



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**

**MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)**

**SUJITH JAYADEVAN**

**«Apliquei o meu coração a conhecer a  
sabedoria [...]» (Ecl 1,17)**  
**A singularidade da raiz ידע no livro de Qohelet**

Dissertação Final  
sob orientação de:  
Doutora Luísa Maria Almendra, PhD

**Lisboa**  
**2022**

## ÍNDICE

RESUMO .....	5
ABSTRACT .....	6
SIGLAS E ABREVIATURAS .....	7
INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1 – TRAÇOS DE SINGULARIDADE DA RAIZ עָדָה E DO LIVRO DE QOHELET NO CONTEXTO LITERÁRIO DO AT .....	11
1. UMA ABORDAGEM SOBRE O USO DA RAIZ עָדָה NO AT .....	11
1.1. Sentido secular do termo עָדָה no AT.....	12
1.1.1. <i>Percepção visual e auditiva</i> .....	12
1.1.2. <i>O sujeito: as características daquele que tenta conhecer</i> .....	13
1.1.3. <i>Vários meios de alcançar o conhecimento</i> .....	13
1.2. O sentido religioso do termo עָדָה no Antigo Testamento .....	16
1.2.1. <i>Conhecimento de Deus (Yahweh é o autor de עָדָה)</i> .....	17
1.2.2. <i>O proprietário de conhecimento dá-se a conhecer (Revelação)</i> ...	17
1.2.3. <i>A recepção de conhecimento de Deus e a adesão do ser humano</i> ...	18
1.2.4. <i>Ignorância de Deus</i> .....	19
2. A SINGULARIDADE DO LIVRO DE QOHELET .....	19
2.1. Alguns sinais de contradições e inconsistências.....	22
2.2. O livro de Qohelet e o seu contexto histórico.....	24
2.3. A influência literária na linguagem do livro.....	25
2.4. Influência socioeconómico em formar um epistemólogo.....	26
CAPÍTULO 2 - O DINAMISMO SEMÂNTICO DA RAIZ עָדָה NO LIVRO DE QOHELET.....	29
1. A INVESTIGAÇÃO DE QOHELET .....	29
1.1. עָדָה como procura de conhecimento (Ecl 1,16-18) .....	29
1.2. עָדָה como lugar de sabedoria e da inteligência (Ecl 7,25).....	31
1.3. עָדָה e a sua implicação no destino do ser humano (Ecl 8,16-17).....	32
1.4. עָדָה no debate: o amor e ódio (Ecl 9,1) .....	33
2. O SÁBIO E O INSENSATO.....	35
2.1. עָדָה na comparação entre o sábio e o insensato (Ecl 2,14).....	35
2.2. עָדָה na pergunta retórica (Ecl 2,19).....	36
2.3. עָדָה em comparação com jovem sábio e rei velho (Ecl 4,13) .....	37

3.	O DISCERNIMENTO DOS VALORES .....	38
3.1.	ידע e o mal (Ecl 4,17) .....	38
3.2.	ידע e a vida (Ecl 6,8) .....	40
3.3.	ידע e a razão das coisas (Ecl 8,1).....	41
3.4.	ידע e o julgamento .....	42
3.5.	ידע e o caminho (Ecl 10,14-15) .....	44
4.	A RELAÇÃO ENTRE DEUS E ידע .....	45
4.1.	ידע é dom de Deus (Ecl 2,26) .....	45
4.2.	ידע e o ordenamento e as obras de Deus .....	46
4.3.	ידע e o sopro de vida e o nome .....	50
5.	OS HORIZONTES DA VIDA HUMANA .....	52
5.1.	ידע e a felicidade e o temor de Deus.....	52
5.2.	ידע e a vida humana.....	55
5.3.	ידע e a consciência (Ecl 7,22).....	57
5.4.	ידע e o futuro (Ecl 8,7) .....	58
5.5.	ידע e a morte (Ecl 9,5) .....	59
5.6.	ידע a calamidade e hora da adversidade .....	60
CAPÍTULO 3 -A SINGULARIDADE DA RAIZ ידע NO PROCESSO COGNITIVO DE QOHELET .....		63
1.	A RAIZ ידע NO LIVRO DE QOHELET: A TAREFA E O SENTIDO.....	63
1.1.	A complementaridade entre ידע e הַכְּנָה .....	64
1.2.	A relevância da raiz ידע no processo da investigação de Qohelet.....	67
1.2.1.	<i>ידע resulta pela experiência empírica: primeira etapa.....</i>	69
1.2.2.	<i>Coração como sede de investigação: segunda etapa .....</i>	70
1.2.3.	<i>A expressão ידע ידע no relato das descobertas: terceira etapa.....</i>	71
1.3.	Descobertas de ידע ou os conhecimentos da investigação .....	72
1.3.1.	<i>Tudo é ilusão.....</i>	73
1.3.2.	<i>Conhecimento aumenta sofrimento.....</i>	74
1.3.3.	<i>A exortação à alegria.....</i>	75
1.3.4.	<i>A certeza da morte e o juízo final .....</i>	76
1.4.	O sujeito de ידע: O ser humano que procura a conhecer .....	77
1.5.	Os objetos de ידע .....	78
1.6.	A procura do ser humano e a onipotência de Deus.....	80
2.	TRAÇOS DE NOVIDADE E DE CONTINUIDADE DE QOHELET .....	83

2.3. Novidade e continuidade nos livros de Job e de Provérbios.....	84
2.4. Uma abordagem geral de outros livros AT.....	87
CONCLUSÃO.....	90
BIBLIOGRAFIA GERAL.....	93

## **RESUMO**

O objetivo desta dissertação é estudar a singularidade da raiz hebraica עָדַי, no livro de Qohelet, situando-a no seu campo sapiencial bíblico e no âmbito mais alargado de todo o AT. A tese consta de três capítulos: no primeiro, faremos uma apresentação da raiz עָדַי no contexto literário do AT e da singularidade do livro de Qohelet. No segundo capítulo, estudaremos o dinamismo semântico da raiz עָדַי no livro de Qohelet. No terceiro capítulo, tentaremos propor algumas linhas de singularidade desta raiz no processo cognitivo de Qohelet identificando os traços de singularidade da raiz עָדַי no livro de Qohelet no contexto literário do AT.

### **Palavras-chaves**

Alegria, Ceticismo, Conhecimento, Contradições, Coração, Determinismo, Deus, Epistemologia, Homem, Julgamento, Ilusão, Incapacidade, Insensato, Investigação, Morte, Observação, Pessimismo, Qohelet, Raiz, Retribuição, Sabedoria, Sábio e Trabalho.

## **ABSTRACT**

The objective of this dissertation is to study the singularity of the Hebrew root ידע (know), in the book of Qoheleth, placing it in its biblical sapiential field and the wider scope of the entire Old Testament. This dissertation consists of three chapters: in the first, we will present the root ידע in the literary context of the Old Testament and the singularity of the book of Qoheleth. In the second chapter, we will study the semantic dynamism of the root ידע, in the book of Qoheleth. In the third chapter, we will try to propose some lines of singularity of this root in the cognitive process of Qoheleth identifying the singularity traits of the root ידע, in the literary context of the Old Testament.

## **Keywords**

Contradictions, Death, Determinism, Epistemology, Fool, God, Heart, Happiness, Human being, Illusion, Incapability, Investigation, Judgement, Knowledge, Observation, Pessimism, Qoheleth, Retribution, Root, Sage, Scepticism, Wisdom and Work.

## SIGLAS E ABREVIATURAS

### 1. Siglas Bíblicas<sup>1</sup>

AT	Antigo Testamento
v.	Versículo
vv.	Versículos

### 2. Textos Bíblicos

1 Cr	Primeiro Livro da Crónicas
1 Rs	Primeiro Livro dos Reis
2 Rs	Segundo Livro dos Reis
1 Sm	Primeiro Livro de Samuel
2 Sm	Segundo Livro de Samuel
Ct	Cântico dos Cânticos
Dn	Daniel
Dt	Deuteronómio
Ecl	Eclesiastes (Qohelet)
Esd	Esdras
Est	Ester
Ex	Êxodo
Ez	Ezequiel
Gn	Génese
Is	Isaías
Jb	Job
Jl	Joel
Jn	Jonas
Jr	Jeremias

---

<sup>1</sup> As abreviaturas dos textos bíblicos estão de acordo com as da *Bíblia sagrada: para o terceiro milénio da encarnação, versão dos textos originais*, Herculano Alves (ed.);4.<sup>a</sup> ed. (Lisboa: Difusora Bíblica, Franciscanos Capuchinhos, 2005).

Jz	Juízes
Lv	Levítico
Ml	Malaquias
Ne	Neemias
Nm	Números
Pr	Provérbios
Sl	Salmos
Sir	Ben Sira
Zc	Zacarias

### 3. Coleções Bibliográficas

A&C	Adam Black and Charles Black
B&H	Broadman and Holman
Lit	Literature
Ltda.	Limitada
OUP	Oxford University Press
S.l.	Sem lugar
Trad.	Tradução
Wm. B.	William Bernardus

### 4. Siglas Gerais

a.C.	antes de Cristo
cf.	confrontar
ed.	editor (edição)
etc.	<i>et caetera</i>
ex.	<i>exemplo</i>
n.	número
vol.	Volume

## INTRODUÇÃO

Sob o título de «“Apliquei o meu coração a conhecer a sabedoria [...]” (Ecl 1,17): A singularidade da raiz  $\text{עָדַ$  no livro de Qohelet», iremos salientar a particularidade do uso da raiz  $\text{עָדַ}$  ( $\text{yda}^2$ )<sup>2</sup> ao longo da narrativa do livro de Qohelet, fundamentando as características principais deste livro entre os livros do AT.

Este nosso trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro capítulo encontramos principalmente duas secções, na primeira secção tratamos a raiz  $\text{עָדַ$  abordando os traços de singularidade desta mesma raiz no contexto literário do AT. O nosso objetivo não é apontar todas as ocorrências, mas é encontrar principalmente os vários sentidos e diferentes modos de conhecer, segundo os autores do AT. Na segunda secção, tratamos a singularidade do livro de Qohelet, fundamentando as suas características e apresentando as principais críticas ao mesmo. O livro de Qohelet é singular na sua construção narrativa e nas suas temáticas que, em grande medida, são abordadas de modo distinto do pensamento tradicional de Israel. Além disso, nesta parte, analisamos o contexto histórico deste livro para identificar as influências socioeconómicas que explicam a singularidade destes escritos.

No segundo capítulo, entramos no próprio texto para investigar a raiz  $\text{עָדַ$  nos versículos para entender o sentido que Qohelet lhe confere. O nosso esquema para esta investigação é o seguinte: sublinharemos todos os versículos que têm a raiz  $\text{עָדַ$  e tentaremos categorizar estes versículos sob alguns temas. Esta categorização facilita o nosso estudo desta raiz para saber a preocupação e a intenção do autor sobre as perguntas existenciais da vida humana. Ao analisar cada versículo, tentamos saber de que forma a raiz está presente e o assunto mencionado por esta raiz. Nesta tentativa, iremos também fazer uma explicação sobre tal versículo e esta abordagem ajuda-nos a examinar o objetivo e o sentido da raiz no versículo.

No terceiro capítulo, depois de termos examinado as ocorrências da raiz  $\text{עָדַ$  nos versículos do livro de Qohelet, iremos descobrir o sentido geral que o autor dá à raiz  $\text{עָדַ$  e o modo principal, segundo Qohelet, para conhecer. Este capítulo está dividido em duas partes. Na primeira parte procuramos expor alguns traços de semelhança no uso da raiz nos versículos e nos temas diferentes, assim sabendo o modo principal de

---

<sup>2</sup> As transliterações estão de acordo com Bible Hub: Search, Read, Study the Bible in Many Languages, © 2004 – 2018 by BibleHub.com.

«conhecer ou saber», segundo o autor. Efetivamente, identificaremos especificamente os elementos principais no processo de conhecer, a complementaridade das palavras «conhecimento» e «sabedoria», os desafios do ser humano que procura conhecer e a posição de Deus Omnipotente no pensamento de Qohelet.

Na segunda secção, salientaremos as novidades e continuidades que Qohelet traz ao leitor pelo uso da raiz  $\text{עָדַ$ . Tendo em conta o sentido da raiz  $\text{עָדַ$  ao longo do AT, iremos buscar a novidade que o livro de Qohelet traz. Executaremos esta tarefa identificando as ocorrências da raiz  $\text{עָדַ$  com os temas semelhantes de Qohelet e assim faremos uma comparação para descobrir que é uma novidade ou uma continuidade. Nesta parte, focaremos mais os livros de Job e de Provérbios para comparação e depois abriremos a nossa investigação aos outros livros do AT.

## CAPÍTULO 1 – TRAÇOS DE SINGULARIDADE DA RAIZ ידָּ' E DO LIVRO DE QOHELET NO CONTEXTO LITERÁRIO DO AT

### 1. UMA ABORDAGEM SOBRE O USO DA RAIZ ידָּ' NO AT

A raiz ידָּ' (*yd'*) encontra-se em toda a faixa de línguas semitas. A etimologia desta raiz semita comum é incerta e também é difícil derivar dos inúmeros significados.<sup>3</sup> A raiz ידָּ', cuja forma verbal se traduz por «conhecer», «reconhecer», «saber», «perceber», «ficar informado», «sentir», «dar a conhecer», «indicar», «expor», «confessar», «informar», «compreender», «ensinar»,<sup>4</sup> «experimentar», «admitir», «considerar», «estar familiarizado», «ser hábil em», «ter conhecimento», «tornar-se conhecido», «descobrir», «revelar», «dar-se a conhecer», «ser instruído» e «discriminar». A forma nominativa desta raiz, ידָּ' (*da'at*), traduz-se por «conhecimento», «opinião», «julgamento», «percepção», «habilidade criativa», «discernimento», «entendimento», «entendimento», «sabedoria» e «sentido mais elevado».<sup>5</sup>

Em árabe, o significado é representado pelas terminologias *arafa* (conhecer ou reconhecer) e *alima* (saber). Nestas terminologias, existem apenas os vestígios desta raiz. Em egípcio, o verbo *rh* (saber) representa claramente uma versão fonética antiga da raiz semítica-camita ידָּ'. A forma verbal de ידָּ' é um primeiro verbo da letra, י' (*yod*).<sup>6</sup> Ao longo do AT, este termo é empregue com diferentes sentidos, que parecem variar de acordo com o contexto em que o termo surge. Podemos dividir estes sentidos em duas tipologias principais: o sentido secular e o sentido religioso. Iremos fazer uma abordagem muito sintética destes sentidos que foram usados ao longo de toda a narração do AT.

---

<sup>3</sup> Cf. Johannes Botterweck, «ידָּ' Yāda», em *Theological Dictionary of the Old Testament: Volume V*, ed. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, e Heinz-Josef Fabry (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1974), 449–50.

<sup>4</sup> Cf. William Osburn, «A New Hebrew-English Lexicon, Containing All the Hebrew and Chaldee Words in the Old Testament Scriptures, with Their Meanings in English» (London: Bagster, 1845), 104–5.

<sup>5</sup> Cf. William Gesenius, «A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic», ed. Francis Brown, trad. Edward Robinson (Oxford: Clarendon Press, 1962), 393–95.

<sup>6</sup> Cf. Willy Schottroff, «ידָּ' yd' Conocer», em *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, ed. Ernst Jenni e Claus Westermann (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978), 942.

## 1.1. Sentido secular do termo **יָדַע** no AT

A forma verbal de **יָדַע** (saber ou conhecer) é usada no AT com uma série de significados. Por conseguinte, não é possível fazer uma abordagem detalhada nem dentro nem fora do AT sobre a evolução destes significados, pelo menos do ponto de vista lógico, temos de duvidar que o sentido de «re(conhecer)», «saber», comunica o sentido original desta forma no idioma original. Iremos analisar vários sentidos desta forma verbal no AT.<sup>7</sup>

### 1.1.1. *Percepção visual e auditiva*

Desde logo, esta construção verbal parece ser usada para significar a aquisição de conhecimento pelo Homem, mediante o uso dos sentidos e das suas faculdades perceptivas. Aqui se incluem, quer os conhecimentos adquiridos pela experiência sensorial direta e imediata, quer os que resultam de uma experiência feita por outros, e comunicada de forma mediata. O uso destes sentidos pode ser descrito por verbos como descobrir, perceber, observar, experimentar etc. (cf. Gn 8,11; 9,24; Ex 2,4; Lv 5,1; 1 Sm 22,3; Jr 38,24; Ez 25,14; Os 7,9; Sl 35,8; Jb 5,24; Pr 5,6; Rt 3,4; Est 2,11; etc.).<sup>8</sup> No entanto, conhecimento externo ou reconhecimento é frequentemente paralelo à percepção sensorial, visual. A percepção é resultado de «ver», conforme se pode constatar nas seguintes passagens: cf. Gn 18,21; Ex 2,25; Lv 5,1; Nm 24,16; Dt 4,35; 11,2; 1 Sm 6,9; Jb 11,11; Is 29,15; 41,20; 44,9; Jr 2,19.23; 5,1; 11,18; etc.<sup>9</sup> Segundo as palavras de São Gregório de Nissa, «o conhecimento das coisas visíveis pode guiar o ser humano a reconhecer as realidades invisíveis e deste modo pode chegar até à contemplação do Criador de ambas».<sup>10</sup>

Há percepção que é resultado de «ouvir» (cf. Ex 3,7; Dt 9,2; Ne 6,12; Sl 78,3; Is 6,9.33; 40,21.28; 48,6; Jr 5,15; Ps 78,3; Jb 5,27; etc.). Em alguns versículos, ambos os elementos (ver e ouvir) são constitutivos do processo epistémico e, neste sentido, **יָדַע**

---

<sup>7</sup> Cf. Schottroff, «**יָדַע** yd' Conocer», 948.

<sup>8</sup> Cf. Schottroff, «**יָדַע** yd' Conocer», 948.

<sup>9</sup> Cf. Botterweck, «**יָדַע** Yāda», 461.

<sup>10</sup> Cf. Gregório de Nissa, *Homilias sobre Eclesiastes*, ed. Ramón Cornavaca e Octavio Peveraro (Madrid: Ciudad Nueva, 2012), 18.

pode funcionar como o termo superior, que resume a percepção sensorial, e processá-la intelectualmente (cf. Ex 3,7 e Nm 24,16).<sup>11</sup>

### *1.1.2. O sujeito: as características daquele que tenta conhecer*

O sujeito deve ter a habilidade física para conhecer. Os olhos são necessários (cf. Dt 29,3), devem ser capazes de ver (cf. Is 44,18), não ser cego (cf. Is 32,3) e devem ser abertos (cf. Gn 3,7). As orelhas são necessárias (cf. Dt 29,3), devem ser abertas (cf. Is 48,8) e atentas (cf. Is 32,3). No reino epistémico, o coração tem muitas funções como um órgão de percepção e conhecimento.<sup>12</sup> O conhecimento pela percepção também é alcançado por meio do uso consciente dos sentidos, por meio da pesquisa mental ou reflexão (cf. Gn 42,33 e Zc 11,11 etc.). Este modo de percepção (reflexão) também é alcançado pela função do coração (cf. 1 Re 2,44; Is 35,4; 51,7; Jr 24,7; Ecl 1,17; 7,22; 8,5; Dn 2,30; Pr 22,17; etc.). Adicionalmente, temos de notar que a obstinação do coração impede os órgãos de ter percepção, assim, estorvando o conhecimento (cf. Is 6,6; 29,9-12; Jr 5,3-5; Sl 95,8-10; etc.).<sup>13</sup> No coração, os vários objetos de percepção ficam concentrados para formar a verdadeira natureza do mundo, no qual as pessoas conscientemente enquadram as suas vidas (cf. Dt 8,5 e Pr 2,2).<sup>14</sup>

### *1.1.3. Vários meios de alcançar o conhecimento*

O conhecimento é alcançado, de modo particular, pela busca (cf. Jr 5,1; Ecl 7,25; 8,17 e Sl 9,11). Qohelet dá importância a alcançar o conhecimento pela exploração, pela investigação (cf. Ecl 7,25) e pela consulta. No livro dos Juízes, encontramos a ideia de que o conhecimento é alcançado por consultar a Deus (cf. Jz 18,5). Além disso, o conhecimento também surge por meio de compreensão (cf. Is 1,3; 6,9; Mic 4,12; Pr 1,2; Dn 1,4; etc), por meio de exame (cf. Jr 6,27; 12,13; Jb 23,10; etc.), por meio de um sinal (cf. Ex 7,3-5; 8,18; Dt 4,34, Jr 44,29; etc.). A presença de ׀ֿֿֿ é vista também nas sentenças condicionadas, o que significa que as sentenças

---

<sup>11</sup> Cf. Botterweck, «׀ֿֿֿ Yāda», 462.

<sup>12</sup> Cf. Botterweck, «׀ֿֿֿ Yāda», 462.

<sup>13</sup> Cf. Schottroff, «׀ֿֿֿ yd' Conocer», 948.

<sup>14</sup> Cf. Botterweck, «׀ֿֿֿ Yāda», 463.

apresentam o resultado de uma condição (cf. Nm 16,30; Jz 6,37; 1 Sm 6,9; 20,7; 1 Rs 18,37 e 20,13). Por fim, a percepção de  $\text{ׁוּד}$  é obtida pela experiência de um conhecimento que pode ser aprendido e transmitido (cf. Gn 4,9; 12,11; 15,13; 20,7; Ex 2,14; Dt 21,1; Is 61,9; etc.).<sup>15</sup> O conhecimento também é atingido pela instrução ou ensino (cf. Is 40,14; Sl 94,10; 119,66; Jb 21,22; etc.), há conhecimento que vem da informação anterior (cf. Is 41,22 e 26). A raiz  $\text{ׁוּד}$  designa a capacidade de expressar juízos objetivos e críticos (cf. Jn 4,11; 2 Cr 12,8; etc.).<sup>16</sup>

O objeto de conhecimento e percepção deve ser fundamentalmente perceptível. Por outras palavras, deve estar ao alcance daquele que conhece, deve estar pelo menos diante dos seus olhos (cf. Sl 51,5 e 69,20); apenas *Yahweh* pode saber de longe (cf. Is 138,6 e 139,2), só Ele pode conhecer o que está escondido (cf. Sl 69,6). O processo normal de percepção não podia lidar com coisas que são grandes (cf. Jr 33,3), ocultas (cf. Is 29,15; Jr 40,15 e Dn 2,22), escuras (cf. Sl 88,13), profundas (cf. Dn 2,22) e novas (cf. Is 48,6). Estas são as condições necessárias para que a percepção e o conhecimento ocorram.<sup>17</sup>

#### *a. ׁוּד através da história do povo Israel*

Em relação ao conhecimento das pessoas, a raiz  $\text{ׁוּד}$ , por um lado, refere a ignorância de uma pessoa que já não vive, mas conhecida na História (cf. Ex 1,8) e, por outro lado, este termo trata o conhecimento pessoal de alguém que ainda está vivo (cf. Gn 29,5; Dt 22,2; Jb 19,13; etc.). Nesta mesma linha, temos de observar a referência deste termo para denotar o conhecimento de um povo, «[...] um povo que não conheces; [...]» (Dt 28,33), «[...] um povo que não conhecia serviram.» (2 Sm 22,44), e vemos esta mesma referência também em outros lugares, por ex., Jr 9,15; Zc 7,14; Sl 18,44 e Rt 2,11. Muitas vezes a referência a um povo também aponta para uma terra, então, esta raiz é usada em vários lugares para manifestar o conhecimento ou não conhecimento de uma terra (cf. Jr 15,14; 16,13 e Ez 32,9). No final, as várias formas desta raiz são usadas para referir as propriedades de um ser humano, de modo que ele seja entendido com as

---

<sup>15</sup> Cf. Schottroff, «ׁוּד yd' Conocer», 949.

<sup>16</sup> Cf. Schottroff, «ׁוּד yd' Conocer», 950.

<sup>17</sup> Cf. Botterweck, «ׁוּד Yāda», 463.

suas propriedades (cf. 1 Sm 10,11; 2 Sm 3,25; 17,8; 1 Rs 5,17; 18,37 e Pr 12,10 e Ct 6,12).<sup>18</sup>

*b. יד׳ não cognitivo: através de habilidade técnica*

O significado de יד׳ não seria suficientemente analisado se fosse limitado apenas ao cognitivo, porque o conhecimento também se realiza num contato prático com o objeto a conhecer. Em primeiro lugar, nos textos, o termo יד׳ designa-se como conhecimento de uma prática manual ou aprendizagem de uma técnica; isto implica ser perito de uma atividade. Neste sentido, os objetos do termo יד׳ aparecem, sendo significativamente «caça» (cf. Gn 25,27), «marinheiros peritos» (cf. 1 Rs 9,27), «saber ler» (cf. Is 29,11), «saber cantar cantos fúnebres» (cf. Am 5,16), «saber interpretação de uma palavra» (cf. Ecl 8,1 e Dn 2,3); «saber o tempo» (cf. 1 Cr 12,33), «saber lei e julgamento» (cf. Est 1,13 e Jb 37,15).<sup>19</sup>

*c. יד׳ através de relação sexual*

Além da habilidade técnica, a raiz יד׳ pode ser encontrada através de uma relação sexual, emocional e volitiva.<sup>20</sup> Em algumas passagens, יד׳ designa uma participação intensa em determinado assunto. Essa participação vai além da mera relação cognitiva e traduz-se por «cuidar de» (cf. Gn 39,6.8; Sl 31,8; Jb 9,21 e 35,15). Este termo é usado para dar um sentido ao cuidar ou tratar das pessoas como objeto pessoal (cf. Dt 33,9; Is 63,16; etc.). O termo conhecer denota também a relação sexual entre as pessoas. A relação sexual do homem com a mulher é referida nestas passagens, a saber: Gn 4,17.25; 24,16; 38,26; 1 Sm 1,19 e 1 Rs 14. Este termo indica a mulher que nunca teve relação sexual com o homem e este termo refere a sua primeira relação com o homem. Em Gn 19,8 e nos outros textos esta expressão usa-se para mencionar as relações homossexuais (cf. Gn 19,5).<sup>21</sup>

No mundo hebraico, o conhecimento vem como um resultado da experiência de um evento, ou seja, é a *posteriori*. (cf. Ex 19,3-4). Este modo de conhecer também é usada para significar a dinâmica do relacionamento conjugal entre homem e mulher (cf.

---

<sup>18</sup> Cf. Schottroff, «יד׳ yd׳ Conocer», 954.

<sup>19</sup> Cf. Botterweck, «יד׳ Yāda», 464.

<sup>20</sup> Cf. Botterweck, «יד׳ Yāda», 464.

<sup>21</sup> Cf. Schottroff, «יד׳ yd׳ Conocer», 954.

Gn 4,1-17). Conhecer significa conviver, e não consiste em observar e analisar o objeto, mas sim no resultado da experiência, um passeio com alguém (cf. Sl 95,10), e implica um compromisso pessoal com o objeto ou pessoa conhecida.<sup>22</sup>

## 1.2. O sentido religioso do termo ידָע no Antigo Testamento

Com o sentido religioso, o termo ידָע é apresentado no relato da Criação, principalmente na Queda de Adão e Eva, em que se invocam os conceitos de conhecimento do bem e do mal e de ser como Deus (cf. Gn 2,17 e 3,6). Com efeito, o conhecimento do bem e do mal ou a capacidade de distinguir entre eles está além das capacidades das crianças imaturas, que ainda não podem julgar as consequências dos seus atos (cf. Dt 1,39; Is 7,15 e Jr 4,22).<sup>23</sup> No princípio, o conhecimento do bem e do mal era uma propriedade exclusiva de Deus (cf. Gn 3,5 e 22).

Nesta parte, podemos apontar quatro interpretações principais que se entendem a partir do termo «conhecimento do bem e do mal». Em primeiro lugar, trata-se de uma capacidade de discernimento ético; em segundo, é uma confirmação da vida baseada na decisão autónoma da liberdade; em terceiro, este conhecimento refere a experiência sexual ou designa-o para manifestação sexual normal e anormal, legítima e ilegítima; e, por fim, refere-se a um conhecimento geral, ou a uma inteligência prática que abrem caminho para a cultura humana.<sup>24</sup> A oração de Salomão por «um coração compreensivo», para governar o povo e discernir entre o bem o mal, refere-se à capacidade de julgar e distinguir entre justiça e injustiça. A proibição de comer da «árvore do conhecimento do bem e do mal» (Gn 2,9 e 17) a qual conduz ao conhecimento divino (cf. Gn 3,5), é interpretada de várias maneiras, por exemplo, num sentido moral ou como habilidade de tomar decisões e «o bem e o mal» são vistos num sentido utilitário ou funcional como «benefício e prejudicial». Vinculando estes dois aspetos, éticos e funcionais de «conhecer bem e mal», alguns exegetas comentam que a capacidade de fazer uma distinção moral entre o bem e o mal destina-se a garantir-nos a possibilidade de viver de forma autónoma.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Cf. Jacques Doukhan, *Hebrew for Theologians: A Textbook for the Study of Biblical Hebrew in Relation to Hebrew Thinking* (Lanham: University Press of America, 1993), 193–94.

<sup>23</sup> Cf. Botterweck, «יָדָע Yāda», 464.

<sup>24</sup> Cf. Schottroff, «יָדָע יד' Conocer», 951.

<sup>25</sup> Cf. Botterweck, «יָדָע Yāda», 465.

### 1.2.1. *Conhecimento de Deus (Yahweh é o autor de יד)*

No cântico de Ana, encontramos um Deus de conhecimento (cf. 1 Sm 2,1-10), é *Yahweh* quem «descobre as ações» (v. 3). *Yahweh* é o Deus que sabe, que julga, que prova (cf. Sl 94,11), *Yahweh* conhece os pensamentos dos seres humanos e os segredos do coração (cf. Jb 23,10; Pr 24,12; Jb 31,6 e Jr 12,3). Assim, temos em *Yahweh* um Deus que possui todo o conhecimento porque Ele é o autor do conhecimento e da sabedoria.<sup>26</sup> Nos tempos pré-Israelitas, a raiz יד é usada como um termo religioso que designa o cuidado e a proteção dos seres humanos por Deus. Este sentido do verbo é o que prevalece no AT nas várias afirmações religiosas (cf. Na 1,7; Sl 31,8; 144,3 e Ex 2,25). Em particular, temos de notar o uso deste termo para sublinhar a relação de Deus com o povo (cf. Am 3,2; Dt 9,24 e Os,13,5), mais precisamente este termo descreve uma relação íntima de Deus com o povo (cf. Gn 18,19; Ex 33,12.17; Dt 34,10 e Jr 1,5).

A raiz יד designa a onipotência de Deus que conhece tudo, inclusive, todos os planos humanos conforme afirmamos acima, e, reconhecendo esta qualidade do Senhor, o ser humano apela para a intervenção divina (cf. Jr 15,15; 18,23 e Sl 69,20). Nesta mesma linha, vemos pessoas que confessam a sua inocência ao Senhor (cf. Jr 12,3; Sl 40,10; 44,22 e Jb 31,6) e também confessam as culpas (cf. Sl 69,6). Por estas razões, o ser humano põe a sua confiança no Senhor (cf. Sl 139,1.2.4.23 e 142,2) e estas afirmações são respondidas pelas palavras divinas nas quais o próprio *Yahweh* admite o seu conhecimento judicial (cf. Gn 20,6; Is 37,28; Am 5,12; etc.). Noutras passagens, os seres humanos são convidados a reconhecer este caráter do Senhor pela recordação de um determinado evento que Deus realizou na História (cf. Dt 8,2 e 13,4).<sup>27</sup>

### 1.2.2. *O proprietário de conhecimento dá-se a conhecer (Revelação)*

A raiz יד é usada para designar a manifestação ou revelação de *Yahweh* de modo particular. *Yahweh* dá-se a conhecer à Humanidade através do povo de Israel. Um dos sentidos da própria terminologia «revelação» é «dar a conhecer». Especificamente a partir de Moisés, *Yahweh* dá-se a conhecer como Ele é, ou seja, a própria essência está implícita no seu nome (cf. Ex 6,3). Em alguns lugares, יד usa-se para descrever a

<sup>26</sup> Cf. Botterweck, «יד Yāda», 468.

<sup>27</sup> Cf. Schottroff, «יד yd' Conocer», 955-57.

manifestação da mão de *Yahweh* (cf. Is 66, 14; Jr 16,21 e Sl 109,27) e em outros, a manifestação do nome (cf. Is 64,1 e Sl 76,2).<sup>28</sup> A revelação de *Yahweh* e a própria história de Israel estão relacionadas, pois um evento pode efetuar o reconhecimento e conhecimento de *Yahweh* (cf. Ex 29,46; Nm 15,41; Ez 6,13; 12,15; etc.). Os sinais, milagres, provações e terrores evocam o conhecimento de *Yahweh*. A sua aparência inesperada no meio da vida quotidiana é uma causa de reconhecimento espontâneo (cf. Dt 4,34-35), através das declarações de reconhecimento baseados nos atos ou sinais de Deus na libertação do Egito (cf. Ex 6,7 e 7,5), particularmente no milagre no mar (cf. Ex 14,4-8), na alimentação com o maná e as codornizes (cf. Ex 16,6-12), na festa das tendas (cf. Lv 23,43) e na observância do Sábado (cf. Ex 31,13).<sup>29</sup>

O substantivo *יָדָעַ* (*da'at*) tem um papel muito importante particularmente onde se fala da revelação de Deus como dia de salvação e reino messiânico. No dia prometido da salvação, *Yahweh* dará a sua justiça, amor constante, misericórdia, fidelidade e conhecimento de *Yahweh* (cf. Os 2,21-22 e Is 11,2). O Messias também leva este sinal de conhecimento pois sobre Ele repousa o espírito de conhecimento (cf. Is 11,2; 33,6; e 53,11).<sup>30</sup>

### 1.2.3. *A receção de conhecimento de Deus e a adesão do ser humano*

Conhecer *Yahweh* refere-se a uma relação prática e ético-religiosa. Está implícita uma pergunta: quem pode conhecer Deus e qual é a qualidade que o ser humano deve possuir para merecer este conhecimento? A Sagrada Escritura dá várias respostas, por exemplo, todos os que têm coração reto O conhecem (cf. Sl 36,10).<sup>31</sup> Podemos analisar certos comportamentos práticos e atitudes dos seres humanos que correspondem à relação com o Senhor, os quais remetem para o conhecimento de *Yahweh* – ou seja, para uma relação de familiaridade com *Yahweh* (cf. Gn 28,16; 2 Rs 17,26; Jr 31,34; etc.). Muitas vezes, o temor ao Senhor designa o comportamento correto ou uma atitude reconhecida em responder à revelação de Deus (cf. 1 Rs 8,43; Is 11,2; Sl 119,79; Pr 1,7 e 2,5). Existem também alguns comportamentos corretos que manifestam a relação com o Senhor que Se dá a conhecer, nomeadamente «servir» (cf. 1 Cr 28,9), «acreditar» (cf.

<sup>28</sup> Cf. Schottroff, «*יָדָעַ* yd' Conocer», 958.

<sup>29</sup> Cf. Botterweck, «*יָדָעַ* Yāda», 471-73.

<sup>30</sup> Cf. Botterweck, «*יָדָעַ* Yāda», 477.

<sup>31</sup> Cf. Botterweck, «*יָדָעַ* Yāda», 469.

Is 43,10), «buscar» (cf. Sl 9,11), «invocar o nome» (cf. Jr 10,25 e Sl 79,6). O conhecimento de *Yahweh* está incluído na relação de «aliança» (cf. Jr 31,31-34; Ml 2,4-8; etc.) e esta aliança é apresentada como uma relação esponsal (cf. Os 2,22). É evidente que a relação do povo de Israel com *Yahweh* implica uma fidelidade e uma exclusividade que se exige que se abandonem os deuses estrangeiros. Esta expressão é indicada em algumas passagens para referir o seguimento do povo de Israel aos deuses não conhecidos (cf. Dt 11,28; 13,3.7.14; Jr 7,9, Os 13,4; etc.).<sup>32</sup>

#### 1.2.4. Ignorância de Deus

Por fim, antes de entrar neste tema, temos de debruçar-nos sobre o sentido de  $\text{עִוְרָה}$  em que esta expressa a falta de relacionamento entre *Yahweh* e os não-Israelitas (cf. Ex 5,2; Is 45,4; Ez 38,16 e Dn 11,38).<sup>33</sup> A ignorância de *Yahweh* por parte dos Israelitas foi considerada como um declínio ético-religioso e a Sagrada Escritura considera que aqueles que não conhecem o Senhor pecam contra Ele e são ímpios (cf. Jb 18,21) e, por sua vez, juram, mentem, matam, roubam e cometem adultério (cf. Os 4,1-2). A Sagrada Escritura continua a sublinhar certos pecados como consequência de ignorância da *Yahweh*: os ímpios, são traiçoeiros (cf. Jr 9,1-2), enganam (cf. Jr 9,3), e assim podemos ver toda série de pecados que estão em paralelo com  $\text{עִוְרָה}$  ( $\text{לֹא}$   $\text{עִוְרָה}$ ). A ignorância também acontece devido à ausência da revelação ou encontro de Deus anterior, neste caso em Samuel porque não sabia o Senhor e nem reconhecia a voz de *Yahweh* (cf. 1 Sm 3,7).<sup>34</sup>

## 2. A SINGULARIDADE DO LIVRO DE QOHELET

No livro de Qohelet, encontram-se vários provérbios e meditações sobre a brevidade da vida, o peso do fracasso, a inutilidade do fracasso do trabalho humano e uma apreciação sobre a precariedade dos bens desta Terra. Todavia, o autor não se revela como um materialista, mas considera os prazeres desta terra como dom de Deus

---

<sup>32</sup> Cf. Schottroff, « $\text{עִוְרָה}$  yd' Conocer», 959-60.

<sup>33</sup> Cf. Schottroff, « $\text{עִוְרָה}$  yd' Conocer», 959.

<sup>34</sup> Cf. Botterweck, « $\text{עִוְרָה}$  Yāda», 469.

(cf. Ecl 2,28).<sup>35</sup> Por outras palavras, podemos também dizer que o livro de Qohelet é honesto sobre os problemas da vida, pois levanta as questões mais difíceis que ainda hoje assolam a vida das pessoas.

Aparentemente, este livro está em desacordo com as visões do ensino da sabedoria tradicional, especialmente a doutrina da retribuição.<sup>36</sup> Contudo, é importante manter uma visão generalizada de que Qohelet é um ataque aos otimistas que acham que a justiça é recompensada e a transgressão é punida como na opinião dos amigos de Job. Deste modo, Qohelet rasga um véu de ilusão que apoia um falso realce de uma certa interpretação da realidade.<sup>37</sup>

A sua afirmação é que, simplesmente, não há lucro para o ser humano nas suas realizações nesta vida, tudo é vaidade. Além disso, o ser humano não consegue entender a ação de Deus nem a Sua transcendência, nem a Sua soberania. E a tarefa do ser humano de entender o tempo presente vem das mãos de Deus.<sup>38</sup>

Ao ser observada a maneira de procurar o verdadeiro sentido da vida, Qohelet foi criticado negativamente pela presença evidente de contradições ao longo da narrativa. Além de ser criticado por ter contradições no texto, ele também foi acusado por mostrar pessimismo, ceticismo, agnosticismo e determinismo.<sup>39</sup>

#### a. *Pessimismo*

O pessimismo é uma atitude que encara a vida a partir das experiências da mesma. Claramente, ser-se pessimista ou otimista é uma atitude que varia de acordo com as experiências de vida e a disposição psicológica básica do sujeito. O pessimismo religioso muitas vezes surge de um conflito entre as crenças religiosas de alguém que pratica e as suas experiências, que as invalidam.<sup>40</sup> O autor de Qohelet é frequentemente criticado por ser pessimista, mas não podemos ignorar o facto de que alguns comentaristas detetam nele, ao lado do pessimismo, uma outra corrente, que poderíamos

---

<sup>35</sup> Cf. Johannes van der Ploeg, «Ecclesiastes», em *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, ed. Adrianus van den Born (Rio de Janeiro: Editora Vozes Ltda., 1971), 413.

<sup>36</sup> Cf. Roland Edmund Murphy, *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1981), 131.

<sup>37</sup> Cf. Sean Kealy, *The Wisdom Books of the Bible: Proverbs, Job, Ecclesiastes, Ben Sira, Wisdom of Solomon: A Survey of the History of Their Interpretation* (Lewiston: Edwin Mellen Press, 2012), 147.

<sup>38</sup> Cf. Murphy, *Wisdom Literature*, 131.

<sup>39</sup> Cf. José Vilchez Lindez, *Ecclesiastes o Qohelet* (Estella: Verbo Divino, 1994), 36–37.

<sup>40</sup> Cf. William Anderson, «Philosophical Considerations in a Genre Analysis of Qoheleth», *Vetus Testamentum* 48, n. 3 (1998): 291, <https://www.jstor.org/stable/1585232>.

designar otimismo relativo. D. Michel diz que, se Qohelet pode ser apodado de pessimista então deve-se falar ao mesmo tempo do seu otimismo. R. Braun esclarece que não é necessário classificá-lo como pessimista ou fatalista, pois, apesar de acentuar as limitações do ser humano, de modo particular a sua limitação de conhecer a realidade do ser humano e do ser divino e do juízo final, Qohelet convida todos ao conhecimento do lado alegre da vida e da atividade como uma possibilidade autêntica de realização do ser humano.<sup>41</sup>

#### *b. Ceticismo*

O ceticismo tem a sua origem na Grécia, na escola de Pirro de Élis. No cerne da filosofia do ceticismo está a dúvida na percepção sensorial e na epistemologia. Além disso, ele usa um método dialético que questiona toda a realidade à luz das limitações epistemológicas.<sup>42</sup> O cético é aquele que duvida do que é convencionalmente acreditado, mas fá-lo apenas dentro do contexto da fundação de uma fé profunda. Nesse sentido, o ceticismo é uma maneira honesta de refletir em caso de dúvida, mantendo a fé o tempo todo.<sup>43</sup> Ao defender Qohelet, afirma-se que o ceticismo que está presente não é um ceticismo paralisante. Claro que ele duvida de quase tudo o que antes dele tinha sido aceite sem hesitação e se esforça incansavelmente por provar todas as possibilidades (cf. Ecl 11,1-6). Embora, Qohelet reconheça que os seres humanos não podem conhecer os planos de Deus para o governo do mundo, ele assume muitas coisas verdadeiras sobre Deus pela experiência com o mundo físico. E também elogia a ciência (cf. Ecl 7,12,19 e 9,13-18) e entende que ela é mais lucrativa do que a ignorância, (cf. Ecl 2,13) embora esta não seja suficiente para a felicidade.<sup>44</sup>

#### *c. Determinismo e agnosticismo*

R. B. Y. Scott, diz que «o Deus de Qohelet a ser um deus grego que é incapaz de agir na história», mas pelas leis determinantes estabelecidas por Deus na natureza. Ao distinguir Qohelet como determinista ou fatalista, nós observamos alguns detalhes

---

<sup>41</sup> Cf. Anderson, «Philosophical Considerations in a Genre Analysis of Qoheleth», 290.

<sup>42</sup> Cf. Anderson, «Philosophical Considerations in a Genre Analysis of Qoheleth», 290.

<sup>43</sup> Cf. Richard Alan Fuhr, *An Analysis of the Inter-Dependency of the Prominent Motifs Within the Book of Qohelet* (New York: Peter Lang, 2013), 80.

<sup>44</sup> Cf. Lindez, *Eclesiastes o Qohelet*, 39.

muito importantes, que deixam clara a liberdade de Deus nas suas ações e a do ser humano em submeter-se às disposições divinas. A Qohelet, não é imputado um agnosticismo no sentido filosófico, mas pela análise das suas próprias confissões (cf. Ecl 1,8.17; 3,11; 6,12; 7,14; 8,16; 8,17 e 11,5). A. Allgrier diz que o ponto central de atividade de Qohelet é focado em três modos de saber: investigar, descobrir e procurar.<sup>45</sup>

Estas são limitações que Qohelet atribui ao ser humano no campo do conhecimento. De um ponto de vista crítico, há muitas opiniões acadêmicas a respeito do significado e a mensagem do livro. Certamente o autor está desiludido com certas facetas da sua sociedade, mas carece do espírito de reformador e da visão de místico. Por isso alguns críticos dizem que ele é um ser humano frustrado que está resignado com a injustiça e com a falta de sentido da vida.<sup>46</sup>

## 2.1. Alguns sinais de contradições e inconsistências

O livro de Qohelet é sempre avaliado como um livro de contradições, porque se apresenta como uma ilustração das perspectivas contraditórias da vida.<sup>47</sup> Aparentemente, as ideias de Qohelet parecem ser notoriamente confusas e contraditórias, mas alguma continuidade é visível em todo o livro.<sup>48</sup> Qohelet tem as suas contradições internamente, por ex. Ecl 4,2 e 9,4.<sup>49</sup> Qohelet confronta-se com as contradições inerentes à condição humana e fala com franqueza brutal. Talvez, no final, o leitor possa voltar a concordar com a afirmação do autor de que não se pode colocar uma reivindicação definitiva sobre qualquer coisa que seja neste mundo, quer sobre o ser humano quer sobre o mundo natural. Qohelet não escapa à realidade da existência humana, tanto na sua dimensão trágica quanto na dimensão alegre, e convida o seu público a responder fielmente à atividade misteriosa de Deus, vivendo a vida em plenitude.<sup>50</sup> As contradições de

---

<sup>45</sup> Cf. Lindez, *Eclesiastes o Qohelet*, 36–37.

<sup>46</sup> Cf. Donald Senior, John Joseph Collins, e Mary Ann Getty-Sullivan, eds., *The Catholic Study Bible: The New American Bible*, 2.<sup>a</sup> ed. (New York: Oxford University Press, 2011), 263.

<sup>47</sup> Cf. Eunny Lee, *The Vitality of Enjoyment in Qohelet's Theological Rhetoric* (Berlin: Walter de Gruyter, 2012), 1.

<sup>48</sup> Cf. Stuart Weeks, «Ecclesiastes», em *The Oxford Bible Commentary*, ed. John Barton e John Muddiman (Oxford: Oxford University Press, 2001), 423.

<sup>49</sup> Cf. Kealy, *The Wisdom Books of the Bible*, 148.

<sup>50</sup> Cf. Lee, *The Vitality of Enjoyment in Qohelet's Theological Rhetoric*, 8.

Qohelet devem ser consideradas como o ponto de partida, mas não são a mensagem principal do livro.<sup>51</sup>

Alguns exegetas preferem um modelo explicativo chamado modelo de citação<sup>52</sup> para explicar estas tensões de Qohelet. De acordo com este modelo, nem todas as afirmações se referem à concepção de Qohelet, estas concepções fazem parte de uma sabedoria tradicional. Qohelet talvez tenha encontrado estas concepções, mas não encontrou nenhuma confirmação ao longo da sua experiência. E, por outro lado, deve-se ter em conta de que, quando Qohelet coloca diferentes opiniões lado a lado sem as comentar, é para convidar o leitor a formar uma opinião conveniente em relação à sua vida. Assim, alinhamos com o caráter aberto deste livro.<sup>53</sup>

Um outro argumento positivo pelas contradições deste livro é que, para Qohelet, a realidade é complexa e não é justo enfatizar apenas um lado ou escolher um caminho certo entre os extremos ou optar pelo caminho entre dois. Muitas vezes a realidade manifesta-se como o oposto polar que aparentemente se contradiz em relação ao outro. Esta é também uma maneira de explicar a realidade e Qohelet diz isso muito explicitamente no livro. Curiosamente, Qohelet não foi, de facto, o primeiro autor a expressar o seu pensamento desta forma, por ex., Pr 25,4-5.<sup>54</sup> Qohelet enfrenta a realidade e quer refleti-la como a vê. A vida está cheia de contradições, o ser humano sábio não deve fechar os olhos, Qohelet observa isso tudo.<sup>55</sup> É um traço característico do livro de Qohelet que permite ao leitor um grau incomum de margem interpretativa: a presença constante de contradições e a descontinuidade estrutural resulta em lacunas ou espaços em branco que o leitor é convidado a preencher.<sup>56</sup> As contradições e pensamentos díspares encontrados na literatura devem fazer parte do processo dinâmico

---

<sup>51</sup> Cf. Michael Fox, *A Time to Tear Down and a Time to Build Up: A Rereading of Ecclesiastes* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2010), 3.

<sup>52</sup> Diante das evidências, podemos afirmar que este livro é uma coleção de peças separadas, compostas em épocas diferentes. A mudança de atitude do autor em cada tempo também pode ser uma evidência da existência de tais inconstâncias. Nada sabemos das circunstâncias reais nas quais Qohelet compôs o livro ou uma passagem particular. Esta hipótese, no entanto, não responde completamente à dúvida, porque há casos em que as inconstâncias são encontradas dentro de uma única passagem (cf. Norman Whybray, *Ecclesiastes* (London: A&C Black, 1989), 25.)

<sup>53</sup> Cf. Ludger Schwienhorst e Eugen Schonberger, «Il libro di Qoélet: Stato della ricerca attuale», *Seminario di aggiornamento per studiosi e docenti di S. Scrittura Pontificio Istituto Biblico*, 2016, 6.

<sup>54</sup> Cf. Whybray, *Ecclesiastes*, 26.

<sup>55</sup> Cf. Lindez, *Ecclesiastes o Qohelet*, 38.

<sup>56</sup> Cf. Craig Bartholomew, *Reading Ecclesiastes: Old Testament Exegesis and Hermeneutical Theory* (s.l.: Gregorian Biblical BookShop, 1998), 268.

de composição e da técnica literária peculiar deste mesmo autor e ainda explica que as contradições surgem a partir do debate de Qohelet com a sabedoria tradicional.<sup>57</sup>

## 2.2. O livro de Qohelet e o seu contexto histórico

Qohelet apresenta-nos abstrações gerais baseadas na observação e na reflexão acerca de objetos como as experiências humanas, os fenómenos naturais e até as experiências culturais. Certamente, não se pode destacar a possibilidade da reflexão de tradições históricas que enquadram cada um dos objetos que Qohelet toma em consideração.<sup>58</sup> Os estudiosos examinaram algumas características do livro, a fim de determinar a data de composição do livro, principalmente a linguagem, o contexto histórico e socioeconómico e o mundo de pensamento do livro.<sup>59</sup> Claramente, estes fatores ajudam-nos a perceber a intenção do autor e o contexto no qual foi escrito.

As teorias acerca da data de composição do livro variam significativamente. A tese que o situava no século primeiro foi descartada pela descoberta de fragmentos de pergaminho de Qohelet em *Qumran*, o mais antigo dos quais foi datado no meio do segundo século a.C.<sup>60</sup> Existe um argumento segundo o qual o livro de Qohelet é um produto do início do período helenístico, provavelmente por volta de 250 a.C. Esta datação é baseada, em grande parte, em evidências socioeconómicas e na presença do pensamento grego nesta obra.<sup>61</sup> De forma muito particular, Qohelet enraíza-se nas ideias gregas, como o ceticismo, a reflexão sobre os limites do conhecimento humano, etc.<sup>62</sup> Mesmo supondo uma datação helenística para a composição deste livro, a falta de expressões gregas no trabalho de Qohelet surge como uma surpresa.<sup>63</sup>

Uma avaliação do estilo da linguagem e outros fatores levou a hipóteses de algumas datas muito tardias para esta obra. Um dos estudos mais antigos, elaborado pelo historiador judeu Alémão Heinrich Graetz, data o livro da época de Herodes, o

---

<sup>57</sup> Cf. Y. V. Koh, *Royal Autobiography in the Book of Qoheleth* (Berlin: Walter de Gruyter, 2012), 12–13.

<sup>58</sup> Cf. Graham Ogden, «Historical Allusion in Qoheleth IV 13-16?», *Vetus Testamentum* 30, n. 3 (1980): 310, <https://www.jstor.org/stable/1517614>.

<sup>59</sup> Cf. Tremper Longman, «Qoheleth as Solomon: “For What Can Anyone Who Comes after the King Do?”», em *Reading Ecclesiastes Intertextually*, ed. Katharine Dell e Will Kynes (London: Bloomsbury Publishing, 2015), 44.

<sup>60</sup> Cf. Dominic Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes* (London: A&C Black, 2001), 12.

<sup>61</sup> Cf. Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, 13.

<sup>62</sup> Cf. Jennie Grillo, «Ecclesiastes», em *Wiley Blackwell Companion to Wisdom Literature*, ed. Samuel L. Adams e Matthew Goff (Hoboken: John Wiley & Sons, 2020), 52.

<sup>63</sup> Cf. Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, 13.

Grande (37-4 a.C.). Pela evidência do fragmento mais antigo do manuscrito do livro encontrado em *Qumran*, que o data do segundo quarto do segundo século a.C., a datação de Graetz parece ser uma demasiado tardia.

C.L. Seow propõe uma configuração do período persa para o livro de Qohelet, considerando os paralelos próximos na vida e na linguagem da comunidade da diáspora do século V no Egito. Esta comunidade constrói uma imagem de um mundo social semelhante ao refletido no Qohelet pelos termos económicos e financeiros.<sup>64</sup> Há também a hipótese de o autor ter vivido e ensinado numa altura de crescimento do conflito entre liberais e radicais em Jerusalém. Segundo a opinião dos eruditos, considerando esta hipótese, Qohelet teria sido compilado por volta do século terceiro. Do ponto de vista linguístico, qualquer período anterior é improvável.<sup>65</sup>

### 2.3. A influência literária na linguagem do livro

O hebraico em que o livro foi escrito é sinal de que a sua redação aconteceu após o final do século VI a.C., quando a pátria judaica se tornou parte do Império Persa.<sup>66</sup> Qohelet não procura criar uma atmosfera estrangeira no seu trabalho, embora isso não negue a possibilidade de influência estrangeira no seu pensamento. Facto é que Qohelet quis permanecer acessível ao leitor contemporâneo (hebraico).<sup>67</sup> A linguagem do livro leva à conclusão de que foi escrito no tempo pós-exílio, na época de Esdras-Neemias. Por muitos anos, os estudiosos apontaram para a relação entre o hebraico do *Eclesiastes* e o aramaico e hebraico mishnaico<sup>68</sup>, características que indicam ao hebraico tardio.<sup>69</sup> Encontramos também algumas características que são comuns ao hebraico bíblico tardio, como o declínio na frequência do ױ (*waw*) consecutivo e o uso do participio como um

---

<sup>64</sup> Cf. Grillo, «Ecclesiastes», 51.

<sup>65</sup> Cf. Whybray, *Ecclesiastes*, 18.

<sup>66</sup> O uso de palavras emprestadas persas como, por exemplo, a palavra ׀ַרְדֵּסִים (*pardêsîm*) que significa «jardins» (cf. Ecl 2,5) e a palavra ׀ִיגָאָם (*piḡgām*), que significa «decreto» (cf. Ecl 8,1)1, certamente fundamenta este argumento. Além disso, salientamos ainda as características de gramática, sintaxe e vocabulário usados, as quais não encontram paralelos em outras partes do Antigo Testamento (cf. James Kugel, «Ecclesiastes», 259).

<sup>67</sup> Cf. Rudman, *Determinism in the Book of Ecclesiastes*, 14.

<sup>68</sup> Margoliouth, o professor de Oxford, no seu artigo sobre «Ecclesiastes in the Jewish Encyclopedia», contradiz a opinião de alguns estudiosos que enfatizavam as características do hebraico aramaico e mishnaico de *Ecclesiastes*, e tenta mostrar alguns idiomas que não estão de acordo com o hebraico mishnaico, ex. Ecl 7,24; 8,17 e 12,9 (cf. Mitchell Dahood, «Canaanite-Anaeanite-Phoenician Influence In Qoheleth», *Biblica* 33, n. 1 (1952): 30–31).

<sup>69</sup> Cf. Longman, «Qoheleth as Solomon: “For What Can Anyone Who Comes after the King Do?” », 44.

tempo presente. Também o leitor vê uma forte concentração de arameísmo que, embora se encontre presente em textos bíblicos de todos os períodos, parece ser, pela sua elevada ocorrência, indicador de que este livro tenha sido composto numa data posterior ao exílio. É significativo que o arameísmo de Qohelet reflita o aramaico oficial do império persa, em vez do aramaico antigo de inscrições semíticas do Noroeste.<sup>70</sup>

#### **2.4. Influência socioeconómico em formar um epistemólogo**

Para entender a fonte e o significado das ideias de Qohelet, devemos colocá-las dentro do contexto da sua formação intelectual. Para isso, recorreremos principalmente à literatura da sabedoria didática, porque o livro de Qohelet é o que mais se aproxima desse género na forma de assunto e, em grande medida, na ideologia.<sup>71</sup>

O livro parece referir-se a um tempo em que havia paz internacional, mas também existia considerável tensão entre ricos e pobres (cf. Ecl 5,7-8). Um tempo de florescimento do comércio e da atividade económica (cf. Ecl 2,4-11; 4,7-8 e 5,1-11), de problemas na justiça (cf. Ecl 3,16), de introdução da moeda na sociedade (cf. Ecl 5,9; 7,12 e 10,19). Estes elementos também apontam para o período pós-exílio para determinar a composição do livro.<sup>72</sup>

É claro que muitos temas que Qohelet trata neste discurso são uma resposta a uma crise multifacetada, da economia à epistemologia. À luz disso, o tratamento de Qohelet poderia ser considerado como uma tentativa de enfrentar uma era de turbulência de origem no período Ptolemaico. A maior parte do discurso de Qohelet fala em termos de lucros e perdas que refletem as mudanças económicas dramáticas que começaram sob a hegemonia persa (539-333 a.C.) e se estenderam até o governo Ptolemaico na Palestina. Contrariamente à economia dos tempos de pré-exílio, que se caracterizava sobretudo pelas pequenas transações financeiras, a economia do período persa tornou-se cada vez mais mercantil com os negócios entre o Egito e a Pérsia e, passados dois séculos, já sob o governo de Ptolemeu II, os negócios tinham-se tornado firmes. Também o sistema de tributação foi introduzido pelos persas e continuou a ser aplicado até ao tempo helenístico. Estes fatores promoveram a mudança dramática da

---

<sup>70</sup> Cf. Grillo, «Ecclesiastes», 51.

<sup>71</sup> Cf. Fox, *A Time to Tear Down and a Time to Build Up*, 5.

<sup>72</sup> Cf. Longman, «Qoheleth as Solomon: “For What Can Anyone Who Comes after the King Do?”», 44–45.

economia em Israel. Este período de rápido crescimento económico, mas foi também acompanhado por muitas perdas financeiras e riscos económicos e os que dispunham de menos recursos foram vitimados nesta época. O mundo social de Qohelet era altamente estratificado, no qual a riqueza era ganha casual ou laboriosamente, mas perdia-se inesperadamente. Qohelet observa este cenário da vida em Israel e torna-se uma voz das vítimas deste período económico, assim, ele conclui que tudo é vão, inclusive o esforço do ser humano debaixo de Sol pela sua pesquisa epistemológica.<sup>73</sup>

Temos de notar que o modo peculiar do pensamento de Qohelet é único no AT no qual se reflete a influência cultural grega, que não foi tão forte durante o período Persa, mas se tornou dominante na Palestina e em outros lugares após as conquistas de Alexandre, o Grande, particularmente, com a ocupação intensiva sob Ptolemeu II. O período Ptolemaico na Palestina que abrange o século III também foi um período de paz e de prosperidade (para as classes superiores). E isso pode ser refletido no livro, no qual nem a guerra nem a agitação política parecem surgir de forma clara como temas principais.<sup>74</sup>

A questão central da filosofia helenística quanto a Qohelet é a natureza da felicidade humana e as limitações das suas possibilidades, especialmente no que diz respeito à vida individual. Essa preocupação está presente na sabedoria antiga, e claramente o autor deste livro poderia ser estimulado tanto pelo pensamento externo quanto pela sabedoria antiga. Qohelet compartilhava com os estóicos que a felicidade só pode ser alcançada moldando a atitude interior de alguém em relação ao mundo, não mudando as coisas externas. O objetivo central da filosofia helenística era encontrar um caminho para a felicidade individual apenas pelo uso da razão humana. Os epicuristas buscavam a felicidade por meio do prazer, da liberdade e do medo e os estóicos, por meio do desprendimento do desejo e das paixões.<sup>75</sup> Em vez de ver o ceticismo e pessimismo de Qohelet como diretamente influenciado pelas ideias gregas, o leitor deve vê-los como parte da sua resposta estratégica às mudanças na sociedade judaica e à cultura, trazida pela dominação ptolemaica, como será mostrado.<sup>76</sup>

Perdue e Rudman argumentam que a expressão «debaixo do Sol» traduzindo por «*hyper heliou*», reflete a filosofia grega. Por um lado, Rudman identifica uma relação

---

<sup>73</sup> Cf. William Brown, *Wisdom's Wonder: Character, Creation, and Crisis in the Bible's Wisdom Literature* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2014), 139–40.

<sup>74</sup> Cf. Whybray, *Ecclesiastes*, 18–19.

<sup>75</sup> Cf. Fox, *A Time to Tear Down and a Time to Build Up*, 6–7.

<sup>76</sup> Cf. Mark Sneed, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes: A Social-Science Perspective* (Atlanta: Society of Biblical Lit, 2012), 131.

com o pensamento do filósofo estóico com Cleantes, por outro lado Perdue conecta o pensamento de Qohelet à filosofia cética helenística e egípcia.<sup>77</sup> O primeiro contacto de Israel com o mundo grego não foi a partir da chegada de Alexandre, o Grande, porque na costa mediterrânica já havia contactos comerciais desde o século VIII. Durante este tempo, a sabedoria bíblica procurava uma coexistência no confronto com novas realidades e culturas do mundo. A presença da influência das outras culturas neste livro é sinal de que os sábios da Bíblia eram abertos à inculturação de novas culturas: desde o Egito até ao mundo helenístico.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> Cf. Longman, «Qoheleth as Solomon: “For What Can Anyone Who Comes after the King Do?”», 45.

<sup>78</sup> Cf. Daniel Doré, *Qohélet e Ben Sira ou Eclesiastes e Eclesiástico*, trad. Jorge Alves, vol. 87 (Lisboa: Difusora Bíblica, 2004), 4-5.

## CAPÍTULO 2 - O DINAMISMO SEMÂNTICO DA RAIZ ידע NO LIVRO DE QOHELET

### 1. A INVESTIGAÇÃO DE QOHELET

#### 1.1. ידע como procura de conhecimento (Ecl 1,16-18)

<p>דִּבַּרְתִּי אֲנִי עִם־לִבִּי לֵאמֹר אֲנִי הִנֵּה הִגַּדְתִּי וְהוֹסַפְתִּי      חֻכְמָה עַל כָּל־אֲשֶׁר־הִנֵּה לִפְנֵי עַל־יְרוּשָׁלַם וְלִפְנֵי רָאָה      הַרְבֵּה חֻכְמָה וְדַעַת:</p> <p>(<i>Dibbartî 'im-libbî lêmôr 'ānî, hinnēh      hiḡdaltî wəhōwsap̄tî ḥokmāh 'al kāl-'āšer-      hāyāh ləp̄ānay 'al-yərūsālim; wəlibbî      rā'āh harbēh ḥokmāh wādā'at.</i>)</p> <p>וְאֶתְנַה לִבִּי לְדַעַת חֻכְמָה וְדַעַת הוֹלָלוֹת וְשִׁכְלוֹת      יְדַעְתִּי שְׁגַם־יָגָה הוּא רַעְיוֹן רוּחַ:</p> <p>(<i>Wā'Ettānh libbî lāda'at ḥokmāh wāda'at      hōwlélōwt wəsíklūt; yāda'tî šeggam-zeh      hū ra'yōwn rūah.</i>)</p> <p>כִּי בָרַב חֻכְמָה רַב־כָּעַס וְיוֹסִיף דַּעַת יוֹסִיף מִכְּאוֹב:      (Kî dārob ḥokmāh rāb-kā'as; wəyōwsîp̄      da'at yōwsîp̄ mak'ōwb.)</p>	<p>«Disse no meu coração: «Eu reuni e acumulei em sabedoria mais do que todos os que, antes de mim, governaram Jerusalém, e o meu coração penetrou muito profundamente na sabedoria e no conhecimento.</p> <p>Apliquei, igualmente, o meu coração a conhecer a sabedoria, a loucura e a insensatez; e reconheci que também isto é correr atrás do vento.</p> <p>Porque na muita sabedoria há muita arrelia, e o que aumenta o conhecimento, aumenta sofrimento». (Ecl 1,16-18)<sup>79</sup></p>
--	---

No v. 16 a partir da raiz ידע identifica-se a palavra וְדַעַת (*wādā'at*) que é uma aglutinação entre דַּעַת (*da'at*), nome comum masculino singular, e a conjunção וְ (*wā*), ambas originárias desta raiz. No v. 17 encontra-se três vezes a raiz ידע. A primeira vez encontra-se na palavra לְדַעַת (*lāda'at*), que é uma forma verbal e também uma aglutinação entre a forma verbal infinitivo de ידע e a proposição לְ (*lā*). Na segunda vez também na forma verbal infinitivo com a conjunção וְ (*wā*), וְדַעַת (*wādā'at*). Na última vez encontra-se na palavra יְדַעְתִּי (*yāda'tî*) que está na primeira pessoa do singular de

<sup>79</sup> As traduções portuguesas dos versículos estão de acordo com as da *Bíblia sagrada* (Edição da Bíblia dos Capuchinhos).

tempo perfeito. No v. 18, na análise da palavra דַּ'א (da 'at) assinala-se a raiz דַּ' e parece que o autor entende os dois conceitos, הַכְּמָה (hokmāh) e דַּ'א (da 'at), como sinónimos.

Estes versículos fazem parte de uma reflexão e o resultado dessa reflexão dialógica é apresentado pelo autor de forma autêntica porque é uma avaliação a partir da sua experiência pessoal. Podemos ver quatro substantivos que dependem do verbo דַּ' como objeto direto, divididos em dois pares: sabedoria e conhecimento, loucura e tolice.<sup>80</sup> Nesta secção, Qohelet apresenta as suas credenciais para a realização de um inquérito específico; saber tudo o que acontece. Ele observa tudo o que existe no mundo usando a sua sabedoria, e diz que tudo é correr atrás do vento, fazendo assim um aforismo, o de que uma qualquer capacidade humana não afeta o mundo.<sup>81</sup> Aqui a raiz דַּ' é usada como um instrumento ou meio principal da sua busca que implica o esforço cognitivo.

Estes versículos descrevem uma contínua busca pelo sentido da vida por parte de Qohelet. A sua primeira tentativa termina em vão. O autor faz uma conversa espontânea com a sua própria alma, um diálogo interno sobre o que havia descoberto até então.<sup>82</sup> Qohelet gaba-se de ter ganho sabedoria, fonte da sua tristeza, pois a verdadeira compreensão de uma realidade pode provocar a dor. Aceitamos o ditado que sem dor não há vitória, mas Qohelet pensa o inverso, a sabedoria traz sofrimento para quem a busca.<sup>83</sup> Se Qohelet apoia a sabedoria e o conhecimento a fim de encontrar o sentido da vida e acaba por ter sofrimento, então quer dizer que a sabedoria que pode dar o sentido da vida apenas é acessível a Deus.<sup>84</sup> A tentativa de obter sabedoria leva o ser humano a descobrir muitas coisas perturbadoras que podem ser fortemente adversas à sua paz de espírito. Muitas vezes as crianças gostariam de saber mais, enquanto os mais velhos ou mais sábios gostariam de poder voltar à inocência da infância.<sup>85</sup>

É de notar que as palavras-chave destes versículos não são sabedoria e conhecimento, mas as palavras repetidas: «muito» e «mais». Com estas palavras, o autor refere-se à acumulação do conhecimento, porque percebe que sempre existe um perigo de acumulação. Qohelet faz uma discussão ligeiramente diferente, sugerindo que

---

<sup>80</sup> Cf. Lindez, *Eclesiastes o Qohelet*, 183.

<sup>81</sup> Cf. Stuart Weeks, «Ecclesiastes», 424.

<sup>82</sup> Cf. Philip Graham Ryken, *Ecclesiastes: Why Everything Matters* (Wheaton: Crossway, 2010), 41.

<sup>83</sup> Cf. Ellen Davis, *Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs* (Westminster: John Knox Press, 2000), 175.

<sup>84</sup> Cf. Jervis Ann, «Suffering», em *Dictionary of Scripture and Ethics*, ed. Joel Green et al. (Grand Rapids: Baker Books, 2011), 756.

<sup>85</sup> Cf. Ryken, *Ecclesiastes*, 43.

a mente não é um mero depósito onde se acumula o conhecimento das coisas, mas antes que o conhecimento tem um propósito transformacional.<sup>86</sup>

## 1.2. ידע como lugar de sabedoria e da inteligência (Ecl 7,25)

<p>סבֹּתִי אֲנִי וּלְבִי לְדַעַת וְלִתּוֹר וּבְקִשׁ חֲכָמָה וְהִשְׁבִּיחַ  וְלִדְעַת רָשָׁע פְּסֹל וְהִסְכֵּלֹת הוֹלָלוֹת:  (<i>Sabbōwṭī 'ānī wəlibbī lāda'at wəlātūr,</i>  <i>ūbaqqēš hoḵmāh wəḥešbōwn; wəlāda'at</i>  <i>reša' kesel, wəhassiklūt hōwlélōwt.</i>)</p>	<p>«Apliquei todo o meu coração a explorar e a buscar sabedoria e inteligência, a reconhecer que o malvado é um louco e a insensatez, uma demência». (Ecl 7,25)</p>
---	---

Na palavra לְדַעַת (*lāda'at*) assinala-se a raiz ידע (cf. Ecl 1,17). Este versículo é uma autorreflexão e dá uma impressão de que Qohelet inicia uma nova missão de busca.<sup>87</sup> O autor estabelece os princípios ou um verdadeiro método para adquirir sabedoria que já tinham sido realçados nos vv. Ecl 1,13 e 16. Neste versículo, Qohelet estabelece que a única maneira de alguém se tornar um verdadeiro sábio é através da sabedoria autêntica.<sup>88</sup> Podemos, assim, confirmar que Qohelet sempre manifestou o desejo e o esforço de encontrar a sabedoria e nunca desistiu dessa tarefa, ainda que o ser humano seja incapaz de a encontrar só por si. Esta busca de Qohelet pela sabedoria e pela inteligência reflete a exortação de Pr 2,4-6.<sup>89</sup> Para certificar este esforço, Qohelet usa o termo הִשְׁבִּיחַ (*heš*) que também ocorre em Ecl 7,27.29 e 9,10. Este termo é usado pelos negociantes para indicar a contabilidade (nesta tradução usa-se a palavra inteligência em vez de contabilidade). Este é um termo amplamente encontrado no Oriente Próximo ao referir-se a documentos económicos como um inventário. Qohelet, com a sua busca de sabedoria e de inteligência, procura também conhecer a loucura e a insensatez, porque na sabedoria tradicional os sábios falavam de sabedoria e loucura distintamente. Para Qohelet, esta tarefa não é fácil.<sup>90</sup>

<sup>86</sup> Cf. Theodore Perry, *The Book of Ecclesiastes (Qohelet) and the Path to Joyous Living* (New York: Cambridge University Press, 2015), 32–33.

<sup>87</sup> Cf. Peter Enns, *Ecclesiastes* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2011), 86.

<sup>88</sup> Cf. Lindez, *Ecclesiastes o Qohelet*, 324.

<sup>89</sup> Cf. Daniel Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 349.

<sup>90</sup> Cf. Robert Balmorie Young Scott e Choon Leong Seow, *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1997), 271.

### 1.3. ידע e a sua implicação no destino do ser humano (Ecl 8,16-17)

<p>כְּאֲשֶׁר נִתְּתִי אֶת-לִבִּי לְדַעַת חֻכְמָה וְלִרְאוֹת אֶת-הָעֲנָנִים  אֲשֶׁר נֶעְשָׂה עַל-הָאָרֶץ כִּי גַם בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה שָׁהָה  בְּעֵינָיו אֵינְנו רֹאֶה:  <i>(Ka'ăšer nātattî 'et-libbî lāda'at ḥokmāh  wəlir'ōwṭ 'et-hā'inyān, 'āšer na'āsāh 'al-  hā'āreš kī ḡam bayyōwm ūballaylāh,  šēnāh bə'ēnāw 'ēnennū rō'eh.)</i></p> <p>וְרֵאִיתִי אֶת-כָּל-מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים כִּי לֹא יוּכַל הָאָדָם  לְמַצּוֹא אֶת-הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר נֶעְשָׂה תַּחַת-הַשָּׁמַיִם כְּשֶׁל  אֲשֶׁר יַעֲמֵל הָאָדָם לְבַקֵּשׁ וְלֹא יִמְצָא וְגַם אִם-יֵאמָר  הַחֻכֵּם לְדַעַת לֹא יוּכַל לְמַצּוֹ:  <i>(Wərā'Ītî 'et-kāl-ma'āsēh hā'ēlōhīm kī lō  yūkāl hā'ādām, limšōw 'et-hamma'āseh  'āšer na'āsāh taḥat-haššemeš, bāšel 'āšer  ya'amōl hā'ādām ləbaqqēš wəlō yimšā  wəḡam 'im-yōmar heḥākām lāda'at lō  yūkāl limšō.)</i></p>	<p>«Quando apliquei o meu espírito ao estudo da sabedoria e à observação das coisas que se passam sobre a terra, vi que há seres humanos que nem de dia nem de noite deixam adormecer os seus olhos, e contemplei toda a obra de Deus, e vi que o homem não pode descobrir tudo o que se faz debaixo do Sol. Ele afadiga-se a investigar, mas não encontra nada; e mesmo o sábio, se pretender conhecer, não conseguirá descobrir». (Ecl 8,16-17)</p>
---	---

No princípio do versículo anterior e no final deste versículo, a raiz aparece na forma verbal דַעַת (lāda'at). Estes versículos mostram a conhecida diatribe de Qohelet: o esforço do sábio que procura neste mundo o sentido das coisas, apesar de só Deus o conhecer.<sup>91</sup> Na verdade, os vv. 16 e 17, que formam um único período, podem ser considerados como um resumo das muitas reflexões anteriores que procuraram pela sabedoria, mas terminaram em fracasso total.<sup>92</sup>

Qohelet termina o capítulo 8 manifestando a sua frustração porque ainda que se tenha esforçado muito para conhecer a sabedoria e compreender a atividade humana sob o Sol, é incapaz de compreender. Assim, chega à conclusão de que o ser humano, inclusive o sábio, não pode descobrir o que está a acontecer debaixo do Sol. Para

<sup>91</sup> Cf. Sibley Towner, «Ecclesiastes», em *New Interpreter's Bible: Introduction to Wisdom Literature, the Book of Proverbs, the Book of Ecclesiastes, the Song of Songs, the Book of Wisdom, the Book of Sirach*, ed. Leander Keck, vol. V (Nashville: Abingdon, 1997), 337.

<sup>92</sup> Cf. Lindez, *Ecclesiastes o Qohelet*, 347.

Qohelet, a sabedoria humana também é incapaz de descobrir isto, por isso, ele admite que a sabedoria não é a capacidade de compreender como o mundo funciona, mas é um reconhecimento de que apenas Deus entende o mundo criado por Si e apenas Ele o controla. Na segunda secção do v. 16, Qohelet expressa a convicção de que os seres humanos são destinados a viver as suas vidas mesmo sem compreenderem a ação de Deus.<sup>93</sup> Aqui, Qohelet, implicitamente, reafirma o seu objetivo que é tornar-se sábio para compreender a sabedoria.<sup>94</sup>

Qohelet rejeita explicitamente o argumento do sábio de que sabe o que realmente está a acontecer no mundo.<sup>95</sup> Qohelet está finalmente livre para não saber «o que acontece debaixo do Sol» (Ecl 8,17). Não saber é abraçar a Deus tal como Ele é, ou seja, ter um entendimento que o próprio trabalho de Deus ultrapassa a nossa compreensão. Talvez isto permita que os humanos sejam verdadeiramente humanos.<sup>96</sup> Esta afirmação de Qohelet não deve desencorajar os empiristas e os racionalistas de estender os limites do conhecimento, mas é um aviso de não é possível alcançar o conhecimento absoluto por meio de tais resultados. Todos os experimentos são sempre abertos a novas descobertas e revisões. O que garante o valor e as limitações de tal abordagem é a intuição de infinito, no qual qualquer totalidade é infinitamente expansível, isto é, além da compreensão humana.<sup>97</sup>

#### 1.4. ידע no debate: o amor e ódio (Ecl 9,1)

<p>כִּי אֶת־כָּל־יְהוָה נִתְּתִי אֶל־לִבִּי וְלִבּוֹר אֶת־כָּל־יְהוָה אֲשֶׁר  הַצַּדִּיקִים וְהַחֲכָמִים וְעַבְדֵי־יְהוָה בְּנֵי הָאֱלֹהִים גַּם־אֶהְיֶה  גַּם־שִׁנְאָה אֵין יוֹדֵעַ הָאָדָם הַכֹּל לְפָנָיִם:  (Kî 'et-kāl-zeh nātattî 'el-libbî walābūr  'et-kāl-zeh, 'āšer haṣṣaddîqîm  wahaḥāḱāmîm wa'āḇāḏêhem bəyad  hā'ēlōhîm; gam- 'ahābāh ḡam-sin 'āh, 'ên</p>	<p>«Apliquei, então, o meu espírito ao esclarecimento de tudo isto, e vi que os justos, os sábios e as suas obras estão na mão de Deus. Nem o amor nem o ódio o homem consegue discernir: no entanto, ambos estão diante dele». (Ecl 9,1)</p>
--	---

<sup>93</sup> Cf. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, 358–59.

<sup>94</sup> Cf. Eric Christianson, *Ecclesiastes Through the Centuries* (Malden: Blackwell Publishing, 2007), 189.

<sup>95</sup> Cf. Stuart Weeks, «Wisdom and Torah”Fear God and Keep His Commandments”: Could Qohelet Have Said This?», 113.

<sup>96</sup> Cf. Davis, *Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs*, 210.

<sup>97</sup> Cf. Perry, *The Book of Ecclesiastes (Qohelet) and the Path to Joyous Living*, 146–47.

Nesta autorreflexão, a palavra *יָדָי* (*yōwdēa'*) é apresentada com advérbio negativo. Em primeiro lugar, Qohelet insere-se no grupo dos sábios e dos justos, e acredita que eles estão nas mãos de Deus.<sup>98</sup> O tema neste versículo é o seguinte: os justos e os sábios estão sob o controle de Deus, mesmo que não saibam a atitude de Deus sobre eles e independentemente dos seus comportamentos e da sua consciência religiosa.<sup>99</sup> Neste versículo, Qohelet faz a declaração agnóstica (não saber), talvez, mais radical na Bíblia. Porque embora os justos e sábios estejam igualmente nas mãos de Deus, eles não conseguem discernir o amor e o ódio.<sup>100</sup> Aqui, a mão de Deus refere o poder divino e Qohelet contrasta esta mão soberana de Deus, que ordena toda a vida, com a incapacidade dos humanos em saber tudo o que os espera. As categorias da sabedoria tradicional, com a sua teologia de retribuição, são simplesmente insuficientes para explicar como Deus ordena este mundo. Por isso, no caso de pessoas justas e sábias, é impossível prever com precisão se elas terão prosperidade ou adversidade das mãos de Deus.<sup>101</sup>

Por um lado, alguns exegetas comentam que Qohelet se limita a observar que Deus é soberano e também enigmático, pois existe um método para julgar a atitude a partir dos acontecimentos.<sup>102</sup> Por outro lado, alguns comentam que estar nas mãos de Deus é desconfortável porque se está sujeito às Suas ações, (cf. Ecl 3,1-8), à Sua vontade e, aos olhos dos seres humanos, não é consistente nem necessariamente justo (cf. Ecl 2,18-26). O amor e o ódio também estão nas mãos de Deus porque tudo o que existe está sob o domínio de Deus.<sup>103</sup>

---

<sup>98</sup> Cf. Addison Wright, «Ecclesiastes 9:1-12: An Emphatic Statement of Themes», *The Catholic Biblical Quarterly* 77, n. 2 (2015): 253, <https://www.jstor.org/stable/43900649>.

<sup>99</sup> Cf. Stuart Weeks, «Ecclesiastes», 427.

<sup>100</sup> Cf. Davis, *Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs*, 212.

<sup>101</sup> Cf. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, 357.

<sup>102</sup> Cf. Roland Edmund Murphy, «Ecclesiastés (Qohelet)», em *Comentario bíblico San Jerónimo: Antiguo testamento, II.*, ed. Raymond E Brown, Joseph Fitzmyer, e Roland Edmund Murphy, vol. 2 (Madrid: Ediciones Cristiandad., 1971), 519.

<sup>103</sup> Cf. Enns, *Ecclesiastes*, 94.

## 2. O SÁBIO E O INSENSATO

### 2.1. ידע na comparação entre o sábio e o insensato (Ecl 2,14)

<p>הַחֲכָמִים עֵינָיו בְּרֹאשׁוֹ וְהַכֹּסֵל בְּתוֹשֶׁבֶת הַגְּדָתוֹ וְיָדְעָתִי גַּם-אֲנִי שָׁמְקִירָה אֶתְדָּ יִקְרָה אֶת-כָּלֵם: (<i>Hehākām 'ēnāw bārōšōw, wāhakkāsīl</i> <i>baḥōšek hōwlēk; wāyād'tī ḡam-'ānī,</i> <i>šemmiqreh 'hād yiqreh 'et kullām.</i>)</p>	<p>«O sábio tem os olhos na testa, mas o insensato anda nas trevas. E reconheci também que a todos eles esperam a mesma sorte». (Ecl 2,14)</p>
--	--

Na palavra ידעתי (*wāyād'tī*), que é uma aglutinação entre a forma verbal da primeira pessoa do tempo perfeito e a conjunção ו (*waw*), identifica-se ידע como a sua raiz. Neste versículo, vemos que Qohelet apresenta um provérbio e adiciona a sua opinião acerca de destino dos sábios e de todos porque a sabedoria tradicional acreditava que o insensato morria na sua juventude e o sábio tinha uma vida prolongada.<sup>104</sup> Ao longo deste segundo capítulo, Qohelet manifesta o seu pensamento de forma mais autobiográfica, porque encontramos o uso da primeira pessoa singular «eu» e de modo repetido para fazer uma autorreflexão, expresso em termos da construção de si mesmo.<sup>105</sup> Este versículo, em particular, é uma reflexão sobre sabedoria e loucura. A superioridade teórica é negada pelo facto de que o sábio morre, assim como o insensato.<sup>106</sup>

Qohelet faz uma comparação entre o sábio e o insensato com o apoio de um provérbio. Dizer que a pessoa sábia tem «olhos na cabeça» significa que ela pode realmente ver o que faz e onde vai. Ela tem uma perceção útil da vida. Em contraste, o insensato anda nas trevas.<sup>107</sup> Essa escuridão não está apenas ao seu redor, mas dentro dele, porque não tem olhos para ver.<sup>108</sup> A capacidade do sábio de ver onde vai não afeta o seu destino, pois o sábio e o insensato vão para o mesmo destino.<sup>109</sup> Podemos também

<sup>104</sup> Cf. Matthew Rindge, «Mortality and Enjoyment: The Interplay of Death and Possessions in Qoheleth», *The Catholic Biblical Quarterly* 73, n. 2 (2011): 269, <https://www.jstor.org/stable/43727041>.

<sup>105</sup> Cf. Christianson, *Ecclesiastes Through the Centuries*, 156.

<sup>106</sup> Cf. Murphy, *Wisdom Literature*, 135.

<sup>107</sup> Na literatura sapiencial da Bíblia, as trevas costumam ser uma metáfora da falta de conhecimento ou da estupidéz absoluta (cf. Jb 12,24-25 e 37,19), e a falta de conhecimento pode ter conotações éticas (cf. Pr 2, 13 e Sl 82,5). O sábio, então, é capaz de ver o seu caminho na vida, enquanto os tolos apalpm na escuridão da ignorância (cf. Scott e Seow, *Ecclesiastes*, 153).

<sup>108</sup> Cf. Ryken, *Ecclesiastes*, 61.

<sup>109</sup> Cf. Stuart Weeks, «Ecclesiastes», 424.

interpretar que os olhos do sábio são dirigidos a Deus que repousa sobre a sua cabeça.<sup>110</sup> Esta metáfora de Qohelet também chama a nossa atenção para a constituição do corpo humano que é semelhante à do mundo, no qual observamos que a cabeça está, acima de tudo, no lugar do céu, que se torna para os elementos como uma fortaleza em relação à defesa, muralha da cidade. Nessa fortaleza tem o seu trono uma sabedoria régia, segundo o ditado profético: «o sábio tem os olhos na cabeça». Esta parte do corpo é mais protegida do que as outras, e dela vem a força e a clarividência para todos os outros membros.<sup>111</sup>

Embora Qohelet afirme o valor da sabedoria neste versículo, os sábios não têm vantagem sobre os insensatos na hora de morte (cf. 7,11-13).<sup>112</sup> Neste versículo, o autor conhece que o sábio e o insensato têm a mesma sorte, isto é que ambos experimentam os mesmos altos e baixos, as mesmas calamidades e catástrofes na vida. Aqui a palavra sorte refere-se a toda e qualquer coisa que acontece na vida. Jesus diz no Evangelho: «a chuva cai sobre justos e injustos» (Mt 5,45). Não importa quão inteligentes sejamos, muitas coisas na vida estão além do nosso controle.<sup>113</sup>

## 2.2. ידע na pergunta retórica (Ecl 2,19)

<p>וְיִי יוֹדֵעַ הַחֲכָמִים יִהְיֶה אִם סָכַל וְיִשְׁלַף בְּכָל־עֲמָלָי          וְשָׁעֲמָלְתִּי וְשָׁחַבְתִּי תַחַת הַשָּׁמֶשׁ גַּם־זֶה הַבָּל:          (Ūmī yōwḏēa‘, heḥākām yihyeh ‘yihyeh          ‘ōw sāḱāl, wəyišlaḥ bəḱāl ‘āmālī, še‘āmaltī          wəšəḥokamtī taḥaṭ haššāmeš; gam-zeh          hābel.)</p>	<p>«E quem sabe se esse será sábio ou insensato? Mas é ele quem será senhor de todo o fruto dos meus esforços que debaixo do Sol me custaram trabalho e sabedoria. Também isto é ilusão». (Ecl 2,19)</p>
---	--

A partir da raiz ידע, identifica-se a palavra יוֹדֵעַ (yōwḏēa‘) que está na forma verbal masculino singular. E este verbo está acompanhado por וְיִי (ūmī) que se traduz por «quem», assim, este versículo torna-se uma pergunta retórica que normalmente pede uma resposta negativa ou nenhuma.

<sup>110</sup> Cf. Christianson, *Ecclesiastes Through the Centuries*, 162.

<sup>111</sup> Cf. Robert Wright, *Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares: La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia y otros de la época patristica*, vol. 10 (Madrid: Ciudad Nueva, 2010), 300.

<sup>112</sup> Cf. Davis, *Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs*, 180.

<sup>113</sup> Cf. Ryken, *Ecclesiastes*, 61–62.

Aqui Qohelet reflete sobre a perspectiva desagradável de deixar a fortuna sofrida para alguém próximo, que pode ou não apreciar o suor e o trabalho.<sup>114</sup> O tema do trabalho<sup>115</sup> é recorrente ao longo deste livro. Por exemplo: o autor não fala deste tema apenas dentro do seu contexto político social, mas também na perspectiva que enquadra o ser humano em todas as dimensões da sua vida pessoal e social.<sup>116</sup> O prazer, a sabedoria e o trabalho são três meios nos quais Qohelet procura obter o sentido da vida, mas logo avalia que cada tentativa é inútil. O que é inútil não são estes meios em si mesmos, mas antes o esforço de obter, através deles, o sentido da vida.<sup>117</sup>

Podemos também procurar algum sentido positivo deste versículo. Dar a herança ao herdeiro ou alguém ganhar aquilo pelo qual não trabalhou pode ser uma maneira de vencer a morte, deixando o fruto do trabalho aos seus descendentes. Temos a evidência nisso no AT, através da descendência que Deus oferece, o ancestral continua a viver, mesmo depois de sua própria morte. No entanto, o v. 19 levanta o problema de não haver garantia se que aquele que virá depois do que trabalhou, será um insensato ou um sábio. Se for um sábio, será uma ocasião de bênção, mas se for um insensato, trará consequências más.<sup>118</sup>

### 2.3. ידע em comparação com jovem sábio e rei velho (Ecl 4,13)

<p>וְכַיִן יֵלֵךְ מִסֶּבֶן וְחָכָם מִמְּלֶכֶת וְקֹר וְכֹסִיל אֲשֶׁר לֹא-יָדַע          לְהִזְהָר עֹד:          (Tōwb yeled miskên wəḥākām; mimmelk          zāqên ūkāsîl, 'āšer lō-yāda ləhizzāhêr          'ōwd.)</p>	<p>«Vale mais um jovem pobre, mas sábio, do que um rei velho, mas insensato, que já não sabe aceitar conselhos». (Ecl 4,13)</p>
--	---

<sup>114</sup> Cf. James Crenshaw, «The Expression mî yôdēa' in the Hebrew Bible», *Vetus Testamentum* 36, n. 3 (1986): 280, <https://www.jstor.org/stable/1518409>.

<sup>115</sup> Muito provavelmente, o livro de Qohelet foi escrito na Palestina (por volta do século III a.C.), quando o tributo foi imposto à sociedade, forjando uma nova organização económica que sujeitou as comunidades a uma dura exploração. Nesta época, o povo concentrou-se muito no trabalho e no valor do dinheiro (cf. Ecl 10,19) (cf. Euclides Balancin, «A Concepção de Trabalho no Livro do Eclesiastes», *Revista Espaço de Diálogo e Desconexão* 1, n. 1 (2008): 2).

<sup>116</sup> Cf. Balancin, «A Concepção de Trabalho no Livro do Eclesiastes», 3.

<sup>117</sup> Cf. Rindge, «Mortality and Enjoyment», 270.

<sup>118</sup> Cf. Enns, *Ecclesiastes*, 48.

A forma verbal  $\text{yāda}$  ( $\text{yāda}$ ) é dada com sentido negativo com o uso do advérbio negativo  $\text{lō}$  ( $\text{lō}$ ). Neste versículo, o novo tema é introduzido: o confronto entre o jovem pobre e o velho rei. Este confronto não manifesta tanto uma tensão geracional, mas antes um confronto mais transcendental, que afeta o governo do povo. Sabemos que a juventude tem um valor ambíguo em comparação com a velhice, a juventude tem falta de experiência. Todavia, neste versículo fala-se de um fator muito importante que é o jovem ser sábio e o velho ser insensato.<sup>119</sup> Ainda que o rei possua posição e experiência, a sua incapacidade de saber torna-o inferior ao pobre jovem, que é sábio. Ao contrário desta visão, na sabedoria antiga, a pobreza é considerada como resultado da preguiça e a juventude é vulnerável à sedução sensual, por isso, ambas são menos desejáveis. Num sentido aposto, a idade é considerada como aquela que traz a sabedoria e a honra, no final, a realeza é exemplo de uma vida nobre. Agora Qohelet inverte os valores tradicionais e exorta a juventude e a sabedoria.<sup>120</sup>

Qohelet observa que a sabedoria não é algo monopolizado pela idade, pelo poder e pela riqueza. A pobreza e a juventude são categorias frequentemente pejorativas na sabedoria convencional, (cf. Jb 32,4-7 e Pr 10,13) mas são especificamente associadas à sabedoria de Qohelet. A insensatez do rei é definida pela sua recusa em aceitar conselhos.<sup>121</sup>

### 3. O DISCERNIMENTO DOS VALORES

#### 3.1. ידע e o mal (Ecl 4,17)

<p> <math>\text{אָמַר [רַגְלֶיךָ כִּי] בְּאֵשֶׁר תִּלְךָ אֶל-בַּיִת}</math>  <math>\text{הָאֱלֹהִים וְקָרֹב לְשִׁמְעַת מַתַּת הַכְּסִילִים זָבַח כִּי-אִינָם}</math>  <math>\text{יִדְעוּ לַעֲשׂוֹת רָע:}</math>  <i>(Šəmōr raḡlekā raḡlakā, ka'āšer tēlek 'el-</i>  <i>bêt hā'ēlōhīm, wəqārōwb lišmōa', mittêt</i>  <i>hakkəsīlīm zābah;kī-'ēnām yōwd'im</i>  <i>la'āšowt rā'.)</i> </p>	<p>«Vê onde pões os pés, quando entras na casa de Deus. Aproxima-te para escutar; isto vale mais do que o sacrifício dos insensatos, pois eles não sabem que fazem o mal». (Ecl 4, 17)</p>
---	--

<sup>119</sup> Cf. Lindez, *Ecclesiastes o Qohelet*, 268.

<sup>120</sup> Cf. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, 325.

<sup>121</sup> Cf. Brown, *Ecclesiastes*, 53.

Neste versículo, a raiz ידע identifica-se na forma verbal plural do masculino ידעו (yōwd'im) e o versículo manifesta o sentido negativo pelo uso do advérbio אֵינָם ('ênām). Neste versículo, Qohelet fala diretamente com o ser humano na segunda pessoa singular, um estilo próprio dos sábios. Ele indica a atitude correta que se deve adotar para evitar a insensatez na vida crente.<sup>122</sup>

Através deste versículo, Qohelet estabelece um diálogo com outros textos bíblicos. O livro carece de instruções de culto, que se difundiam em outras partes e gêneros da literatura bíblica.<sup>123</sup> Este texto critica a atitude de uma religião institucionalizada, que olha apenas aos aspetos exteriores ou aos deveres exteriores de um crente.<sup>124</sup> Qohelet fala do perigo da religiosidade convencional que denota a forma de sacrifícios e presentes prometidos para sustentar o templo.<sup>125</sup>

O vocábulo «aproxime» na segunda frase, surge imediatamente depois da referência da visita à casa de Deus. A aproximação, portanto, parece estar diretamente relacionada com aquela visita ao templo. O ato de escutar recorda-nos as passagens de 1Sm 15,22 e Jr 7,23 que dizem que a obediência à palavra de Deus vale mais do que os sacrifícios. Isso supõe uma atitude profundamente respeitosa e religiosa porque aqui se cumprem todas as garantias exigidas pelas normas mais religiosas. A casa de Deus referida na primeira parte é o templo de Jerusalém (cf. Esd 1,4) e, por isso, acredita que dirigir os passos ou ir à casa de Deus é algo de grande importância, que deve ser feito com consciência e com máximo respeito. No templo, a liturgia, em geral, e os sacrifícios rituais, em particular, eram celebrados de acordo com a renovação implícita dos compromissos. Houve uma correspondência verdadeira entre o culto sincero a Deus e a vida real no seio da comunidade ou da sociedade.<sup>126</sup>

Deus não tem necessidade de sacrifícios, muito menos se vierem de um povo injusto (cf. Sl 50). Nesta mesma linha, encontramos um novo elemento introduzido por Qohelet que é o sacrifício oferecido por um insensato. A insensatez afeta o próprio sacrifício, pois o que é valorizado é a atitude daquele que oferece não é a oferta do sacrifício. Neste caso, o insensato nem sabe o que faz mal, assim, Qohelet não afirma que o insensato é mau, porém é inconsciente do que está a fazer.<sup>127</sup> Pelo uso da palavra

---

<sup>122</sup> Cf. Lindez, *Eclesiastes o Qohelet*, 272.

<sup>123</sup> Cf. Ruth Fidler, «Qoheleth in “The House of God” Text and Intertext in Qoh 4:17–5:6 (ENG. 5:1–7)», *Hebrew Studies* 47 (2006): 9, <https://www.jstor.org/stable/27913786>.

<sup>124</sup> Cf. Fidler, «Qoheleth in “The House of God” Text and Intertext in Qoh 4:17–5:6 (ENG. 5:1–7)», 11.

<sup>125</sup> Cf. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, 327.

<sup>126</sup> Cf. Lindez, *Eclesiastes o Qohelet*, 272–73.

<sup>127</sup> Cf. Lindez, *Eclesiastes o Qohelet*, 272.

«insensatos», Qohelet refere-se aos que creem que pelos sacrifícios os seus pecados são perdoados automaticamente sem contrição e sem arrependimento.<sup>128</sup>

### 3.2. ידע e a vida (Ecl 6,8)

<p>כִּי מֵה־יִוְתָר לְחַכָּם מִן־הַכֹּסֵל מֵה־לְעָנִי יוֹדֵעַ לְהֵלֵךְ          נֶגֶד הַחַיִּים:          (Kî mah-yōwṭēr lehākām min-hakkāsîl          mah-le‘ānî yōwdēa‘, lahālōk neḡed          hahayyim.)</p>	<p>«Qual é a superioridade do sábio sobre o insensato? Qual a vantagem do pobre que sabe conduzir-se na vida?» (Ecl 6,8)</p>
--	--

Neste versículo, o autor faz uma pergunta retórica com a raiz ידע que está presente nesta frase na palavra יודע (yōwdēa‘). Consequentemente, este versículo é uma pergunta retórica que não pede uma resposta positiva.

O versículo faz duas perguntas, que surgem espontaneamente após a realização de tantas frustrações do v. 7. Na primeira pergunta ele descreve que o sábio não tem nenhuma vantagem sobre ninguém, pelo contrário, a sua sabedoria traz sofrimentos na vida (cf. Ecl 1,18). O autor parece continuar a dar imagem de opressão de um sábio.<sup>129</sup> Na segunda pergunta, Qohelet identifica o pobre como um sábio que sabe viver. Ao comparar o sábio com o insensato, o autor não descobre lucro algum de um em relação ao outro na vida real.<sup>130</sup>

Anteriormente (cf. Ecl 1,16-18 e 2,12-17) Qohelet demonstrara que a sabedoria tem uma superioridade em relação à insensatez, mas quer uma quer outra são incapazes de se sobrepor porque ambas têm o mesmo destino. Neste versículo, o autor chama a nossa atenção para um ponto muito importante: ainda que o pobre seja sábio, ele não é capaz de garantir o seu sucesso. Talvez a pergunta sobre a vantagem do pobre seja sugerida pela noção de os pobres serem considerados como destinatários do cuidado especial de Deus.<sup>131</sup> Alguns exegetas bíblicos referem que não tem sentido para os pobres o esforço de negociar os altos e os baixos da vida. No final, podemos concluir

<sup>128</sup> Cf. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, 327.

<sup>129</sup> Cf. Douglas Miller, *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes: The Place of Hebel in Qohelet's Work* (Leiden: BRILL, 2002), 129.

<sup>130</sup> Cf. Lindez, *Ecclesiastes o Qohelet*, 296.

<sup>131</sup> Cf. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, 338.

que ninguém tem a vantagem sobre o outro em vida, porque todos têm o mesmo destino.<sup>132</sup> No entanto, estas perguntas surgem, provavelmente, porque Qohelet observa que o trabalho do ser humano produz resultados imediatos e tangíveis, contudo eles não são duradouros ou não têm valor permanente.<sup>133</sup>

### 3.3. ידע e a razão das coisas (Ecl 8,1)

<p>יִדְעַתְּכֶם וּמִי יוֹדֵעַ פְּשֵׁר דְבַר חֲכָמַת אָדָם תְּאִיר פְּנָיו וְעֵז פְּנָיו יִשְׁנָא: (<i>Mi kəhehākām, ūmī yōwdēa‘ pēšer dābār;</i> <i>hokəmat ‘ādām tā ‘ir pānāw, wə ‘ōz pānāw</i> <i>yəšunne.</i>)</p>	<p>«Quem se pode comparar ao sábio? Quem conhece a razão das coisas? A sabedoria do homem alegra o seu rosto e abranda a dureza da sua face». (Ecl 8,1)</p>
---	---

No v. 8,1, a palavra יודע (yōwdēa) é uma representação de uma pergunta retórica que não tem uma resposta definitiva e, na segunda parte, este versículo também é considerado como um provérbio.

O versículo fecha o capítulo 7, fazendo duas perguntas retóricas, e conclui com uma declaração dupla sobre o efeito da sabedoria na aparência humana externa.<sup>134</sup> A pergunta, «Quem conhece a razão das coisas?» (Ecl 8,1) parece um enigma, no qual os sábios são qualificados (cf. Pr 1,6).<sup>135</sup> A sabedoria é como luz, ela manifesta-se rapidamente em seu esplendor, pois é impossível mantê-la oculta por muito tempo. A verdadeira sabedoria não existe no abstrato, mas no concreto: ela faz o ser humano sábio.<sup>136</sup>

O provérbio surge imediatamente na segunda parte deste versículo e pode ser entendido no contexto de prognóstico. A sabedoria de uma pessoa traz iluminação, ou literalmente, faz o rosto brilhar. Este rosto brilhante no hebraico bíblico simboliza a misericórdia ou generosidade de uma pessoa (cf. Nm 6,24; Sl 4,7; 31,17 e Pr 16,15).

<sup>132</sup> Cf. Enns, *Ecclesiastes*, 76.

<sup>133</sup> Cf. Graham Ogden, «Qoheleth’s Use of the “Nothing is Better”-Form», *Journal of Biblical Literature* 98, n. 3 (1979): 347, <https://www.jstor.org/stable/3265759>.

<sup>134</sup> Cf. Towner, «Ecclesiastes», 332.

<sup>135</sup> Cf. Davis, *Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs*, 207.

<sup>136</sup> Cf. Lindez, *Ecclesiastes o Qohelet*, 337.

Assim esta parte assume uma posição muito positiva em relação à sabedoria.<sup>137</sup> Mais precisamente, na literatura bíblica denota-se o rosto brilhante como a presença e a bênção do Senhor. Encontramos isto, por exemplo, no rosto de Moisés que brilhava sempre que falava com Deus, (cf. Ex 34,29 e 35); e ainda na bênção do sumo sacerdote Aarão, «que o Senhor faça resplandecer o seu rosto sobre ti» (Nm 6,25).<sup>138</sup> Especificamente, a sabedoria do ser humano ilumina o rosto, não é o rosto do corpo, nem da carne, mas o rosto do ser humano interior.<sup>139</sup>

### 3.4. ידע e o julgamento

#### a. Ecl 8,5

<p>שׁוֹמֵר מִצְוָה לֹא יִדַּע דְּבַר רָע וְעַת וּמִשְׁפָּט יִדַּע לֵב          חֲכָמִים:          (Šōwmēr mišwāh, lō <b>yêda'</b> dādār rā';          wə 'ēt ūmišpāt, <b>yêda'</b> lēb hākām.)</p>	<p>«Aquele que observa o preceito não experimentará mal algum; o coração do sábio conhece o tempo e o julgamento».          (Ecl 8,5)</p>
--	---

O verbo ידע (*yêda'*) manifesta a raiz ידע que é uma reflexão do sábio. No v. 5, o autor apresenta um provérbio no qual aceita a capacidade de um sábio em conhecer a hora do julgamento, ou seja, podemos também dizer que aquele que é capaz de lidar com o momento certo de cada coisa é um sábio. Entretanto, Qohelet não está prestes a conceder a alguém tal capacidade, como podemos verificar no versículo seguinte (cf. Ecl 8,6).<sup>140</sup> O elogio da sabedoria lembra-nos o otimismo do autor, que aceita a bênção de Deus sobre aquele que obedece (cf. Pr 19,16). Este versículo é uma das provas que Qohelet não nega Deus nem o Seu poder de julgamento, o que ele nega é que esse julgamento seja claro para o ser humano. Agora, a pergunta é se é possível que o coração verdadeiramente sábio conheça os tempos e o julgamento, ou seja, se é possível que Deus conceda esta graça como uma bênção de obediência.<sup>141</sup>

<sup>137</sup> Cf. Scott Jones, «Qohelet's Courtly Wisdom: Ecclesiastes 8:1-9», *The Catholic Biblical Quarterly* 68, n. 2 (2006): 215, <https://www.jstor.org/stable/43725699>.

<sup>138</sup> Cf. Davis, *Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs*, 206.

<sup>139</sup> Cf. Wright, *Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares*, 353.

<sup>140</sup> Cf. Lindez, *Ecclesiastes o Qohelet*, 339.

<sup>141</sup> Cf. Murphy, «Eclesiastés (Qohelet)», 518.

Por este versículo, o autor não pretende dar-nos uma promessa absoluta, mas um princípio válido. A obediência tem a bênção de Deus. Ele conhece que submeter-se ao princípio de Deus manter-nos-á protegidos de perigos.<sup>142</sup> A culpa não é ter conhecimento do mal, mas sim a participação nele. Quem conhece o bem, ao mesmo tempo conhece o mal. Na verdade, para evitar o mal e fazer o que é bom, é necessário conhecer o mal, evitá-lo e escolher o bem.<sup>143</sup>

b. Ecl 11,9

<p>שָׂמַח בְּחַיֵּי הַיּוֹדֵיךָ וְיָטִיבֶךָ לְבָבְךָ בַּיּוֹמֵי בְּחֹרֶיךָ  וְהִלַּח בְּדַרְכֵי לֵבָבְךָ וּבְמַרְאֵי עֵינֶיךָ וְדַע כִּי עַל-כָּל-אֲלֵה  בְּיָצֶיךָ הָאֱלֹהִים בְּמִשְׁפָּט:  (Śamah bāhūr bəyaldūtekā, wītībəkā  libbākā bīmē ḥəhūrōwtekā, wəhallēk  bədarkē libbākā, ūḥamar'ē 'ênəkā; wādā  'kī 'al-kāl-'ēlleh yaḥī'ākā hā'ēlōhīm  bammišpāt.)</p>	<p>«Jovem, regozija-te na tua mocidade e alegre o teu coração na flor dos teus anos. Segue os impulsos do teu coração e o que agradar aos teus olhos, mas sabe que, de tudo isso, Deus te pedirá contas». (Ecl 11,9)</p>
--	--

A aparição última da raiz ידע encontra-se na forma verbal de וָדַע (wādā) que é um imperativo masculino singular. Neste versículo, podemos ver um juízo verdadeiro. A primeira frase é apresentada em nome dos fracos que pensam apenas sobre o gozo da juventude e o desejo carnal, a segunda é adicionada por outro motivo, o julgamento.<sup>144</sup> Ao ler esta frase, a primeira pergunta que pode surgir é: como podem os jovens gozar as suas vidas, se eles sabem que serão julgados por estas ações? Na realidade estas partes são complementares. Esta complementaridade tem dois aspetos. O autor fala de um prazer responsável, que significa que isto não é uma licença para explorar outros ou desperdiçar os nossos próprios corpos e habilidades. Esse prazer indica uma resposta genuína que Deus nos tem dado.<sup>145</sup>

O chamamento à alegria é uma exortação para os jovens. Qohelet usa a referência à juventude como paradigma para a sua reflexão sobre o risco de vida. A

<sup>142</sup> Cf. Ryken, *Ecclesiastes*, 187.

<sup>143</sup> Cf. Wright, *Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares*, 354.

<sup>144</sup> Cf. Wright, *Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares*, 374.

<sup>145</sup> Cf. Davis, *Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs*, 222.

felicidade é constituída à medida de nossa liberdade. Quanto mais podemos fazer coisas, mais felizes somos. Isso é precisamente o que Qohelet diz à juventude.

Podemos ver, também, o elemento muito importante que é o coração, designado no pensamento bíblico como o centro do nosso ser, a sede das nossas emoções, das nossas intenções e dos nossos desejos. Neste verso, o **עד** é usado conectando com o gozo da vida, que não é para nos desencorajar e colocar medos, mas para santificar a nossa alegria. O julgamento é aqui tratado como o suplemento à vida ou como um incentivo para moldar a vida. Por isso, o julgamento mostra-nos que o prazer é algo permitido por Deus e que é uma porção atribuída, por Deus, ao nosso ser como um dom.<sup>146</sup> Podemos encontrar um tipo de contraste deste versículo em Num 15,39. Mas, na realidade, a busca do prazer e a obediência a Deus não se opõem um ao outro, antes complementam a justiça de Deus.<sup>147</sup>

### 3.5. **עד** e o caminho (Ecl 10,14-15)

<p>הַסֵּבֶל יַרְבֵּה דְבָרַיִם לֹא־יַדַּע הַסֵּדֶם מִה־שִׁיחֵהָ וְאִשָּׁר          יִהְיֶה מִאֲחֶרָיו מִי יָגִיד לוֹ:          (<i>Wəhassākāl yarbeh dābārīm; lō-yēdū</i>  <i>‘hā’ādām mah-šeyihyeh, wa’āšer yihyeh</i>  <i>mē’ahārāw, mī yaggīd lōw.</i>)</p> <p>עֲמַל הַכֹּסִילִים תִּגְעַעַנּוּ אִשָּׁר לֹא־יַדַּע לֵלְכֶת אֶל־עִיר:          (<i>‘āmal hakkāsīlīm təyaggə’ennū; ‘āšer lō-</i>  <i>yāda’ lāleket ‘el-‘îr.</i>)</p>	<p>«O insensato multiplica as palavras; o homem ignora o seu futuro, e quem lhe poderá dizer o que há de acontecer depois dele? O trabalho do insensato cansa-o, pois não sabe ir até à cidade». (Ecl 10,14-15)</p>
---	---

O v. 14 é uma pergunta retórica que exorta a incapacidade do ser humano a saber o seu futuro. No versículo seguinte, a raiz também é usada na mesma forma do versículo anterior.

Há um problema que Qohelet levanta, o de os insensatos fazerem afirmações arrogantes e orgulhosas sobre o que sabem e sobre o que farão. Eles falam

<sup>146</sup> Cf. Jacques Doukhan, *Ecclesiastes: All Is Vanity* (Nampa: Pacific Press Pub. Association, 2006), 117–18.

<sup>147</sup> Cf. Kynes Will, «Follow Your Heart and Do Not Say It Was a Mistake: Qoheleth’s Allusion to Numbers 15 and the Story of the Spies», em *Reading Ecclesiastes Intertextually*, ed. Katharine Dell e Will Kynes (London: Bloomsbury Publishing, 2015), 21.

indefinidamente, mesmo quando não sabem do que estão a falar. Mas o autor repete que ninguém sabe o que acontecerá nos dias que virão. Por algum motivo, isso não impede o insensato de prever o futuro.<sup>148</sup> O insensato permanece para sempre no presente e não se dedica ao futuro.<sup>149</sup> O conhecimento do futuro é negado ao ser humano, mas o insensato sem qualquer consciência age como se soubesse tudo, e profere sobre tudo com uma infinidade de palavras.<sup>150</sup>

Este tema «não saber» já apareceu com frequência anteriormente (cf. Ecl 3,21; 6,12; 8,7; 8,17; 9,1 e 9,12). O «não saber» é uma graça pois, em primeiro lugar, o «não saber» livra-nos da compulsão de controlar a nossa situação.<sup>151</sup> Seguidamente o «não saber» é uma graça porque não traz o sofrimento (cf. Ecl 1,18).

É curiosa a referência da cidade no v. 15, a qual é feita, talvez, porque o v. 16 fala sobre o país, e o que está a acontecer na cidade tem a sua ressonância em toda terra.<sup>152</sup> Além disso, a cidade não significa um lugar, mas uma conduta de acordo com a lei. É por isso que o insensato «não sabe ir até à cidade». Por outro lado, esta cidade também pode significar como céu porque ainda que andemos na terra, somos cidadãos do céu e aquele que «não sabe ir até à cidade» é aquele que não tem a sua verdadeira cidadania.<sup>153</sup>

#### 4. A RELAÇÃO ENTRE DEUS E ידע

##### 4.1. ידע é dom de Deus (Ecl 2,26)

<p>יְלֵאֲדָם שְׂטוּב לְפָנָיו נָתַן חֲכָמָה וְיָדַעַת וְשִׂמְחָה וְלַחֲוָטָא          נָתַן עֲנָיו לְאֶסְרוֹף וְלִכְנוּס לְתַת לְטוּב לְפָנָי הָאֵלֵהִים          גַּם־יָגַה הַכֵּל וּרְעוּת רִוּם:          (Kî lə'ādām šetṭōwb ləpānāw, nātan          ḥokmāh wəḏā'at wəšimḥāh; walahōwṭe          nātan 'inyān le'ēsōwp wəliknōws, lātēt</p>	<p>«Aquele que lhe é agradável, Deus dá sabedoria, conhecimento e alegria; mas, ao pecador, dá o cuidado de recolher e acumular bens, para depois os deixar a quem Deus quiser. E também isto é ilusão e correr atrás do vento». (Ecl 2,26)</p>
---	---

<sup>148</sup> Cf. Qohelet está, neste ponto, em sintonia com Pr 12,23 (cf. Ryken, *Ecclesiastes*, 246).

<sup>149</sup> Cf. Doukhan, *Ecclesiastes*, 106.

<sup>150</sup> Cf. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, 366.

<sup>151</sup> Cf. Davis, *Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs*, 218.

<sup>152</sup> Cf. Doukhan, *Ecclesiastes*, 107.

<sup>153</sup> Cf. Wright, *Proverbios, Ecclesiastés, Cantar de los Cantares*, 366.

<p><i>laṭōwb lipnē hā'ēlōhīm, gam-zeh heḇel ūrā 'ūt rūah.)</i></p>	
--	--

Neste versículo, Qohelet fala de חִכְמָה (*ḥokmāh*) e דַּעַת (*da'at*), dons que são oferecidos por Deus a um ser humano favorecido (eles não se referem a uma compreensão mais profunda da vida). É interessante ver este pensamento de Qohelet porque, por um lado, ele considera que חִכְמָה (*ḥokmāh*) e דַּעַת (*da'at*) são oferecidos por Deus ao homem, por outro lado, o homem ao usá-los depara-se com a miséria na vida, porque «o que aumenta o conhecimento, aumenta o sofrimento» (cf. Ecl 1,18).<sup>154</sup> Não podemos dizer por este versículo que o autor se refere à doutrina da retribuição, porque a noção de Deus que distribui os seus dons (sabedoria, conhecimento e alegria) ao ser humano que Lhe agrada não é, necessariamente, uma retribuição de uma ação boa.<sup>155</sup> O que aqui é de salientar é que agradar a Deus não é, para Qohelet, um resultado daquilo que nós fazemos, mas antes um resultado daquilo que Deus deseja que nós façamos.<sup>156</sup>

Por um lado, o autor pensa na tradição sapiencial (cf. Pr 13,22; 28,8; Jb 27,16 e Ecl 14,4) e enuncia uma proposição relativa à remuneração temporária; por outro, ele contradiz esta mesma ideia (cf. Ecl 7,15 e 8,10 etc.). Neste versículo, Qohelet demonstra que a vontade divina é possuidora de uma liberdade total e não está dependente dos indivíduos e das suas situações. Como conclusão desta reflexão, o autor transmite que o ser humano é incapaz de ajuizar a vontade e a liberdade de Deus, pelo que se deve submeter a elas.<sup>157</sup>

#### 4.2. ידע e o ordenamento e as obras de Deus

a. Ecl 3,14

<p>יָדַעְתִּי כִּי כָּל-אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים הוּא יִהְיֶה לְעוֹלָם עָלְיוֹ אֵין לְהוֹסִיף וּמִמֶּנּוּ אֵין לְגָרֵעַ וְהָאֱלֹהִים עֹשֶׂה שְׂרָאָה מִלְּפָנָיו:</p>	<p>«Reconheci que tudo o que Deus faz é para sempre, sem que se possa acrescentar ou tirar nada. Deus procede de maneira a</p>
---	--

<sup>154</sup> Cf. Michael Fox, *Qoheleth and His Contradictions* (Decatur: The Almond Press, 1989), 94.

<sup>155</sup> Cf. Lindez, *Ecclesiastes o Qohelet*, 220.

<sup>156</sup> Cf. Enns, *Ecclesiastes*, 50.

<sup>157</sup> Cf. Murphy, «Ecclesiastés (Qohelet)», 512.

<p>(<i>Yāda'ū, kī kāl-'āšer ya'āseh hā'ēlōhīm</i>  <i>hū yihyeh lā'ōwlām, 'ālāw 'ên lehōwsîp,</i>  <i>ūmimmennū 'ên liḡrōa', wehā'ēlōhīm</i>  <i>'āsāh, šeyir'ū milāpānāw.</i>)</p>	<p>ser temido». (Ecl 3,14)</p>
---	--------------------------------

Neste versículo também se identifica uma autorreflexão. Em 3,11 ele acaba de confessar a incapacidade humana para entender as obras de Deus, agora, porém, ele compreende e afirma que, além da incompreensão da obra de Deus, pode também compreender a permanência e duração ilimitada das obras criadas por Deus.<sup>158</sup>

É verdade que Qohelet enfatiza a incapacidade do ser humano em mudar a ordem cósmica que Deus criou. Muitas vezes esse ponto é feito precisamente quando o autor discute as tentativas humanas de compreender a ordem temporal. Esta incapacidade humana é relacionada, pelo autor, com a dimensão cognitiva do ser humano a partir da qual o ser humano conhece a realidade que experimenta.<sup>159</sup> Qohelet afirma que é impossível adicionar ou retirar algo que Deus ordenou na vida humana. Este versículo reflete as frases do livro de Deuteronomio (cf. Dt 4,2 e 13,1), que descrevem a perfeição do grande ensinamento dado no Sinai, a que o judeu deve obedecer. A consciência das limitações da existência humana é fundamental para cultivar o temor a Deus. Só Deus cria com perdurabilidade, superando em tudo o ser humano.<sup>160</sup>

É o próprio Deus que governa tudo o que criou e que provê as necessidades da sua criação. Pela Divina Providência podemos entender que existe alguém que governa o mundo. Assim o Criador é conhecido pelas suas obras e por esta ordem no mundo. Do mesmo modo, as coisas invisíveis são própria criação de Deus porque são eternas; enquanto as coisas visíveis são sujeitas ao tempo e são secundárias, acidentais e criadas por causa delas. Deus fez a criação para que, pela magnitude e beleza das criaturas, os seres humanos possam chegar a uma ideia de Criador.<sup>161</sup>

<sup>158</sup> Cf. Lindez, *Eclesiastes o Qohelet*, 243.

<sup>159</sup> Cf. Mette Bundvad, *Time in the Book of Ecclesiastes* (Oxford: OUP Oxford, 2015), 52.

<sup>160</sup> Cf. Brown, *Ecclesiastes*, 45.

<sup>161</sup> Cf. Wright, *Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares*, 318.

b. Ecl 11,5-6

<p>כַּאֲשֶׁר אֵינְךָ יוֹדֵעַ מֵהֵרָרֵךְ הָרוּם כַּעֲצָמִים בְּבֶטֶן  הַמְּלֵאָה פְּכָה לֹא תִדְעַ אֶת־מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה  אֶת־הַכֹּל:  <i>(Ka'āšer 'ēnākā yōwdēa' mah-derek  hārūah, ka'āšāmīm bābeten hammalē'āh;  kākāh, lō tēda' 'et-ma'āšēh hā'ēlōhīm  'āšer ya'āseh 'et hakkōl.)</i></p> <p>בְּבִקְרָ זָרַע אֶת־זֶרְעֶךָ וְלָעֶרֶב אַל־תִּנְחַן נֶהְדָּךְ כִּי אֵינְךָ  יוֹדֵעַ אֵי זֶה יִכְשֹׁר הַזֶּה אוֹ־זֶה וְאִם־שִׁנִּיתָם כְּאֶתְךָ  טוֹבִים:</p> <p><i>(Babbōqer zara' 'et-zar'kā, wālā'ereb 'al-  tannaḥ yādekā; kī 'ēnākā yōwdē' 'ē zeh  yikšār hāeh 'ōw-zeh wə'im-šanēhem  kā'eḥād tōwbīm.)</i></p>	<p>«Tal como desconheces o evoluir do espírito e dos ossos no ventre da mulher grávida, assim também não conheces as obras de Deus, que faz todas as coisas. Semeia de manhã a tua semente, e de tarde não deixes as tuas mãos ociosas, porque não sabes qual das coisas resultará melhor, se esta ou se aquela, ou se ambas são igualmente úteis». (Ecl 11,5-6)</p>
--	--

No v. 5, encontramos a raiz nas formas verbais, יוֹדֵעַ (*yōwdēa'*) e תִּדְעַ (*tēda'*). Ambas as formas verbais são acompanhadas por advérbios negativos. Este versículo fala de uma comparação rigorosa: «assim como não sabe [...] então não saberá [...]» Qohelet, a partir dos elementos da natureza, chega à contemplação das maravilhas da obra de Deus e da Sua grandeza.<sup>162</sup> No v. 6, a forma verbal יוֹדֵעַ (*yōwdē'*) contém a raiz ידע, e também tem um sentido negativo pelo advérbio negativo.

A obra de Deus é ilustrada pelo «caminho do vento»<sup>163</sup> e pela formação da criança no ventre da mulher. Todos esses fenómenos são percebidos como manifestação do poder criativo de Deus.<sup>164</sup> Este versículo reconhece que Deus permanece por detrás dos ciclos do mundo natural. Embora haja uma sensação de admiração com o processo do parto e como o dom da vida, há uma incerteza sobre quando e como procedem estes processos. Além disso, este versículo reflete a falta de conhecimento sobre a hora certa. Tudo é descrito como o trabalho de Deus, apenas Deus conhece os ciclos da vida natural

<sup>162</sup> Cf. Scott e Seow, *Ecclesiastes*, 345–46.

<sup>163</sup> Cf. O vento ou o espírito (em hebraico, é a mesma palavra, רוּחַ (*rūah*)), alude ao רוּחַ (*rūah*) que «pairava sobre a face das águas» (Gen1,2) (cf. Doukhan, *Ecclesiastes*, 114.)

<sup>164</sup> Cf. Doukhan, *Ecclesiastes*, 114.

e decide quando entram em vigor. Há uma dinâmica de inter-relação neste versículo entre Deus, humanidade e mundo.<sup>165</sup>

No livro do Qohelet, o vento é um símbolo do imprevisível. Esta ideia é repetida várias vezes para designar a imprevisibilidade das coisas do mundo e da ação de Deus (cf. Ecl 1,14; 2,11.17.26; 4,4 e 6,16).<sup>166</sup> Neste versículo, Qohelet, mais uma vez, direciona indiretamente os seus ouvintes a confiar em Deus porque como os humanos não conhecem todos os aspetos do que podem observar, mas somente em parte, também não conhecem de maneira abrangente a atividade infundável de Deus. Se não somos capazes de prever ou compreender as coisas comuns, devemos entender que as coisas superiores também estarão melhor sob a direção de Deus. A nossa obrigação consiste meramente em cumprir o nosso dever e deixar que Deus cuide.<sup>167</sup>

Na primeira parte de v. Ecl 11,6 temos a continuação do ato e do risco do agricultor.<sup>168</sup> Aqui Qohelet usa um ceticismo de forma positiva que abre a mente e o coração para amplas possibilidades, «porque não sabes». Há nesta passagem um espírito de aventura, um desejo de realizar a posse de todo o dia. O final do versículo mostra uma noção otimista do autor: «ambas serão boas».<sup>169</sup> Mais precisamente o autor defende que diante de todos os riscos, é preciso manter um equilíbrio entre responsabilidade e espontaneidade. Mesmo sem se saber qual será o resultado, o importante é não deixar de fazer aquilo que é necessário fazer. Por isso, devemos assumir os riscos e ser responsáveis e diligentes perante as oportunidades que aparecem, ao invés de ser passivo e preguiçoso.<sup>170</sup>

A lição imediata deste versículo é a ação. O nosso presente é o presente de Deus para responder a cada situação com diligência. Se semeamos à noite, o resultado de manhã não depende de nós. Por isso, este capítulo do Qohelet conclui que se deve correr o risco de semear a qualquer momento, pois «tu não sabes» quando será melhor. O que não sabemos é o bem de Deus. A palavra «bom» aparece no final deste versículo que também é uma palavra-chave da criação divina.<sup>171</sup> A incapacidade de saber o resultado

---

<sup>165</sup> Cf. Katharine Dell, *Interpreting Ecclesiastes: Readers Old and New: Readers Old and New* (Pennsylvania: Penn State University Press, 2013), 64–65.

<sup>166</sup> Cf. Doukhan, *Ecclesiastes*, 114.

<sup>167</sup> Cf. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, 370–71.

<sup>168</sup> A imprevisibilidade do vento, da nuvem, chuva, etc. não impede o agricultor de semear e colher. O v. 4 fala do risco corrido por aquele que semeia e que, não obstante o risco, precisa de semear para sobreviver. Não semear por medo da imprevisibilidade dos fatores meteorológicos seria ridículo e até perigoso, porque poderia trazer fome e morte (cf. Doukhan, *Ecclesiastes*, 115).

<sup>169</sup> Cf. Perry, *The Book of Ecclesiastes (Qohelet) and the Path to Joyous Living*, 217.

<sup>170</sup> Cf. Scott e Seow, *Ecclesiastes*, 346.

<sup>171</sup> Cf. Doukhan, *Ecclesiastes*, 115.

preciso não deve levar à inatividade, mas sim a uma sábia diversificação de esforços. Na verdade, o nosso conhecimento é limitado, mas seremos insensatos se permitirmos que essa ignorância (não saber como e quando) nos reduza à impotência. Um sábio é aquele que age apesar do desconhecido, fazendo, assim, com que a atividade humana se possa cruzar com o agir de Deus.<sup>172</sup>

### 4.3. ידע e o sopro de vida e o nome

#### a. Ecl 3, 21

<p>מִי יֹדֵעַ רֹם בְּנֵי הָאָדָם הַעֲלֶה הִיא לְמַעַלָּה וְרוֹחַ  הַבְּהֵמָה הַיִּרְדֹּת הִיא לְמַטָּה לְאַרְצֵי:  (Mi <i>yōwdēa</i>‘, <i>rūah bānē hā’ādām, hā’ōlāh</i>  <i>hī lāmā’alāh; wārūah habbāhēmāh,</i>  <i>hayyōredet hī lamattāh lā’āreš.)</i></p>	<p>«Quem sabe se o sopro de vida dos filhos dos homens subirá às alturas, e o sopro de vida dos animais descerá ao fundo da terra»? (Ecl 3, 21)</p>
--	---

Este versículo inicia-se com um pronome interrogativo מִי (*mī*) que acompanha o verbo יֹדֵעַ (*yōwdēa*‘) que é uma pergunta retórica,<sup>173</sup> a qual não pede resposta ou, caso respondesse, ter-se-ia de dizer que ninguém sabe.<sup>174</sup>

Aqui o autor considera não só o ser humano, mas também o mundo animal; a noção de Deus não entra na discussão.<sup>175</sup> Obviamente, o autor tinha ouvido a sabedoria convencional de que, quando os animais morrem, eles simplesmente morrem, mas quando as pessoas morrem, os seus espíritos sobem para o céu.<sup>176</sup> A sabedoria tradicional afirma que o projeto do ser humano diligente é vantajoso (cf. Pro 21,5), no entanto, Qohelet não dá esta vantagem aos seres humanos sobre os animais, porque todas as criaturas vão para o mesmo lugar (cf. Ecl 3,19 e 21). O problema que ele coloca não é sobre a descida ou subida do espírito humano, mas a distinção entre o espírito humano e animal porque, para Qohelet, os dois têm o mesmo destino. É por isso ele sugere que ninguém pode saber se o alento vital dos seres humanos sobe e se o dos

<sup>172</sup> Cf. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, 371.

<sup>173</sup> Cf. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, 320.

<sup>174</sup> Cf. Katharine Dell, «The Cycle of Life in Ecclesiastes», *Vetus Testamentum* 59, n. 2 (2009): 188, <https://www.jstor.org/stable/20699948>.

<sup>175</sup> Cf. Dell, «The Cycle of Life in Ecclesiastes», 88.

<sup>176</sup> Cf. Ryken, *Ecclesiastes*, 105.

animais desce. Todavia, antes do epílogo Qohelet toma como posição uma resposta certa para esta pergunta: «Então o pó voltará de onde saiu e o espírito voltará para Deus que o concedeu» (Ecl 12,7) e encontramos esta mesma visão nos vv.: Jb 34,14; Sl 104 e 29-30.<sup>177</sup>

O vocábulo רוּחַ (*rūah*) tem um significado figurativo que denota espírito, seja como agente da ação divina seja como princípio animador do ser humano. Este termo aparece ao longo da Sagrada Escritura com este significado.<sup>178</sup> Nos vv. 20 e 21 encontram-se ecos da história da criação Yahwista segundo o livro dos Génesis. Qohelet assume que o רוּחַ (*rūah*), ou sopro, é o princípio animador de todas as criaturas vivas, o qual pode ser retirado por Deus de qualquer uma delas. Especificamente no v. 21 o autor alega a ignorância sobre a questão do destino final do espírito humano. A discussão é introduzida pelo uso da fórmula «quem sabe» ou מִי יוֹדֵעַ (*mī yōwdēa*).<sup>179</sup>

b. Ecl 6,10

<p>מה־שֶׁהָיָה כְּבָר נִקְרָא שְׁמוֹ וְנִוְדָע אֲשֶׁר־הוּא אָדָם וְלֹא־יִוָּכַל לְדַיֵּן עִם [שֶׁהַתְּקִיף כ] (שֶׁתְּקִיף ק) מִמֶּנּוּ: (<i>Mah-šehāyāh, kabār niqrā šamōw, wənōwdā</i><sup>180</sup> 'āšer-hū 'ādām; wəlō-yūkal lādîn, 'im šehatqîp šettaqqîp mimmennū.)</p>	<p>«Tudo o que existiu já teve um nome e sabe-se o que é um homem. Mas ele não pode disputar contra quem é mais forte do que ele». (Ecl 6,10)</p>
---	---

A partir da raiz identifica-se a forma verbal com a conjunção וְנִוְדָע (*wənōwdā*). Aqui a raiz ידע não está na forma negativa, mas como a segunda parte deste versículo fala da incapacidade humana, dá-se um sentido negativo à reflexão. Na primeira parte, o autor utiliza a raiz de forma positiva para explicar que os humanos sabem que são fracos e incapazes de disputar com o mais forte, isto é, Deus.<sup>180</sup> O autor começa por dizer que «sabe-se o que são os seres humanos» e, logo de seguida, assume que há quem seja mais forte do que o ser humano: Deus. Este versículo assemelha-se com Job, quando este condena a inutilidade de falar contra Deus (cf. Jb 16 e 18-20).<sup>181</sup>

<sup>177</sup> Cf. Scott e Seow, *Ecclesiastes*, 176.

<sup>178</sup> Cf. Thomas Bolin, «Rivalry and Resignation: Girard and Qoheleth on the Divine-Human Relationship», *Biblica* 86, n. 2 (2005): 248, <https://www.jstor.org/stable/42614587>.

<sup>179</sup> Cf. Towner, «Ecclesiastes», 311.

<sup>180</sup> Cf. Miller, *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes*, 131.

<sup>181</sup> Cf. Towner, «Ecclesiastes», 322.

Na primeira parte, trata-se o aspeto da criação, onde o nome de Deus não é pronunciado, mas está presente como aquele que existe. É muito difícil dar uma explicação satisfatória a esta frase. A expressão confessa a limitação de Qohelet acerca do conhecimento do ser humano.<sup>182</sup> Neste ponto, Qohelet dirige os seus ouvintes para o governo soberano de Deus. No relato da criação, Adão recebe autoridade de Deus para nomear as criaturas e, assim, participar na soberania de Deus. A soberania de Deus é estabelecida por chamar as estrelas pelo nome (cf. Is 40,26).

Segundo o pensamento hebraico, o dar um nome determina o carácter daquele que o recebe e se manifesta o poder daquele que nomeia sobre aquele que é nomeado. Desta forma podemos concluir que o ser humano (Adão) é chamado e conhecido por Deus, que tem poder sobre o ser humano devido aos limites deste. O ser humano, por sua vez, não pode entender Deus. Por isso, o ser humano não pode discutir com Deus sobre a incapacidade de conhecer, antes deve aceitar o poder de Deus sobre tudo o que existe.<sup>183</sup> Além disso, neste versículo Qohelet lembra o seu leitor da imutabilidade das condições temporais.<sup>184</sup>

## 5. OS HORIZONTES DA VIDA HUMANA

### 5.1. ידע e a felicidade e o temor de Deus

#### a. Ecl 3,12

<p>יְדַעְתִּי כִּי אֵין טוֹב בָּם כִּי אִם לִשְׂמֹחַ וְלַעֲשׂוֹת טוֹב          בְּתוֹרַת יְיָ:          (Yāda‘tî kî ‘ên tōwḥ bām; kî ‘im-          liśmōwah, wəla ‘āśōwt tōwḥ bəḥayyāw.)</p>	<p>«Eu concluí que nada é melhor para o homem do que folgar e procurar a felicidade durante a sua vida». (Ecl 3,12)</p>
--	---

O uso do verbo יְדַעְתִּי (yāda‘tî) que se traduz por «eu concluí» e que vem da raiz ידע é uma autorreflexão. O termo ידע com sentido do saber aplica-se aqui nesta frase à felicidade do ser humano e à obra de Deus. Qohelet entende que toda a felicidade vem

<sup>182</sup> Cf. Lindez, *Ecclesiastes o Qohelet*, 298–99.

<sup>183</sup> Cf. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, 338–39.

<sup>184</sup> Cf. Bundvad, *Time in the Book of Ecclesiastes*, 133.

de Deus e pode ser acolhida pelo ser humano, o que faz o autor percorrer um caminho para encontrar a experiência diária de Deus.<sup>185</sup> Qohelet acaba de fazer uma dupla reflexão, uma sobre a ação criadora universal de Deus e outra sobre o plano particular de Deus sobre o ser humano. O que se segue depois de וְיִי אֵלֹהִים «não há nada melhor», que fica como o fruto da pesquisa cognitiva de autor.<sup>186</sup>

No versículo anterior (Ecl 3,11) Qohelet manifesta a incapacidade humana de compreender a obra de Deus neste mundo, por isso, no v. 12 faz uma convocação positiva que aponta para entender a situação limitada e, em vez de se preocupar com o que não se pode compreender totalmente, preocupa-se com o desfrutar da felicidade daquilo que Deus colocou ao alcance humano. Muitas vezes a felicidade humana baseia-se nas atividades básicas da vida, incluindo comer e beber (cf. Ecl 3,13).<sup>187</sup> Esta percepção de felicidade na terra como dádivas de Deus está de acordo com a visão de Qohelet sobre Deus que é um doador. Porventura, Deus relaciona-Se com as pessoas dando presentes e a oportunidade de desfrutar de tais presentes.<sup>188</sup> Por outras palavras, o autor, talvez, gostasse que houvesse algo melhor na vida, mas não o encontra, portanto, a melhor coisa que ele pode fazer é aproveitar as possibilidades de vida que Deus lhe oferece a cada momento, como gozar os prazeres de comer e beber e de trabalhar.<sup>189</sup>

Em várias passagens promitentes o autor é notavelmente inequívoco no seu elogio das possibilidades de vida oferecidas no presente. Essas passagens focam-se univocamente no presente porque o futuro é incompreensível para ser humano. Esta passagem é uma das que elogia radicalmente o valor do presente da existência humana.<sup>190</sup> O argumento a favor de viver o mais alegremente possível no presente permanece ligado à reivindicação de que o tempo é inescrutável desde uma perspectiva humana.<sup>191</sup>

b. Ecl 8,12

<p>אֲשֶׁר חָטְאָה עֲשָׂה רַע מְאֹד וּמְאֹד לְךָ כִּי גַם יִיָּדַע אָנֹכִי אֲשֶׁר יִהְיֶה טוֹב לִירְאֵי הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יִירָאוּ מִלְּפָנָיו:</p>	<p>«Ainda que o pecador cometa cem vezes o mal, ele vê a sua vida prolongada. Sei, no</p>
--	---

<sup>185</sup> Cf. Doré, *Qohélet e Ben Sira*, 31.

<sup>186</sup> Cf. Lindez, *Eclesiastes o Qohelet*, 241.

<sup>187</sup> Cf. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, 314–15.

<sup>188</sup> Cf. Rindge, «Mortality and Enjoyment», 270.

<sup>189</sup> Cf. Ryken, *Ecclesiastes*, 94.

<sup>190</sup> Cf. Bundvad, *Time in the Book of Ecclesiastes*, 85.

<sup>191</sup> Cf. Bundvad, *Time in the Book of Ecclesiastes*, 150.

<p>(’<i>Āšer ḥōṭe, ’ōšeh rā’ mē’aṭ ūma’ār īk lōw; kī gam-yōwḏēa’ ’ānī, ’āšer yihyeh-tōwḅ lāyir’ē hā’ēlōhīm, ’āšer yīrə’ū millāpānāw.</i>)</p>	<p>entanto, que a felicidade é para os que temem a Deus e se enchem de respeito na sua presença». (Ecl 8,12)</p>
---	--

Ao dizer «sei», Qohelet fala do seu próprio conhecimento. Neste versículo ele usa *יָדָע* (*yōwḏēa’*) a partir da raiz *יָדַע*, em referência a si próprio. Qohelet usa o perfeito sempre que se refere ao que ele mesmo veio a saber, e neste caso concorda com o conhecimento comum.<sup>192</sup> A declaração «sei» deste verso convida-nos a fazer uma comparação com os limites do conhecimento humano, do qual Qohelet trata nos vv. Ecl 3,21; 6,12 e 8,1. Isto significa que é impossível conhecer tudo, no entanto, o autor sabe que as recompensas adequadas serão obtidas.<sup>193</sup>

Na situação presente, o ser humano mau é bem-sucedido. Ainda que se diga que «o pecador faz o mal cem vezes» (Ecl 8,12), nada fica no seu caminho e ele continua repetidamente a fazer o mal. O julgamento não o atinge, pelo contrário, ele vive uma longa vida.<sup>194</sup> Por isso, na primeira parte deste livro parece que o autor critica a doutrina tradicional de retribuição, mas na segunda parte é suficientemente claro que a ideia de «temer a Deus» é associada a recompensas e punições. A sociedade pensa que o pecador deve ser punido imediatamente pela sua má ação e, no caso de não acontecer, a sociedade humana, ou os israelitas em particular, acusam Deus. Porém, o pensamento de Qohelet é diferente, pois ele questiona a existência do princípio retributivo tal como foi concedido em Israel.<sup>195</sup> O autor parece afirmar a visão convencional de que, eventualmente, os justos serão justificados e os pecadores serão punidos.<sup>196</sup>

Na segunda parte, o autor manifesta a sua confiança no julgamento justo que Deus faz aos que O temem; contrariamente, os vv. Ecl 8,14 e 9,1-2 afirmam que os justos e os iníquos compartilham o mesmo destino.<sup>197</sup> Nesta parte, Qohelet segue a tendência tradicional e lembra-nos o que sempre foi dito e repetido em Israel, por exemplo: «O temor do Senhor é fonte da vida» (Pr 14,27).<sup>198</sup> «Na sabedoria tradicional, a vida longa era considerada uma bênção de Deus sobre aqueles que são sábios.

<sup>192</sup> Cf. Scott e Seow, *Ecclesiastes*, 288.

<sup>193</sup> Cf. Miller, *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes*, 141.

<sup>194</sup> Cf. Doukhan, *Ecclesiastes*, 89.

<sup>195</sup> Cf. Luca Mazzinghi, «The Divine Violence in the Book of Qoheleth», *Biblica* 90, n. 4 (2009): 551–52, <https://www.jstor.org/stable/42614942>.

<sup>196</sup> Cf. Davis, *Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs*, 209.

<sup>197</sup> Cf. Dell, *Interpreting Ecclesiastes*, 13.

<sup>198</sup> Cf. Lindez, *Ecclesiastes o Qohelet*, 345.

Certamente, Qohelet está a usar um estilo dialético para complementar a sabedoria tradicional ao invés de rejeitá-la completamente».<sup>199</sup> Por outras palavras, o autor apresenta o contexto real deste tempo recordando a sabedoria tradicional acerca de Deus em relação com o ser humano bom. Ele não critica a esperança em Deus que recompensa, mas simplesmente põe as realidades diferentes, até contraditórias, para consideração de leitor.

## 5.2. ידע e a vida humana

### a. Ecl 6,5

<p>גַּם־שָׁמַשׁ לֹא־רָאָה וְלֹא יָדַע גִּחַת לְזֶה מְזֶה: (<i>Gam-šemeš lō-rā'āh wəlō yādā'</i>; <i>naḥat lāzeh mizzeh.</i>)</p>	<p>«Não viu o Sol nem o conhece; cai daqui para ali». (Ecl 6,5)</p>
--	---

Neste versículo, também podemos encontrar a raiz na forma verbal יָדָה (*yāda'*) com o sentido negativo. Qohelet prefere uma criança natimorta a um ser humano, pois a criança natimorta teria mais descanso. Apesar desta carecer de significado e partir na escuridão por nunca ter visto o Sol ou conhecido qualquer coisa, teria mais descanso do que aquele ser humano que não encontra felicidade na terra ainda que vivesse muitos anos. Esta avaliação reflete Jb 3,16 e Sl 58,8, os quais referem que é melhor não ver a vida de forma alguma do que suportar uma vida que não tem prazer. Ao falar disso Qohelet deseja a qualidade de vida e não a sua duração, pois é melhor nem chegar a entrar no mundo do que entrar nele sem o desfrutar.<sup>200</sup> O autor prefere o dia da morte ao momento do nascimento, já que as ilusões humanas se desvanecem diante da dura realidade que é a morte, onde já não existe distinção entre pessoas.<sup>201</sup>

O autor considera com admiração a bem-aventurança de uma criança natimorta. A criança natimorta nunca tem de suportar a dor, de ver o sofrimento ou de lutar contra a culpa do pecado consciente. O melhor de tudo é que a criança é a primeira a morrer e,

<sup>199</sup> Cf. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, 354.

<sup>200</sup> Cf. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, 336.

<sup>201</sup> Cf. James Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2010), 130.

portanto, a primeira a encontrar o seu descanso eterno.<sup>202</sup> O Sol representa aqui aquilo que os mortos não podem ver ou experimentar e, assim, o seu obscurecimento é uma imagem adequada para a diminuição da vida.<sup>203</sup>

*Ecl 6,12*

<p>כִּי מִי־יֹדֵעַ מַה־טוֹב לְאָדָם בְּחַיִּים מִסָּפֵר יָמֵי־חַיָּיו  הַבִּלְוָה וְיַעֲשֶׂם כָּל־אֲשֶׁר מִי־יִגִּיד לְאָדָם מֵהַיְהִיָּה  אַחֲרָיו תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ:  (<i>Kî mî-yōwdēa' mah-ṭōwb lā'ādām</i>  <i>bahayîm mispar yamê-hayyê heblōw</i>  <i>wāya'āsēm kaṣṣēl; 'āšer mî-yaggîd</i>  <i>lā'ādām, mah-yihyeh 'ahārāw taḥaṭ</i>  <i>haššāmeś.</i>)</p>	<p>«E quem pode saber o que é melhor para o homem na vida, durante os limitados dias da sua vã existência que passa como a sombra? Ou quem poderá dizer ao homem o que acontecerá depois dele debaixo do Sol?» (Ecl 6,12)</p>
--	---

Neste versículo, a raiz tem a mesma forma dos vv. Ecl 2,19; 3,12 e 6,8 e contém duas perguntas e ambas implicam uma resposta negativa da parte do ser humano. Consequentemente o contexto literário é o de perguntas retóricas.<sup>204</sup> A raiz ידע aparece na pergunta de Qohelet «quem poderá dizer ao homem o que acontecerá depois dele debaixo do Sol?» Qohelet parece tomar uma atitude cética diante da incerteza do futuro do ser humano.<sup>205</sup>

Muitas vezes a Bíblia usa a palavra «sombra» com um sentido de um caráter breve e de algo que é passageiro na vida, como sucede, por ex., em Ecl 8,13; 1 Cr 29,15; Jb 8,9; Sl 102,11; etc.<sup>206</sup> Talvez por isso, Qohelet acumule expressões que fazem ressaltar a brevidade da vida, sua fragilidade e sua futilidade. Ele faz uma comparação entre vida e sombra.<sup>207</sup> Neste sentido, a humanidade que permanece na sombra é meramente um espectador porque a humanidade não pode determinar o que vai acontecer, apenas Deus pode determiná-lo. Adicionalmente, podemos também ter um outro argumento baseado em Sl 36,7 e em 91,1 que colocam sombra como uma fonte de

<sup>202</sup> Cf. Ryken, *Ecclesiastes*, 142.

<sup>203</sup> Cf. Christianson, *Ecclesiastes Through the Centuries*, 226.

<sup>204</sup> Cf. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, 339.

<sup>205</sup> Cf. Lindez, *Ecclesiastes o Qohelet*, 300–01.

<sup>206</sup> Cf. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, 339.

<sup>207</sup> Cf. Lindez, *Ecclesiastes o Qohelet*, 300.

proteção de Deus. Por isso podemos também concluir que aquele que se submete à soberania de Deus tem proteção e alegria na vida, ainda que a vida seja mais curta.<sup>208</sup>

A pergunta, «o que é melhor para o homem na vida, durante os limitados dias da sua vã existência?» (Ecl 6,12) é uma pergunta básica sobre o significado da vida e da morte. Qohelet sabe que a vida é curta, como a sombra de uma nuvem voando pelo céu e, por isso, quer saber como viver uma vida boa e o que acontece depois desta.<sup>209</sup>

Nenhum ser humano sabe o que é bom em última análise pois o ser humano não pode descobrir o que é feito debaixo de Sol (cf. Ecl 6,12b está relacionado com Ecl 8,17a). O ser humano sábio afirma que sabe o que o futuro reserva, mas na verdade não sabe. A questão de Ecl 6,12b encontra a sua resposta em Ecl 8,17b.<sup>210</sup>

Se os seres humanos não sabem o que é melhor, qual é o propósito de ficar agitado e provocar a ira de outrem? Aqui מִי־יֹדֵעַ (*mî yôdea*) nega a possibilidade da sabedoria e caracteriza a existência como nada mais substancial do que uma sombra fugaz.<sup>211</sup>

### 5.3. ידע e a consciência (Ecl 7,22)

<p>יִגַּם־פְּעָמַיִם רַבּוֹת יָדַע לִבִּי לְבַר אֲשֶׁר גָּם־ [אִתָּהּ] (אִתָּהּ)          ק) קָלַלְתָּ אֲחֵרִים:          (<i>Kî gam-pə‘āmîm rabbōwt yāda‘ libbekā;</i>  <i>‘āšer gam-‘at ‘attāh qukkattā ‘āhêrîm.</i>)</p>	<p>«A tua consciência sabe que também tu, muitas vezes, tens falado mal dos outros». (Ecl 7,22)</p>
---	---

Neste versículo, a forma verbal יָדַע (*yāda‘*) manifesta a raiz ידע. Qohelet aponta para um problema ou uma característica humana na relação com os outros, que é o de falar mal dos outros. Ele avisa os seus leitores para que não se aborreçam com linguagem desagradável acerca de si, todos somos culpados desta mesma falta.<sup>212</sup> Este versículo é um mero esclarecimento, mas muito convincente, porque pertence à experiência universal: quem nunca criticou outra pessoa?<sup>213</sup> Geralmente interessamos no que os outros têm a dizer sobre nós, talvez porque secretamente, esperamos ser

<sup>208</sup> Cf. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, 339-40.

<sup>209</sup> Cf. Ryken, *Ecclesiastes*, 145.

<sup>210</sup> Cf. Ogden, «Qoheleth’s Use of the “Nothing is Better”-Form», 349.

<sup>211</sup> Cf. Crenshaw, «The Expression *mî yôdēa‘* in the Hebrew Bible», 282-83.

<sup>212</sup> Cf. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, 348.

<sup>213</sup> Cf. Lindez, *Ecclesiastes o Qohelet*, 320.

elogiados. Mas Qohelet não está interessado neste drama. Qohelet lembra-nos de que as nossas próprias críticas aos outros são frequentemente avarentas.<sup>214</sup> A pessoa é recordada sobre a sua própria história de amaldiçoar os outros, pois, claramente, ele não é imaculado. Este estilo de correção funciona em vez da crítica.

A referência àquilo que a sua «consciência sabe» aponta para uma discussão sobre a consciência.<sup>215</sup> Qohelet admite que não há seres humanos perfeitos ou justos porque a consciência do próprio ser humano frequentemente sabe as suas ações e sabe que falou mal dos outros. Assim, a consciência de cada um torna-se um testemunho da imperfeição do ser humano. Desta maneira, Qohelet aconselha que não se deve aceitar tudo o que os outros dizem em relação a nós. Este versículo também revela que o público de Qohelet poderá ser da classe média da sociedade, pois estava insegura sobre os subordinados e, ao mesmo tempo, estava envolvida em atividades subversivas contra seus superiores.<sup>216</sup>

#### 5.4. ידע e o futuro (Ecl 8,7)

<p>כִּי־אֵינְנוּ יְדוּעַ מִהַ־שְׂפִי־הַיָּהוּהָ בִּי כַאֲשֶׁר יִהְיֶה מִי יַגִּיד לּוֹ: (<i>Kî- 'ênennū yōdēa' mah-šeyihyeh; kî ka'āšer yihyeh, mî yaggîd lōw.</i>)</p>	<p>«Ele não conhece o futuro; quem lhe poderá dizer como as coisas se passarão?» (Ecl 8,7)</p>
---	--

A palavra ידע (*yōdēa'*), na qual se encontra a raiz ידע, aparece com o advérbio negativo, assim este versículo fica como uma pergunta retórica. A conjunção כִּי (*kî*) aparece quatro vezes nos vv. Ecl 8,6-7. Os eruditos oferecem várias funções diferentes para dar sentido a estes versículos.<sup>217</sup> O primeiro כִּי (*kî*) pode ser usado como um asseverativo, o segundo como adversativo, o terceiro como resultante e o quarto como causativo.<sup>218</sup>

Qohelet descobre, em primeiro lugar, que o mal que paira sobre o ser humano se baseia principalmente no futuro incerto, já que o próprio ser humano jamais será capaz de saber o que vai ser bom ou mau. Este versículo insiste que ser humano não tem a

<sup>214</sup> Cf. Davis, *Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs*, 204.

<sup>215</sup> Cf. Towner, «Ecclesiastes», 331.

<sup>216</sup> Cf. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, 269–70.

<sup>217</sup> Cf. Scott e Seow, *Ecclesiastes*, 281.

<sup>218</sup> Cf. James Crenshaw, *Ecclesiastes: A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1987), 151–52.

possibilidade de conhecer o futuro e o versículo seguinte confirma esta limitação humana de grande transcendência com um exemplo simples e convincente.<sup>219</sup> O tema do futuro é uma das preocupações principais de Qohelet porquanto quaisquer que sejam as decisões que as pessoas possam tomar, sejam elas pragmáticas, prudenciais ou baseadas em princípios, não podem saber o resultado pois não podem conhecer o futuro. É uma verdade dolorosa.<sup>220</sup> «O futuro neste contexto não são necessariamente os eventos distantes da história mundial, mas o resultado mais imediato da própria vida de um ser humano».<sup>221</sup>

### 5.5. ידע e a morte (Ecl 9,5)

<p>כִּי הַחַיִּים יוֹדְעִים שְׂמֵתוֹ וְהַמֵּתִים אֵינָם יוֹדְעִים  מְאוּמָּה וְאֵינְךָ יוֹד לָהֶם שְׂכָרְךָ כִּי גִשְׁבָּח זַכָּרָם:  (<i>Kî hahyyîm yōwd'îm šeyāmutū</i>  <i>wəhammêtîm 'ênām yōwd'îm mə'ūmāh,</i>  <i>wə'ên-ōwd lāhem šākār, kî niškah</i>  <i>zikrām.</i>)</p>	<p>«Os que estão vivos sabem que hão de morrer, mas os mortos não sabem nada, nem para eles há ainda retribuição pois a sua lembrança foi esquecida». (Ecl 9,5)</p>
---	---

A raiz ידע é identificada duas vezes neste versículo com a mesma forma verbal יודעים (*yōwd'îm*). No meio do seu lamento sobre as limitações epistemológicas humanas, Qohelet faz uma afirmação sobre a qual não há dúvidas: a morte é uma certeza. Os vivos sabem que na morte o amor e o ódio perecerão e que não haverá recompensa alguma, nem para o corpo nem para a mente.<sup>222</sup> Ao longo deste livro, Qohelet fala sobre as incapacidades e incertezas do ser humano, no entanto, apesar dessas incertezas, há uma certeza enquanto o ser humano está vivo: a da morte. A única coisa que os vivos têm sobre os mortos é a certeza de que um dia se juntarão a eles.<sup>223</sup> Para Qohelet, «os mortos não sabem nada» (Ecl 9,5). Ele não fala apenas sobre a capacidade cognitiva de saber informações; nós podemos não saber e ainda existir. O

<sup>219</sup> Cf. Lindez, *Ecclesiastes o Qohelet*, 340.

<sup>220</sup> Cf. Towner, «Ecclesiastes», 335.

<sup>221</sup> Cf. Ogden, «Qoheleth's Use of the "Nothing is Better"-Form», 349.

<sup>222</sup> Cf. Christianson, *Ecclesiastes Through the Centuries*, 207.

<sup>223</sup> Cf. Enns, *Ecclesiastes*, 95.

«não saber» dos mortos está definido em contraste com os vivos, que «sabem que morrerão» (Ecl 9,5).

Os mortos não têm consciência de alguma existência real.<sup>224</sup> Visto que a experiência da morte não é determinada pelo estatuto religioso, ético ou moral de uma pessoa, é impossível exercer qualquer influência sobre a morte.<sup>225</sup> A vantagem mencionada para os vivos é que eles têm esperança e sabem que vão morrer, ou seja, os vivos sabem que estão vivos e que têm algum tempo futuro limitado antes de morrer.<sup>226</sup>

## 5.6. ידע a calamidade e hora da adversidade

### a. Ecl 9,12

<p>כִּי גַם לֹא-יַדְעַתְּ אֶת-עַתְּוֹת פְּדָגִים שְׁנֵנֵי הַיָּם  בְּמִצְוֹתָהּ רָעָה וְכִצְפֹּרִים הֵאָחֲזוּת בַּכַּף כְּהֵם יוֹקְשִׁים בְּגִי  הֵאָחֲזוּ לְעֵת רָעָה כְּשֶׁתִּפּוֹל עַל-יָהֶם פִּתְאֹם:  (Kî gam <b>lō-yêda‘</b> hā’ādām ’et-’ittōw,  kaddāgîm šenne’ēhāzîm bimšōwdāh rā’āh,  wākassipporîm, hā’āhuzōwt bappāh;  kāhêm, yūqāšîm bānê hā’ādām, lə’êt  rā’āh, kešettippōwl ‘ālêhem piṭ’ôm.)</p>	<p>«O homem não conhece a sua própria hora: como os peixes apanhados na rede fatal, como os passarinhos que caem no laço, assim os homens são surpreendidos na hora da adversidade, quando ela cair sobre eles de improviso». (Ecl 9,12)</p>
---	--

A raiz aparece, neste versículo, na forma verbal, especificamente na terceira pessoa singular masculina com o advérbio negativo. O versículo vem sob a categoria de uma observação. O uso de ידע לא (lō-yêda‘ hā’ādām) lembra-nos a problema apresentado no v. Ecl 9,1, onde o autor apresenta a sua investigação para saber tudo, e o v. Ecl 9,12 faz uma afirmação geral que «o homem não conhece».<sup>227</sup> Neste versículo, o problema é não sabermos que não sabemos necessariamente o que Deus faz. O autor avisa que não importa que sejamos fortes ou espertos, não podemos prever quando acontece e o que acontece na nossa vida.<sup>228</sup> Aqui ידע é usado para confirmar a verdade

<sup>224</sup> Cf. Doukhan, *Ecclesiastes*, 94.

<sup>225</sup> Cf. Rindge, «Mortality and Enjoyment», 274.

<sup>226</sup> Cf. Wright, «Ecclesiastes 9», 254.

<sup>227</sup> Cf. Graham Ogden, «Qoheleth IX 1-16», *Vetus Testamentum* 32, n. 2 (1982): 165, <https://doi.org/10.2307/1518442>.

<sup>228</sup> Cf. Ryken, *Ecclesiastes*, 223.

de que ninguém sabe quando virá a morte. Toda a pessoa tem o seu próprio tempo inevitável que é o tempo da morte, mas ninguém sabe quando isso vai acontecer. Por isso, o autor compara os mortais com os peixes e com pássaros que vagueiam inocentemente.<sup>229</sup> Anteriormente, Qohelet disse-nos que há um tempo para tudo (cf. Ecl 3, 1-8), aqui diz-nos que não sabemos quando será esse tempo.<sup>230</sup>

Neste versículo, o autor dá exemplos do mundo animal. Ele faz uma comparação direta entre os peixes e pássaros que são apanhados inesperadamente numa armadilha e os seres humanos que se surpreendem pelas coisas infelizes que acontecem na vida.<sup>231</sup> Essa imprevisibilidade da morte é outra razão pela qual a habilidade humana não pode garantir o sucesso.<sup>232</sup> Igualmente, o v. 12 afirma que as pessoas não conhecem o futuro por causa do fenómeno do destino ou acaso. Nem o comportamento ético e religioso, nem a sabedoria e o talento garantem que as coisas vão dar certas na vida. Qohelet acaba por apresentar um desconhecimento específico do futuro que é o de as pessoas não poderem resistir ao seu tempo mau.<sup>233</sup>

b. Ecl 11,2

<p>תִּחְלַק לְשִׁבְעָה וְגַם לְשִׁמֹּנָה כִּי לֹא תֵדַע מַה־יִּהְיֶה  רָעָה עַל־הָאָרֶץ:  <i>(Ten-ḥêleq lašib ‘āh wəgam lišmōwnāh; kī  lō tēda‘, mah-yihyeh rā ‘āh ‘al-hā ‘āreš.)</i></p>	<p>«Reparte do que tens com sete ou com oito pessoas; não sabes que calamidade pode sobrevir à terra». (Ecl 11,2)</p>
---	---

Neste versículo, encontramos a raiz ידע na palavra תֵדַע (*tēda‘*) que está na segunda pessoa masculina do singular com o advérbio negativo לֹא (*lō*). Por isso, este versículo é caracterizado como um conselho ou uma ordem. Este capítulo começa com um par de ordens difíceis de interpretar. As ordens em si são bastante simples, mas as imagens poéticas nesses versos são difíceis de definir.<sup>234</sup>

No início deste capítulo há dois conselhos apresentados para as pessoas serem generosas. O primeiro conselho, presente no v. Ecl 11,2 e designado pela raiz ידע, é dado pela negativa, abordando o medo de desastres; o segundo conselho, no v. Ecl 11,6,

<sup>229</sup> Cf. Scott e Seow, *Ecclesiastes*, 321.

<sup>230</sup> Cf. Ryken, *Ecclesiastes*, 223.

<sup>231</sup> Cf. Dell, «The Cycle of Life in Ecclesiastes», 188.

<sup>232</sup> Cf. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, 362.

<sup>233</sup> Cf. Wright, «Ecclesiastes 9», 257.

<sup>234</sup> Cf. Ryken, *Ecclesiastes*, 254.

é positivo. Ambos os conselhos se baseiam no risco da fé, pois o homem não conhece «as obras de Deus, que faz todas as coisas» (cf. Ecl 11,5)<sup>235</sup>

Este é um provérbio de Qohelet que tem muitas aplicações. Primeiro refere-se a dar o pão aos pobres (e não aos ricos). Ao dar o pão aos pobres, a pessoa corre o risco de não receber nada em troca. Se a pessoa dá com a expectativa da recompensa, seja simplesmente a recompensa da gratidão, seja algum tipo de serviço recebido em troca, ou seja, a de uma boa consciência de si, não é uma dádiva, mas sim gratificação própria. O mesmo se aplica a assuntos espirituais. Se servimos a Deus em ordem a sermos abençoados ou para nos sentirmos bem, etc., não estamos a servir a Deus, mas a nós mesmos.<sup>236</sup>

Compartilhar sete porções seria o cúmulo da generosidade e compartilhar oito é ir ainda mais longe.<sup>237</sup> O ato de dar torna-se então a expressão da nossa fé no poder criativo de Deus. Não somente porque confiamos em Deus mesmo na nossa perda, mas também porque reconhecendo que somos Suas criaturas, dependemos totalmente d'Ele. Desta maneira a ideia deste versículo, é que à medida que as pessoas se envolvem no comércio, têm sempre o risco de perda, mas também têm a possibilidade de lucro, tal como no comércio marítimo, o qual envolve muito risco. As pessoas sábias não desistem do risco, mas avançam corajosamente. Embora não possam garantir o sucesso estão dispostos a assumir riscos que podem produzir bons resultados.<sup>238</sup>

---

<sup>235</sup> Cf. Doukhan, *Ecclesiastes*, 114.

<sup>236</sup> Cf. Doukhan, *Ecclesiastes*, 112–13.

<sup>237</sup> Cf. Ryken, *Ecclesiastes*, 255.

<sup>238</sup> Cf. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, 369.

### CAPÍTULO 3 -A SINGULARIDADE DA RAIZ ידע NO PROCESSO COGNITIVO DE QOHELET

#### 1. A RAIZ ידע NO LIVRO DE QOHELET: A TAREFA E O SENTIDO

Tendo analisado de forma muito sintética os versículos do livro de Qohelet nos quais aparece a raiz ידע, iremos investigar o objetivo de Qohelet ao usar esta raiz na sua obra. A análise dos versículos do segundo capítulo ajuda-nos a perceber, sobretudo pelo uso da raiz ידע, que Qohelet busca um sentido epistemológico. Claramente, ao longo deste livro Qohelet manifesta a inquietação de conhecer a realidade da vida, tanto a vida presente quanto a vida após a morte. Nesta investigação epistemológica, a raiz ידע tem um papel muito importante a desempenhar mediante este desejo de conhecer a realidade a partir do ser humano e da sua História.

Em Qohelet, aparece muitas vezes esta raiz em frases interrogativas, como por exemplo: «E quem sabe se esse (o meu sucessor) será sábio ou insensato?» (Ecl 2,19); «Quem sabe se o sopro de vida dos filhos dos seres humanos subirá às alturas?» (Ecl 3,21); «E quem pode saber o que é melhor para o ser humano [...]» (Ecl 6,12); «Quem se pode comparar ao sábio? Quem conhece a razão das coisas?» (Ecl 8,1), as quais demonstram explicitamente a incapacidade de o ser humano responder, mas admitem indiretamente o conhecimento de Deus, e explicam que o saber do ser humano nunca é absoluto e definitivo. Além disso, para revelar o caráter epistemológico do autor iremos analisar que os verbos que exprimem o conhecimento designam todo um processo de interrogação e de reflexão no processo da investigação cognitiva a partir da experiência do mundo real e também a partir do desejo de conhecer o que não está sujeito à observação. Os verbos, a saber, com o sentido «explorar» são תור (tūr) em Ecl 1,13; 2,3 e 7,25 e בקש (baqqēš) em Ecl 7,25.28 e 8,17, com o sentido «experimentar» é נסקה (nassākāh) em Ecl 2,1 e 7,23, com o sentido de «aplicar-se ao esclarecimento» Qohelet usa o termo בור (būr) em Ecl 9,1, com o sentido de «aplicar-se a» ou literalmente, «dar o seu coração» o termo usado é לבי נתון (nāṭōwn libbī) em Ecl 1,17; 8,9.16 e 9,1.<sup>239</sup>

Por esta razão podemos saber que a crise de Qohelet não é apenas socioeconómica ou política, mas epistemológica ou uma crise evidentemente sapiencial. O autor viveu num tempo de trocas livres de ideias e perspectivas de várias culturas, a

<sup>239</sup> Cf. Doré, *Qohélet e Ben Sira*, 30–31.

saber, egípcia, israelita, persa e helenística e também no tempo provocado pelo aumento do comércio sob o Império Persa.<sup>240</sup> Perante este cenário de vida, o autor deve ter sido obrigado a fazer uma reflexão a partir do confronto da sabedoria tradicional israelita com os problemas e confusões da vida. Neste contexto da vida, principalmente a raiz ידע é usada tanto para a consciência dos factos quanto para compreendê-los. Ele utiliza muitas vezes a raiz ידע para descobrir a validade e o limite do conhecimento humano.<sup>241</sup>

Ao falar da sabedoria, ele acredita que já existe muita sabedoria, mas a sabedoria de tudo não existe. Essa sabedoria recém-adquirida é a sabedoria como conhecimento que é um tipo de sabedoria que pode ser aumentada por meio do estudo e da observação. Segundo o pensamento de Qohelet, para possuir esse conhecimento é necessário fazer um processo de investigação e descoberta. Antes de entrar nesse processo de investigação epistemológica, salientamos a complementaridade e diferença entre הַחִכְמָה (*ḥokmāh*) e a raiz ידע, ou seja, sabedoria e conhecimento, porque na linguagem de Qohelet estes dois termos aparecem várias vezes juntos. Em vista da quase sinonímia desses termos, podemos nos referir à busca de Qohelet por «conhecimento» como uma busca por «sabedoria».<sup>242</sup>

### 1.1. A complementaridade entre הַחִכְמָה e ידע

O substantivo תַּעֲדָה (*da'at*), da raiz ידע dificilmente se distingue de הַחִכְמָה (*ḥokmāh*). A distinção que o português faz entre sabedoria, que implica julgamento sólido e sagacidade, e conhecimento, que implica uma consciência fundamentada sobre factos, não se aplica aos termos hebraicos, הַחִכְמָה (*ḥokmāh*) e תַּעֲדָה (*da'at*), respetivamente. Podemos referir que a busca de Qohelet pelo conhecimento tem em vista a busca da sabedoria. A diferença entre הַחִכְמָה (*ḥokmāh*) e תַּעֲדָה (*da'at*), é que תַּעֲדָה (*da'at*), pode ser usado para conhecer um facto específico (cf. Jb 10,7) enquanto הַחִכְמָה (*ḥokmāh*) se refere a um complexo mais amplo de conhecimento.<sup>243</sup>

A palavra הַחִכְמָה (*ḥokmāh*), que se traduz por sabedoria, tem dois aspetos fundamentais. O primeiro é a razão: a faculdade e o modo do pensamento pelo qual o

<sup>240</sup> Cf. Brown, *Wisdom's Wonder*, 140–41.

<sup>241</sup> Cf. Michael Fox, «Qohelet's Epistemology», *Hebrew Union College Annual* 58 (1987): 137, <https://www.jstor.org/stable/23508255>.

<sup>242</sup> Cf. Fox, «Qohelet's Epistemology», 140-49.

<sup>243</sup> Cf. Fox, *Qoheleth and His Contradictions*, 82-83.

ser humano pode buscar racionalmente e compreender a verdade. Este é um aspeto instrumental da sabedoria, a capacidade de discernir conhecimento e agir com sucesso (é parecido com o conceito de inteligência). É parcialmente inato e parcialmente adquirido. (cf. Ecl 1, 13 e 2, 3). A faculdade da razão é predominante quando חֵכְמָה (*hokmāh*) é usado em referência a habilidades. Em hebraico, o termo sabedoria é usado para se referir a vários poderes mentais.<sup>244</sup>

O segundo aspeto da sabedoria é o conhecimento que significa aquilo que é conhecido ou o conhecimento das causas ou motivos, isto também é chamado compreensão. Este aspeto de sabedoria é transmitido pelas palavras ou pela doutrina.<sup>245</sup> Na literatura bíblica, a sabedoria é percebida como uma única faculdade da mente com diferentes aspetos ou componentes como razão e conhecimento. E estes aspetos não podem ser considerados como vários sentidos de חֵכְמָה (*hokmāh*). Os sábios dos livros sapienciais, em particular, designam a sabedoria como uma pessoa sem mais definição. Esta concepção unitária de sabedoria encontra-se em Pr 8, onde ela se apresenta e descreve as suas origens e as suas relações com Deus e com a humanidade.<sup>246</sup> A sabedoria é apresentada por Qohelet como parcialmente válida (cf. Ecl 9,18), universalmente válida (cf. Ecl 2,13 e 8,12b-13) e como sem valor algum (cf. Ecl 2,14b-15 e 6,8).<sup>247</sup>

Nos outros livros sapienciais, a noção de sabedoria é personificada (cf. Pr 1,20-33; 8,1-36; Sir 14,20-15,8 e 24,1-29). Esta noção de sabedoria personificada revela um tipo de sabedoria que é preexistente, com Deus, e independente do ser humano (cf. Sir 24,3). A concepção de sabedoria como uma entidade estática, independente da mente humana, manifesta-se também na ideia sapiencial de como a sabedoria é adquirida. O ser humano adquire a sabedoria absorvendo e aplicando o conhecimento existente.<sup>248</sup> A sabedoria é importante para Qohelet, mas não forma uma ponte para o divino e as suas atitudes em direção a Ele, de facto, são muito próximas como se vê em Ecl 1,18.<sup>249</sup>

Enquanto na maior parte dos livros bíblicos, e especialmente Provérbios, falam positivamente da sabedoria e do conhecimento, Eclesiastes exhibe uma atitude pessimista em relação à חֵכְמָה (*hokmāh*) e à דַּ'אָת (*da'at*). Embora os dois termos, חֵכְמָה (*hokmāh*) e

---

<sup>244</sup> Cf. Fox, *Qoheleth and His Contradictions*, 81.

<sup>245</sup> Cf. Fox, «Qohelet's Epistemology», 138–39.

<sup>246</sup> Cf. Fox, *Qoheleth and His Contradictions*, 81-82.

<sup>247</sup> Cf. Bundvad, *Time in the Book of Ecclesiastes*, 13.

<sup>248</sup> Cf. Fox, «Qohelet's Epistemology», 151–52.

<sup>249</sup> Cf. Stuart Weeks, «Wisdom and Torah "Fear God and Keep His Commandments": Could Qohelet Have Said This?», 113.

תַּעֲדָה (*da'at*), se reforçam mutuamente, em última análise, não trazem nenhum benefício (cf. Ecl 1,16-18). De forma muito particular a sabedoria e o conhecimento são dados por Deus (cf. Ecl 2,26) e têm as vantagens relativas em comparação com a loucura e as riquezas, pois no reino dos mortos não há הֶחֱכִימָה (*hokmāh*) nem תַּעֲדָה (*da'at*).<sup>250</sup> Quando ele fala de הֶחֱכִימָה (*hokmāh*) e de תַּעֲדָה (*da'at*) dados por Deus a um ser humano favorecido (cf. Ecl 2,26), refere-se certamente à sabedoria no sentido de uma disposição para fazer o que é sábio, ou seja, ele fala da faculdade da razão e não é uma declaração sobre a fonte de conhecimento em geral nem uma compreensão mais profunda da vida como Qohelet buscava.<sup>251</sup>

A sabedoria assume um papel complexo em Qohelet. Em certo sentido, envolve o género do livro, em outro sentido, é o guia a partir do qual Qohelet é conduzido ao longo da sua busca. Qohelet é geralmente considerado um livro de sabedoria ainda que não manifeste as características comuns aos outros livros sapienciais. Embora Qohelet contenha muitos exemplos de sabedoria proverbial, é uma estrutura mais complexa, contendo sabedoria não proverbial e uma linha complexa de argumento que incorpora elementos de tensão, ceticismo e exploração da natureza. Ironicamente a sabedoria é procurada através das lentes da sabedoria. Para Qohelet, a sabedoria é deficiente em garantir uma compreensão da razão por detrás dos eventos da nossa vida e também em garantir qualquer conhecimento a respeito do futuro. Mais uma vez, é possível descobrir a deficiência da sabedoria.<sup>252</sup>

As cinco principais teses de Qohelet mostram explicitamente o fruto e o limite da sabedoria humana, a saber, primeira tese, a morte cancela tudo; segunda, a sabedoria não pode atingir o seu objetivo, terceira, Deus é incognoscível; quarta, o mundo é vaidade; última, o prazer elogia-se.<sup>253</sup> Todas estas são referidas a partir da raiz עָדָה muitas vezes juntamente com הֶחֱכִימָה (*hokmāh*), por isso, ainda que existam algumas diferenças ligeiras entre os dois conceitos, Qohelet usa-os simultaneamente para comunicar a realidade da vida como ela é, confiando na sua investigação.

---

<sup>250</sup> Cf. Johannes Botterweck, «עָדָה Yāda», 467.

<sup>251</sup> Cf. Fox, «Qohelet's Epistemology», 149.

<sup>252</sup> Cf. Fuhr, *An Analysis of the Inter-Dependency of the Prominent Motifs Within the Book of Qohelet*, 75-78.

<sup>253</sup> Cf. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 129.

## 1.2. A relevância da raiz עָוָה no processo da investigação de Qohelet

Através do uso da raiz עָוָה, Qohelet fala explicitamente sobre a possibilidade de conhecimento e como é que ele o ganhou. Na verdade, o problema do conhecimento que é constituído pelas suas possibilidades, seus poderes e suas limitações é uma das preocupações principais deste livro.<sup>254</sup> A investigação de Qohelet para saber a validade do conhecimento adquirido pela tradição baseia-se, em princípio, na experiência da vida concreta. Ele busca, observa e julga a partir da experiência, depois relata a sua percepção e reação. Qohelet descreve a investigação que empreendeu em Ecl 1,12-18 e menciona-a novamente nos vv. Ecl 7,23; 25; 27 e 8,16 e mantém a sua continuidade relatando periodicamente como ele mudou de uma coisa para outra, ou incitou o seu coração a experimentar algo novo.

Em palavras simples, Qohelet executa a investigação desta forma: primeiro, ele busca a experiência como fonte de conhecimento, por isso, experimenta várias realidades da vida, por exemplo, «o prazer» não para desfrutá-lo, mas como um meio de responder a uma pergunta prático-filosófica: «o que é bom para um ser humano fazer?» (Ecl 2,3). Em segundo lugar, para Qohelet, o coração desempenha um papel central no processo de percepção (cf. Ecl 1,16; 2,14; 15; 8,9; etc.). Por fim, ele não está apenas a explorar, mas também se observa a si próprio quando explora. Sendo o coração a sede da sabedoria ou da razão (cf. Ecl 1,13; 16, 17 e 2,3), ele pode assimilar e avaliar as sensações que percebe, a fim de produzir conhecimento e relatar esse conhecimento às pessoas de forma retórica. Deste modo, a pessoa percebe עָוָה, em forma de um «facto» ou «aquele que é conhecido».<sup>255</sup> Certamente, o peso de todas as declarações «eu vi» de Qohelet dão ao livro o caráter de testemunho acumulado de um único observador, mas o conhecimento ainda pode ser herdado em Eclesiastes.

Os sábios de Israel não se orgulhavam de terem criado o conhecimento, mas de o terem tomado para si.<sup>256</sup> Qohelet concebe o conhecimento como um produto do pensamento, não como uma entidade independente da mente individual.<sup>257</sup> O verbo favorito de percepção de Qohelet é «ver», mas dos sábios é «ouvir». No livro de Provérbios encontramos muitas reflexões sobre o processo de adquirir e transmitir sabedoria que implica o esforço e sucesso na absorção e compreensão das verdades

---

<sup>254</sup> Cf. Fox, *Qoheleth and His Contradictions*, 79.

<sup>255</sup> Cf. Fox, *A Time to Tear Down and a Time to Build Up*, 77–78.

<sup>256</sup> Cf. Fox, «Qohelet's Epistemology», 152.

<sup>257</sup> Cf. Fox, *Qoheleth and His Contradictions*, 94.

existentes (cf. Pr 1-9) por meio da audição. Visto que o conhecimento, na visão sapiencial, não é criado por meio da exploração do indivíduo, a autoridade deste conhecimento não é estabelecida pela argumentação. De facto, outros livros sapienciais argumentam dedutivamente, inferindo verdades de axiomas ou estendendo a aplicação de conceitos existentes. Há poucas tentativas de argumentação a partir da experiência individual. Os sábios de Israel não produziam o conhecimento, mas participavam nele. Para Qohelet, este encontro com o conhecimento implica a exploração e descoberta que depois conduz à argumentação e validação a partir das evidências empíricas de um indivíduo. Ele está sozinho entre os sábios ao afirmar que além da tradição ele descobriu o conhecimento por conta própria (cf. Ecl 1,12-16).<sup>258</sup>

Qohelet concebe o conhecimento, ou seja, aplica a raiz  $\text{ׁוֹר}$  como descoberta de uma investigação epistemológica, não como algo independente de si. Tendo ultrapassado os seus predecessores em sabedoria, lança-se numa nova investigação para saber tudo o que acontece debaixo do Sol (cf. Ecl 1,13) e diz de novo, «apliquei, igualmente, o meu coração a conhecer a sabedoria [...]» (Ecl 1,16). Ele busca o conhecimento não apenas pela observação daquilo que já existia, mas empurra-o para trás e cria o conhecimento que não existia antes da sua investigação. Em primeiro lugar, o conhecimento é subsequente e dependente da observação.<sup>259</sup>

Parece que este modo de conhecer a realidade que nós encontramos no livro de Qohelet é único nos livros Sapienciais. O conhecimento que procede da percepção tem possibilidade de produzir ceticismo filosófico, pois o sujeito provavelmente reconhece a falibilidade e inverificabilidade inerentes ao seu próprio conhecimento.<sup>260</sup> Em muitos lugares, Qohelet faz perguntas acerca da capacidade humana obter conhecimento, por exemplo: «Quem sabe?» (Ecl 2,19; 3,21 e 6,12), «Quem pode dizer» (Ecl 6,12; 8,7 e 10,14).<sup>261</sup> Estas perguntas frequentes demonstram que Qohelet não está satisfeito pela sua busca do conhecimento.

---

<sup>258</sup> Cf. Fox, «Qohelet's Epistemology», 152–54.

<sup>259</sup> Cf. Fox, «Qohelet's Epistemology» 148.

<sup>260</sup> Outras críticas contra Qohelet como pessimismo, fetismo que discutimos no primeiro capítulo talvez tenha fundamento neste aspeto da investigação a partir da percepção (cf. Fox, «Qohelet's Epistemology», 150).

<sup>261</sup> Cf. Jones, «Qohelet's Courtly Wisdom: Ecclesiastes 8:1-9», 218.

### 1.2.1. *אֵת* resulta pela experiência empírica: primeira etapa

A epistemologia de Qohelet é essencialmente empírica e este é o primeiro passo deste processo de investigação.<sup>262</sup> Neste sentido, a experiência pessoal é o primeiro *modus operandi*, isto não desfaz a experiência comum das pessoas da história.<sup>263</sup> A experiência sensorial tem um papel muito importante na argumentação empírica. Qohelet nem sempre apresenta argumentos a partir de suas ideias, mas quando o faz, geralmente usa argumentos experimentais. A argumentação de Qohelet costuma ser na forma de testemunho. Através dos testemunhos ele afirma que o facto já foi observado por ele.<sup>264</sup>

O procedimento de Qohelet é buscar deliberadamente a experiência como sua fonte e meio principal de conhecimento e usa este conhecimento como a argumentação experimental para confrontar com as afirmações tradicionais.<sup>265</sup> O conhecimento de Qohelet é definido dentro de certos limites. A sua investigação é baseada inteiramente na experiência<sup>266</sup> e na capacidade de experimentar. Parece que Qohelet recusa especular sobre as questões que ele pessoalmente não pode experimentar, precisamente sobre a questão da vida após a morte e a possibilidade de obter um benefício duradouro da vida que continuaria além da morte, por isso a sua conversa acaba no conhecimento da certeza da morte e no juízo final.<sup>267</sup>

A observação tem um papel muito importante na experiência empírica de Qohelet, de modo muito particular no uso da raiz *אֵת*. Por ex., em Ecl 4,1 Qohelet observa opressões e esta observância torna-se uma base para fazer uma inferência sobre o valor da vida no versículo seguinte. Ele defende a proposta de um jovem rei (cf. Ecl 4,13) não como uma recompensa da sabedoria, mas devido a um incidente que ele afirma ter visto (cf. Ecl 4,13-16). Em Ecl 7,15-16 ele relata uma observação e deriva dela os conselhos. Em Ecl 8,9 ele certifica de maneira geral as declarações de Ecl 8,1b-8.

---

<sup>262</sup> Cf. Fox, «Qohelet's Epistemology», 141.

<sup>263</sup> Cf. Tomás Frydrych, *Living under the Sun: Examination of Proverbs and Qoheleth* (Leiden: BRILL, 2014), 69.

<sup>264</sup> Qohelet usa o testemunho modo expressivo em Ecl 2,1-10, onde infere o valor do prazer a partir da sua experiência. O testemunho só é eficaz se o público aceitar a credibilidade daquele que o presta. Qohelet tenta fortalecer a sua credibilidade reiterando e enfatizando que as suas ideias derivam de percepções colhidas em primeira mão (cf. Fox, «Qohelet's Epistemology», 143-44).

<sup>265</sup> Cf. Fox, «Qohelet's Epistemology», 137.

<sup>266</sup> Ainda que a epistemologia de Qohelet seja essencialmente empírica, não o é exclusivamente (cf. Fox, «Qohelet's Epistemology», 137).

<sup>267</sup> Cf. Frydrych, *Living under the Sun*, 48.

Qohelet também usa a experiência como validação, baseando as proposições em factos publicamente observáveis. Um exemplo de validação é Ecl 2,21-23 em que Qohelet argumenta o facto de que na morte um trabalhador passa a sua riqueza para outra pessoa que não labutou por ela. Qohelet assume este facto observado publicamente como uma premissa. Um exemplo complexo de validação é a descrição dos fenómenos naturais observados publicamente que se repetem indefinidamente (cf. Ecl 1,4-7). Nesta descrição, mesmo que não tivesse a raiz  $\text{עֲדָר}$  serve para justificar a conclusão que o ser humano não tem vantagem no trabalho (cf. Ecl 1,3). Qohelet afirma que o destino da tolice humana é subsumido a uma regra universal que é apreendida a partir de observação de particulares.<sup>268</sup>

### 1.2.2. *Coração como sede de investigação: segunda etapa*

Qohelet relata frequentemente as suas descobertas introspectivamente e concebe o conhecimento como produto do pensamento humano. Nesse processo de conhecer, o coração tem um papel importante como sede deste processo (cf. Ecl 1,16.17; 7,25; etc.).<sup>269</sup> Eric Christianson abordou o tema do carácter de Qohelet, investigando o uso da palavra  $\text{לֵב}$  (*leb*) que se traduz por coração e se encontra ao longo do livro. Ele observa que  $\text{לֵב}$  (*leb*) é o centro intelectual de Qohelet e é a partir deste centro de investigação que fluem todas as observações. Todavia, Robert Holmstedt reconhece o uso desta palavra e chega a outra conclusão. Ele personifica o  $\text{לֵב}$  (*leb*) como um parceiro distinto de si mesmo assim são duas personalidades distintas para trabalhar em conjunto.<sup>270</sup>

A passagem Ecl 1,12-2 e 26 descreve claramente que Qohelet atribui um papel proeminente ao seu coração na sua investigação e sugere também as suas funções. Ele menciona várias vezes a palavra coração nessa passagem e isso demonstra que o interesse de Qohelet no seu coração não é apenas um hábito de estilo. Adicionalmente, menciona muitas vezes a palavra ao longo da narrativa porque reflete o processo de percepção e de descoberta no coração. Assim o coração tem uma função significativa como sede da sua investigação. Qohelet não investiga apenas, mas auto observa-se diante daquilo que investiga.

---

<sup>268</sup> Cf. Fox, «Qohelet's Epistemology», 144.

<sup>269</sup> Cf. Fox, «Qohelet's Epistemology», 137–38.

<sup>270</sup> Cf. Kyle Greenwood, «Debating Wisdom: The Role of Voice in Ecclesiastes», *The Catholic Biblical Quarterly* 74, n. 3 (2012): 478, <https://www.jstor.org/stable/43727985>.

Podemos esquematizar o papel do coração assim: em primeiro lugar, há uma pessoa (Qohelet ou eu) que deseja o conhecimento; em segundo lugar, essa pessoa direciona o seu coração para alcançá-lo (cf. Ecl 1,13; 8,9; etc.); e, finalmente, a pessoa faz algo pela percepção para que o seu coração possa «ver» e «observar». Visto que o coração é a sede da sabedoria, pode assimilar e avaliar as sensações a fim de produzir conhecimento e relata esse conhecimento à pessoa. A função do coração é capacitar as pessoas a obter conhecimento (cf. Ecl 1,16.17; 2,1.3; 7,25; 7,26; 8,16 e 8,17).<sup>271</sup>

### 1.2.3. A expressão *מִי יִוֹדְעָא* no relato das descobertas: terceira etapa

Antes de analisar as descobertas de Qohelet nas quais ele passa como aquele que é conhecido ou como o resultado da investigação, iremos sublinhar a maneira de comunicar estas descobertas ou o relato de descobertas. O relato das descobertas é a última etapa no processo de conhecer. Ele relata estas descobertas de maneira introspectiva, isto é, em vez de declarar verdades, Qohelet olha para o seu interior e estes relatos são produzidos na primeira pessoa do singular da raiz *יָדַע* (cf. Ecl 3,21; 3,14) e a forma retórica dessa raiz é a expressão *מִי יִוֹדְעָא* (*mī yōwdēa*). As descobertas relatadas por Qohelet são: «tudo é ilusão» (Ecl 2,19.26; etc.), a existência do sofrimento (cf. Ecl 1,18) e a necessidade de desfrutar a alegria (cf. Ecl 3,12 e 11,9) etc.<sup>272</sup>

Esta expressão *מִי יִוֹדְעָא* (*mī yōwdēa*) ocorre algumas vezes na Bíblia Hebraica e ocorre maioritariamente em textos do pós-exílio (cf. 2 Sm 12,22; Jn 3,9; Sl 90,11; Est 4,14; Pr 24,22; Ecl 2,19; 3,21; 4,12; 8,1; etc.). Esta expressão faz uma pergunta retórica e o objeto desta pergunta retórica cobre um amplo espectro, por exemplo um herdeiro desconhecido, uma calamidade, a ira divina, o que é bom, o princípio de vida animador e a interpretação de uma palavra. Em quatro casos, esta expressão *מִי יִוֹדְעָא* (*mī yōwdēa*) fica no início de uma frase (cf. 2 Sm 12,22; Jl 2,14; Jn 3,9 e Sl 90,11) e uma vez aparece no fim (cf. Pr 24,22). Três ou quatro vezes esta pergunta retórica segue a conjunção *וַ* (*waw*) nos vv. Est 4,14; Ecl 2,19 e 8,1 também e só uma vez *מִי יִוֹדְעָא* (*mī yōwdēa*) aparece após o participio *כִּי* (*kī*) (cf. Ecl 4,12). Est 4,14 e Ecl 2,19 usam *מִי יִוֹדְעָא* (*mī yōwdēa*) para indicar uma situação que pede uma das alternativas. Os vv. 2 Sm 12,22;

<sup>271</sup> Cf. Fox, «Qohelet's Epistemology», 143.

<sup>272</sup> Cf. Fox, «Qohelet's Epistemology», 147.

Jl 2,14 e Jn 3,9 usam מִי יֹדְעָהּ (mî yōwdêa´) atraindo um grupo específico de palavras como «seja agradecido, vire-se e arrependa-se».

O campo semântico em Qohelet é mais amplo; as seguintes orações ocorrem em conexão com a pergunta retórica, מִי יֹדְעָהּ (mî yōwdêa´). «Quem lhe pode dizer?» (Ecl 8,4), «quem lhe poderá dizer?» (Ecl 8,7 e 10,14), «não se consegue discernir?» (Ecl 9,1), «o sábio sabe», «os mortos não sabem» (Ecl 9;5).<sup>273</sup>

O uso de מִי יֹדְעָהּ (mî yōwdêa´) por Qohelet funciona para questionar todo empreendimento da sabedoria. Em certo sentido, ele insiste na moderação no que se refere a afirmações sobre o conhecimento. Qohelet é visto como o defensor incomparável da liberdade divina, embora o livro tenha sido composto numa idade caracterizada pela ocultação divina. Certamente, alguém pode interrogar se haveria a necessidade de um defensor da soberania da divindade naquele tempo. Por outro lado, Qohelet finge saber muito sobre a vontade de Deus, mas tem a certeza que tudo o que ocorre tem o selo da aprovação divina. É por isso que Qohelet pode afirmar que Deus já aprovou beber vinho e desfrutar a vida, mas essa também é a fonte dos dolorosos lamentos de Qohelet sobre a opressão dos fracos. Uma comparação com a literatura profética projeta alguma luz sobre a situação que Qohelet enfrenta. A expressão «vós deveis saber que eu sou o senhor», coloca a questão mais clara. De acordo com ele, o profeta Ezequiel exclui qualquer forma de conhecimento além da confirmação divina dentro de eventos históricos. O conhecimento autêntico veio invariavelmente da iniciativa divina. Dentro dos grupos sapienciais, um prêmio era colocado na iniciativa humana, como oposta à revelação divina.<sup>274</sup>

### 1.3. Descobertas de עֲדָהּ ou os conhecimentos da investigação

Sabendo especificamente o método de relatar as suas descobertas como resultado da sua investigação de conhecer o sentido da realidade, iremos sublinhar algumas ideias fundamentais no livro de Qohelet. Mais precisamente, procuraremos «os conhecidos» da investigação de Qohelet, já que todo o processo de investigação do autor sagrado encontra o seu ponto culminante na revelação dos conhecimentos. Certamente, esses conhecimentos ou descobertas tornam o livro extremamente singular

<sup>273</sup> Cf. Crenshaw, «The Expression mî yōdêa´ in the Hebrew Bible», 274.

<sup>274</sup> Cf. Crenshaw, «The Expression mî yōdêa´ in the Hebrew Bible», 286.

na literatura bíblica do AT. Efetivamente estas descobertas são resultado desse processo da investigação de Qohelet, ou seja, são frutos da sua busca pelo sentido da realidade. Neste aspeto, Qohelet traz algumas novidades pelas quais este livro é caracterizado como um livro diferente entre outros livros do AT. Encontram-se também alguns aspetos que sublinham a sabedoria tradicional de Israel.

### 1.3.1. *Tudo é ilusão*

Qohelet vê o mundo como imutável e os seres humanos como sendo incapazes de compreender o seu funcionamento e de realizar qualquer ação duradoura sobre ele. Pelas observações do mundo, Qohelet recorre frequentemente a uma única palavra, הֶבֶל (*hebel*),<sup>275</sup> que se traduz por « vaidade » ou « ilusão ». A tradução literal provavelmente será « um sopro de vento » ou « vapor », mas é mais frequentemente usada num sentido metafórico para sugerir transitoriedade, inutilidade ou engano.<sup>276</sup> Este termo é fundamental para a compreensão do livro de Qohelet em tudo o que aparece no início do livro (cf. Ecl 1,2) e no final inclusive (cf. Ecl 12,8).<sup>277</sup>

O termo הֶבֶל (*hebel*) aparece como resultado da experiência de Qohelet. Ele apresenta um argumento, ou uma tese, em forma de um provérbio que é validado pela experiência própria, dizendo que é הֶבֶל (*hebel*). Junto com הֶבֶל (*hebel*), podemos sublinhar a ocorrência da expressão « correr atrás do vento » (Ecl 2,26) com mesmo sentido.<sup>278</sup>

Como o vento que sopra e gira, os seres humanos, invariavelmente, descobrem-se a correr atrás do vento, indo e vindo (cf. Ecl 1,14; 2,11; etc.). Como a água flui em vão para o mar, o ser humano em vão se esforça para cumprir as suas esperanças e desejos (cf. Ecl 4,8 e 6,3). Em suma, o cosmos reflete a crise da condição humana tal como é entendida por Qohelet.<sup>279</sup> Qohelet usa o termo הֶבֶל (*hebel*) quando avalia a

---

<sup>275</sup> Além de Qohelet, que usa o termo הֶבֶל (*hebel*), alguns livros do AT também usam este termo com o sentido metafórico de insubstancialidade particularmente em relação à riqueza (cf. Sl 39,7) e, o esforço humano (cf. Jb 9,29 e Is 49,4). O mesmo termo é empregue para descrever as palavras de que não se tem conhecimento (cf. Jb 35,16) (cf. Douglas Miller, «Qohelet's Symbolic Use of הֶבֶל», *Journal of Biblical Literature* 117, n. 3 (1998): 446, <https://www.jstor.org/stable/3266441>).

<sup>276</sup> Cf. Stuart Weeks, «Ecclesiastes», 423.

<sup>277</sup> Cf. Miller, «Qohelet's Symbolic Use of הֶבֶל», 437.

<sup>278</sup> Cf. George Castellino, «Qohelet and His Wisdom», *The Catholic Biblical Quarterly* 30, n. 1 (1968): 17–19, <https://www.jstor.org/stable/43712110>.

<sup>279</sup> Cf. Brown, *Ecclesiastes*, 25.

insubstancialidade do trabalho (cf. Ecl 1,2-11; 1,12-15 e 2,24-26), da sabedoria e do conhecimento (cf. Ecl 2,12-17 e 4,13-16), do prazer (cf. Ecl 2,1-11) e de todas estas coisas (cf. Ecl 6,7-9). Emprega também este termo quando fala sobre a loquacidade dos tolos (cf. Ecl 4,17-5,6; e 7,6), as palavras em geral (cf. Ecl 10,12), a riqueza que não satisfaz (cf. Ecl 5,7-11) e a fragilidade da condição humana (cf. Ecl 3,16-22 e 12,1-7).<sup>280</sup>

Os leitores, devem chegar à conclusão de que a afirmação de *omnia vanitas* (tudo é ilusão) não deve ser entendida num sentido universal e absoluto, porque o mundo em si não é vaidade, mas em comparação com Deus. Quando vemos uma pequena lâmpada, ficamos satisfeitos com a sua luz, mas, então, quando o Sol nasce, não conseguimos mais notar que ela brilha.<sup>281</sup>

### 1.3.2. *Conhecimento aumenta sofrimento*

Em primeiro lugar, Qohelet traz a dimensão do sofrimento como resultado do aumento do conhecimento, מְכָאֹב יוֹסִיף דַּעַת (*da'at yōwsîp makōwb*) (cf. Ecl 1,18). Interessantemente, דַּעַת descobre que sofrimento é causado pelo aumento de יוֹסִיף. Ao longo do livro, Qohelet discorre longamente sobre a dor e a frustração causadas pelo conhecimento da morte e da vida eterna além do nosso alcance. Qohelet explica esta sua observação em Ecl 3,11 onde ele diz que Deus colocou a «eternidade» na mente da humanidade, mas essa eternidade não é compreendida pelo ser humano.<sup>282</sup> Qohelet pergunta exatamente o que os seres humanos devem fazer para obter o melhor da vida neste mundo. Após uma reflexão sobre as próprias experiências, Qohelet exorta os seres humanos a aproveitarem o que eles têm porque a busca de mais apenas convida à infelicidade.<sup>283</sup>

A percepção da dor ou do sofrimento define o livro de Qohelet firmemente dentro da tradição bíblica, onde o sofrimento é um tema constante. O profeta Jeremias lamenta a destruição de Jerusalém, o salmista amargura-se com a aparente ausência de Deus, gritando «as lágrimas têm sido meu alimento dia e noite» (Sl 42,4). Isaías dá-nos o retrato notável do Servo do Senhor como um ser humano de dores, (cf. Is 53).<sup>284</sup> É

<sup>280</sup> Cf. Miller, «Qohelet's Symbolic Use of הַבֵּל», 447.

<sup>281</sup> Cf. Schwienhorst e Schonberger, «Il libro di Qoélet: Stato della ricerca attuale», 16.

<sup>282</sup> Cf. Bolin, «Rivalry and Resignation», 251.

<sup>283</sup> Cf. Stuart Weeks, «Ecclesiastes», 423.

<sup>284</sup> Cf. Davis, *Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs*, 175.

importante ter em conta um enigma de Qohelet, que é o seguinte: se Deus é responsável por tudo o que acontece debaixo de sol, então Ele deve ter também a responsabilidade do sofrimento. (cf. Ecl 3,1-10).<sup>285</sup>

### 1.3.3. A exortação à alegria

Para Qohelet, a alegria, *שָׂמֶחַ* (*śamah*) é antes de mais um objeto da sua experiência empírica.<sup>286</sup> Depois de ter experimentado a alegria da vida, Qohelet descobre que é uma ilusão (cf. Ecl 2,1). Mais à frente, Qohelet propõe procurar a felicidade durante a vida (cf. Ecl 3,12), noção que pode ser considerada como uma descoberta de Qohelet pela sua investigação deste mundo. Esta descoberta tem sido frequentemente entendida como uma atitude hedonística que defende uma abordagem superficial da vida humana, a qual se assemelha ao conceito de *carpe diem* no qual apenas o presente importa e o futuro deve ser ignorado. Pelo contrário, a exortação à alegria, que se apresenta, em primeiro lugar, na referência a comer e a beber (cf. Ecl 8,15), não pode ser tomada de maneira literal e limitada, pois não é um elogio da vida de ociosidade, mas a referência aponta para a satisfação pessoal que vem do trabalho do ser humano. Qohelet esclarece esta ideia nos vv. Ecl 9,7-10 onde ele estimula os leitores a aplicarem a inteligência, o conhecimento e a sabedoria e a desfrutarem do resultado de tal atividade.<sup>287</sup> Adicionalmente, Qohelet observa as realidades contraditórias da vida e compreende a incapacidade de conhecer o verdadeiro sentido. Esta compreensão conduz o ser humano a aceitar e a aproveitar a alegria como algo que vem das mãos de Deus, a qual deve abarcar e permear toda a vida do ser humano, tanto nos dias bons quanto nos maus.<sup>288</sup>

Qohelet apresenta o termo *שָׂמֶחַ* (*śamah*) como dom de Deus que também é uma resposta apropriada para *הֶבֶל* (*hebel*). Qohelet começa e termina a seu sermão com a declaração de que tudo é ilusão (cf. Ecl 1,1-12,8). O sábio não tenta acabar com essa realidade que sempre existirá. Em vez disso, ele apresenta uma alternativa de encarar esta situação da vida. Em Ecl 2,1-8 e 14 Qohelet descobre que *שָׂמֶחַ* (*śamah*) é dom de

---

<sup>285</sup> Cf. Ann, «Suffering», 756.

<sup>286</sup> Cf. Fox, «Qohelet's Epistemology», 148.

<sup>287</sup> Cf. Frydrych, *Living under the Sun*, 191.

<sup>288</sup> Cf. Schwienhorst e Schonberger, «Il libro di Qoélet: Stato della ricerca attuale», 8- 9.

Deus que permite à humanidade lidar com a realidade הֶבֶל (*hebel*) e em Ecl 8,15-11,9 ele exorta o seu público a viver de acordo com este dom.<sup>289</sup>

Qohelet acha que «Deus dá sabedoria, conhecimento e alegria» (Ecl 2,26). Mais adiante, ele entende que Deus fez tudo de forma perfeita e a vida do ser humano permanece misteriosa e não manipulável pela sua capacidade e nem pode entender o funcionamento deste mundo (cf. Ecl 3,12-14), Qohelet entende ainda pela sua investigação que o justo e o malvado têm o mesmo destino e que o ser humano partilha esse destino com os animais, por isso, ele exorta à alegria no versículo seguinte, aceitando a alegria deste mundo como um presente de Deus. Qohelet descobre que, para os seres humanos, o conhecimento da efemeridade e da transitoriedade da vida na forma de acaso e morte confere valor adicional ao prazer e à alegria no presente.<sup>290</sup>

#### 1.3.4. *A certeza da morte e o juízo final*

Os últimos versículos onde aparece a raiz טָוִי manifestam a certeza da morte e do juízo final (cf. Ecl 9,5; 9,12; 10,14-15 e 11,9). Ainda que Qohelet considere que a vida é melhor do que a morte (cf. Ecl 9,4), ele tem a certeza da morte e rejeita a esperança da imortalidade (cf. Gn 2,16 e 3,19). Ao mesmo tempo, sublinhando a certeza da morte, Qohelet mostra algum tipo de vida após a morte (cf. Ecl 3,21).<sup>291</sup> Qohelet experimentou várias respostas para o significado da vida, prazer, trabalho, riqueza, fama e sabedoria. No final julgou tudo inútil, já que a morte anula qualquer vantagem que poderia ter sido concedida até mesmo ao sábio. Ao negar o valor absoluto para os banquetes, as labutas, as posses, a fama e o conhecimento, Qohelet admite que eles possuem um significado passageiro.<sup>292</sup>

Nos versos finais do livro, o autor estabelece uma ligação entre o comportamento humano e o julgamento de Deus, a qual confere ao livro um tom escatológico. Esta dimensão escatológica pode representar uma preocupação posterior

---

<sup>289</sup> Cf. Agustinus Gianto, «The Theme of Enjoyment in Qohelet», *Biblica* 73, n. 4 (1992): 531, <https://www.jstor.org/stable/4261128>.

<sup>290</sup> Cf. Thomas Krüger, *Qoheleth: A Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2004), 3.

<sup>291</sup> Cf. Katharine Dell, «Exploring Intertextual Links between Ecclesiastes and Genesis 1-11», em *Reading Ecclesiastes Intertextually*, ed. Katharine Dell e Will Kynes (London: Bloomsbury Publishing, 2015), 11.

<sup>292</sup> Cf. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 129.

ao contrastar a sabedoria do mundo com a de Deus.<sup>293</sup> Ao longo da leitura deste livro, o leitor pode entender que Qohelet tem uma fé rígida numa vida além da morte, mais pela necessidade moral do que por uma convicção intelectual.<sup>294</sup> Este assunto enfatiza o aspeto moral da vida humana e também uma convicção firme na questão da retribuição que deixa de ser resolvida.<sup>295</sup>

Segundo o pensamento de Qohelet em relação à salvação, a tarefa principal do ser humano na relação com Deus é aprender a evitar a irritar a divindade. Isto pode-se chamar como tipo negativo da salvação, ser cauteloso diante da divindade para evitar o castigo.<sup>296</sup> Quando Qohelet fala do julgamento, ele faz um pensamento sobre a possibilidade ainda não revelada ao povo de Deus, e embora ele possa sugerir a possibilidade de julgamento escatológico, tais detalhes estavam fora do escopo da revelação disponível.<sup>297</sup>

O termo que denota o julgamento é מִשְׁפָּט (mišpāt), que aparece em conexão com o julgamento futuro (cf. Ecl 11,9 e 12,14) e claramente refere-se a um tempo determinado na economia de Deus, bem como à hora da morte do ser humano (cf. Ecl 9,12).<sup>298</sup>

#### 1.4. O sujeito de מִי: O ser humano que procura a conhecer

O livro de Qohelet tem mais referências à humanidade do que a Deus, porque a preocupação do autor é refletir a condição do ser humano num mundo onde Deus está no controlo.<sup>299</sup> O ser humano é o protagonista deste livro, uma vez que ele, na pessoa de Qohelet, toma a iniciativa de conhecer o verdadeiro sentido da realidade. É o ser humano, na pessoa de Qohelet, que conduz esta investigação de מִי. Os versículos que apresentam o gênero literário de autorreflexão são exemplos deste argumento (cf. Ecl 1,16.17; 3,12; 3,14; 7,25; etc.). Portanto, quem quer conhecer é o ser humano.

Qohelet desenvolve a sua reflexão a partir da humanidade e da condição humana, ele descrevendo que os mortais não estão no controle das coisas que acontecem

---

<sup>293</sup> Cf. Dell, *Interpreting Ecclesiastes*, 17–18.

<sup>294</sup> Cf. Dell, *Interpreting Ecclesiastes*, 73.

<sup>295</sup> Cf. Tremper Longman, *The Book of Ecclesiastes* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing, 1998), 129.

<sup>296</sup> Cf. Sneed, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes*, 195.

<sup>297</sup> Cf. Fuhr, *An Analysis of the Inter-Dependency of the Prominent Motifs Within the Book of Qohelet*, 74.

<sup>298</sup> Cf. Jones, «Qohelet's Courtly Wisdom: Ecclesiastes 8:1-9», 224.

<sup>299</sup> Cf. Scott e Seow, *Ecclesiastes*, 55.

neste mundo, nem do seu destino. É por isso que Qohelet diz que tudo é ilusão, o que não significa que as coisas não tenham sentido ou sejam insignificantes, mas que tudo está além da compreensão humana (o foco central do livro).<sup>300</sup> Qohelet explora a natureza do cosmos, de Deus e da Humanidade, de forma muito particular, a relação entre Deus e o ser humano está intrincadamente ligada à linha argumentativa de todo o livro. Uma tensão cosmológica é manifestada entre o Criador infinito e a sua criação finita. A imagem de Deus em Qohelet, que está no céu, e do ser humano que está na terra (cf. Ecl 5,2) são separadas pelo abandono da parte de Deus, da humanidade ao seu destino e à morte. Uma avaliação desta imagem conduz-nos a concluir que não existe o aspecto de amor entre eles.<sup>301</sup>

### 1.5. Os objetos de ידע

Em geral, os objetos de ידע, segundo Qohelet, são todos aqueles que vêm sob este termo, תחת השמש (*taḥat ḥaššāmeš*), que é traduzido por tudo debaixo do Sol. Em primeiro lugar, é importante ressaltar a referência do Sol neste livro; o Sol é mencionado trinta e cinco vezes. No prólogo do livro (Ecl 1,2-11) encontra-se o Sol brilhante enquanto o ser humano labuta e assim as gerações vão passando. O Sol nasce e põe-se como parte de uma rotina aparentemente interminável e esta rotina do Sol não muda nada, «[...] nada há de novo debaixo do Sol» (Ecl 1,9). Ainda assim, ao longo do livro, o Sol brilha e brilha novamente. O Sol está claramente associado à vida (cf. Ecl 4,15 e 7,11).<sup>302</sup> A investigação de Qohelet é introduzida na forma de uma pergunta retórica «Que proveito pode tirar o ser humano de todo o esforço que faz debaixo do Sol?» (Ecl 1,3). Com o termo תחת השמש (*taḥat ḥaššāmeš*), Qohelet entende a esfera espacial e temporal em que a vida humana acontece. Este é um campo exclusivo para os seres vivos; os não nascidos ainda não entraram e os mortos não têm a existência nele.<sup>303</sup>

---

<sup>300</sup> Cf. Kealy, *The Wisdom Books of the Bible*, 185.

<sup>301</sup> Cf. Fuhr, *An Analysis of the Inter-Dependency of the Prominent Motifs Within the Book of Qohelet*, 95-97.

<sup>302</sup> Cf. Choon Leong Seow, «Qohelet's Eschatological Poem», *Journal of Biblical Literature* 118, n. 2 (1999): 213, <https://www.jstor.org/stable/3268004>.

<sup>303</sup> Cf. Frydrych, *Living under the Sun*, 44-45.

Qohelet contempla o mundo objetivamente sem emoção e com um toque de desprezo arrogante. Ele observa o mundo com todo o seu funcionamento considerando os elementos (cf. Ecl 1,5-7).<sup>304</sup> O autor considera o mundo natural e concentra-se exclusivamente nos elementos particulares da terra: Sol, vento, água, etc., que estão representados como objetos em movimento perpétuo ou imóveis, mas em ambos os casos nunca chegam a lugar algum, e assim acontece também com o ser humano. Muitos comentários concordam que a expressão «debaixo do Sol» funciona para descrever o âmbito das experiências e observações de Qohelet.<sup>305</sup>

Este termo refere-se à universalidade da experiência humana que deve ser relacionada com a inevitabilidade da morte e a falta de sentido da vida. Adicionalmente, o termo denota o universo temporal dos vivos.<sup>306</sup> A expressão «debaixo do Sol» pode ter uma conotação da existência humana vivida sob o governo delegado do sol (aqui o Sol tem uma imagem da autoridade e tudo debaixo dele são sujeitos). Tal imagem do Sol faz sentido quando consideramos as circunstâncias específicas do tempo de Qohelet, onde a existência judaica sob domínio estrangeiro está em conflito com a expectativa escatológica.<sup>307</sup> Numa outra interpretação, esta expressão estabelece uma realidade do mundo onde a atividade direta e não imediata de Deus raramente é vista, e o governo de Deus está incorporado quase inteiramente nas ordens e forças da natureza e da sociedade humana.<sup>308</sup>

Depois de nos termos debruçado sobre este termo *תחת השמש* (*tahat hasšāmeš*) na análise da raiz *נח*, iremos buscar outros objetos que não fazem parte desta categoria, ou seja, os objetos que estão além da expressão *תחת השמש* (*tahat hasšāmeš*). Neste sentido, o primeiro é o conhecimento do futuro, inclusive, a morte e o juízo final, que são sempre objetos da raiz *נח*. Isto é um problema misterioso para Qohelet porque Deus negou o conhecimento do futuro ao ser humano (cf. Ecl 3,21; 6,12; 8,7; 9,12; 10,14 e 11,1-6).<sup>309</sup> Na realidade, a humanidade só pode aceitar e obedecer ao que Deus faz, mas não pode saber o que acontecerá no futuro.<sup>310</sup>

---

<sup>304</sup> Cf. Robert Pfeiffer, «The Peculiar Skepticism of Ecclesiastes», *Journal of Biblical Literature* 53, n. 2 (1934): 103, <https://www.jstor.org/stable/3259877>.

<sup>305</sup> Cf. Fuhr, *An Analysis of the Inter-Dependency of the Prominent Motifs Within the Book of Qohelet*, 66.

<sup>306</sup> Cf. Gerald Janzen, «Qohelet on Life “Under the Sun”», *The Catholic Biblical Quarterly* 70, n. 3 (2008): 465, <https://www.jstor.org/stable/43726327>.

<sup>307</sup> Cf. Janzen, «Qohelet on Life “Under the Sun”», 470.

<sup>308</sup> Cf. Janzen, «Qohelet on Life “Under the Sun”», 482.

<sup>309</sup> Cf. Thomas Krüger, *Qoheleth: A Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2004), 2.

<sup>310</sup> Cf. Scott e Seow, *Ecclesiastes*, 50.

Um outro objeto de conhecimento de Qohelet é o tempo. Qohelet usa algumas palavras para indicar a duração do tempo pela referência deste conceito. A primeira palavra que significa tempo é  $\text{ֹלָמָה}$  (*ōwlām*), que se refere ao tempo distante (cf. Ecl 3,14) ou ao tempo limitado da vida dos seres humanos, bem como aos limites do seu conhecimento do passado e do futuro. As palavras,  $\text{יָמִים}$  (*ēi*) (cf. Ecl 9,12) e  $\text{יָוֵם}$  (*yôm*) (cf. Ecl 8,16) referem-se a uma duração curta. Elas são usadas para referir o relacionamento entre o sucesso de uma ação e as circunstâncias durante o dia. Como os seres humanos podem prever o futuro apenas de uma forma muito limitada, eles experimentam a mudança dos tempos como acaso e destino.<sup>311</sup>

O ser humano não conhece o futuro, nem pode controlar o presente e tem pouco poder para consertar o passado. Ele não é apenas limitado no conhecimento do tempo e no controle sobre as suas próprias circunstâncias, ele também não consegue conhecer a intenção de Deus por detrás destas circunstâncias.<sup>312</sup>

Mais especificamente, outros objetos da raiz  $\text{אֲשֶׁר}$  são nomeadamente, felicidade (cf. Ecl 8,12), trabalho (cf. Ecl 2,19 e 10,14-15), pobreza (cf. Ecl 6,8) e no final Qohelet investiga a sabedoria, conhecimento e insensatez (cf. Ecl 1,17; 2,14; 2,19; 4,13; 4,17; 6,8; etc.)

## 1.6. A procura do ser humano e a onnipotência de Deus

Já tomamos em consideração que o livro de Qohelet se situa num contexto muito particular da História de Israel. O livro consiste num protesto contra o espírito ambicioso do período helenístico. Neste sentido, consideramos que a ênfase na limitação do ser humano em relação à onnipotência de Deus é dirigida contra o império ptolemaico. Assim, a imagem de Deus no livro de Qohelet é determinada pelo seu objetivo polémico.<sup>313</sup> Este tema é muito importante neste livro porque aqui se joga toda a preocupação de Qohelet e o tema principal desta dissertação. Qohelet, no percurso da sua investigação, reconhece que o conhecimento humano tem o limite dado por Deus (cf. Ecl 7,29; 8,11; 9,9; Gn 1,27 e 2,21-25). E neste livro não tenta falar sobre a imagem

---

<sup>311</sup> Cf. Krüger, *Qoheleth*, 3.

<sup>312</sup> Cf. Fuhr, *An Analysis of the Inter-Dependency of the Prominent Motifs Within the Book of Qohelet*, 107.

<sup>313</sup> Cf. Stephan de Jong, «God in the Book of Qohelet: A Reappraisal of Qohelet's Place in Old Testament Theology», *Vetus Testamentum* 47, n. 2 (Abril de 1997): 164, <https://www.jstor.org/stable/1535331>.

de Deus que está no livro de Gênesis nem fala explicitamente de *Yahweh* bíblico, mas o Deus de Qohelet pode ser considerado como «originador» de um mundo que se tornou problemático. Ele possui uma natureza arbitrária em relação ao ser humano.<sup>314</sup>

O Deus de Qohelet está muito acima dos seres humanos por isso é difícil ter uma comunhão com Ele. Ele dotou o ser humano de inteligência e desejo de conhecer, mas negou-lhe a compreensão da atividade divina (cf. Ecl 3,10-11; 8,17 e 11,5).<sup>315</sup>

Para Qohelet, o ser humano deve aceitar as possibilidades e limitações da vida, respondendo-lhes espontaneamente, mesmo no meio das incertezas.<sup>316</sup> Ao longo deste livro, a incapacidade do ser humano de agir e compreender adequadamente as situações da vida no presente, no passado e no futuro está sempre em discussão (cf. Ecl 6,8-12; 7,10; 8,6-8 e 9,1-2).<sup>317</sup> Um outro limite que o autor repara no ser humano é a impotência diante de Deus. Com efeito, Qohelet afirma: «considera a obra de Deus, quem pode endireitar o que ele fez torto?» (Ecl 7,13). A ênfase na capacidade cognitiva limitada, a falta de fortaleza moral e a sua impotência diante de Deus são a estratégia de Qohelet para enfatizar a finitude humana e a distinção face a Deus.<sup>318</sup> A relação de dependência interna entre a determinação soberana de Deus e a imposição sobre a humanidade aponta para a antropologia teológica de Qohelet que começa a partir da humanidade e, no final, coloca o destino da humanidade nas mãos de Deus.<sup>319</sup>

Através da investigação de  $\text{ׁוּיִר}$ , o autor faz uma reflexão teológica a partir da humanidade, colocando nas mãos de Deus o destino da humanidade e a autoridade do conhecimento que o ser humano se esforça por alcançar, e fala dos caminhos misteriosos de Deus.<sup>320</sup> O temor a Deus é um tema importante em Qohelet, apesar de haver apenas sete referências ao temor a Deus neste livro. Este consenso é identificado neste livro pelo reconhecimento de que o temor a Deus<sup>321</sup> é um princípio de sabedoria bem estabelecido nos outros livros sapienciais (cf. Pr 1,7; 2,5; 9,10; 15,33; Jb 28,28; e Sl 111,10).<sup>322</sup>

---

<sup>314</sup> Cf. Mazzinghi, «The Divine Violence in the Book of Qoheleth», 549–50.

<sup>315</sup> Cf. Pfeiffer, «The Peculiar Skepticism of Ecclesiastes», 102–3.

<sup>316</sup> Cf. Kealy, *The Wisdom Books of the Bible*, 185.

<sup>317</sup> Cf. Bundvad, *Time in the Book of Ecclesiastes*, 13–14.

<sup>318</sup> Cf. Mark Sneed, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes: A Social-Science Perspective* (Atlanta: Society of Biblical Lit, 2012), 246.

<sup>319</sup> Cf. Fuhr, *An Analysis of the Inter-Dependency of the Prominent Motifs Within the Book of Qohelet*, 96.

<sup>320</sup> Cf. Scott e Seow, *Ecclesiastes*, 54.

<sup>321</sup> O temor a Deus neste livro também pode ser considerado como viver com a possibilidade de que uma divindade misteriosa possa intervir a qualquer momento (cf. Lee, *The Vitality of Enjoyment in Qohelet's Theological Rhetoric*, 6–7).

<sup>322</sup> Cf. Lee, *The Vitality of Enjoyment in Qohelet's Theological Rhetoric*, 5.

Qohelet considera que o verdadeiro temor é o ser humano ter consciência das suas próprias limitações. Não pode ter a pretensão de poder controlar tudo ao seu redor. Por mais que ele queira, seu poder, sua inteligência, suas capacidades técnicas são limitadas. O temer a Deus é atitude básica do fiel. Mas esta atitude não deve ser o medo, mas a capacidade de o ser humano superar a autossuficiência e a soberba.<sup>323</sup>

Por um lado, mesmo que Qohelet observe repetidamente as realidades desconcertantes da vida humana, o sábio, no final, dá todo o seu apoio à tradição e afirma que o temor a Deus é o único caminho para o sucesso. Por outro lado, as exortações a gozar os prazeres da vida devem ser consideradas como declarações teológicas de fé num Deus justo e amoroso, apesar de muitos sinais parecerem sugerir o contrário.<sup>324</sup> Deste modo, não podemos afirmar que a concepção de Qohelet sobre Deus é positiva, nem totalmente negativa. Ainda que ele não consiga compreender as ações de Deus, parece encontrar algum consolo na onipotência e soberania de Deus. Na verdade, a onipotência e soberania divinas servem para compensar o que Qohelet vê como desvantagens nos padrões de julgamento.<sup>325</sup>

Ainda que Qohelet não intente fazer um tratado sobre *Yahweh*, ele oferece muitas semelhanças de *Yahweh* quando fala de Deus em relação com o ser humano. De forma muito particular, Qohelet aceita o facto de que Deus é Criador (cf. Ecl 12,1 e 7) e Dador (cf. Ecl 5,17) de todas as coisas, e que o ser humano não pode compreender nem alterar aquilo que é obra de Deus (cf. Ecl 3,14 e 8,17). Esta verdade implica a finitude e a dependência do ser humano. Qohelet considera que Deus deve ser respeitado por parte do ser humano porque entre eles há uma grande distância (cf. Ecl 4,17-5,6) e a inabilidade do ser humano em alterar a obra de Deus. A observação de que é impossível ou doloroso compreender a obra de Deus é uma consequência direta da capacidade intelectual limitada do ser humano (cf. Ecl 2,10-12; 7,14; 8,16-17 e 9,1). Ainda mais, a invariabilidade da obra de Deus mostra a incapacidade de o ser humano criar algo novo e duradouro (cf. Ecl 6,10). Um outro argumento que denota a relação entre Deus e o ser humano no percurso da sua investigação é que Deus age de acordo com padrões que

---

<sup>323</sup> *Sabedoria e Poesia do Povo de Deus* (São Paulo: Loyola, 1995), 125.

<sup>324</sup> Cf. Graham Ogden, *Qohelet: Readings- A New Bible Commentary* (London: Bloomsbury Publishing, 1987), 22.

<sup>325</sup> Cf. Sneed, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes*, 164.

transcendem o entendimento humano (cf. Ecl 2,14-16 e 8,10-12). Por isso, um pecador tem a sua vida prolongada (cf. Ecl 8,12).<sup>326</sup>

O autor salienta algumas características de Deus e do ser humano ao longo da narrativa. A atividade humana é passageira e a vida humana é transitória (cf. Ecl 1,4; 7,15), mas o que Deus faz é duradouro, não muda (cf. Ecl 3,14). Os humanos são fracos e frágeis, são apenas animais (cf. Ecl 3,18), mas Deus é poderoso e eterno (cf. Ecl 6,10). Deus é sábio e onipotente, mas a humanidade é tola e incapaz de obter a verdadeira sabedoria (cf. Ecl 8,17). Os humanos são perversos e moralmente culpados (cf. Ecl 7,20), no entanto, Deus fê-los justos (cf. Ecl 7,29). Tudo isto se resume a uma mensagem básica, a de que Deus é tudo e os humanos são nada, mero pó (cf. Ecl 3,21).<sup>327</sup> O livro avisa que o ser humano tem a obrigação de prestar contas a Deus sobre o uso dos bens desta terra (cf. Ecl 3,17 e 10,9) e também fala da vida após a morte (cf. Ecl 9, 7-8).<sup>328</sup> Este Deus é absolutamente soberano e não há lugar para qualquer relação pessoal. A única coisa possível é um respeito temeroso porque o Deus de Qohelet está além de toda a compreensão e imaginação humanas, Ele está oculto, impessoal e distante.<sup>329</sup>

## 2. TRAÇOS DE NOVIDADE E DE CONTINUIDADE DE QOHELET

Como já vimos, Qohelet não descreve a história de Israel nem oferece uma doutrina completa de Deus. As suas afirmações sobre Deus são uma seleção, determinada pela função da ideia de limitação do ser humano em comparação com Deus. Esta função tem um papel muito importante em determinar o ponto de partida para responder à pergunta sobre a singularidade do lugar da raiz  $\text{עָד}$  no livro de Qohelet entre os livros do AT. A ideia de Qohelet sobre a limitação do ser humano em relação a Deus é um tema bem conhecido no AT.<sup>330</sup> Iremos dividir esta parte do nosso trabalho em duas secções. Na primeira secção tentamos analisar as ocorrências da raiz  $\text{עָד}$  nos livros de Job e de Provérbios, fixando a atenção em tais ocorrências da raiz para

---

<sup>326</sup> Cf. Jong, «God in the Book of Qohelet: A Reappraisal of Qohelet's Place in Old Testament Theology», 162.

<sup>327</sup> Cf. Sneed, *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes*, 165.

<sup>328</sup> Cf. Ploeg, «Ecclesiastes», 413.

<sup>329</sup> Cf. Mazzinghi, «The Divine Violence in the Book of Qoheleth», 550–51.

<sup>330</sup> Cf. Jong, «God in the Book of Qohelet: A Reappraisal of Qohelet's Place in Old Testament Theology», 165.

entender os traços de novidade e de continuidade de Qohelet no uso desta raiz. Na segunda secção iremos analisar os outros livros do AT que têm ocorrências com sentido semelhante.

### 2.3. Novidade e continuidade nos livros de Job e de Provérbios

Em primeiro lugar, sublinhamos aqueles versículos que declaram a relação entre Deus e a raiz ידע nestes livros, salientando a similaridade e diferença entre o livro de Qohelet e os livros de Job e de Provérbios.

Job não faz nenhum esforço para descobrir a totalidade do conhecimento de Deus, antes aceita que há conhecimento que supera a compreensão do ser humano. Neste sentido, podemos ver a presença desta raiz num versículo de interrogação, גָּבְהַי מֵהַתְּדָעַי (Gābāhē mayim mah-tip'āl; 'āmuqqāh miššə'ōwl, *mah-tēdā'*), «Ela é mais alta do que o céu; que farás? É mais profunda que o abismo; como a conhecerás?» (Jb 11,8).<sup>331</sup> O autor de livro do Job, mais uma vez, interroga-se sobre o conhecimento do ser humano, מֵהַיָּדָעַתְּ וְלֹא יָדָעַתְּ מֵהַיָּדָעַתְּ (Mah-yāda'tā wālō *nēdā tābîn, welō*), «Que sabes tu que nós ignoremos, que entendes tu que não entendamos?» (Jb 15,9). esta interrogação alinha o pensamento de Qohelet, especialmente nos versículos, cf. Ecl 3,21; 8,1.7; etc.

Adicionalmente, o autor sagrado coloca a raiz ידע no versículo seguinte כִּי־יָדָעַתְּ מֵהַיָּדָעַתְּ (Kī-hū *yādā' māṭē-šāw; wayyar-'āwen, āwān, wālō yiṭbōwnān.*), «Conhece a vaidade dos seres humanos, vê iniquidade onde ninguém suspeitaria» (Jb 11,11)<sup>332</sup>. Neste versículo, o autor do livro de Job afirma que Deus conhece tudo dos seres humanos (cf. Jb 11,11), contrariamente às exortações de Qohelet que dizem que o ser humano não conhece o seu próprio futuro (cf. Ecl 8,7), nem a sua própria hora (cf. Ecl 9,12). Qohelet coloca o ser humano como aquele que tenta conhecer, contrariamente a Job. Porém, Qohelet tem a certeza, como Job, de que Deus conhece todas as ações dos seres humanos e julga (cf. Ecl 8,12 e 11,9).

---

<sup>331</sup> Neste versículo, a raiz ידע encontra-se na palavra מֵהַתְּדָעַי, (*mah-tēdā'*) com o sentido mais do que de um conhecimento racional, mas este conhecimento inclui a habilidade de agir com base nesse conhecimento (cf. John Hartley, *The Book of Job* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1988), 198.

<sup>332</sup> Aqui, a palavra יָדָעַתְּ significa que Deus vê os erros dos seres humanos e executa o julgamento sobre eles (cf. Hartley, *The Book of Job*, 198).

Encontramos a raiz ידע numa pergunta do livro de Job a propósito da mão de Deus que tudo fez. מי לא ידע בְּכָל־אֲלֵהָ כִּי יַד־יְהוָה עָשָׂתָה זֹאת: (*Mi lō-yāda' bəḵāl 'elleh; kī yaq-Yahweh 'āstāh zōt.*), «Quem não vê em tudo isto a mão de Deus, que fez todas estas coisas?» (Jb 12,9)<sup>333</sup>, mas o livro de Qohelet, ainda que use esta raiz e o termo «mão de Deus», oferece um sentido completamente diferente (cf. Ecl 9,1).

O livro de Job usa a raiz ידע para acusar a Deus, pelas coisas más que acontecem inesperadamente. דַּעֲוֵי־אִפּוֹ כִּי־אֵלֹהִים עֲוֲתָנִי וּמְצֹדוֹ עָלַי הִקִּיף: (*Dā'ū-'ēpōw kī-'ēlōwah 'iwwā'ānī ūmāšūḏōw, 'ālay hiqqîp.*), «Reparai que foi Deus quem me desorientou e me envolveu nas suas redes» (Jb 19,6)<sup>334</sup>. Mas Qohelet, por sua vez, acusa a ignorância do ser humano que não conhece a sua própria hora e compara a adversidade do ser humano com os peixes apanhados na rede (cf. Ecl 9,12).

Quanto ao uso da raiz ידע na implicação do tema da retribuição e do julgamento, o livro de Job faz a pergunta retórica: מִדּוּעַ מְשַׁדֵּי לֹא־נִצְפָנוּ עֲתָיִם (וַיִּדְעוּ) [וַיִּדְעוּ] לֹא־תָזוּ יָמָיו: (*Maddūa', miššadday lō-niṣpānū 'ittīm; wayōḏā'ōw wayōḏā'āw, lō-ḥāz ū yāmāw.*), «Por que razão o Onnipotente não fixa prazos e porque ignoram os seus dias aqueles que o conhecem?» (Jb 24,1)<sup>335</sup>. Por outro lado, notamos uma similitude no tema da retribuição também no livro de Qohelet, mas neste versículo Qohelet põe a sua confiança em Deus. De seguida podemos encontrar neste livro o tema do julgamento, invocado pela raiz ידע. Qohelet, por um lado, afirma que o sábio conhece o tempo e o julgamento (cf. Ecl 8,5) e, por outro lado, nega esta afirmação no v. 8,5. Além disso, alguns versículos fazem um aviso de julgamento de Deus sem invocar este termo como a raiz ידע, por ex: Ecl 9,5.12 e 11,9.

Com o uso da raiz ידע, o livro de Job ousa compreender a Deus em Si e o número dos Seus anos, mas reconhece a sua impossibilidade. Talvez Job esteja consciente de que Deus é digno de louvor porque a busca de uma contestação legal com

<sup>333</sup> Neste versículo «em tudo» refere a tudo aquilo que é criatura de Deus (cf. Norman Habel, *The Book of Job: A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1985), 214). Aqui, Job exalta o Senhor como Criador de tudo e afirma que a sabedoria pode ser encontrada nas criaturas que Ele criou (cf. Hartley, *The Book of Job*, 209).

<sup>334</sup> Nesta parte Job inicia uma nova acusação contra Deus com a forma imperativo da raiz ידע (cf. Habel, *The Book of Job*, 299). Job quer que os amigos saibam, que foi Deus que agiu injustamente (cf. Hartley, *The Book of Job*, 284).

<sup>335</sup> Neste versículo, podemos ver Job a colocar em evidência a falha de Deus no cumprimento da justiça segundo a doutrina da retribuição. A consequência desta falha seria que os ímpios aproveitassem a falta de tempo de julgamento para perseguir os seus maus desígnios sem impedimento algum, e os justos suportassem as adversidades na esperança da justiça de Deus, sem virem a receber qualquer recompensa pela sua perseverança (cf. Hartley, *The Book of Job*, 345).

Ele não é possível.<sup>336</sup> *Hen-’el gi walō nêdā’ mispar* (Hen-’el gi walō *nêdā’ mispar* *šānāw walō-hêqer.*), «Deus é grande demais para o podermos conhecer; e o número dos seus anos é incalculável» (Jb 36,26). Qohelet, por sua vez, não se preocupa com o não entender nada acerca de Deus, mas tenta conhecer as obras de Deus a partir da sua experiência (cf. Ecl 8,17 e 11,5-6). Esta singularidade do livro de Qohelet sublinha a afirmação de que o seu autor de não pretende elaborar um tratado sobre Deus.

Curiosamente, no capítulo seguinte o livro de Job invoca esta incompreensibilidade das obras de Deus tal como no livro de Qohelet e diz que *Yar’em ’el baqōwlōw niplā’ōwt; ’ōseh gādōlōwt, walō nêdā’*, «Deus troveja com uma voz grandiosa. Faz prodígios que não compreendemos» (Jb 37,5). Este versículo faz uma continuidade do pensamento de Qohelet (cf. Ecl 8,17; e 11,5-6), em ambos os versículos encontramos a aplicação da raiz ידע.

Enquanto o livro de Provérbios, juntamente com outros livros sapienciais, estabelece várias vezes que o princípio fundamental da sabedoria bíblica é *Yir’at Yahweh rêsît dā’at; hāk māh ūmūsār, ’ēwîlîm bāzū.* (Yir’at Yahweh *rêsît dā’at; hāk māh ūmūsār, ’ēwîlîm bāzū.*) «O temor do Senhor é o princípio da sabedoria. Os insensatos desprezam o saber e a instrução.» (Pr 1,7; cf. Pr 2,5; 9,10; 15,33; Jb 28,28 e Sir 1,14), o livro de Qohelet traz uma novidade neste aspeto. Qohelet, em vez de ter uma atitude de temor ao Senhor para possuir o conhecimento e a sabedoria, aplica o seu coração a explorá-los (cf. Ecl 1,13-17; 7,25; 8,16 e 9,1). Esta atitude de Qohelet torna este livro num texto singular.

O livro de Provérbios exorta que o ידע vem do Senhor *Kî-Yahweh yittên hāk māh mippîw, dā’at ūtābūnāh.* (Kî-Yahweh *yittên hāk māh mippîw, dā’at ūtābūnāh.*), «Porque o Senhor é quem dá a sabedoria e da sua boca procedem o saber e o entendimento» (Pr 2,6). Provérbios afirma que a sabedoria é dom de Deus, e não um fruto nem do esforço nem do mérito humano.<sup>337</sup> Ainda que, por um lado, esta declaração seja concordante com Qohelet (cf. Ecl 2,26), por outro, notamos que na investigação de Qohelet o esforço humano também é importante para se adquirir a sabedoria (cf. Ecl 7,25 e 8,17).

Ao longo do nosso percurso da investigação da raiz ידע entendemos que Qohelet expõe a presença de um Deus Criador e coloca a incapacidade dos seres humanos em conhecer a obra de Deus (cf. Ecl 3,14; 8,17 e 11,56), mas o livro de Provérbios por sua vez, usando esta mesma raiz, declara que Deus criou o mundo com a sabedoria e o conhecimento. *יְהוָה בְּחָכְמָה יִסְדָּרְךָ כֹּהֵן שְׁמַיִם בְּתַבְּוֹנָה: בְּדַעְתּוֹ תִּהְיוּ מוֹת וְנִבְקְעוּ אִשְׁתֵּי חַיִּים יִרְעֶפוּ-טָל:*

<sup>336</sup> Cf. Hartley, *The Book of Job*, 479.

<sup>337</sup> Cf. Leo Perdue, *Proverbs* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2012), 89.

(*Yahweh bahāḵāmāh yāsād 'āreš; kōwnên mayim, bitbūnāh. Bāda'tōw tēhōwmōwt nibqā'ū, ūšəḥāqīm, yir 'āpū- ṭāl.*), «O Senhor fundou a terra com sabedoria e ordenou os céus com inteligência. Pelo seu saber foram abertos o orvalho» (Pr 3,19-20).<sup>338</sup>

Encontramos um paralelo em Pr 5,6 e Ecl 10,15, ambos os versículos falam sobre a ignorância dos insensatos e o primeiro compara a ignorância com o não saber o caminho da vida e o segundo com o não saber o caminho para a cidade. O livro de Provérbios, mais precisamente, compara o insensato com uma mulher leviana e diz אַרְרָא: תַּדְעַ: ('*Ōrah hayyīm pen-təpālles; nā'ū ma'gəlōthā, lō tēdā'*), «Ela não presta a atenção ao caminho da vida, os seus passos extraviam-se, sem saber para onde» (Pr 5,6). Enquanto Qohelet põe a raiz ידע para indicar a praticabilidade da vida, os Provérbios usam a raiz para tratar a dimensão escatológica.

No tema da morte, o livro de Provérbios coloca a raiz ידע para afirmar que os insensatos ignoram a morte, וְלֹא-יָדָעוּ כִּי-רַפְאִים שָׁם בְּעַמְקֵי שְׂאֵוֹל קָרְאִיהֶ: (*Walō-yāda' kī-rəpā'im šām; bə'imqē šə'ōwl qəru'ehā.*), «Esses ignoram que ali está a morte e que os seus convidados jazem nas profundezas da mansão dos mortos» (Pr 9,18), mas assegura que «os vivos sabem que não vão morrer, mas os mortos não sabem nada» (Ecl 9,5).

O livro de Provérbios declara que a aplicação do coração como um órgão de conhecimento não é uma novidade de Qohelet, o autor diz הֲטָ אֲזַנְךָ וְשָׁמַע דְּבַרֵי חֲכָמִים וְלִבְךָ: תִּשְׁמָע (Haṭ 'āzənāḵā ūšəma' dibrē ḥāḵāmīm; wəlibbāḵā, tāšīt laḵā'tī.), «Inclina o teu ouvido e ouve as palavras dos sábios, aplica o teu coração à minha doutrina» (Pr 22,17).

## 2.4. Uma abordagem geral de outros livros AT

No livro do Êxodo encontramos a raiz ידע onde o autor apresenta o Deus que conhece os sofrimentos, וַיֹּאמֶר יְהוָה רְאֵה רָצְוִיתִי אֶת-עַמִּי עֲמֵי אֲשֶׁר בְּמִצְרָיִם: וְאֶת-צָעֲקָתָם שְׁמַעְתִּי מִפְּנֵי: יְדַעְתִּי אֶת-מַכָּאֲבָיו: (*Wayyōmer Yahweh, rā'ōh rā'ūtī 'et-'onī 'ammī 'āšer bəmišrāyim; wə'et ša'āqātām šāma'tī mippānē nōgəšāw, kī yāda'tī 'et-mak'ōbhāw.*), «O Senhor disse: “Eu bem vi a opressão do meu povo que está no Egito, e ouvi o seu clamor diante dos seus inspetores; conheço, na verdade, os seus sofrimentos”» (Ex 3,7).

<sup>338</sup> A frase, «Pelo seu saber foram abertos o orvalho», alude ao estouro do dilúvio de Noé (cf. Gn 7,11). É uma imagem do poder destrutivo da natureza. No entanto, a própria Criação está sob as mãos de Deus, e Ele governa de acordo com a sabedoria (cf. Duane Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs* (Nashville: B&H Publishing Group, 1993), 83).



No livro de Profeta Jeremias podemos ver o uso do coração como um órgão de conhecer. וְנָתַתִּי לָהֶם לֵב לְדַעַת אֲתִי כִּי אֲנִי יְהוָה וְהָיִי לִי לְעֵם וְאָנֹכִי אֶהְיֶה לָהֶם לְאֱלֹהִים כִּי־יִשְׁבּוּ אֵלַי :כָּל־לֵבָם: (Wəṇāṭattî lāhem lēb **lāda'at** 'ōtî, kî 'ānî Yahweh, wəhāyū lî lə'ām, wə'ānōkî, 'ehyeh lāhem lélōhîm;kî-yāšubū 'ēlay bəkāl libbām.), «Dar-lhes-ei um coração para que me conheçam e saibam que Eu sou o Senhor. Eles serão o meu povo, e Eu serei o seu Deus, pois se converterão a mim de todo o coração» (Jr 24,7). Aqui pelas palavras do profeta, o Senhor confirma que a única maneira de conhecer a Deus é pela Sua graça, significando que é Deus quem dá um coração para O conhecerem.<sup>342</sup> Na investigação de Qohelet, o coração tem um papel muito importante para conhecer (cf. Ecl 1,16.17; 7,25 e 11,9). A diferença entre os pensamentos dos dois autores será que, enquanto Jeremias afirma que o coração é dado por Deus para conhecer, no livro de Qohelet não se encontra tal afirmação.

Procedemos ao levantamento de algumas expressões da raiz עָדַי nos livros do AT. Em vez de consultarmos e analisarmos todas as ocorrências desta raiz nos livros do AT, escolhemos aqueles versículos assinalados pela raiz עָדַי com o tema apresentado por Qohelet, para entender os traços de novidade que Qohelet trouxe na sua escrita. Descobrimos também, ao longo deste percurso, que Qohelet tem o seu fundamento nos outros livros do AT, de forma muito particular no uso da raiz עָדַי. A Literatura Sapiencial geralmente aplica este termo עָדַי ao conhecimento da vontade de Deus, à relação causal entre ação e a consequência e aos princípios de comportamento adequado, bem como à capacidade de raciocínio para aplicar tal conhecimento. Mais precisamente, pelo uso da raiz עָדַי Qohelet não refere nenhum conhecimento de arquitetura, aritmética, literatura, relação sexual etc.<sup>343</sup> Qohelet usa a raiz עָדַי com o significado do saber do ser humano, a maioria das vezes é objeto duma interrogação e não manifesta decididamente uma certeza, apesar de também ser um dom de Deus (cf. Ecl 2,26).<sup>344</sup>

<sup>342</sup> F. B. Huey, *Jeremiah, Lamentations: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, vol. 16 (Nashville: B&H Publishing Group, 1993), 221.

<sup>343</sup> Cf. Fox, «Qohelet's Epistemology», 140.

<sup>344</sup> Cf. Doré, *Qohélet e Ben Sira*, 30.

## CONCLUSÃO

Ao terminar o nosso percurso de descoberta sobre a singularidade da raiz  $\text{עָד}$  no livro de Qohelet, verificamos os pontos importantes que nos levaram a fazer esta abordagem. Iniciámos o nosso trabalho fazendo uma abordagem geral da raiz  $\text{עָד}$ . Nesta parte descobrimos, particularmente, vários meios de alcançar o conhecimento sob o título de sentido secular da raiz  $\text{עָד}$  e, depois, sintetizámos o sentido religioso deste termo onde se joga o conhecimento de Deus e a relação entre Deus e o ser humano. Verificámos nesta parte as características específicas do livro de Qohelet, tais como contradições, pessimismo, ceticismo e determinismo, as quais são fruto da busca pelo conhecimento.

Na avaliação do contexto histórico deste livro, salientámos uma mudança radical na sociedade do povo de Israel, e este novo cenário da vida diária do Povo Eleito suscita a questão do sentido da vida. A condição socioeconómica em que o povo Israel vivia e o desamparo dos poderes estrangeiros fundamentaram Qohelet a iniciar uma nova busca do conhecimento. Qohelet manifesta-se como alguém que se destacou do passado porque as verdades tradicionais que tinha ouvido e acumulado confrontavam-se com a sua situação atual (cf. Ecl 1,16). Por isso, Qohelet acredita que para além de admitir verdades pelos meios tradicionais, um ser humano pode ser um sujeito que tenta produzir conhecimentos basicamente novos, descobrir verdades nunca antes conhecidas. O leitor é convidado a fazer uma leitura dos fenómenos da vida tal como ela aparece e assim, encontramos uma resposta às inconsistências na redação do livro.

A pesquisa pelas ocorrências da raiz  $\text{עָד}$  na narração ajudou-nos a consolidar o objetivo principal de Qohelet, que é fazer uma descoberta dos mistérios da vida humana, ou seja, conhecer devidamente o sentido daquilo que acontece no mundo. Qohelet, pela sua própria característica existencial, manifesta uma abordagem muito surpreendente em termos de tratamento dos temas, principalmente na relação com os fenómenos da vida humana. Dentro destes fenómenos da vida humana, salientamos a procura do ser humano pelo sentido da vida, a sua incapacidade diante dos poderes divinos e naturais, o dinamismo do insensato e do sábio neste mundo, a incompreensibilidade do enigma da morte, a surpresa do futuro que experimenta dia a dia, o mistério da vida após a morte etc. Vimos que, segundo Qohelet, todos estes temas

são objeto do conhecimento. Muitos temas foram deixados em aberto, sem ter resposta, e alguns foram encaixados na expressão de «ilusão» e «correr atrás do vento».

Com a base na análise do segundo capítulo, reparamos que Qohelet não é o primeiro autor bíblico a encaixar estes temas na sua escrita, mas ele trouxe uma novidade em apresentar estes temas aos leitores, tal como o próprio autor os experimentou. Como ele não sugere nada além da sua própria investigação, no terceiro capítulo invocamos o esforço de Qohelet ao desenvolver os temas principais numa investigação epistemológica. No início deste capítulo, abordamos amplamente a complementaridade entre os dois termos sabedoria e conhecimento, pois estes aparecem várias vezes ao longo do texto.

Conseguimos enquadrar o processo de investigação de Qohelet em três etapas: na primeira; entendemos o papel importante de Qohelet, o observador, que regista as experiências humanas; na segunda; o coração funciona como uma mente que assimila os dados de conhecimento; na terceira, invocamos a importância da expressão מִי יָדְעָהּ (mí yôdea) como um meio de comunicação de conhecimento. Repetimos que Qohelet deixa em aberto as suas inquietações, por isso esta expressão foi usada para fazer perguntas retóricas.

Posteriormente, vimos as descobertas a partir da investigação ou o que Qohelet na realidade quer comunicar aos leitores. Qohelet afirma que tudo é ilusão, e ousa mesmo dizer que o conhecimento aumenta o sofrimento, Qohelet não esconde a procura da felicidade nas coisas terrenas, claramente a certeza da morte não é uma descoberta deste autor, mas ele não tenta escapar nem esquece o Juízo Final diante de Deus. Todas estas descobertas revelam a incapacidade de um sujeito, que é o ser humano, de procurar o conhecimento ao longo da sua vida. Este assunto principal levou-nos a uma abordagem sobre as características do sujeito e sobre os objetos essenciais do conhecimento. No fundo, o ser humano aplica a sua procura pelo conhecimento em tudo aquilo que está «debaixo de sol», também no seu confronto com a incerteza do futuro. Esta secção seria incompleta se não fosse feita uma abordagem sobre Deus segundo Qohelet, porque o autor não nega a existência de um criador, ainda que não refira *Yahweh* tal como nos outros livros do AT. Qohelet admite a soberania de Deus e a Sua onipotência. Adicionalmente, o autor verifica em Deus a finalidade da sua procura na medida em que coloca o conhecimento de tudo, inclusive do futuro e do Juízo Final, nas mãos de Deus.

Por fim, fizemos um percurso que sublinha os traços de novidade e de continuidade presentes no uso que Qohelet faz desta raiz. O propósito de Qohelet para produzir o conhecimento é, em si, uma novidade no mundo do AT. Esta análise ajudou-nos a identificar os fundamentos básicos que o autor tinha na sua procura do conhecimento, por exemplo, o uso do coração como um lugar de conhecimento, que é muito predominante no AT.

A inquietação de Qohelet é muito atual, pois de uma forma ou de outra o ser humano procura sempre o sentido da vida. As perguntas abertas de Qohelet são investigadas ao longo da História humana.

## BIBLIOGRAFIA GERAL

### 1. FONTES

#### 1.1. Bíblias

Alves, Herculano, ed. *Bíblia sagrada: para o terceiro milénio da encarnação: versão dos textos originais*. 4.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Difusora Bíblica, Franciscanos Capuchinhos, 2005.

*Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2015.

### 2. INSTRUMENTOS DE TRABALHO

Bible Works – Version 10.0.4.114. Copyright © 2015, BibleWorks, LLC.

Bible Hub: Search, Read, Study the Bible in Many Languages, © 2004 – 2018 by BibleHub.com.

### 3. ESTUDOS

Anderson, William. «Philosophical Considerations in a Genre Analysis of Qoheleth». *Vetus Testamentum* 48, n. 3 (Julho 1998): 289–300. <https://www.jstor.org/stable/1585232>.

Ann, Jervis. «Suffering». Em *Dictionary of Scripture and Ethics*, editado por Joel Green, Jacqueline Lapsley, Rebekah Miles, e Allen Verhey, 755–58. Grand Rapids: Baker Books, 2011.

Balancin, Euclides. «A Concepção de Trabalho no Livro do Eclesiastes». *Revista Espaço de Diálogo e Desconexão* 1, n. 1 (2008): 1–9.

Bartholomew, Craig. *Reading Ecclesiastes: Old Testament Exegesis and Hermeneutical Theory*. s.l.: Gregorian Biblical BookShop, 1998.

Bolin, Thomas. «Rivalry and Resignation: Girard and Qoheleth on the Divine-Human Relationship». *Biblica* 86, n. 2 (2005): 245–59. <https://www.jstor.org/stable/42614587>.

Botterweck, Johannes. «יָדָא Yāḏa». Em *Theological Dictionary of the Old Testament: Volume V*, editado por Johannes Botterweck, Helmer Ringgren e Heinz-Josef Fabry, 448–81. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1974.

Brown, William. *Ecclesiastes*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2011.

- . *Wisdom's Wonder: Character, Creation, and Crisis in the Bible's Wisdom Literature*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2014.
- Bundvad, Mette. *Time in the Book of Ecclesiastes*. Oxford: OUP Oxford, 2015.
- Castellino, George. «Qohelet and His Wisdom». *The Catholic Biblical Quarterly* 30, n. 1 (Janeiro 1968): 15–28. <https://www.jstor.org/stable/43712110>.
- Christianson, Eric. *Ecclesiastes Through the Centuries*. Malden: Blackwell Publishing, 2007.
- Crenshaw, James. *Ecclesiastes: A Commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1987.
- . *Old Testament Wisdom: An Introduction*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010.
- . «The Expression *mî yôdēa'* in the Hebrew Bible». *Vetus Testamentum* 36, n. 3 (Julho 1986): 274–88. <https://www.jstor.org/stable/1518409>.
- Dahood, Mitchell. «Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth». *Biblica* 33, n. 1 (1952): 30–52. <https://www.jstor.org/stable/42618714>.
- Davis, Ellen. *Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs*. Westminster John Knox Press, 2000.
- Dell, Katharine. «Exploring Intertextual Links between Ecclesiastes and Genesis 1-11». Em *Reading Ecclesiastes Intertextually*, editado por Katharine Dell e Will Kynes, 3–14. London: Bloomsbury Publishing, 2015.
- . «The Cycle of Life in Ecclesiastes». *Vetus Testamentum* 59, n. 2 (February 2009): 181–89. <https://www.jstor.org/stable/20699948>.
- . *Interpreting Ecclesiastes: Readers Old and New: Readers Old and New*. Pennsylvania: Penn State University Press, 2013.
- Doré, Daniel. *Qohélet e Ben Sira ou Ecclesiastes e Eclesiástico*. Traduzido por Jorge Alves. Vol. 87. Lisboa: Difusora Bíblica, 2004.
- Doukhan, Jacques. *Ecclesiastes: All Is Vanity*. Nampa: Pacific Press Pub. Association, 2006.
- . *Hebrew for Theologians: A Textbook for the Study of Biblical Hebrew in Relation to Hebrew Thinking*. Lanham: University Press of America, 1993.
- Enns, Peter. *Ecclesiastes*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2011.
- Estes, Daniel. *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
- Fidler, Ruth. «Qoheleth in “The House of God” Text and Intertext in Qoh 4:17–5:6 (ENG. 5:1–7)». *Hebrew Studies* 47 (2006): 7–21. <https://www.jstor.org/stable/27913786>.
- Fox, Michael. *Qoheleth and His Contradictions*. Decatur: The Almond Press, 1989.
- . *A Time to Tear Down and a Time to Build Up: A Rereading of Ecclesiastes*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2010.

- . «Qohelet's Epistemology». *Hebrew Union College Annual* 58 (1987): 137–55. <https://www.jstor.org/stable/23508255>.
- Frydrych, Tomás. *Living under the Sun: Examination of Proverbs and Qoheleth*. Leiden: BRILL, 2014.
- Fuhr, Richard Alan. *An Analysis of the Inter-Dependency of the Prominent Motifs Within the Book of Qohelet*. New York: Peter Lang, 2013.
- Garrett, Duane. *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*. Nashville: B&H Publishing Group, 1993.
- Gesenius, William. «A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic». editado por Francis Brown, traduzido por Edward Robinson, 393–95. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- Gianto, Agustinus. «The Theme of Enjoyment in Qohelet». *Biblica* 73, n. 4 (1992): 528–32. <https://www.jstor.org/stable/42611287>.
- Goldingay, John, e David Payne. *Isaiah 40-55: A Critical and Exegetical Commentary*. Vol. 2. London: A&C Black, 2006.
- Greenwood, Kyle. «Debating Wisdom: The Role of Voice in Ecclesiastes». *The Catholic Biblical Quarterly* 74, n. 3 (Julho 2012): 476–91. <https://www.jstor.org/stable/43727985>.
- Gregório de Nissa. *Homilias sobre Ecclesiastes*. Editado por Ramón Cornavaca e Octavio Peveraro. Madrid: Ciudad Nueva, 2012.
- Grillo, Jennie. «Ecclesiastes». Em *Wiley Blackwell Companion to Wisdom Literature*, editado por Samuel Adams e Matthew Goff. Hoboken: John Wiley & Sons, 2020.
- Habel, Norman. *The Book of Job: A Commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1985.
- Hamilton, Victor. *Exodus: An Exegetical Commentary*. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.
- Hartley, John. *The Book of Job*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1988.
- Huey, F. B. *Jeremiah, Lamentations: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*. Vol. 16. Nashville: B&H Publishing Group, 1993.
- Janzen, Gerald. «Qohelet on Life “Under the Sun”». *The Catholic Biblical Quarterly* 70, n. 3 (Julho 2008): 465–83. <https://www.jstor.org/stable/43726327>.
- Jones, Scott. «Qohelet's Courtly Wisdom: Ecclesiastes 8:1-9». *The Catholic Biblical Quarterly* 68, n. 2 (Abril 2006): 211–28. <https://www.jstor.org/stable/43725699>.
- Jong, Stephan. «God in the Book of Qohelet: A Reappraisal of Qohelet's Place in Old Testament Theology». *Vetus Testamentum* 47, n. 2 (Abril 1997): 154–67. <https://www.jstor.org/stable/1535331>.

- Kealy, Sean. *The Wisdom Books of the Bible: Proverbs, Job, Ecclesiastes, Ben Sira, Wisdom of Solomon: A Survey of the History of Their Interpretation*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 2012.
- Koh, Y. V. *Royal Autobiography in the Book of Qoheleth*. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.
- Krüger, Thomas. *Qoheleth: A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- Lee, Eunny. *The Vitality of Enjoyment in Qohelet's Theological Rhetoric*. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.
- Lindez, José Vilchez. *Ecclesiastes o Qohelet*. Estella: Verbo Divino, 1994.
- Longman, Tremper. «Qoheleth as Solomon: “For What Can Anyone Who Comes after the King Do?”» Em *Reading Ecclesiastes Intertextually*, editado por Katharine Dell e Will Kynes, 42–56. London: Bloomsbury Publishing, 2015.
- . *The Book of Ecclesiastes*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1998.
- Mazzinghi, Luca. «The Divine Violence in the Book of Qoheleth». *Biblica* 90, n. 4 (2009): 545–58. <https://www.jstor.org/stable/42614942>.
- Miller, Douglas «Qohelet's Symbolic Use of הַבֵּל». *Journal of Biblical Literature* 117, n. 3 (1998): 437–54. <https://www.jstor.org/stable/3266441>.
- . *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes: The Place of Hebel in Qohelet's Work*. Leiden: BRILL, 2002.
- Motyer, Alec *The Prophecy of Isaiah: An Introduction Commentary*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2015.
- Murphy, Roland Edmund. «Ecclesiastes (Qohelet)». Em *Comentario bíblico San Jerónimo: Antiguo testamento, II.*, editado por Raymond Brown, Joseph Fitzmyer, e Roland Edmund Murphy, 507–23. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971.
- . *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1981.
- Ogden, Graham S. «Historical Allusion in Qoheleth IV 13-16?» *Vetus Testamentum* 30, n. 3 (Julho 1980): 309–15. <https://www.jstor.org/stable/1517614>.
- . «Qoheleth IX 1-16». *Vetus Testamentum* 32, n. 2 (Abril 1982): 158–69. <https://doi.org/10.2307/1518442>.
- . *Qoheleth: Readings- A New Bible Commentary*. London: Bloomsbury Publishing, 1987.
- . «Qoheleth's Use of the “Nothing is Better”-Form». *Journal of Biblical Literature* 98, n. 3 (Setembro 1979): 339–50. <https://www.jstor.org/stable/3265759>.
- Osburn, William. «A New Hebrew-English Lexicon, Containing All the Hebrew and Chaldee Words in the Old Testament Scriptures, with Their Meanings in English», 104–05. London: Bagster, 1845.

- Perdue, Leo. *Proverbs*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2012.
- Perry, Theodore. *The Book of Ecclesiastes (Qohelet) and the Path to Joyous Living*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Pfeiffer, Robert. «The Peculiar Skepticism of Ecclesiastes». *Journal of Biblical Literature* 53, n. 2 (1934): 100–109. <https://www.jstor.org/stable/3259877>.
- Ploeg, Johannes van der. «Ecclesiastes». Em *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, editado por Adrianus van den Born, 413–15. Rio de Janeiro: Editora Vozes Ltda., 1971.
- Rindge, Matthew. «Mortality and Enjoyment: The Interplay of Death and Possessions in Qoheleth». *The Catholic Biblical Quarterly* 73, n. 2 (Abril 2011): 265–80, <https://www.jstor.org/stable/43727041>.
- Rudman, Dominic. *Determinism in the Book of Ecclesiastes*. London: A&C Black, 2001.
- Ryken, Philip Graham. *Ecclesiastes: Why Everything Matters*. Wheaton: Crossway, 2010.
- Sabedoria e Poesia do Povo de Deus*. São Paulo: Loyola, 1995.
- Schottroff, Willy. «עֲוֹן יָדֹעַ Conocer». Em *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, editado por Ernst Jenni e Claus Westermann, 942–68. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.
- Schwienhorst, Ludger, e Eugen Schonberger. «Il libro di Qoélet: Stato della ricerca attuale». *Seminario di Aggiornamento per Studiosi e Docenti di S. Scrittura Pontificio Istituto Biblico*, 2016, 1–20.
- Scott, Robert Balgarnie Young, e Choon Leong Seow. *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1997.
- Senior, Donald, John Joseph Collins, e Mary Ann Getty-Sullivan, eds. *The Catholic Study Bible: The New American Bible*. 2.<sup>a</sup> ed. New York: Oxford University Press, 2011.
- Seow, Choon Leong. «Qohelet's Eschatological Poem». *Journal of Biblical Literature* 118, n. 2 (1999): 209–34. <https://www.jstor.org/stable/3268004>.
- Sneed, Mark. *The Politics of Pessimism in Ecclesiastes: A Social-Science Perspective*. Atlanta: Society of Biblical Lit, 2012.
- Stuart Weeks. «Ecclesiastes». Em *The Oxford Bible Commentary*, editado por John John Barton e John Muddiman, 423–28. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Towner, Sibley. «Ecclesiastes». Em *New Interpreter's Bible: Introduction to Wisdom Literature, the Book of Proverbs, the Book of Ecclesiastes, the Song of Songs, the Book of Wisdom, the Book of Sirach*, editado por Leander Keck, 265–360. Nashville: Abingdon, 1997.

Weeks, Stuart. «“Fear God and Keep His Commandments”: Could Qohelet Have Said This?» Em *Wisdom and Torah: The Reception of ‘Torah’ in the Wisdom Literature of the Second Temple Period*, editado por Bernd Schipper, 101–19. Leiden: BRILL, 2013.

Whybray, Norman. *Ecclesiastes*. London: A&C Black, 1989.

Will, Kynes. «Follow Your Heart and Do Not Say It Was a Mistake: Qoheleth’s Allusion to Numbers 15 and the Story of the Spies». Em *Reading Ecclesiastes Intertextually*, editado por Katharine Dell e Will Kynes, 15–28. London: Bloomsbury Publishing, 2015.

Wright, Addison. «Ecclesiastes 9:1-12: An Emphatic Statement of Themes». *The Catholic Biblical Quarterly* 77, n. 2 (Abril 2015): 250–62. <https://www.jstor.org/stable/43900649>.

Wright, Robert. *Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares: La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia y otros de la época patristica*. Vol. 10. Madrid: Ciudad Nueva, 2010.