limitação provocada pela morte (cova).

Logo em seguida, nos versos de 2 a 6, fala do envelhecimento e o trata do ponto de vista psíquico e somático. Medo de altura, sustos pelo caminho são resultantes das limitações de locomoção e das alterações no labirinto que modificam gradativamente as percepções de si pelas mudanças nas relações com o próprio ambiente. O autoconhecimento e o reconhecimento dessas mudanças causam insegurança diante da vida.

As expressões metafóricas: “*escurecer o sol*”, “*tremem os vigias da casa*” e “*se curvarem os homens de vigor*”, indicam respectivamente a dificuldade de visão, os tremores involuntários no corpo e o processo natural de dificuldade em manter a postura ereta. Outras metáforas são indicadas numa progressão indicativa de que o envelhecimento vem aos poucos e, na medida em que chega, deixa as marcas no corpo e na psiquê (alma).

E esmorecerem as moendas § por falta de moleiras
 e escurecer a vista às que olham § através das treliças
 E se fecharem as portas § para a rua §§
 quando se abafar § a voz do moinho §§§
 E o homem se levantar § com a voz do pássaro §§
 e se forem sufocando § todas as filhas do canto
 Mesmo subir alturas lhe causará terror §
 e temores a caminhada §§
 e a amendoeira em flor haverá de cintilar §
 e pesará o gafanhoto farto §§
 e a alcaparra § perderá seus poderes §§§ (XII; 3 – 5)

“*Esmorecerem as moendas*” referindo-se aos dentes que vão sendo perdidos no processo, dificuldades por “*escurecer a vista às que olham § através das treliças*”

e se fecharem as portas da rua abafando a voz do moinho, assim tratando da surdez que transmite a ideia de que os sons se estão apartando para longe.

Assim, no processo de envelhecer todos os órgãos do corpo são tocados, porém enfatizados na descrição de *Qohélet* estão aqueles que manifestam os cinco sentidos e que afetados dificultam as relações com o mundo exterior. Até aqui, os olhos, os ouvidos, os braços, as pernas, o equilíbrio e a postura.

“*Se levantar com a voz do pássaro*” pela manhã indica a perda do sono e o hábito de acordar muito cedo, comum aos idosos. A flor da amendoeira que é clara e brilha à luz do sol, indica o embranquecimento dos cabelos e a alcaparra perdendo os seus poderes mostra a diminuição dos impulsos e do desejo sexual.

Segundo Ziegler (2006, 1999, p. 197), existe um arquétipo freudiano do gafanhoto como símbolo fálico, relacionado ao enfraquecimento das atividades viris. O gafanhoto apresentado como peso corrobora a ideia da dificuldade de ereção. Por outro lado, as alcaparras eram ligadas com afrodisíacos. Assim um dos elementos finais da descrição desse envelhecimento é a falta de apetite sexual.

As próximas metáforas tratam da morte como resultado dessa caminhada em direção ao final do tempo terreno. Assim Deus, o mundo e o relógio são aspectos que, durante a vida toda, o homem tenta controlar, porém, aos poucos, descobre que estão além de todas as possibilidades de manipulação e controle por parte de qualquer pessoa, boa ou má.

Pois o homem vai § para sua casa no eterno-sempre §§
 e está na rua a ronda dos que pranteiam
 Antes que se rompa § a corda de prata §§
 e se quebre § a copa de ouro §§§
 E se parta o cântaro § sobre a fonte §§
 e a roldana quebrada § caia na cisterna
 E o pó voltará § à terra § tal qual era §§§
 E o sopro irá de volta §§ (XII; 5 – 7)

As metáforas agora simbolizam a morte propriamente dita. “*Uma casa no eterno sempre*” é o final da caminhada que se inicia com o nascimento. “*Antes que se rompa a corda de prata*” revela a ideia da vida “por um fio”. Deus está no controle suscitando o arrepiar de um fio tênue que mantém a vida e a existência.

Havia uma figura judaica de uma lamparina com diversos pavios. A lamparina iniciava-se em Adão e os diversos pavios seriam os homens que dele descendem. Cada fio de prata rompido referia-se ao rompimento desses pavios, fazendo retornar à lamparina original a chama da existência. Essa ideia corroborava a visão de unidade da espécie humana e da morte como retorno às origens da vida. A mesma ideia será retomada no retorno do “*ruah*” divino a Deus e do corpo ao pó da terra.

“*Quebre a copa de ouro*” indicava a quebra de recipiente em que era servida a água. Ela sempre foi reconhecida como elemento central da existência, principalmente nas experiências históricas nos reinos onde era escassa. O quebramento do recipiente do líquido da vida e em decorrência a impossibilidade de manutenção da existência, está ligado ao se quebrar a copa de ouro nessa metáfora. As duas metáforas falam de prata e ouro reconhecendo o valor da vida e tratando de coisas essenciais para a existência.

As próximas metáforas retratam o próprio momento do colapso do corpo, lembrando do estancamento do fluxo sanguíneo devido à parada do movimento pulsante do coração (roldana) e da interrupção do mecanismo orgânico de três elementos complementares: da roldana, do cântaro e da cisterna.

E se parta o cântaro § sobre a fonte §§
 e a roldana quebrada § caia na cisterna
 E o pó voltará § à terra § tal qual era §§§
 E o sopro irá de volta §§
 a Elohim § que o deu (XII; 6 – 7)

O restante do verso cita o cântaro partido pelo fato da roldana ter se quebrado e caído na cisterna. A roldana era utilizada para tirar água da fonte através de um cântaro. A morte aqui é simbolizada pelo quebrar da roldana e conseqüente quebra do cântaro, esvaindo sua água e perdendo sua utilidade junto à fonte. Assim morre o homem e se vai a sua eterna morada. Descrevendo uma sucessão de perdas contínuas ao longo da vida.

Cabe ressaltar que enquanto Almeida (BÍBLIA SAGRADA, 1969) fala em “*casa eterna*”, Haroldo de Campos usa a expressão “*sua casa no eterno sempre*”. A escolha também faz parte das perspectivas e viés decorrente de cada formação epistemológica.

Alguns identificaram o *Eclesiastes* como antepassado de Schopenhauer em seu pessimismo. Outros como ancestral dos existencialistas que advogam que o significado da existência está na própria significação que a ela se dá durante o processo de existir, que se inicia na correlação com a sociedade e encerra-se no colapso da fisiologia humana. Ainda dizem que Kafka seria visto como um “*Eclesiastes moderno*”.

Mas o que revela no canto sapiencial do Qohélet não é tanto o que ele possa ter de atrativo para o palato moderno. (Renan já havia evocado Schopenhauer, André Chouraqui registra que se quis também ver no sábio de Jerusalém um “ancestral dos existencialistas” e Guido Ceronetti vislumbra em Kafka aquele “novo *Eclesiastes*”, que “teria fornecido, talvez, de Qohélet, uma adequada transcrição moderna em hipóteses e signos de labirinto” (CAMPOS, 1990, p.19).

O horizonte ontoteológico do *Eclesiastes* incorreria na condenação genérica que Nietzsche faz a tradição judaico cristã e o indigitado niilismo do Pregador seria, antes, modalidade de “niilismo passivo”, antizaratustriano, metaforicamente clausurado (CAMPOS, 1990).

No entanto, as diversas declarações sobre a fruição, que se repetem ao longo do texto, além da preocupação com as injustiças sociais, transmitem uma ideia de significado para as ações opositoras dos desmandos, especialmente daquelas realizadas pelos poderes constituídos. Assim, se fôssemos pensar em termos de niilismo, seria um niilismo ativo.

É a morte e a aspiração por vencê-la que tem mobilizado a humanidade desde que se estabeleceram manifestações culturais. As pinturas e desenhos rupestres em que o homem primitivo deixa suas marcas para que outros a possam ver e, mesmo que esses outros, como nós, não sejam contemporâneos seus. São demonstrações da intencionalidade humana em relação a sobrevivência ao tempo. Na tentativa de perpetuação, ou pelo menos superarem através da memória o seu próprio tempo, chegaram até nós através da arte. Sobrevivem, vencem a morte e o esquecimento pela produção cultural.

Filhos, árvores plantadas, livros escritos, quadros, sepulturas acercadas de rituais, marcadas por desenhos, letras, fotos. Tudo para ultrapassar a barreira do tempo finito, ansiando pela perpetuação, inconformados com a fugacidade, fragilidade, pequenez, volta ao pó. Somos como “*a pedra que desgasta fazendo pó para o vento levar*”, mas será que, “*além do pó, existe uma eternidade pra se viver*”?

O autor de *Eclesiastes* faz o mesmo questionamento de outra forma: “*Quem sabe § se o sopro dos filhos do homem §§ sobe § para o alto §§§ E o sopro § do animal § desce § terra abaixo?*” (III; 21) e, ainda: “*E que vejam §§ não são mais que animais ademais § não mais*” (III; 18). Ao tecer essa comparação entre animais superiores e inferiores, questiona o descolamento da natureza na percepção ideal de o homem ser superior em relação ao aspecto finito da criação, sendo, assim, imortal numa concepção ideal.

Os aspectos externos da vida e da existência chamam a atenção de *Qohélet*, ao observar a vida dos homens, as injustiças e, diferentemente da teologia da retribuição defendida pela tradição judaica, percebe que aquilo que acontece ao ímpio de igual maneira acontece ao justo também, não havendo diferença.

É névoa-nada § o que se faz sobre a terra §§
há justos § que têm a sorte § igual à obra dos iníquos §§
e iníquos §§
que têm a sorte § igual à obra dos justos §§§
E eu disse §§
que também isso § é névoa-nada
O todo § igual para todos § destino uno §
para o justo e para o iníquo §
para o bom § e para o puro e para o impuro §§
e para quem oferenda §§
e para aquele § que não faz oferendas §§§
Tanto o bom § quanto o que peca §§
quem jurou §§
igual § a quem refugou o juramento
Eis o mal § em tudo o que é feito § sob o sol §§
pois é um o destino § para todos §§§
E também no coração dos filhos do homem §
infla-se o mal § e a loucura no seu coração §
enquanto vivos §§
e o após de cada um § junto aos mortos (VIII; 14; IX; 2-3)

Interessante notar a aproximação de Schopenhauer ao pensamento de Qohélet pois, enquanto ele observa a injustiça nos acontecimentos exteriores, Schopenhauer a enfatiza no mundo interior. O homem caminha num mundo caótico e suas reflexões sobre a existência não lhe trazem alento, afetando sua psiquê.

Nisso vemos semelhanças com a percepção mais moderna de Schopenhauer que frisa a fatalidade da existência humana e fala da morte como libertação. Santos Júnior afirma: “curiosamente, é sobre a morte que o livro bíblico sapiencial do *Eclesiastes* tem bastante semelhanças de pressupostos com os escritos de Schopenhauer” (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 32).

A vida do homem é um combate perpétuo, não só contra males abstratos, a miséria, os aborrecimentos, mas também contra os outros homens. Em toda parte encontra-se um adversário: a vida é uma guerra sem tréguas, e morre-se com as armas na mão (SCHOPENHAUER, 2014, p. 26).

Para Schopenhauer a morte é o alívio diante de uma luta infinda e o inferno é a própria existência na Terra. O convívio humano é uma pena insuportável a ponto de afirmar que até “*os demônios estariam cumprindo pena se resolvessem possuir os homens*” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 30).

O prazer e a dor estão presentes igualmente em homens e animais e, diferentemente do autor bíblico, afirma que o sistema nervoso superior do homem o faz sofrer mais, enquanto Qohélet iguala ambos. “[...] *o homem não tem, em relação a prazeres físicos reais, nada mais que os animais, a não ser o fato de que seu sistema nervoso superior em potência eleva a sensação de cada prazer, mas também de cada dor*” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 150).

Enquanto Qohélet afirma que:

Pois há o destino dos filhos do homem §
 e o destino do animal §
 e é um o destino § para ambos §§
 a morte deste §
 feito a morte daquele §§
 e um o sopro § para todos §§§
 E o importe do homem acima do animal § não há §§
 pois tudo § é névoa-nada (III; 19)

Na versão portuguesa de João Ferreira de Almeida (BÍBLIA SAGRADA, 1969), traduz:

Porque o que sucede aos filhos dos homens sucede aos animais; o mesmo lhes sucede: como morre um, assim morre o outro, todos têm o mesmo fôlego de vida, e nenhuma vantagem tem o homem sobre os animais; porque tudo é vaidade. Todos vão para o mesmo lugar; todos procedem do pó e ao pó tornarão. Quem sabe se o fôlego de vida dos filhos dos homens se dirige para cima e o dos animais para baixo, para a terra? (Eclesiastes 3: 19 a 21).

Schopenhauer diz:

O animal vive sem conhecimento verdadeiro da morte: por isso o indivíduo animal goza imediatamente de todo o caráter imperecível da espécie, na medida em que só se conhece como infinito. Com a razão apareceu, necessariamente entre os homens, a certeza assustadora da morte (SCHOPENHAUER, 2000, p. 59).

Esse ideal de sobreposição entre a percepção individualista e a adesão dos animais a uma existência consonantal com o cosmos faz Schopenhauer considerar que essa percepção de solidariedade da raça deveria se sobrepor ao individualismo.

Aquilo que é tremendamente ruim para o indivíduo é absolutamente benéfico e necessário para a preservação da humanidade. Fica o dilema de que só a morte garante a existência e, em sua implacável sabedoria, a natureza, as forças impessoais do sistema, promovem a perpetuação e desenvolvimento através da destruição do anseio individual pela imortalidade.

A perspectiva de uma vida contínua seria insuportável. Por mais apegado que alguém esteja à vida, em dado momento esse alguém cansará de viver. A vida cansa, tal qual a dor e o sofrimento inerentes a ela. Portanto a morte não é somente desperdício, mas descanso e aceitação humilde. Humildemente devemos ir de encontro à morte sabendo que, se tivéssemos outra vida, em cada fase, faríamos as mesmas escolhas e seríamos os mesmos. O tanto que plantamos, plantaríamos; e o quanto colhemos, colheríamos. Portanto precisamos aceitar a nossa graciosa inserção além da vida, sem a culpa de ter escolhido o que escolheu e sido o que foi, e principalmente, sem achar que merecia mais oportunidades (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 40).

Embora pense ser desnecessário entender o que vem depois da morte, fazendo comparação com a questão do que vem antes da vida, desenvolve um pensamento mais próximo do budismo ou bramanismo, onde não há uma criação a

partir do nada como no judaísmo, porém um sempre que se perpetua na permanente existência global do todo solidarizando todos os homens e a própria natureza.

Dessa forma, a filosofia e a religião podem trazer um alívio diante do medo da morte. Uma postura sem a ideia de surgimento e encerramento da vida traria sentido de propósito global eterno embora acentuasse o esvaziamento de sentido individual. De forma categórica, a lógica do pensamento do filósofo é de propor uma perspectiva de responsabilização do homem de *per si*. Esse caminho é depois trilhado a fundo por Nietzsche quando nos propõe o homem além do homem.

A dúvida quanto ao destino do homem após a morte estaria, aparentemente, resgatada no capítulo final de *Eclesiastes*, onde se fala na devolução do "sopro" a Elohim, "que o deu", e na volta do corpo, enquanto pó, à terra, "tal qual era" (XII, 7).

E o pó voltará § à terra § tal qual era §§§
 E o sopro irá de volta §§
 a Elohim § que o deu
 Névoa de nada § disse O-que-Sabe § tudo névoa-nada
 E §§ Qohélet foi mais do que § um sábio §§§
 Sempre § ensinou o saber § à gente do seu povo §§
 e pesou e ponderou § §
 elaborou § provérbios numerosos
 Qohélet buscou §§
 descobrir § o prazer das palavras §§§
 E a escrita justa § palavras verídicas
 Palavras de sábios § iguais a pontas de agulhão §§
 e iguais a cravos bem pregados §
 as coleções dos mestres-de-parábolas §§§
 Doadas § por um só pastor
 E além delas § meu filho fique claro §§§
 Fazer livros em excesso § não tem alvo §§
 e excesso de estudo § entristece a carne
 Fim da fala § tudo foi ouvido §§§
 Teme a Elohim § e observa seus mandamentos §§

pois isto é § o todo do homem
 Que as obras todas §§
 Elohim § as julgará §
 todas por mais ocultas §§§
 Boas § e más (XII; 7 – 14)

Há estudiosos, porém, que duvidam que esses textos finais sejam parte das argumentações do autor original e acreditam que escribas posteriores teriam complementado com aquelas ideias a fim de tornar o texto mais canônico.

Não se pode negar que o autor, porém, não poderia distanciar-se de sua própria tradição e cultura. Embora influenciado por todo o helenismo de sua época e pelos questionamentos filosóficos em voga. Também suas reflexões estavam fixadas na teologia judaica e nas concepções milenares a respeito de Deus, no processo retributivo e no sheol.

Qohélet é solitário como Jó e não tem vínculos, senão de tradição, com o sacro Pentateuco e com a oratória dos Profetas. Milhares de anos de convivência canônica não diminuíram o seu distanciamento e a sua solidão. Não chora sobre Jerusalém, mas sobre a condenação de viver. Não espera do Deus em que crê a abertura de novos tempos [...], nem dos filhos do homem, nos quais não crê, outra coisa senão o que viu - insuficiência, carência, mentira. Não crê numa vida além da morte: o *rúah* que retoma a Deus em XII, 7, é o respiro anônimo exaltado das gargantas agonizantes, que voltam à terra com todo o seu corpo de terra. A única realidade, no fundo, é este Deus formidável, ao qual se retoma privado de si mesmo, na cega nudez do não ser (CAMPOS, 1990, p. 21).

A ideia de que a alma voltaria a um estado de junção com o todo também é recebida como uma possibilidade inclusa no texto. Porém a parte final que fala de juízo e retribuição acaba por manter um pensamento de individualidade da alma, consciência e gozo retributivo em relação aos procedimentos da vida.

Qohélet parece estar em conflito com os conceitos platônicos de sua época, entre os gregos, que advogavam um dualismo radical. A crença e cultura judaica não tinha a questão da morte e da eternidade para o homem muito bem desenvolvida. As doutrinas retributivas do judaísmo estavam focadas na existência na terra e não numa vida após túmulo. As concepções de “alma” ou psiquê e corpo físico (soma) estavam mais atreladas à influência pós exílica trazida em especial pelo advento da Septuaginta através de palavras e expressões antes desconhecidas da cultura judaica.

No desenvolvimento pós exílico do judaísmo despontam as questões nascentes de conceitos de juízo retributivo depois da morte. Qohélet tem problemas com os dois conceitos, tanto com a visão retributiva após a morte, quanto com a visão de gozo dos bons nesta vida. A realidade destruía o conceito de que a retribuição se daria ainda na existência anterior à morte, porém não cabia em seu desenvolvimento a ideia de uma existência posterior muito clara, nem a apreensão dos desígnios perfeitos de um Criador sábio que faz tudo certo a seu tempo.

Eclesiastes parece polemizar com o seu meio seja entre os judeus, seja entre os gregos. Busca compreender de forma a não abandonar sua crença em Elohim mas também não contaminar-se com os pensamentos e culturas que dominavam o mundo de então.

Melhor um bom nome § que um perfume nobre §§§
 E o dia de morrer §§ que o dia de nascer
 Melhor § ir a uma casa onde há luto §
 do que ir § a uma casa onde há festa §§
 eis que §§ esse § é o fim de toda gente §§§
 E o vivente § que o tenha presente no coração
 Melhor sofrimento § que riso §§§
 Pois em rosto amargo § há coração largo
 Coração de sábio § na casa do luto §§
 e coração de estulto § na casa do prazer
 Melhor §§ escutar § reprimenda de sábio §§§
 Que alguém §§ dar escuta § a cantilena de estulto
 Pois como a urtiga estala § sob o tacho quente §§
 assim estridula § o riso do estulto §§§
 E também isso § névoa-nada (VII; 1 – 6)

Assim, o autor coloca a morte como motivo principal para a reflexão sobre a valorização da vida e, nisso, buscando nela esse significado, o sentido da existência torna-se mais claro.

As expressões que Schopenhauer usa se aproximam muito de termos utilizados em *Eclesiastes*. Aforismas e reflexões carregadas de provérbios que lembram os escritos sapienciais estão nas suas reflexões. Por mais distantes que

estejam suas conclusões, suas reflexões tocam pontos que são também preocupações bíblicas, em especial nos escritos chamados proverbiais.

Quando o tema morte é abordado, as semelhanças acabam por destacar-se de forma mais enfática. Divergências e convergências podem ser notadas e, mesmo nas divergências, as argumentações fazem perceber a partida de um mesmo ponto de reflexão, demonstrando que a distância temporal não afasta a possibilidade de diálogo quando percebidos nas concepções de Jauss ou Iser sobre o lugar do leitor.

Percebe-se o papel ativo do leitor que possibilita esse encontro na produção de sentido que confere, decorrente de sua vivência e leitura. Passa-se de uma visão focada no autor para uma percepção da obra em si, mas é o receptor que a atualiza e adequa a sua própria história, cultura e tempo.

Ganhando protagonismo, o leitor promove vinculações ao tema tratado na obra original, vinculações estas nunca jamais possíveis na origem, porém factíveis na chegada ao leitor em seu próprio tempo. Assim, obra, autoria e receptividade são aspectos fundamentais para a fruição significativa de um texto literário.

O objetivismo histórico corrobora, nesse sentido, para o empobrecimento da obra, enquanto a perspectiva da estética da recepção promove uma ampliação não distorcida das possibilidades inerentes ao produto literário e estético envolvido.

Trata-se então de renovação continuada. O texto não é obra fixa e a ligação com o autor não é sentença de morte. Ao contrário, a libertação em relação ao autor promove a atemporalidade da obra em suas diversas possibilidades de leitura e releitura. Sua vulnerabilidade incorpora o leitor e, com isso, introduz diversas gerações dentro da mesma obra.

Wolfgang Iser, por sua vez, enfatizou o efeito estético que, na questão tratada da relação entre Schopenhauer e Qohélet caracteriza uma percepção de proximidade justamente nos aspectos proverbiais e sapienciais encontrados nos dois. Quando tratam da morte, por exemplo, as similitudes de preocupações teóricas e filosóficas os colocam lado a lado, embora cheguem a conclusões por vezes diversas.

É a quebra da previsibilidade, devido às lacunas já mencionadas nas perspectivas de outros teóricos como Auerbach e Barthes, que potencializa as projeções do receptor e propiciam contínuas gestações de conteúdos que se incorporam à obra para realização de um espesso palimpsesto. Nesse sentido,

perde o autor o domínio da obra e as repercussões e ecos no tempo e na história se tornam imprevisíveis.

A interpretação realoca a lógica da obra substituindo a fala do autor e a fala do texto pela proposição de que, pelo autor e através do texto o leitor é quem diz. Isso não significa desvalorizar a obra ou mesmo o autor da obra, porém conferir o devido valor ao seu intérprete independentemente do tempo ou época em que teve contato com a obra.

É no horizonte de expectativas do leitor que se evocam os elementos da obra. Aquilo que outrora poderia ser visto como periférico, em outro contexto torna-se central. Essas projeções do leitor, porém, nunca poderão ser independentes do espírito original do texto.

O ponto de convergência das visões, seja em Qohélet ou Schopenhauer, parece ser o problema do sofrimento.

E eu me voltei eu § e vi § toda a opressão
 que é feita § sob o sol §§§
 E eis o choro dos oprimidos §
 e não há para eles § conforto §§
 e da mão que os oprime § força §§
 e não há para eles § conforto
 E eu saúdo eu § os mortos § os que já morreram §§§
 Antes que aos vivos §§
 a eles § os inda-viventes (IV; 1 – 2)

A injustiça provoca no autor a percepção de que a morte é mais comemorativa que a vida de sofrimento experimentada. As privações e a dor destituíram da vida o sentido e trouxeram significado maior à morte. A negatividade do autor é atribuída muitas vezes ao tempo em que viveu. Era o período da dominação grega. Os impostos eram pesados, os tributos esmagadores. A pobreza se estabelecia de tal maneira que muitos pais entregavam os próprios filhos como escravos para quitação de dívidas. Ceresko afirma:

Nenhum profeta se levantou para transmitir a palavra de Deus; nenhum sacerdote se mostrara capaz de produzir respostas a partir da Lei. Somente o sábio entra em cena [...] Trata-se de uma espiritualidade que aceita as

trevas, se rende ao mistério e, por fim renuncia ao mais caro e profundo desejo humano – entender a vida (CERESKO, 2004, p. 104).

Qohélet não se associa às receitas fáceis em relação à dureza da realidade. Rompe com os “sentimentaloides” e pregadores de uma visão romantizada do sofrimento e encara uma nua e crua visão realística não idealizada da dor. Ele “critica abertamente a segurança hiperconfiante daqueles que se apressavam em apresentar fórmulas acabadas para o sucesso ou respostas persuasivas a problemas humanos profundos” (CERESKO, 2004, p. 107).

É na exterioridade de um mundo que não parece fazer sentido que ele constrói sua perspectiva sobre a morte. É na tensão entre o mundo como se apresenta naquele contexto de dominação dos poderosos de então e na visão formativa de sua consciência em relação à religião judaica, nesse conflito interior que *Qohélet* constrói sua filosofia sobre a morte e fugacidade da vida.

A morte é encarada como libertação para a pessoa em sujeição, vítima do preconceito e da exploração. O orgulho racial dos seus opressores só poderia ser vencido por um Justo Juiz que se levantasse ou pela libertação promovida pela morte que traria fim àquele sofrimento. A esperança acaba por esvair-se quando demora a justiça se estabelecer.

É comum, então, ver pessoas falarem da morte como penalidade para homens maus, contudo, ao perceberem que isso não é tão exato muito menos imediato, abandonam essa ideia. Ao perceberem a vida longa dos que cometeram atrocidades, fica mais claro ainda. Assim, seria coerente pensar que também cada um dos que morreram e sofreram na mão de tiranos alucinados de forma tão atroz, “nunca deveriam ter nascido”. Portanto pensar em todos os mortos que serviram de modelo do absurdo é concluir que o mundo é inóspito e desprovido de finalidades e que a morte é, em si, a única possibilidade de final feliz (SANTOS JÚNIOR, 2015, p. 35).

A única esperança e expectativa, dentro do contexto de uma visão judaica religiosa, seria a da teologia retributiva.

E eu vi ainda § sob o sol §§§
 A séde do Juízo § lá a iniquidade §§
 e o sítio da Justiça § lá o iníquo
 Eu disse eu § para o meu coração
 o justo § e o iníquo §§

Elohim § os julgará §§§
 Pois há tempo para todo evento
 e para toda obra § lá
 Eu disse eu § para o meu coração §§
 quanto aos § filhos do homem §§
 Elohim § os esmerilha §§§ (III; 16 -18)

Schopenhauer percebe as mesmas questões a respeito da existência. O objetivo da filosofia não é consolar, mas conduzir para uma visão realística da vida. Advoga que a paz buscada como resultado da felicidade é uma armadilha, pois ela o aproxima do tédio. O homem então vive entre os embates que procura vencer e o tédio que é resultado da falta de embates. Só encontra a realização na morte que o livra dos dois.

Schopenhauer vem de uma vida tranquila economicamente, no entanto a tragédia lhe acompanhou vorazmente. Tem em seu pai, um suicida, quando o filósofo ainda tinha dezessete anos; e em sua mãe uma temperamental e odiosa pessoa, que o tenta matar empurrando-o escada abaixo em sua casa, temendo que ele se tornasse um escritor com tamanha fama quanto a que ela tinha. A senhora Schopenhauer teve inveja do filho, que tão cedo é elogiado por Goethe sobre a qualidade da sua escrita, e temeu que o menino tomasse o seu lugar. Maltratado, então, pela fatalidade e pela rejeição, Schopenhauer, inevitavelmente, enxerga o mundo por olhares daltônicos, muito embora com nitidez privilegiada (SANTOS JÚNIOR, 2015, p.36).

Cabe ressaltar aqui a relação entre autoria e auto referencialidade. Tanto em *Qohélet*, quanto em Schopenhauer, suas reflexões expressam suas vivências e seus textos trazem em si mesmos as referências que podem ser traduzidas nos ecos das mais variadas épocas e culturas. A diferença entre os dois está na ênfase de *Qohélet* ao mundo exterior enquanto Schopenhauer teoriza a partir da interioridade. Um avalia de fora para dentro outro de dentro para fora.

A morte é uma certeza para todos. Essa convicção gera desconforto e negação. A fatalidade da morte a faz ser vista como um mal, como penalidade e elemento de fuga e desespero.

A percepção da finitude torna-se necessária e faz-se antídoto da arrogância. Torna-se elemento positivo na capacitação do ser de ver o horizonte dos seus

próprios limites. Cria senso de realidade e reduz a visão superlativa de si em relação ao mundo, aos outros e à própria natureza.

A incapacidade de prever o próprio futuro destitui do homem a altivez e sua tentativa de sobreposição aos outros homens. A certeza da morte, o conhecimento dela e a capacidade humana de reflexão sobre ela, coloca o homem numa condição diferenciada em relação ao animal que não tem essa propriedade. Este vive em plenitude, enquanto o outro na angústia do não saber.

Pois não lhe é dado saber § o que será §§§
 Pois quando for o que for §§
 quem § lhe anunciará?
 Homem não há § com poder sobre o vento §
 para frear o vento §§
 e nenhuma potência § frente ao dia da morte §§
 e nenhum armistício § nessa guerra §§§
 E a iniquidade não livrará § a seu mestre iníquo (VII; 7 – 8)

A eternidade em Schopenhauer está na solidariedade inerente à raça humana. Continuamos vivos na espécie e, também, a espécie só sobrevive devido à existência da morte. A não morte traria a impossibilidade de perpetuação da própria vida. Paradoxalmente o medo da morte é fruto de um sonho de perpetuação que inviabilizaria a própria vida.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A recriação poética de Haroldo de Campos, sua tradução/reimaginação do livro bíblico de *Eclesiastes* sustenta-se quando percebida à partir da óptica de teóricos que enfatizam a percepção do leitor, assim como a língua de chegada como influente na produção de sentidos.

O receptor torna-se partícipe da criação e, assim, a obra adquire significados novos em cada releitura. Na perspectiva de um palimpsesto, estas camadas sucessivas vão se sobrepondo e atualizando à obra que adquire um elemento de perpetuação ultrapassando os limites intencionados pelo seu autor original.

O diálogo proposto com o homem moderno é possibilitado mediante a concepção de que tradução pode equiparar-se à crítica textual, pois coloca em relevo aspectos da literatura que doutra forma poderiam passar despercebidos. Outrossim, o levantamento de questões tidas como periféricas promove a evidenciação de temas que na intenção original não seriam relevantes aos olhos do autor. A obra adquire independência na medida da distância em relação ao seu tempo, cultura e autoria.

É a estética da recepção e o horizonte de expectativas no leitor que possibilitam a atualização e um entretecer de temas e entendimentos que não seriam possíveis na clausura de uma leitura meramente datada e localizada em ambiente hermeticamente fechado.

A análise do texto ao final, no último capítulo, reforçou a interlocução possível, graças à reescrita de Haroldo de Campos, entre o texto de Qohélet e diversos pensadores e influenciadores de percepções do homem moderno. Sejam os temas desenvolvidos poeticamente, sua relação com assuntos da atualidade e as amarras entranhadas em anseios supratemporais.

Numa perspectiva de ruptura e dentro de um viés de percepção da história marcado pelas epistemes próprias em cada época, torna-se inapropriado e mesmo anacrônica a tentativa de captura e entendimento de um texto na visão de uma época alocada num abismo temporal, cultural e metodológico. Como já demonstrado, Schaeffer não pensa em termos de ruptura, mas sim em continuidade e traça uma linha histórica comunicante e progressiva.

A leitura do livro de *Eclesiastes*, especialmente por sua discussão que admite e questiona metafisicamente uma realidade supra natural, o estudo em torno

do livro baseado numa tradução moderna, admitida como releitura, reimaginação e reescrita, o transforma em elemento importante e atual, tendo em vista a comunicação com o homem moderno.

Sua releitura possibilita diversos encontros dialógicos exemplificados no decorrer das argumentações. Na perspectiva “kierkegaardiana” que advoga ser irreconciliável “o casamento” entre natureza e graça, o mundo espiritual passou a ser visto apenas como possível através de um “salto de fé”.

O livro estudado de Haroldo de Campos em sua reimaginação questiona esse acesso e advoga a impossibilidade de conciliação entre os dados na realidade e a percepção teleológica da existência.

Ao tentar encontrar a justiça de Deus executada nas experiências históricas perceptíveis e, ao contrário do que seria esperado na teologia retributiva, perceber a prevalência dos desmandos, das injustiças e da exploração do necessitado, marca a tônica da narrativa com a sensação de um Deus “totalmente outro”, talvez indiferente.

No capítulo final, respondendo a essa percepção que parece comunicar-se com o pensamento moderno a respeito da deidade, Qohélet afirma que Deus promoverá juízo e retribuirá a todos conforme as suas obras.

Assim, passo a passo, vai sendo constituído um diálogo que, na perspectiva de uma releitura e reimaginação, se torna plausível. Diversos questionamentos do homem moderno percebem-se recorrentes e não restritos a épocas históricas ou culturais. A questão do significado da existência percorre todos os âmbitos onde o homem esteja em evidência.

Tendo sido visto por alguns estudiosos um niilismo incipiente na narrativa de Qohélet, quando percorre os caminhos da observação, especulação e experimentação, tentando encontrar uma via que daria sentido à existência, na perspectiva de Haroldo de Campos, encontra-se um influenciador dos pensamentos de Nietzsche e Schopenhauer.

Essa caminhada que escancara um vazio metafísico que era instigado no mundo helenizado de então, em que o conflito dos parâmetros da religião judaica na alma de Qohélet se manifestavam, diante de duas visões de mundo conflitantes, o escritor, na busca da essência das coisas, encontra apenas o que seria periférico ao ser.

Como se diz, na filosofia “heideggeriana”, na busca pelo Ser encontra-se sempre e apenas o “Ente”. Cassirer argumenta, relativo ao homem moderno que “ele está circundado por um universo mudo, por um mundo silente para com seus sentimentos religiosos e para com seus mais profundos requisitos morais” (CASSIRER, 1972, p. 13).

Na caminhada de Qohélet em busca de sentido, tenta no ópio encontrar significação, pela expansão da consciência, utilizando elementos que alteram os sentidos. Coincidentemente, em diversos momentos na história, esse recurso foi utilizado, seja na promoção do êxtase emocional, seja em chás, cogumelos, santo daime ou ervas afins.

A resposta aparentemente nunca foi encontrada, pois, como disse Arendt “as condições da existência humana – a própria vida, a natalidade e a mortalidade, o mundanismo, a pluralidade e a própria terra – nunca poderão “explicar o que nós somos”. (ARENDR, 2007, p.22).

O cinismo em relação à teleologia da existência é questionável pelo fato de que, ainda hoje, o significado é procurado. Dentro da perspectiva de Qohélet, Elohim colocou no homem um anseio de eternidade. Nesse sentido o homem se alimenta de esperança.

A morte, utilizando as palavras do Novo testamento, continua sendo “o *último inimigo a ser vencido*” e, seja o cinismo de Schopenhauer, seja a justiça retributiva de Qohélet ou, ainda, a fé esperançosa dos cristãos, os olhos dos homens ainda estão olhando para o alto, ansiosos por um chamado que lhes confira significado.

Para Haroldo de Campos, a tradução é uma espécie de crítica literária, já que o tradutor, assim como o crítico, põe em evidência determinadas características do texto que são pouco acessíveis ao leitor comum. Esse aspecto desconstrutivo da tradução de Haroldo de Campos e de seu grupo está muito relacionado com o pensamento de Jacques Derrida e as sugestões de Jorge Luiz Borges e Hanz Robert Jauss em relação aos movimentos da leitura.

Então, a tradução, na concepção de Haroldo de Campos, tem ligações com uma nova forma de pensar a leitura promovendo uma reapropriação dos textos e, com isso, uma presentificação atualizada do texto literário se faz possível a cada releitura. Nesse movimento de leitura mencionado, destaca-se o fato de que em Derrida mantém-se ainda a ênfase no texto, dentro de uma visão pós estruturalista e, em Jauss, desloca-se enfaticamente para o leitor/receptor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Márcia. **Cultura letrada: literatura e leitura**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

ANTUNES, Benedito. **Notas sobre tradução literária**. São Paulo: UNESP, 1991.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARROJO, Rosemary. **Oficina de tradução; a teoria e a prática**. São Paulo: Ática, 1986.

ASENSIO, Víctor Morla. **Livros sapienciais e outros escritos**. São Paulo: AM, 1997. (Série Introdução ao Estudo da Bíblia, v. 5.)

AUERBACH, Erich. **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BARTHES, Roland. **A Aventura semiológica**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BARTH, Karl. **A Carta aos Romanos**. Segunda versão. Editado por Cornelis van der Kooi and Katja Tolstaja. Tradução Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal;EST, 2016.

BENJAMIN, Walter. **A tarefa do tradutor**. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**. A aventura da modernidade. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2007.

BÍBLIA SAGRADA, Português. **A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.

BORGES, Jorge Luis. Sobre os clássicos. In. **Nova antologia pessoal**. São Paulo: Difel, 1986.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 3. edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BOSI, Alfredo. **O ser e o tempo da poesia**. São Paulo: Cultrix, Ed. da Universidade de São Paulo, 1977.

CAMPOS, Haroldo de. **Bere'shith a cena da origem**. 1ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

CAMPOS, Haroldo de. **O arco-íris branco**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

CAMPOS, Haroldo de. “Da tradução como criação e como crítica.” In: **Metalinguagem e outras metas**: ensaios de teoria e crítica literária. São Paulo: Perspectiva, 2004.

CAMPOS, Haroldo de. **Deus e o diabo no Fausto de Goethe**. São Paulo: Perspectiva, 1981.

CAMPOS, Haroldo de. “Luz: a escrita paradisíaca”. In: **ALIGHIERI, Dante. Seis cantos do Paraíso. Recife: Gastão de Holanda**, 1976.

CAMPOS, Haroldo de. **Qohélet = O-que-sabe**: Eclesiastes: poema sapiencial. São Paulo: Perspectiva, 1990.

CAMPOS, Haroldo de. **O Seqüestro do Barroco na Formação da Literatura Brasileira**: o caso Gregório de Matos. Bahia: Fundação Casa de Jorge Amado, 1989.

CAMPOS, Haroldo de. **Pedra e luz na poesia de Dante**. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

CAMPOS, Haroldo de. Paul Valery e a poética da tradução: as formulações radicais do célebre poeta francês a respeito do ato de traduzir. In: TÁPIA, Marcelo; NÓBREGA, Thelma Médici (Org.). **Haroldo de Campos – transcrição**. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 61-102.

CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira: momentos decisivos**. São Paulo/Rio de Janeiro: FAPESP Ouro Sobre Azul, 2009.

CANTARELA, Antonio Geraldo. **Questões de hermenêutica bíblica à luz da estética da recepção**. Perspectivas. Teológicas, Belo Horizonte, v. 45, n. 127, p. 419-438, set./dez. 2013.

CAPPELLI, Marcio. A Bíblia em devir: contribuições da estética da recepção e da epistemologia do rizoma aos estudos bíblicos. **Estudos Teológicos**: São Leopoldo. v. 59, n. 2, p. 370-383, jul./dez. 2019.

CARNEIRO, Márcio Danilo de Carvalho; LEAL, Izabela Guimarães Guerra. A poesia nas obras da origem: Haroldo de Campos e a tradução de Bere'Shith. **Belas Infiéis**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade de Brasília. Brasília, v. 5, n. 1, p. 197-210, 2016a.

CARNEIRO, Márcio Danilo de Carvalho; LEAL, Izabela Guimarães Guerra. Encontrando um intracódigo entre hebraico e português: Haroldo de Campos e a transcrição de Qohélet. **Arquivo Maaravi**: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG. Belo Horizonte, v. 10, n. 19, nov. 2016b.

CARSON, D.A.; FRANCE, R.T.; MOYTER, J.A.; WENHAM, G.J. **Comentário Bíblico Vida Nova**. Editora Vida Nova, 2009.

CASSIRER, Ernst. **Antropologia Filosófica**: Ensaio Sobre o Homem. São Paulo: Mestre Jou, 1972.

CERESKO, Anthony. **A Sabedoria no Antigo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2004.

CHAPMAN, Colin. **O Cristianismo no Banco dos Réus**. São Paulo: Vida Nova, 1978.

COMPAGNON, Antoine. **Literatura para quê?** Editora UFMG. 1ª.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

COMPAGNON, Antoine. **O demônio da teoria** - Literatura e senso comum. Trad. Cleonice Paes Barreto Mourão, Consuelo Fortes Santiago. 2ª. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

CUPANI, Alberto. **Filosofia da tecnologia: Um Convite**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

CULLER, Jonathan. **Teoria literária: uma introdução**. Trad. Sandra G. T. Vasconcelos. São Paulo: Beca, 1999.

DERRIDA, J. Lingüística e gramatologia. In: **Gramatologia**. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1975.

DERRIDA, J. **Posições: Jacques Derrida**. Belo. Horizonte, MG: Autêntica, 2001.

DEZMANN, Vanete Santana; MILTON, John. **O MAKE IT NEW SEGUNDO HAROLDO DE CAMPOS**. 2016. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=26819@1&meta=1>>. Acesso em 06 Mar. 2020.

DUARTE, J. DE A. E D. Iluminismo e religião: ruptura ou continuidade? **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, v. 13, n. 32, p. 83-114, 12 abr. 2020.

EAGLETON, Terry. **Depois da teoria: um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo**. Rio de Janeiro, 2005.

EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura: uma introdução**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FLORES, G. G. Da tradução em sua crítica: Haroldo de Campos e Henri Meschonnic. **CIRCULADÔ - Revista de Estética e Literatura do Centro de Referência Haroldo de Campos**. São Paulo, v. 1, n. 5, p. 9-26, 2016.

FLUSSER, Vilém. **Filosofia da caixa preta**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

FOUCAULT, Michel. What Is Enlightenment? In: RABINOW, Paul (org.). **The Foucault Reader**. New York: Pantheon Books, 1984.

FRANÇA, Júlio. Anacrônico, pois poeta: linguagem, memória e resistência na poesia de Paulo Henriques Britto. In: **Revista do Centro de Estudos Portugueses**, n. 23, pp. 147-167. Faculdade de Letras da UFMG, Belo Horizonte, 2003.

FRYE, Northrop. **O código dos códigos: a Bíblia e a literatura**. São Paulo: Boitempo, 2004.

GINZBURG, Carlo. Provas e possibilidades. In: **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GUARNIERI, Maria Cristina Mariante. **Angústia e Conhecimento: uma reflexão a partir dos pensadores religiosos Franz Rosenzweig, Sören Aabye Kierkegaard e Qohélet**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo. 2006. 301 p.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis Rodríguez. **A lei, a fadiga e o vazio no livro de Eclesiastes**. 1996. Disponível em: <<http://www.metodista.br/biblica/biblistas/biblistas.htm>> . Acesso em 26 mai. 20.

HAN, Byung-Chul. **No Enxame**: Perspectivas do Digital. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2018.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. 4ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

ISER, Wolfgang. **O ato da leitura**: uma teoria do efeito estético. v.1. São Paulo: Edições 34, 1996.

JAKOBSON, Roman. **Os aspectos linguísticos da tradução**. 20.ed. In: Linguística e comunicação. São Paulo: Cultrix, 1995.

JUNG, Carl. **Tipos Psicológicos**: Volume 6. Sétima Edição. Petrópolis: Editora Vozes. 2013.

KIERKEGAARD, Sören Aabye. **Temor e Tremor**: Coleção os Pensadores. Tradução Maria José Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LEAL, Izabela. Um beijo de línguas: as metáforas eróticas da tradução. In: COSTA, Walter Carlos; GUIMARÃES, Mayara; LEAL, Izabela. **No horizonte do provisório**: ensaios sobre tradução. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

LIMA, Anderson de Oliveira. **A bíblia com literatura no Brasil**: história e análise de novas práticas de leitura. Tese (Doutorado em Letras). Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo. 2015. 210p.

LIMA, Luiz Costa (Org.). **A literatura e o leitor**: textos de estética da recepção. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LÍNDEZ, José Vílchez. **Eclesiastes ou Qohélet**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1999.

MESCHONNIC, Henri. **Poética do traduzir**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Perspectiva, 2010.

NICCACCI, Alviero. **A casa da sabedoria. Vozes e rostos da sabedoria bíblica.** São Paulo: Paulinas, 1997.

OTTONI, P. Tradução recíproca e Double bind. In: **Tradução Manifesta: Double Bind e Acontecimento.** Campinas, SP: Edusp/Edunicamp, 2005.

PROST, Antoine. **Doze lições sobre a história.** Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

RAVASI, Gianfranco. Coélet. **Pequeno Comentário Bíblico do AT.** São Paulo: Paulinas, 1988.

RORTY, Richard. **Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança.** Cristina Magro e Antonio Marcos Pereira (Org.). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

SANTOS JÚNIOR, Álvaro Martins. Reflexões entre o Eclesiastes e Schopenhauer. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v.36, p. 32-47, Jan/Abr. 2015. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp>>. Acesso em: 23/07/2020.

SCHAEFFER, Francis. **O Deus que Intervém.** 3ª Ed. São Paulo: Cultura Cristã. 2017.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do amor, metafísica da morte.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SCHOPENHAUER, Arthur. **As dores do mundo.** São Paulo: EDIPRO, 2014.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a Ética.** São Paulo: Hedra, 2012.

SCOTT, R. B. Y. [Ed.]. **Proverbs, Ecclesiastes.** Vol. 18. [The Anchor Bible]. New York: Doubleday, 1965.

STEINER, George. **A Bíblia Hebraica e a divisão entre judeus e cristãos**. Lisboa: Relógio d'Água, 2006. p. 65.

STORNILOLO, Ivo. **Trabalho e felicidade. O Eclesiastes**. São Paulo: Paulus, 2002.

ZIEGLER, Erica Luisa. **Eu exalto a alegria... (Ec 8.15): Morte e fruição da vida em Eclesiastes a partir da psicanálise de Jung**. 2006. 219 f. Tese (Doutorado em Teologia) - Faculdades EST, São Leopoldo, 2006