



# Universidade de Brasília

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA (PPGμ)

Vitor Augusto Dias Ericeira

À sombra das videiras e das figueiras: sabedoria e felicidade nos Provérbios de  
Salomão em comparação à Ética de Aristóteles

BRASÍLIA

2025

Vitor Augusto Dias Ericeira

À sombra das videiras e das figueiras: sabedoria e felicidade nos Provérbios de  
Salomão em comparação à Ética de Aristóteles

Dissertação de mestrado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em  
Metafísica do Instituto de Ciências  
Humanas da Universidade de Brasília  
como requisito para obtenção do grau de  
mestre.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Wolf Pereira

Banca Examinadora

---

Prof. Dr. Eduardo Wolf Pereira (Presidente)

---

Prof. Dr. Gabriele Cornelli (UnB)

---

Dr. Antonio L. C. Vargas (Externo)

BRASÍLIA  
2025

## Resumo

Esta dissertação investiga a concepção de felicidade presente no prólogo do livro bíblico de *Provérbios* (capítulos 1–9), parte do que se convencionou chamar de literatura sapiencial hebraica. A análise se desenvolve a partir de três questões centrais relacionadas ao tema, explorando como a felicidade se articula a uma metafísica e a uma pedagogia próprias dos sábios hebreus. Num segundo momento, os resultados dessa leitura são confrontados com a noção de felicidade apresentada na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, considerada a primeira obra filosófica sistemática dedicada ao tema. Como o estudo de *Provérbios* é o eixo central deste trabalho, o diálogo com a tradição aristotélica não tem um fim em si mesmo, mas funciona como recurso metodológico para evidenciar, por contraste, as particularidades da visão de felicidade no texto bíblico. Esse procedimento ressalta de forma mais clara o projeto ético e pedagógico dos sábios hebreus, oferecendo uma compreensão ampliada das suas intuições morais e de sua influência no pensamento ocidental.

**Palavras-chave:** Felicidade; Literatura sapiencial hebraica; Provérbios; Metafísica e pedagogia bíblicas; Ética aristotélica.

## Abstract

This dissertation investigates the concept of happiness in the prologue of the biblical book of *Proverbs* (chapters 1–9), which belongs to what is conventionally called Hebrew wisdom literature. The analysis develops around three central questions related to the theme, exploring how happiness is linked to a specific metaphysics and pedagogy articulated by the Hebrew sages. In a second step, the results of this reading are compared with the concept of happiness presented in *Nicomachean Ethics* by Aristotle, considered the first systematic philosophical work on the subject. Since the study of *Proverbs* remains the central focus of this work, the dialogue with the Aristotelian tradition is not an end in itself but serves as a methodological resource to highlight, by contrast, the unique features of the biblical view of happiness. This approach brings into sharper relief the ethical and pedagogical project of the Hebrew sages, offering an expanded understanding of their moral insights and their influence on Western thought.

**Keywords:** Happiness; Hebrew wisdom literature; Proverbs; Biblical metaphysics and pedagogy; Aristotelian ethics.

## Sumário

INTRODUÇÃO.....	5
PARTE I	
1 INTRODUÇÃO AO ESTUDO DOS PROVÉRBIOS.....	12
1.1 Poética de Sabedoria .....	15
2 A FELICIDADE NOS PROVÉRBIOS.....	21
2.1 Imagens de sabedoria .....	23
2.1.1 Caminhos .....	24
2.1.2 Amor erótico.....	30
2.2 Imagens de felicidade.....	35
3 A METAFÍSICA DO SÁBIO E A FELICIDADE NOS PROVÉRBIOS .....	49
3.1 Infinito e finito .....	49
3.1.1 O temor do Eterno .....	55
3.1.2 Ceticismo e o ponto de vista divino.....	59
3.2 Limites.....	66
3.2.1 A casa de Deus e as casas do homem .....	75
4 A PEDAGOGIA DA BEM-AVENTURANÇA NOS PROVÉRBIOS.....	80
4.1 Epistemologia da Bíblia hebraica .....	81
4.2 Pedagogia sapiencial .....	90
4.2.1 Prefácio aos provérbios .....	90
4.2.2 O Caminho da Sabedoria.....	95
4.2.3 Quem pode ser feliz? .....	106
PARTE II	
5 PREÂMBULO À COMPARAÇÃO.....	113
5.1 Felicidade na <i>Ética a Nicômaco</i> .....	114
5.2 Virtude e fortuna.....	119
5.3 Educação Moral .....	129
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	149
REFERÊNCIAS .....	156

## INTRODUÇÃO

A filosofia, a história e a experiência testificam que a felicidade é uma busca constante do espírito humano ainda que não se saiba ao certo que alguém a tenha encontrado. Um breve esforço basta para lembrar-nos de momentos de enorme repercussão, especialmente no mundo ocidental. No início de um dos discursos mais famosos já registrados, Jesus de Nazaré declara sentado num monte: "Felizes os pobres no espírito, porque deles é o Reino dos Céus..." (Mateus 5.3). A palavra traduzida por *felizes* é o plural do termo grego para *feliz, abençoado* ou, ainda, *bem-aventurado, μακάριος*. A expressão repete-se outras oito vezes no trecho, num gênero retórico relativamente comum na Bíblia, o *macarismo*, ou *beatitude*, no qual uma pessoa é louvada e posta como exemplo de felicidade para o ouvinte por possuir algum bem ou virtude. Na *Primeira Epístola do Apóstolo Paulo a Timóteo*, ele denomina sua própria pregação de Cristo de o *evangelho da glória do Deus bendito*<sup>1</sup>; seu querigma diz respeito a um deus feliz (1 Timóteo 1.11)<sup>2</sup>.

Antes disso, na Bíblia hebraica, lemos um trecho autobiográfico do Cohelet, o ácido sábio que se identifica com a *persona* salomônica, filho de Davi, rei em Israel, narrando sua experiência de desespero em busca de algo que pudesse entregar-lhe felicidade duradoura.

Disse a mim mesmo: Experimentarei o prazer e verificarei o que é alegria. Eis, porém, que também aí só encontrei futilidade [בָּזָבָד]. Em relação ao riso concluí: É loucura! – e em relação à alegria me perguntei: A que conduz? Procurei deliciar meu coração com vinho, mantendo ao mesmo tempo sabedoria e insensatez, a fim de descobrir o que, para os filhos dos homens, é melhor para se praticar sob o sol, durante o espaço de suas vidas. Grandes obras para mim realizei; construí casas e plantei vinhedos, jardins e pomares, onde fiz crescer toda sorte de plantas frutíferas. Escavei poços de água para regar florestas repletas de árvores, adquiri escravos e escravas além dos que nasceram em minha casa, e também rebanhos e gado em quantidades maiores que as de todos que me precederam em Jerusalém. Acumulei também prata e ouro, e os tesouros mais preciosos de reis e grandes províncias; também artistas e cantores busquei para mim, capazes de deliciar

<sup>1</sup> τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ μακαρίου θεοῦ.

<sup>2</sup> As citações do *Novo Testamento* são da *BÍBLIA DE JERUSALÉM* (2003). Os originais podem ser consultados online em: <https://biblehub.com/>. Acesso em: 03 de maio de 2025

a qualquer filho dos homens, [e muitas concubinas]. Tornei-me assim poderoso, aumentando bens em proporção maior a todos que me precederam em Jerusalém sem perder minha sabedoria. Não me privei de nada que meus olhos desejassem, tampouco neguei a meu coração qualquer alegria, e ele de fato se regozijou com tudo isto, sendo esta minha recompensa por todo meu trabalho. Analisei, então, tudo que consegui com meu esforço e concluí que tudo era vãο [בָּלֶ] [e como que apascentar o vento], e que não há real proveito sob o sol (Eclesiastes 2.1-11)<sup>3</sup>.

A conclusão desta figura é que a felicidade é *vapor* (בָּלֶ), tão insubstancial e efêmera quanto o hálito numa manhã fria.

Num *tópos* retórico clássico, a felicidade resultava de escolhas bem-sucedidas nas passagens da vida. Um exemplo pertinente está registrado na *Memo-rabilia* de Xenofonte, que narra uma discussão entre Sócrates e Aristipo. Na diatribe, o filósofo grego recorre a várias autoridades para reforçar seu argumento. Primeiramente, cita Hesíodo, segundo o qual a estrada da perversidade é suave e sempre vizinha; a da virtude, no entanto, íngreme, acidentada e exigente, tornando-se suave somente depois, quando se atinge o cume, de onde se entende que é como o caminho de subida de uma montanha. Finalmente, ele chega à obra *Sobre Hércules*, atribuída ao “sábio Pródico”, na qual havia uma fábula em que o herói, passando “da infância para a adolescência, tempo em que os jovens, porque se tornam independentes, mostram se vão orientar as suas vidas pelo caminho da virtude ou pelo do vício”, afasta-se para um lugar calmo e começa a ponderar. As opções de vida vêm até ele encarnadas como duas mulheres, Virtude e Vício ou Maldade. Aquela, tinha “aspecto digno e que se via ser de natureza livre, com o corpo singelamente ornamentado, os olhos castos, a postura recatada, vestida de branco”; e esta, “mais bem nutrida de carnes e com um aspecto mole, estava maquiada, de modo que parecia mais branca e mais rubra do que era, a figura parecia mais sólida do que era realmente”.

Elas discutem, tentando persuadir o rapaz. Por um lado, Maldade promete jornada fácil, suave, cheia de prazeres: “Porque, àqueles que convivem comigo, eu dou a capacidade de obterem lucros em qualquer situação”, e apresentando-

<sup>3</sup> As citações da Bíblia hebraica são da edição da *Tanah* traduzida para o português por David Gorodovits e Jairo Fridlin (2018). Colchetes servirão para indicar onde preferirmos outra tradução para certas palavras ou trechos, quando comparados sobretudo à de Alter (2018). Especialmente para os livros de sabedoria, faremos referência a uma edição anterior de Alter (2011), que não obstante apresenta o mesmo conteúdo.

O leitor interessado pode checar os originais online na *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS). Disponível em: <https://www.die-bibel.de/en/bible/BHS/GEN.1>. Acesso em 20 de junho de 2024.

se como a própria *Felicidade* (εύδαιμονία). Por outro, Virtude repreende-a, e promete ao rapaz não querer enganá-lo com palavras traiçoeiras, e revelando que o caminho será árduo, exigente.

“Não te vou enganar com introduções sobre prazer; vou, sim, expor a verdade sobre a qual os deuses estabeleceram o que existe. De quantas coisas boas e belas existem, nenhuma deram os deuses ao homem sem dor e sem cuidado, e tu, se quiseres que os deuses te sejam propícios, terás de honrar os deuses; se queres ser estimado pelos teus amigos, terás de oferecer os teus préstimos a esses amigos; se desejas ser honrado por alguma cidade, terás de ser útil a essa cidade; se esperas que a Hélade inteira reconheça o teu valor, terás de te esforçar pelo bem da Hélade; se queres que a terra te dê frutos em abundância, terás de cuidar a terra; se julgares que te é necessário enriquecer criando gado, terás de te preocupar com esse gado...”

Conta Pródico que a Maldade a interrompeu, dizendo: “Tens consciência, Héracles, de como é duro e longo o caminho que esta mulher te descreve para chegares à alegria? Eu te conduzirei à felicidade por um caminho mais fácil e breve.

A Virtude, então, respondeu:

“Desgraçada, o que possuis tu de bom? Ou o que sabes tu do prazer, se nada queres fazer para o atingir? É que tu nem pelo desejo dos prazeres esperas, porque antes de os desejares já os satisfizeste todos: comes antes de teres fome; bebes antes de teres sede; arranjas cozinheiros para comeres mais a gosto; procuras vinhos caríssimos para beberes com mais prazer; procuras ter neve no Verão; para dormires com agrado não te chegam apenas os agasalhos suaves mas procuras também estrados para as colchas, pois não é por causa do cansaço que desejas o sono, mas por não teres nada para fazer... Mesmo sendo imortal foste afastada dos deuses e desprezada pelos homens de bem... Eu, pelo contrário, convivo quer com os deuses quer com os homens de bem, e nenhuma boa ação nem divina nem humana se realiza sem a minha participação... Os meus amigos obtêm prazer na comida e na bebida sem qualquer esforço... Os novos regozijam-se com os elogios dos mais velhos e os anciãos rejubilam com o respeito dos jovens. Lembram com prazer o que fizeram no passado e sentem gosto ao realizar as atividades do presente; graças a mim, são queridos aos deuses, estimados pelos amigos e honrados pelas suas pátrias. E, quando o tempo que lhes foi destinado chega ao seu termo, não caem no esquecimento, desonrados; antes, revivem para todo o sempre, na memória, nos hinos que os celebram. Deste modo, Héracles, filho de nobres progenitores, ser-te-á possível, se trabalhares com afã, obter a *mais abençoada das felicidades* (μακαριστοτάτην εύδαιμονίαν) (Mem. 2.1.18-34)<sup>4</sup>.

No século XVIII, quando tanto a fábula sobre o jovem Hércules, quanto a autobiografia pessimista do Cohelet, há muito adubavam o solo do qual se nutriam filósofos, teólogos, poetas e leigos, o Dr. Samuel Johnson escreve *Rasselas, O principe da Abissínia*, um conto filosófico no qual a jornada do jovem nobre

---

<sup>4</sup> A citação é da tradução de Ana Elias Pinheiro de Xenofonte (2009), com pequenas alterações nossas para o português brasileiro. Os originais de *Memoráveis* podem ser consultados em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0207>. Acesso em: 03 de maio de 2025

(ironicamente, de saída de um lugar chamado “Vale Feliz”) em busca de uma escolha de vida que possa trazer felicidade, termina em frustração conformada<sup>5</sup>.

Algumas décadas depois, Jefferson afirmaria, na Declaração de Independência Americana, o direito inalienável, ao lado de vida e liberdade, à *busca da felicidade (pursuit of happiness)*. Os exemplos poderiam ser multiplicados. Certamente, o especialista em textos chineses, indianos ou árabes ofereceria alguns mais. Há, por certo, outros modos dessa busca que prescindem da articulação letrada, e que, talvez por isso, não deixaram quaisquer vestígios históricos. Nosso próprio tempo aglomera diversos modos dessa busca, não raramente desafiando uns aos outros<sup>6</sup>.

Com efeito, se culturas diferentes, no tempo e no espaço, compartilham a busca da felicidade, costumam discordar quanto ao que seja exatamente, e se sequer pode ser encontrada. Nesta dissertação, estamos interessados no que os sábios hebreus pronunciaram acerca do tema no livro bíblico de *Provérbios*. No entanto, além disso, ousamos algo a mais. Em épocas anteriores à síntese entre os povos judeu e grego ocorrida no mediterrâneo helenista, representada, mais tarde, sobretudo pelo Cristianismo, quão diferente terá sido a visão dos seus sábios sobre felicidade? Esboçamos uma resposta para pergunta por comparar ainda *Provérbios* com a *Ética a Nicômaco* (a partir daqui *Ética*), de Aristóteles.

Apesar do comentário do professor de Oxford John Barton de que “[e]xistem paralelos impressionantes, que poucos fora do mundo dos estudos bíblicos suspeitam, entre a vida ideal descrita por Aristóteles [e a ética bíblica, em especial no âmbito da literatura de sabedoria], em meio a diferenças não menos impressionantes” (2014: 178), há pouquíssimos especialistas que conseguem passar com autoridade entre os dois mundos<sup>7</sup>. Isso não surpreende caso

---

<sup>5</sup> Discutimos a relação entre Rasselas, Cohelet e A Escolha de Hércules na monografia *Principes entediados, escolhas de vida e pirâmides*: uma abordagem “Johnsoniana” à felicidade na era de Jefferson, apresentada ao Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília (UnB) em 2022, para obtenção do diploma de graduação em História. Disponível em: <https://bdm.unb.br/handle/10483/32951>. Acesso em: 20 de maio de 2024. A fábula atribuída a Pródico passou a ser conhecida posteriormente em diversas adaptações como *A Escolha de Hércules*; para sua repercussão na Europa oitocentista ver o artigo: WASSERMAN, E. R. Johnson’s “Rasselas”: Implicit Contexts. *The Journal of English and Germanic Philology*, v. 74, n. 1, p. 1–25, 1975.

<sup>6</sup> Para um excelente estudo histórico introdutório sobre a ideia de *felicidade* ver McMahon (2007).

<sup>7</sup> Esforços mais recentes nesse sentido, variados em fôlego e complexidade, são: ANSBERRY, C. B. What Does Jerusalem have to Do with Athens? The Moral Vision of the Book of Proverbs

consideremos o ambiente muitas vezes abafado da especialização acadêmica contemporânea, bem como a queda vertiginosa de letramento em literatura bíblica e clássica no mundo ocidental. Aqui, nós mesmos, assim como assumiu Julia Annas nos prolegômenos do cotejo empreendido por ela entre as teorias éticas antigas e modernas (1993), temos de assumir certo paroquialismo. O interesse central desta dissertação e sua zona de conforto é com a parte bíblica, o que transparece, por exemplo, no papel menor que a *Ética* desempenha nela. Que seja dito: a comparação é um subproduto da curiosidade no que o livro de *Provérbios* tem a dizer sobre esse bem humano unânime, ainda que não seja, por causa disso, menos interessante.

Assim, o estudo de *Provérbios* ocupará a **Parte I**, a mais longa do trabalho. Abordaremos a *Ética* apenas na **Parte II**, onde lhe será atribuída a tarefa metodológica de realce por comparação. O objetivo é que definamos a doutrina do livro bíblico, e depois, interrogando o texto grego mais discretamente, prescindindo de uma exposição delongada, sejamos capazes de testar e apresentar algumas semelhanças e diferenças relevantes entre eles.

No famigerada obra *The Morality of Happiness*, comentando a tentativa de Antíoco de Ascalão de sintetizar as teorias éticas platônica, aristotélica e estoica, Julia Annas escreve algo que nos será útil ter em mente nesse objetivo duplo que nos propomos: “Se tradições podem ser vistas como similares em vez de diferentes obviamente depende do *tipo* e do *nível* das questões propostas” (1993: 181; grifo nosso). Desejamos interrogar *Provérbios*, e depois a *Ética*, com as mesmas perguntas, mas num *nível* adequado para que, na hora de compará-los, as especificidades não desapareçam em generalidades pouco esclarecedoras. Quanto aos *tipos*, iremos operar com três áreas temáticas: felicidade propriamente, metafísica, e, por fim, pedagogia.

Depois de algumas ponderações acerca dos problemas iniciais em torno do livro de *Provérbios*, cruzamos para **seção 2 da Parte I**, na qual analisamos a

---

and Aristotle's Nicomachean Ethics. *Hebrew Studies*, v. 51, n. 1, p. 157–173, 2010. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/400582>. Acesso em: 9 out. 2023; FOX, M. V. Ethics and Wisdom in the Book of Proverbs. *Hebrew Studies*, v. 48, p. 75–88, 2007. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/27913833>. Acesso em: 15 out. 2024; HAZONY, Y. *The philosophy of Hebrew scripture*. New York: Cambridge University Press, 2012; JOHNSON, D. *Filosofia Bíblica*: a origem e os aspectos distintivos da abordagem filosófica hebraica. trad. Igor Sabino. 1<sup>a</sup> edição. Thomas Nelson Brasil, 2023; LEGASPI, M. C. *Wisdom in Classical and Biblical Tradition*. Oxford University Press, 2018; SEKINE, S; WAKABAYASHI, J. *A Comparative Study of the Origins of Ethical Thought: Hellenism and Hebraism*. Sheed & Ward, 2005.

primeira das áreas temáticas propondo a pergunta: *há alguma noção do que seja a felicidade, o bem viver? O que é?* Começamos abordando de frente o tema com a questão que nos revela o que talvez seja a camada mais superficial da obra. Reunindo as pistas que os autores nos derem, oferecemos uma síntese. Precisamos terminar esta etapa em posse das bordas e do contorno da felicidade: é um sentimento? Depende de uma avaliação subjetiva? É um ato contínuo? Um modo de ser? Coincide com algum bem material, ou bens materiais? É diretamente proporcional à sabedoria?

Na segunda área temática, **seção 3**, penetraremos extratos mais profundos. Menos acessíveis, exigem que se cave para encontrá-los, e assim faremos interrogando: *há alguma explicação explícita ou tácita para porque este seja o caso e não outra coisa?* Como se justifica a noção de felicidade encontrada com a primeira pergunta? Remontaria a questões anteriores ou mais amplas, a entendimentos cosmogônicos, cosmológicos, teológicos e antropológicos particulares? Depois disso, além do contorno, teremos cor e textura.

Finalmente, **na seção 4**, retornando à superfície, nos detemos num extrato intermediário, perguntando, *como alguém pode aprender a ser feliz?* A consideração da pedagogia da obra nos ajudará a completar o afresco. Pode-se ensinar alguém a ser feliz? Quem ensina e quem aprende? Associado a isto, quem pode ser feliz? Quais são os pré-requisitos do aprendizado que conduz à boa vida?

Tais indagações nos permitem ler o mesmo texto de pelo menos três pontos de vista diferentes. O que sublinhamos a cada gesto são aspectos distintos, porém complementares, elementos de uma frase única. Se os seccionamos, é apenas com fito expositivo. Eles interpenetram-se de tal forma que será inevitável que o conteúdo delimitado para uma das seções se derrame nas outras, ou se repita. Além disso, é possível que algo que seja mencionado ou sugerido em alguma das divisões torne-se mais claro apenas na seguinte, talvez só no fim, com o afresco completo.

Na **Parte II**, dedicaremos as seções ao exame do texto grego e à análise de alguma semelhança ou diferença selecionadas entre o entendimento de felicidade que defende e a do texto hebraico, como por exemplo o que diz respeito ao ensino da vida feliz.

Muitas outras fontes antigas poderiam ser tomadas numa comparação frutífera com *Provérbios*, inclusive algumas internas à própria coletânea sagrada

dos judeus e cristãos, como Jó, com suas incursões poéticas sublimes em busca de alguma razão para a *infelicidade* do justo. A maioria dos livros que compõe a Bíblia hebraica tem como seu contexto vital a cultura do *Antigo Oriente Próximo* (*AOP*)<sup>8</sup>, de modo que é comum que estudos dessa natureza os justaponham aos seus pares egípcios, mesopotâmicos e babilônicos.

Além do puro fascínio e deleite que exerce sobre o pesquisador, nossa opção pela *Ética* se justifica pelos seguintes motivos. Em primeiro lugar, esse tratado é reconhecido como a primeira abordagem filosófica sistemática sobre a felicidade (Annas, 1993: 17). Além disso, são apenas Aristóteles e Platão, os sábios gregos, que conseguem projetar uma sombra tão larga e tão longa quanto a da Bíblia sobre a cultura do ocidente. Essas tradições culturais são as duas colunas mestras do templo de nossa imaginação moral. A esse respeito escreveu Leo Strauss:

Todas as esperanças que mantemos em meio às confusões e perigos do presente são fundadas positiva ou negativamente, direta ou indiretamente nas experiências do passado. Essas experiências, as mais amplas e profundas que preocupam a nós homens do ocidente, são indicadas pelos nomes das duas cidades, Jerusalém e Atenas. O homem ocidental tornou-se o que ele é e é o que ele é pelo advento simultâneo da fé bíblica e do pensamento grego (1997: 377).

Nesse sentido, como uma última justificativa, a menor delas, está o desejo de que este texto sirva para um projeto futuro mais amplo (não necessariamente nosso), que possa entrar nas discussões advindas do cotejo entre hebraísmo e helenismo ou, ainda, entre literatura bíblica e clássica. Por ora, podemos oferecer apenas os rudimentos de uma resposta à pergunta polêmica de um autor da Patrística, Tertuliano de Cartago, por volta do século III: “Que Jerusalém tem a ver com Atenas?”

---

<sup>8</sup> “O termo se refere a antiga área agora denominada Oriente Médio nas línguas da região e da Europa; referimo-nos aos países modernos do Egito, Israel, Jordânia, Síria, Líbano, Turquia, Iraque e Irã” (Snell, 2005: xviii).

## PARTE I

### 1 INTRODUÇÃO AO ESTUDO DOS PROVÉRBIOS

O livro de *Provérbios* (יְשֻׁרְעָן) faz parte dos *Escritos* da *Tanah*<sup>9</sup>. Na academia, convencionou-se interpretá-lo, pelo menos desde fins do século XIX, à luz da chamada literatura de sabedoria do AOP. Em conteúdo e forma demonstra afinidades com textos de outras civilizações dos arredores, especialmente egípcios, como *As Máximas de Ptaotepe* (c. 2414-2375 a.C.) e *Instrução de Amenemope* (c. 1300-1075 a.C.). Há um consenso sobre o uso adaptado deste último nos versículos que se estendem de 22.17 até 23.11 de *Provérbios*, que inicia com “*Apresta teu ouvido e escuta as palavras dos sábios...*” (Fox, 2009: 753-769). Estas semelhanças levaram pesquisadores a postular a existência de um movimento internacional de sabedoria (talvez consciente de si próprio) que compartilhava não só forma e recursos retóricos em suas atividades literárias, mas também certas tendências intelectuais: humanismo, individualismo, secularismo, universalismo, entre outras (Scott, 1970; Snell, 2005: 253-265)<sup>10</sup>. Na Bíblia hebraica, Jó, *Provérbios* e *Eclesiastes* são considerados os representantes paradigmáticos deste movimento<sup>11</sup>.

Na *Bible de Jérusalem*, esforço conjunto de acadêmicos e dominicanos da *École Biblique et archéologique*, publicada pela primeira vez em 1956, temos um exemplo famoso desta interpretação. Na introdução aos “Livros Sapienciais”, lemos que, assim como seus colegas do oriente, os sábios israelitas refletiam sobre destinos individuais, não acerca da história e do futuro de seu povo, e que os textos, de caráter humanista, voltavam-se para o âmbito do profano, para a

<sup>9</sup> *Tanah* é o acrônimo que os judeus usam para se referir à reunião de seus escritos sagrados, *Torah* (Lei), *Neviyim* (Profetas), *Ketuvim* (Escritos). *Provérbios* encontra-se nesta última parte, ao lado de Jó, *Eclesiastes*, *Salmos*, *Cântico dos Cânticos*, *Ester*, *Crônicas*, *Daniel*, entre outros. A coleção é equivalente ao *Antigo Testamento* dos protestantes.

<sup>10</sup> Will Kynes, em seu artigo *Wisdom and Wisdom Literature: Past, Present and future*, que abre a coleção KYNES, W. (Org.). *The Oxford Handbook of Wisdom and the Bible*. New York, NY: Oxford University Press, USA, 2021, ressalva que a noção de um *corpus* de sabedoria na Bíblia é anterior à descoberta em fins do século XIX dos textos relevantes de outras civilizações do AOP.

<sup>11</sup> Em tempos anteriores à modernidade, intérpretes judeus e cristãos agruparam o livro de *Provérbios* com textos distintos e por outras razões. Kynes (ibid.) explica que esses conjuntos antigos eram não apenas quantitativamente, mas qualitativamente diferentes do de *Literatura de Sabedoria*. Um dos critérios usados, por exemplo, foi o de coleção salomônica, que excluía Jó, adicionava *Cântico dos Cânticos*, e dois textos tardios como *Eclesiástico* e *Sabedoria de Salomão*.

vida do lar, do mercado, da cidade, do uso correto da palavra, dos prazeres, sexo, bebida, comida, enfim, para a felicidade, para a boa vida, em contraste aos temas da história sagrada do *Pentateuco*, cujo foco era a aliança de Deus com Israel, a terra prometida, a lei, o culto, as transgressões, os castigos (2003: 797-799; 1020-1021).

De fato, intuitivamente, pela simples leitura, nota-se um sabor comum nessas obras da chamada *literatura de sabedoria*, bem como a diferença relativa às demais; mais complicado, porém, é articular essa intuição. Argumentações que postulam a categoria de *literatura de sabedoria*, em especial quando tentam definir supostas tendências intelectuais subjacentes, têm sido há muito tensionadas, revelando-se pouco cogentes. Dos pontos cegos, Kynes explica o principal:

O problema está em projetar, sem reconhecer isso, uma concepção pós-iluminista de sabedoria sobre um grupo de textos bíblicos ou mesmo sobre o cânon inteiro – disfarçando anacronismo sob conjecturas históricas baseadas em argumentação circular acerca de um suposto movimento de sabedoria. A interpretação da sabedoria bíblica fica assim restrita a visões modernas do bem (2021: 15).

Além desses reconhecidos tópicos de debate que poderíamos chamar *externos à fonte*, relativos às compatibilidades com seus pares das civilizações do AOP e com outros dentro das próprias escrituras hebraicas, restam ainda os *internos*. Composto em sua editoração final pelo que hoje são trinta e um capítulos, *Provérbios* não é um livro nos sentidos convencionais do termo. As luxuosas e numerosas edições da Bíblia fabricadas hoje em dia podem fazer-nos esquecer o processo longo e nem um pouco suave de formação textual de boa parte dos títulos dessa biblioteca milenar, sem falar na transmissão. Todavia, um leitor mais ou menos atento, observando os cabeçalhos inseridos aqui e acolá em *Provérbios*, conseguiria inferir a existência de fontes múltiplas (que para começo de conversa nem pretendiam ser ocultadas):

Eis os provérbios de Salomão filho de Davi, o rei de Israel (1.1);

Provérbios de Salomão (10.1);

Apresta teu ouvido e escuta as palavras dos sábios; dedica teu coração a aprender meu conhecimento (22.17);

Também estes são pronunciamentos dos sábios (24.23);

Também estes são provérbios de Salomão, copiados pelos homens de Ezequias, o rei de Judá (25.1);

Estas são palavras proféticas de Agur bin Iakê, dirigidas a Itiel e Ucal (30.1);

Palavras de Lemuel, o rei [de Massa], com as quais, profeticamente, sua mãe o exortou (31.1).

Alter sugere uma denominação mais apropriada que *livro: antologia de antologias* (2018: 345). Na curadoria final, temos coligidos desde ensinos do famoso rei Salomão, a quem a tradição bíblica atribui a autoria de três mil provérbios e mil e cinco cânticos (1 Reis 5.12), passando por adaptações de adágios egípcios, até os conselhos de uma mãe para seu filho, um rei em Massa, na região do norte da Arábia.

Além disso, deve-se levar em conta a distância temporal entre esses sedimentos da antologia, o que, sugerem alguns estudiosos, marca também uma diferença ideológica interna. As partes mais antigas, que compõe o núcleo do livro, capítulos 10-29, talvez remontem (pelo menos em parte) ao período monárquico de Israel, pré-exílico (anterior ao século VI a.C.), enquanto o prólogo, capítulos 1-9, teria sido uma composição tardia, datada do período pós-exílico, persa (entre o século VI e IV a.C.) ou até helenístico (entre os séculos IV e II a.C.). Segundo estes intérpretes, uma das diferenças refere-se à própria ideia de sabedoria; enquanto os extratos mais antigos a entendiam como uma arte humana transmissível, sem molduras teológicas (Alter, 2011: 184), os mais novos, de caráter piedoso, teriam reinterpretado tudo com acentos religiosos, tornando a sabedoria um dom de Deus, um conceito intercambiável com o *temor do Eterno* (Bíblia de Jerusalém, 2003: 1020-1021); (Barton, 2016: 182-205). Isso leva Alter a concluir que a coleção não admite generalizações (2011: 185).

Em nossa opinião, os argumentos utilizados para sustentar estas teses operam com base em falsas dicotomias entre ação humana e ação divina, ação finita e infinita, inexistentes para os autores antigos. Nas seções que seguem, exploraremos esse assunto em mais detalhes, valendo-nos da filosofia de Austin Farrer, sobretudo como desenvolvida nas suas *Bampton Lectures* de 1948. Ademais, a afirmação de que a parte central do livro (Cap. 10-29) não contém “molduras teológicas” não resiste a um escrutínio. Considerando-se esses longos extratos temporais que a compõe, de forma geral, nossa fonte é notavelmente consistente, e uma das razões para isso é que os autores tardios compunham a

partir de seus predecessores. O prólogo, por exemplo, é uma expansão em longos poemas de diversas máximas das coleções mais antigas<sup>12</sup>.

Ainda quanto às questões *internas*, Fox (2010: 56-58) explica que a ideia de autoria, partilhada por *Provérbios* e vários outros textos antigos, não equivale à *composição*, antes, inclui também *compilação*, de modo que se supusessemos Salomão autor dos capítulos 10-22 por ter elaborado as máximas ali reunidas, podia ser considerado também o daquelas que seguem, cujos cabeçalhos indicam “Apresta teu ouvido e escuta as palavras dos sábios” ou, ainda, “Também estes são pronunciamentos dos sábios”, por tê-las adaptado e coligido. Reivindica-se que os homens de Ezequias, rei de Judá em finais do oitavo e começo do sétimo século a.C. (cf. 2 Crônicas 29), transcreveram alguns dos provérbios de Salomão (25-29), talvez editando-os e adaptando-os numa unidade a partir de materiais e fontes diversas; isto concederia a eles igualmente, conforme a justiça literária antiga, a prerrogativa de autores. É difícil chegar a uma conclusão definitiva acerca de quantos autores e extratos temporais o texto teve até assumir a estrutura do que chamamos hoje de *Provérbios*, que viria a ser copiada, transmitida, traduzida, e lida por fiéis e estudiosos no decorrer das eras<sup>13</sup>.

## 1.1 Poética de Sabedoria

A discussão de Aristóteles sobre *felicidade* (εὐδαιμονία), na *Ética*, é exposta numa prosa mais ou menos clara, formalmente direta, linear, técnica, parecida com a deste texto, mais familiar para nós do que a linguagem de que se vale a fonte que é nosso tema central. Na definição de felicidade como *atividade da alma de acordo com a virtude* existem, é claro, barreiras conceituais para o entendimento; o que quer dizer *atividade da alma*? A compreensão demanda o cotejamento entre seções e, às vezes, mesmo entre escritos do *corpus*

---

<sup>12</sup> Em alguns dos vários ensaios de seu comentário aos provérbios, Fox explora o desenvolvimento consistente, pela mão de diferentes autores, da personificação da sabedoria no prólogo (2010: 331-359).

<sup>13</sup> Há diferentes versões da Bíblia hebraica, como a *LXX* ou o *Targum*, que apresentam diversas variações textuais, algumas irrelevantes, outras mais significativas. A *BHS*, supracitada, tem como fonte principal o *Codex Leningradensis*, uma transcrição do texto massorético datada do século XI d.C. Os massoretas foram os escribas que copiarammeticulosa mente os manuscritos disponíveis e codificaram os diacríticos, permitindo pronúncia do texto hebraico consonantal. Esse trabalho começou por volta do século VI e terminou apenas no X.

aristotélico. Ainda assim não se poderia dizer que tais complicações pertençam à própria estrutura expressiva, ou seja, a um velamento proposital pela linguagem<sup>14</sup>.

Os sábios que compuseram os provérbios seguiam uma estratégia diferente; para eles a língua era não apenas uma ferramenta expressiva, mas parte fundamental do método pedagógico, tanto no que diz respeito à transmissão do conhecimento, quanto à própria percepção. Entre outras coisas, sua mania pela linguagem pode ser vista na importância que atribuem ao bom uso da palavra:

Com o fruto de sua boca se satisfaz o estômago do homem;  
com o pronunciar de seus lábios ele se sacia.  
A vida e a morte estão sob o poder da língua,  
E os que a [amam] comerão de seu fruto.

(18.20-21)

Escrevendo cinquenta anos atrás sobre a sabedoria em Israel, Gerhard von Rad, o eminentíssimo estudo alemão da Bíblia hebraica, afirmou que forma e conteúdo eram inseparáveis para os sábios israelitas, e que a poesia do provérbio não revelava apenas uma obsessão estética, mas dizia respeito à percepção em si, uma *percepção poética – proverbial* – da realidade (Rad, 1984: 25). Em uma bela síntese, o acadêmico afirma que um tal conhecimento, expresso em forma de jogo, tinha rosto humano (*ibid.*, 34-50).

O preâmbulo (1.1-6), que pretende definir o programa pedagógico do restante da coleção dos provérbios, explica que um dos alvos, ao lado do aprendizado de justiça, direito e retidão, seria desenvolver a capacidade de discernir as palavras dos sábios: “[para entender as sentenças profundas...] para perceber o sentido das alegorias e dos simbolismos, e decifrar os enigmas dos sábios” (1. 2, 6). Ouvir, recitar, decorar e discernir os contextos de aplicabilidade eram os métodos de entendimento. A forma exigia uma solução, ou seja, que o aluno revolvesse as máximas na mente para decifrá-las, habitando seu rico universo metafórico. O conhecimento era um jogo do início ao fim.

---

<sup>14</sup> Não ignoramos as dificuldades filológicas que os estudiosos enfrentam na reconstrução textual e interpretação do *corpus* Aristotélico. Como Irwin explica no prefácio a sua útil edição da *Ética* (1999: ix), a prosa grega de Aristóteles é concentrada e econômica, exigindo que o tradutor cujo propósito seja tornar o texto mais inteligível opere pela inserção de glossas bem-informadas.

Segundo Fox (2010: 54-55), *provérbio* (נִύַח), *mashal*, tem dois sentidos principais nas escrituras hebraicas, o de *tropo* e o de *dito popular*. Enquanto *tropo* funcionava como símbolo (Ezequiel 24.3-5) ou exemplo (Deuteronômio 28.37). Neste último contexto, o Deus de Israel ameaça tornar o seu povo um *mashal* entre os povos, caso desobedecessem ao pacto selado no Sinai; os israelitas se tornariam uma lembrança amarga, jocosa, aziaga, um exemplo de castigo. Algumas visões proféticas também são chamadas de *mashal* (Números 23.7,18; 24.3,15, 20-23). O mais importante para perceber nesses casos é que o termo não se restringe às máximas de duas linhas, como: “Um filho sábio alegra seu pai, mas um tolo traz dor à sua mãe” (Provérbios 10.1), podendo referir-se também, entre outras coisas, aos poemas estendidos que encontramos em Jó (e.g. Cap. 29; as falas de Jó, longos poemas, geralmente iniciam com a narração: “E Jó continuou a expor sua *parábola* (נִύַח) e disse...”, 29.1). Quando o autor do prólogo anuncia “eis os provérbios de Salomão, filho de Davi, o rei de Israel” (1.1), mas os nove primeiros capítulos não apresentam a forma esperada para um *mashal*, o que só veremos a partir do verso 1 do Capítulo 10, devemos entender que os poemas longos, a partir do verso 8 do Capítulo 1 são *mashal* também.

Como dito popular, o *mashal* não possui referência externa, não simboliza uma outra coisa, recebendo esse nome por conta de sua recorrência entre o povo. Neste sentido, é sinônimo “dizem”, ou “o povo diz”, “como diz um antigo provérbio: ‘dos iníquos procede a iniquidade’, Davi repete perante Saul (1Samuel 24.14; cf. 1Samuel.19.24; Ezequiel 18.2; Jeremias 31.29). Tal acepção está mais próxima da nossa em português.

A técnica poética mais proeminente na antologia, padrão na poesia hebraica como um todo, conforme evidenciam os *Salmos*, é o *paralelismo*: a primeira linha estabelece o tema, a segunda o repete, valendo-se de um sinônimo ou antítese, podendo desenvolvê-lo por intensificação, narração, entre outras possibilidades, no que Williams chama de *elementos dinâmicos do mashal* (1997: 283-304). Naquele dístico citado acima (Provérbios 10.1), *alegria* e *pai* recebem na segunda linha uma antítese, *dor*, e um sinônimo, *mãe*. Em 14.12, vemos a recorrente metáfora do caminho e do fim; a segunda linha desenvolve por narração a primeira: “Há caminhos que ao homem parecem corretos, mas ao fim o conduzem à morte”. Na primeira linha, é possível imaginar um homem

diante de uma encruzilhada certo de que, digamos, a terceira via lhe servirá de atalho, conduzindo-o ao fim desejado; na segunda linha, o desdobramento.

Duas outras particularidades da dicção de sabedoria que valem ser mencionadas são a concisão e a sonoridade. Robert Alter, o grande tradutor da Bíblia hebraica para o inglês, considera o que estas duas características representam para seu trabalho (que também se aplicam no caso do português):

A mais frequente dificuldade para o tradutor de *Provérbios* é que o vigor expressivo destas máximas depende em elevado grau de sua maravilhosa condensação, efeito reforçado pelos jogos sonoros (aliteração, assonânci, ocasional rima interna ad-hoc). Boa parte destes jogos desaparecem em inglês... Por conta da diferença fundamental entre hebraico bíblico e inglês moderno, geralmente são necessárias entre oito ou dez palavras para dizer em inglês o que o hebraico consegue expressar em quatro (2011: 191).

O hebraico em 11.22 brinca: *nezem zahab be'ap haziyr / ishah yapah vesarat taam* (“[Anel de ouro em focinho de porco, mulher formosa sem bom senso].”<sup>15</sup> Neste *mashal*, a primeira linha está para a segunda como um enigma está para sua resposta (aqui, o tipo específico de *mashal* é chamado *hydah, enigma* ((הַיְדָה)), há um “o que é, o que é” subtendido: o que é, o que é como anel de ouro em focinho de porco? A beleza numa mulher sem bom senso. O som de *z* e *a* são dominantes. O jogo de sons, a brevidade, numa dinâmica de imagens marcantes que são invocadas e justapostas por um átimo, e o paralelismo, ajudam na apreensão pela memória. Um tal provérbio, tendo em meninos no limiar da vida adulta a audiência principal, precisava estar engatilhado no momento da escolha de uma esposa, operando como aquilo que Alter denomina *profilaxia ética* (2011: 187); por sua vez, este provérbio remontaria a outros, reverberando nas câmaras da mente: “Passageira é a graça e vã a formosura, mas a mulher que teme ao Eterno por todo o sempre será louvada” (31. 30).

Seguindo a pista de Von Rad acerca de expressão e percepção, conteúdo e forma, vários intérpretes enfatizam a densidade ideológica que essas características da poética de sabedoria, por si só, já carregam. Jennie Grillo aponta para o vínculo entre forma e experiência de ordem cósmica, abundante em padrões e limites (2016: 182-205; cf. Alter; Kermode, 1997: 283-304).

---

<sup>15</sup> עַמְּדָה זָהָב בְּאַפְּתָר אַשָּׁה יְפָתָת פָּעָם:

Nesta dissertação nos concentramos no prólogo da antologia. Ali, como já tivemos a oportunidade de mencionar, a forma básica do *mashal* é estendida em poemas longos, como um pergaminho se desdobrando. À beleza da poesia mistura-se afetuosa; o texto abraça o ensinado. Entre outras coisas, consegue isto pelo emprego de uma técnica retórica compartilhada com as *Instruções* egípcias: o eu lírico se dirige diretamente ao filho, como de fato um pai faria dentro do lar.

Meu filho, atenta ao que te exponho de minha sabedoria,  
 E apresta teu ouvido para acompanhar minha forma de compreensão  
 Para que possas bem orientar teus pensamentos  
 E só usar teus lábios para palavras sábias  
 Os lábios de uma [mulher estranha] destilam mel,  
 e a sua boca parece mais macia que o óleo,  
 [No fim, porém], são amargos como o absinto,  
 e ferem tanto quanto uma espada de dois gumes [...]  
 Bebe a água somente de tua própria cisterna,  
 a água corrente de tua própria fonte.  
 [Para que não se derrame pela rua o teu manancial,  
 pelas praças, como ribeiros de água.  
 [Sejam para ti somente,  
 sem reparti-los com estranhos].  
 Será abençoada a tua fonte,  
 [goza com a esposa da tua juventude].  
 [Cerva formosa, gazela graciosa;  
 que te saciem sempre a sede os seus seios,  
 e que tu te embriagues em seu amor sem cessar!]

(Provérbios 5.1-4; 15-19)

Este vocativo afetuoso – “meu filho” – não limita uma relação biológica, aplicando-se, também, a de mestre e aluno (cf. 5.13). Além disso, percebemos a estrutura em paralelos, “atenta... apresta teu ouvido” (sinônimos), “tua fonte... esposa da tua juventude (especificação)”, “mel, macia, óleo... amarga, absinto, afiada, espada de dois gumes” (antítese).

O prólogo pretende-se uma chave hermenêutica para o restante do livro (Waltke, 2019: 103), e, neste sentido, é menos específico em seus ensinos do que as outras colagens. Didaticamente, pode-se dividir esses capítulos iniciais em dezesseis partes: um preâmbulo (prefácio), dez sermões dirigidos ao filho,

quatro interlúdios, em dois dos quais a Sabedoria (הָכֹחַ) toma a palavra, e um epílogo<sup>16</sup>, no qual a mesma digna mulher disputa a atenção dos homens com a Insensatez (אַשְׁתָּה כְּסִילָה)<sup>17</sup>. Através do prólogo, “o editor pretende motivar os sábios e os tolos a aceitarem a sabedoria exposta em todas as coleções na forma final de *Provérbios*” (ibid., 47).

Espera-se que essas observações introdutórias sobre questões externas e internas relativas à fonte, bem como sobre a poética de sabedoria, suavizem o contato do leitor com nossa exposição. Servem, também, para trazer à superfície alguns de nossos métodos analíticos que no decorrer da dissertação podem permanecer tácitos; ainda que uma análise literária não seja nosso foco, é impossível abordar competentemente a fonte sem considerações desta natureza. Permitem, por fim, que prossigamos sem muitos desvios na argumentação principal, sobretudo quando procedermos por estabelecer conexões entre as colagens da antologia.

---

<sup>16</sup> Preâmbulo ou prefácio (1.1-7); sermão 1 (1.8-19); interlúdio A (1.20-33); sermão 2 (2.1-22); sermão 3 (3.1-12); interlúdio B (3.13-20); sermão 4 (3.21-35); sermão 5 (4.1-9); sermão 6 (4.10-19); sermão 7 (4.20-27); sermão 8 (5.1-23); interlúdio C (6.1-19); sermão 9 (6.20-35); sermão 10 (7.1-27); interlúdio D (8.1-36); epílogo (9.1-18).

<sup>17</sup> Usaremos *Sabedoria* com inicial maiúscula para nos referirmos à personificação, e *sabedoria* para os outros propósitos; a mesma regra será aplicada à *Insensatez*.

## 2 A FELICIDADE NOS PROVÉRBIOS

O prólogo aos *Provérbios* é uma parêncese paterna dirigida ao filho no limiar da vida adulta, com o fito de convencê-lo a buscar e amar a sabedoria, conforme veiculada pela antologia. Quaisquer outras reflexões retiradas do texto são, nele, subsidiárias a este propósito principal. Mesmo nos trechos em que a retórica alcança um pico, adentrando o transcendente e o sublime, como no discurso em primeira pessoa da Sabedoria no quarto interlúdio (8. 22-31), no qual narra sua gênese anterior à fundação do mundo, a finalidade é recomendar-se aos destinatários: “Ouvi-me agora, ó meus filhos, e [felizes] serão os que guardarem meus caminhos! Obedeçam e se disciplinem, adquirindo sabedoria, jamais a desprezando” (32-33).

Estas exortações são aptamente chamadas por Van Leeuwen de *discursos de limiar (threshold speeches)* (1986: 114). A audiência primária (não a única) são meninos, tal como Hércules, em transição para a vida adulta. Eles já têm idade suficiente para serem tentados por gangues ao crime e por mulheres casadas ao adultério, bem como incentivados pelo pai e pela mãe a procurar uma esposa adequada. Os destinatários são imaginados como ingênuos, crédulos, e, por isso, desesperadamente necessitados de *disciplina* (רֹאשׁ), *astúcia* (הַשְׁעָרָה), *sabedoria* (הַחֲכָמָה). Encontram-se na encruzilhada, precisam fazer uma escolha que definirá o resto de suas vidas.

Mais do que uma passagem etária, o que se tem em vista é uma transição existencial. Em seu curto, mas profundo estudo *Mitos e Ritos de Iniciação nos Contos de Fadas*, Noemí Paz explica o seguinte:

O mito, como um eixo, leva-nos à compreensão de uma ordem, de uma clareza de propósito e de uma harmonia de significado. Sua linguagem, irmã da linguagem onírica, brota de fontes supraconscientes e não fala à razão, mas à totalidade da experiência, à totalidade do ser. O mito está ligado a uma ação religiosa; o mito tem poder religante (1992: 28)

Segundo a tese da autora, os mitos estão na origem dos contos populares, que, por sua vez, também são articulações narrativas de antigos ritos, entre os quais, os iniciáticos. Talvez os provérbios possam ser igualmente lidos como vestígios de antigos ritos do povo de Israel. Esta seria uma investigação interessante, mas para nossos propósitos atuais, importa apenas que a parêncese

paterna dirigida ao jovem incentiva, prevê e promove, assim como o mito, uma transição existencial, de um modo de ser baseado meramente nas sensações imediatas para a “compreensão de uma ordem, de uma clareza de propósito e uma harmonia de significado”.

Nesta *segunda seção*, nosso interesse se centra sobre a pergunta: “Há alguma ideia do que seja a felicidade no prólogo de *Provérbios*?” Ou, nos termos que usaremos como sinônimos, qual a noção da boa vida, do bem viver que o texto nos ensina? Atentamos cerradamente aos sermões para entender as estratégias as quais o sábio recorre com o fito de convencer seu pupilo a buscar a sabedoria, e, assim, discernir o que pode ser dito acerca da vida feliz.

Com efeito, argumentamos que há duas estratégias retóricas proeminentes no prólogo. A primeira é que a parêncese elabora as consequências da insensatez ou tolice e as benesses da sabedoria de forma muito pessoal para o filho. No Capítulo 9, há um adágio que sintetiza a estratégia: “Se és sábio, o és para teu benefício; [se és zombador], tu mesmo suportarás as consequências” (9.12). Nos sermões paternos, o lucro ou o prejuízo é personalizado, o foco é o imediato, o que será sentido na própria pele. A justificativa dada para o filho evitar a sedução da mulher alheia, por exemplo, não se alteia ao sublime, não considera o ato primariamente como uma ofensa a Deus, nem se volta para o motivo da traição de uma ordem cósmica, antes, tem em vista a fúria despertada pelo ciúme no marido, que pode espancá-lo e matá-lo por ter sido feito de corno, além da vergonha pública a que o rapaz estará sujeito sendo pego (6.34-35). Fox captura bem o artifício:

O aviso é duro: fica longe de mulher casada, senão o marido dela vai te cair de pancada, e talvez até te matar... O ensino precisa, afinal de contas, competir com as demandas incansáveis da cobiça sexual crua de um adolescente. Ao ser abordado por uma tentadora lúbrica, a reflexão sobre princípios éticos e religiosos dificilmente será capaz de ser tão persuasiva quanto o medo visceral de topar com um marido furioso e vizinhos zombeteiros (2010: 237).

Supõe-se que o caminho para o momento numinoso, para considerações mais elevadas, passe pelo que é palpável, imediato, cotidiano. O jovem aprende a experimentar e a enxergar prazeres e dores de forma diferente de acordo com o progresso da caminhada pedagógica. O que apela ao homem sensual é depois integrado na compreensão do homem religioso.

A segunda estratégia consiste no ensino através de símbolos e imagens. Como já foi sugerido, uma das diferenças obvias, mas determinantes, entre a *Ética e Provérbios*, é que este último texto opera num estilo *sui generis*, diverso daquele encontrado em Aristóteles, cuja exposição caracteriza-se pela análise conceitual, discussão lógica de proposições e argumentos, linearidade articulada por conectivos etc. Como explica Noemi, o objetivo da linguagem mítica, e, afirmamos, proverbial, era alcançar o indivíduo inteiro e não apenas sua razão.

A experiência numinosa [ocultada pela roupagem do mito] não é suscetível de ser transmitida como um conhecimento conceitual. Trata-se de uma experiência íntima da alma, por intermédio da qual esta última chega a 'saber' que existe uma totalidade benfeitora e luminosa que a inclui. Como não é gratuito – mas sobrevém lentamente, por etapas, como resposta à busca da alma em provação – esse saber será absolutamente íntimo e secreto. Daí decorre que, quando a alma coletiva se expressa sob a forma de mitos e sonhos, transmite, mediante esse saber primordial, algo como um mapa ao viajante (1992: 81).

A imaginação religiosa primordial tendia a se expressar aglutinando sentido e não o analisando<sup>18</sup>. Em *Provérbios*, o sábio se vale de um rico universo imagético interconectado através do qual, num único fôlego, discerne o mundo e ensina o filho. Caso desejemos compreender o que pretende comunicar acerca de felicidade, o único caminho é através dessas imagens, são incontornáveis, daí a necessidade de saber se conduzir pela poética do texto. Se a análise é o fardo de nosso texto, reconhecemos que a força vital desse universo imagético advinha de participar dele, habitá-lo, conhecê-lo "por dentro", de usá-lo como um par de lentes para ver e viver.

Assim, na *primeira subseção* (2.1), tomaremos nosso tempo discutindo dois desses símbolos que são dominantes entre os outros, demonstrando como o autor do prólogo os emprega. A seguir (2.2), articularemos a ideia de felicidade que emerge nos termos deles.

## 2.1 Imagens de sabedoria

Um símbolo nuclear é uma imagem que organiza outras percepções e imagens, postulando uma forma de ver o mundo (Fox, 2010: 128-129). São como as raízes que nutrem a árvore do universo imaginativo, permitindo-a florescer.

---

<sup>18</sup> Para uma breve, mas competente elaboração disso ver Pageau (2016).

Existem dois destes no prólogo dos *Provérbios*: o dos *caminhos* e o do *amor erótico*.

### 2.1.1 Caminhos

A principal palavra em hebraico para esta imagem é *derek* (דֶּרֶךְ), *caminho*, *estrada*, alternada com sinônimos ou termos que a especificam, vias, veredas, trilhas, passagens. Desta, surgem, ainda, vocábulos implicados como *pé*, *caminhar*, *desviar*. No primeiro sermão (Cap. 1), o jovem é advertido contra o aliciamento de criminosos ávidos por ganho. Convidam-no: “Vem conosco e esperemos emboscados para derramar sangue, [sem razão], ataquemos os inocentes... [encontraremos riquezas magníficas, encheremos nossa casa com despojos”] (1.11,13). O pai e a mãe os contrapõem:

não os acompanhes, meu filho, [nessa estrada (דֶּרֶךְ)],  
nem deixes sequer teu pé (גַּל) pisar em sua *trilha* (טַחַב),  
[porque os pés deles correm para o mal],  
Estão afoitos por derramamento de sangue...  
[Mas estão espreitando o próprio sangue deles,  
é contra si mesmos que estão armando emboscada  
[Assim são os *caminhos* (דָּרְכָּן) de todos que buscam espólios  
a vida dos que os tomam tomará]

(1.15-19)

No trecho, observamos os sentidos principais que a metáfora tem: o de comportamento e o de consequência. Em primeiro lugar, representa o comportamento dos malfeiteiros. A estrada que o filho não deve seguir é tanto literal, o local onde se dará a emboscada ao inocente, e ao mesmo tempo, diz respeito à vida que levam. O caráter deles é definido por uma série de veredas: cobiça, assassinato, pilhagem. A ideia de que os seus pés correm para o mal também é curiosa, pois revela ânsia, obsessão em adquirir riquezas, prazer no crime. No quarto sermão (Cap. 3), o pai reitera: “Não invejes o homem violento e não escolhas seus *caminhos* (דָּרְכָּה)” (3.31).

Em contraste ao *caminho dos maus* (4.14), há o *caminho dos bons, as trilhas dos justos* (2.20), nas quais o filho é incentivado a caminhar, imitando-lhes os comportamentos, partilhando-lhes a companhia e a sorte na peregrinação. O caráter do justo também é demonstrado por uma série de veredas que

expressam sabedoria: “integridade, justiça, equidade, [cada vereda do bem]” (2.9). Mas não é apenas atentando-se para os passos dos homens justos que se adquire sabedoria. No terceiro interlúdio (Cap. 6), o preguiçoso recebe a ordem de aprender observando os *caminhos* da formiga (6.6), o que se refere a sua diligência em prover “pão no verão” e estocar “alimento durante a colheita” (6.8), sem que seja preciso que alguém à compila. Isto se contrapõe aos caminhos do preguiçoso: entorpecimento, negligência e diferimento (6.9-11).

Dante dos olhos de Deus estão “os *caminhos* do ser humano, e é ele que avalia seus passos” (5.21). Do próprio Deus é dito que tem um caminho. No último interlúdio, a Sabedoria canta que foi adquirida no *princípio do caminho dele*, o que é então especificado no verso seguinte por *seus feitos mais antigos* (8.22). No restante do trecho as obras da criação são descritas, de onde se entende que, aqui, a metáfora diz respeito ao caráter de Deus como criador. A expressão marca o início não de Deus, mas de seu relacionamento com o universo que cria.

Retornando à perícope dos criminosos no primeiro sermão, percebemos que o mesmo tropo do caminho nos versos finais passa a ter, discretamente, um segundo sentido: o de consequência. A estrada que os pés do filho devem evitar refere-se tanto à violência, quanto ao castigo que vem sobre ela, o precipício no qual culmina. Rejeitar esta estrada significa rejeitar o comportamento e a punição que implica. A mesma ideia se torna mais transparente quando o sábio adiciona o detalhe do *fruto* (פְּרִי). No primeiro interlúdio (Cap. 1), quando a Sabedoria toma a palavra, diz que porque os ingênuos, os zombadores, e os insensatos rejeitaram os conselhos dela, “[comeram do *fruto* de seus *caminhos*, saciaram-se dos próprios conselhos”], o que aponta para a ruína e o desastre que cai sobre eles (1.24-31). As noções associadas de *conhecimento*, *caráter*, *comida* e *punição* são encapsuladas numa única linha, criando um centro de gravidade de sentido e referência cruzada para toda a *Tanah*, como teremos oportunidade de observar no futuro.

O *fruto* de um *caminho* é substituído em outras passagens pela ideia de *fim* (אחרית) (אַחֲרִית). Já mencionamos um provérbio que diz: “há *caminhos* (דָּرְכִּים) que ao homem parecem corretos, mas ao *fim* (אַחֲרִית) o conduzem à morte”. No crime do adultério, temos um exemplo deste ensino. O caminho da mulher adúltera (2.18) é atraente por ter um começo agradável, os lábios dela “destilam mel e a sua

boca parece mais macia que o óleo, [no *fim*] (אַחֲרִית), porém, [são amargos como absinto e ferem tanto quanto uma espada de dois gumes” (5.3-4). O fim é a culminância, o que sem sabedoria não   possível discernir pelo começo; na verdade, a entrada de um caminho ilude os tolos.   como o canto das sereias. As “entradas” da mulher adúltera (que de forma perspicaz conotam os orifícios de seu corpo: boca, vagina) desembocam no mundo dos mortos (2.18-19; 5.8)<sup>19</sup>. Fox acrescenta que a palavra também conota efeito (ele opta por traduzir como *aftereffect* em alguns casos, como 5.4), ponderando 23.32: o vinho, a princípio atraente pela vermelhidão e suavidade, *depois* (אַחֲרִית) “morde como cobra e pica como uma víbora” (2010: 192). Por outro lado, há bons fins: “[Atende ao conselho e acolhe a disciplina, para que te tornes sóbrio no *fim* (אַחֲרִית)]” (19.20).

Vários adjetivos acoplados colorem a imagem fundamental, distinguindo o curso de vida dos justos e dos ímpios. De modo mais genérico, são simplesmente os bons e os maus caminhos. Mas os maus caminhos também são retorcidos, sinuosos, pedregosos, íngremes, tenebrosos, cheio de armadilhas e valas. Aqueles que os trilham serpenteiam pela vida, topam com o ded o nas pedras, tropeçam, pisam numa armadilha, são enredados, caem, machucam-se, morrem (cf. 3.21-35). “[O caminho dos ímpios   tenebroso, não sabem em que tropeçam”] (4.19). Porém, as veredas dos justos são retas, planas, suaves, desimpedidas, iluminadas. Andam e correm desembaraçados. Como diz o salmista em outro lugar usando a mesma imagem: “Tua palavra   uma lâmpada para os meus p s e uma luz para o meu caminho” (Salmos 119.105). Assim os retos podem evitar as armadilhas e valas eventuais: “[pois o mandamento   uma lâmpada, a instru o uma luz... para te manter longe da mulher de teu próximo, da língua macia da estranha]” (Provérbios 6.23-24). O décimo sermão (Cap. 7), transmitido em forma de testemunho ocular da queda de um jovem ingênuo no adultério, não   toa transcorre num ambiente de noite cerrada (7.8-9).

Os homens são os caminhos que trilham: “Pois o [torto] (תִּלְגָּה)  , para o Eterno, uma abomina o, e sua aten o se volta sempre para o [direito/reto]

---

<sup>19</sup> Alter traduz 5.8 assim: “Keep you way far from her, and do not go near the entrance of her house”. Ele explica: “Literalmente seria a abertura de sua casa (*the opening of her house*). Ainda que a admoesta o seja espacialmente literal – afasta-te da casa dela, nem pense em se aproximar daquela porta – uma analogia   invocada entre a casa de uma mulher e seu corpo. (No Talmude, este termo hebraico *petah* [abertura], torna-se uma designa o para a vagina em algumas discussões sobre leis maritais.)”.

(רַשְׁיָה)” (3.32). Nesse sentido, no sexto e sétimos sermões (4.10-19 e 20-27), o sábio exorta:

Atenta, pois, meu filho, e acata minhas palavras...  
 Instruí-te a trilhar o caminho da sabedoria,  
 e te conduzi pelas veredas da integridade  
 Quando caminhares, nada restringirá teus passos,  
 e se correres não tropeçarás...  
 Não te encaminhes pela trilha dos [ímpios]  
 e não sigas o caminho do [mau].  
 Evita-o e nem sequer o atravesses;  
 contorna-o e busca outra passagem.  
 Pois não conseguem dormir se não praticaram algum mal,  
 se não conseguiram fazer alguém tropeçar.  
 Pois se alimentam com o pão da iniquidade,  
 e bebem o vinho da violência.  
 O caminho dos íntegros, porém, é como a luz do amanhecer  
 cujo brilho vai aumentando até o dia alcançar sua plenitude.  
 O dos iníquos é [tenebroso],  
 não percebem sequer o que os faz tropeçar.  
 Ouve com atenção minhas palavras, meu filho;  
 direciona para elas teus ouvidos...  
 Que se voltem teus olhos para o caminho à tua frente,  
 e tuas pálpebras direcionarão tua trajetória.  
 [Aplaina o trilho sob os teus pés],  
 e serão firmes todos os teus caminhos.  
 Não te desvies à esquerda ou à direita,  
 e guarda teu pé do caminho do mal.

Ele ordena que o filho se mantenha no caminho que é o ensino dele, essa via antiga, confiável, pavimentada, sem se desviar (4.5; 5.7). As seduções de extravio advêm de veredas alternativas à direita, à esquerda, atrás e, ainda, transversais. Conduzido pelas palavras do pai, mantendo o olhar firme em frente, pode não apenas resistir aos que o chamam de passagens e atalhos escusos ou que esbarram nele, como também identificar de longe o perigo, e, com isso, passar ao largo. Fox, novamente, consegue capturar bem a visão subjacente nestes dois sermões:

Os caminhos dos perversos não estão distantes, afastados dos caminhos dos retos. De alguma forma, as veredas deles ziguezagueiam pelo território da vida. Estás em perigo não apenas se deliberadamente as busca; pode-se acabar pisando em uma delas, quer queiras quer não, quando cruzam teu próprio curso de vida (2010: 180).

Isto é ilustrado pela narrativa do décimo sermão (Cap. 7). O sábio olha pela fresta de sua janela um grupo de jovens tolos na rua, e observa um deles se afastar dos demais. Ele caminha na escuridão, “atravessando a rua perto de sua esquina, encaminhando-se para sua casa” (7.8); de quem? De repente, uma mulher aparece, pula no caminho dele, esteve fora de casa, nas praças, espreitando pelos cantos. É retratada como uma caçadora (7.26). “Ela o captura e o beija...” (7.8). A sedução que se segue é intensa, inebriante, e até violenta. No fim, ele não resiste e a segue.

Lá na frente, esses vários caminhos que se cruzam na vida estreitam-se em apenas dois: o da vida e o da morte (cf. 6.23 e 5.5-6). O caminho da vida coincide com o da sabedoria, o outro com o da insensatez. No epílogo, a Sabedoria e a Insensatez disputam a atenção da humanidade. Os convites delas são muito parecidos, mas os caminhos não poderiam ser mais diferentes. Ambas querem *desviar* (רָיו nos dois chamados 9.4 e 9.16) os homens para que as sigam; gritam “venham aqui”. É claro que ser “desviado” pela Sabedoria significa algo bem diferente de ser desviado pela Insensatez. A primeira chama os tolos para os retos caminhos; a outra chama de tolos os que andam em retos caminhos (9.15).

O sábio recorre a várias outras metáforas espaciais para representar a vida ética, que florescem a partir do símbolo fundamental. Conspicuamente, a palavra hebraica que equivale ao grego μακάριος, um marcador do gênero das beatitudes, é ‘אֲשֶׁר, *felizes, bem-aventurados*, que por sua vez deriva de שָׁר, *seguir, avançar, ir reto*; “Abandonai vossa ingenuidade e vivei, *trilhai* (אֲשֶׁר) a senda do discernimento” (9.6). Da mesma maneira, discursos, ensinos, às vezes referenciados por metonímia pela boca ou pelos lábios, assim como os homens, podem ser retos ou tortos (8.8). O pai diz para o seu filho que o ensino dele o livra do homem que fala *perversamente* (הַכְּפֹנֶת). Alter explica que o termo indica algo de cabeça para baixo, virado do avesso (*perverso*), retirado de seu lugar

adequado (2011: 200); qualifica o modo como o bêbado enxerga e fala<sup>20</sup>. Esta palavra, que se mostrará central em nossa análise, representa a estratégia principal da Insensatez em todas as suas facetas: dizer aos filhos de Adão, “venha por aqui”, quando o caminho certo é por ali.

O que elucidamos até aqui sobre primeira das imagens fundamentais permite-nos compreender agora ainda melhor porque os sermões reunidos no prólogo são *discursos de limiar*. Os jovens receptores das instruções encontram-se na *bifurcação*, literalmente, na *casa dos caminhos* (8.2)<sup>21</sup>, precisando escolher, com as diversas e semelhantes veredas da vida diante de si. Certamente eles não são capazes de fazê-lo com base no próprio entendimento, visto ser enganoso, limitado, insuficiente, falho. Não há nem sombra do lugar comum moderno de *trilhar o próprio caminho*. Caminhos são antes identificados que criados. Nos interlúdios em que toma a palavra, é nas encruzilhadas que a Sabedoria se coloca, gritando, insistindo para que os homens prestem atenção nela, não aconteça de escolherem mal uma via da qual não mais possam retornar (2.19).

Para o sábio do prólogo, o coração também é uma casa dos caminhos: “Acima de tudo, guarda teu *coração* (לב), [pois dele saem as veredas da vida]” (4.23). O *coração* (לב/לבב) é o órgão fundamental da antropologia bíblica, o centro da pessoa humana: é responsável pelas emoções, vontades e raciocínios; decide, confia, sente remorso, pondera, aceita a correção ou se endurece a ela; controla os membros do corpo, como as expressões faciais, a língua, e os pés. Em *Provérbios*, dos que não adquiriram sabedoria se diz que *não tem coração* (10.13) (Fox, 2010: 109; Waltke, 2019: 141-143)<sup>22</sup>. São os provérbios que guardam e calibram esse órgão, o que se relaciona à próxima imagem que devemos analisar.

---

<sup>20</sup> “Não mires o vinho quando rebrilha sua cor vermelha...ao final, morde como uma serpente e pica como uma víbora...teus olhos verão coisas estranhas e teu coração pronunciará palavras confusas/perversas (תְּהִפְכָּה)” (Provérbios 23.31-33).

<sup>21</sup> בית נתיבות

<sup>22</sup> Alguns exemplos a mais nos provérbios: “Apresta teu ouvido à sabedoria e abre teu *coração* (לב) ao discernimento” (2.2); “Confia no Eterno com todo teu *coração* (לב) e não te fies em tua própria compreensão” (3.5); “Não cobices a sua beleza em teu *coração* (לב), e não te deixes cativar pelo piscar de seus olhos” (6.25); “O *coração* (לב) feliz alegra o semblante, mas sua tristeza quebranta o espírito. O *coração* (לב) de quem tem discernimento busca conhecimento, porém a boca dos tolos se alimenta de estúdices” (15.13-14).

### 2.1.2 Amor erótico

No decorrer do prólogo, sábio e insensato não são imaginados primordialmente como homens que têm ou que não têm informações sobre como a vida funciona, mas que amam ou odeiam de modo adequado ou inadequado. “As pernas do coxo pendem inúteis. Assim também é o [provérbio] na boca de um tolo” (26.7). O tolo, às vezes, tem as palavras do conhecimento, falta-lhe algo a mais. A insensatez não é apenas uma questão de ignorância, mas sobretudo de amores distorcidos. Nesse sentido, ela e a Sabedoria são representadas como mulheres que disputam o coração dos filhos de Adão. Esta última é uma mulher bela, exigente, difícil, mas acessível, veste o manto de um profeta, carrega os pergaminhos dos sábios, enfeitando-lhe a cabeça o diadema de uma deusa (Waltke, 2019: 135); a primeira também parece bela, mas há algo de artificial em sua beleza, é acessível, mas exige muito pouco, tem a mente aberta, raros são os comportamentos que desaprova, veste-se de andrajos, é barulhenta, indiscreta, desafiadora, desassossegada.

Há razões concorrentes imediatas para esta representação. De um ponto de vista gramatical, *sabedoria* (הָכְדָה) é um substantivo feminino no hebraico, sendo o uso da prosopopeia um passo retórico previsível. Outro fator que pode ter contribuído para isso tem a ver com a audiência do texto: o que poderia ser tão pertinente para jovens homens intoxicados pelo desejo do que abordar o assunto em termos de sexo e amor? Além disso, a personificação revela que, no entendimento dos autores, quanto a sabedoria se manifeste em diferentes aspectos da existência, no trabalho do ourives, no procedimento do sábio, nos julgamentos justos do rei, nas leis da natureza, trata-se da mesma sabedoria, ela é una. Porém, em última análise, essa imagem veicula uma visão de mundo segundo a qual os seres humanos estão situados perante um magnetismo erótico dicotômico pelo bem e pelo mal (Leeuwen, 1990: 116); este *eros* os conduzirá pela vida, paulatinamente conformando a mentalidade deles à da amada, como o marido se apega a sua esposa e tornam-se os dois uma só carne (Gênesis 2.24). Nesse sentido, propõe que o conhecimento em vista na ideia de sabedoria é, de modo fundamental, participativo: um homem só pode conhecer de verdade sua mulher, e, no processo, conhecer a si mesmo pelo relacionamento, perdurando através do tempo e das circunstâncias, e não com base em

axiomas e proposições *a priori*. Sugere, também, que há um elemento de pesssoalidade e responsividade no que se tem em vista como sabedoria, não se tratando meramente de um conceito.

Devemos esclarecer algo sobre a ideia de *amor erótico* em vista aqui. Nos sermões, o filho é *ordenado a ativamente amar a sabedoria*. Como leitores modernos, no mínimo, achamos que esta é uma ordem estranha, visto concebermos o amor como um sentimento que nos acontece, e que não pode ser produzido pela vontade. Somos tomados de amor (*we fall in love*), como por uma força externa. Temos o mesmo desconforto, por exemplo, com o imperativo da *Torah* de que os Israelitas *amem a Deus* (Deuteronômio 6.5), e tendemos a ler a ideia de *amar ao próximo como a si mesmo* (Levítico 19.18) dum ponto de vista sentimental. Como alguém pode ser ordenado a amar? É que, para os autores bíblicos, o amor não era de modo fundamental um sentimento, antes um compromisso consciente, manifesto em hábitos constantes. A verdade do amor não era comprovada por se perscrutar as próprias emoções relativas ao objeto amado, mas pela fidelidade a uma aliança, pacto ou promessa no decorrer do tempo e das circunstâncias. Com efeito, em seu estágio elevado e ideal, o amor pela sabedoria, como sugerimos, envolve uma mudança de mentalidade que transforma os sentimentos e todas as outras pulsões vitais, sendo este o cume do programa pedagógico sapiencial. Todavia, o que engendra esse estágio superior e o mantém é uma devoção voluntária, dinamizada primeiro pela confiança no tutor e depois pelo entendimento adquirido, não raramente desassociada dos estados psicológicos contingentes do indivíduo.

O sábio se vale da experiência do amor por mulheres reais, as dicções e símbolos com os quais é descrita, com o objetivo de comunicar esse entendimento. O amor entre um homem e uma mulher aponta, além de si mesmo, para o relacionamento com a Sabedoria ou a Insensatez. Essa estratégia segue o padrão estabelecido na *Tanah*, que frequentemente descreve a união entre Deus e Israel como um casamento (e.g. Isaías 62.4-5). Não por acaso, a mulher estranha tem sido apontada, não raras vezes na história da interpretação, como uma figura para a apostasia, variando apenas, de acordo com o intérprete, de que tipo de apostasia se trata. O envolvimento com adúltera é, ao mesmo tempo, o aceite de uma interpretação alternativa da realidade.

Há um *tópos* que compara a boa mulher às riquezas, ao ouro e à prata, para benefício da primeira. “Casa e riqueza são herança dos pais, mas uma mulher prudente é do Eterno” (Provérbios 19.14). No primeiro verso do acróstico que termina o livro (31.10-31), a *mulher digna* (אִשָּׁת-חַיִל) é mais valiosa do que os rubis. No exórdio do segundo sermão, o filho é incentivado a *buscar* (בְּקֻשׁ) a sabedoria como quem busca prata e tesouros escondidos (2.4). Então, no interlúdio do capítulo seguinte, lemos a seguinte beatitude:

[Feliz] (אָשָׁר) é o homem que [encontrou] (אָצַח) a sabedoria,  
nela inspira seu discernimento,  
[o valor dela é maior do que o da prata],  
e o seu lucro [melhor] do que o ouro.  
É mais valiosa do que [os rubis];  
nada que desejas a iguala

(3.13-15)

Ambas, a mulher prudente e a sabedoria, são dadas pelo Eterno (2.6). O vínculo é tão evidente a ponto de alcançar o nível frasal (ainda mais claro no original); observemos a beatitude da Sabedoria personificada no interlúdio final e um provérbio da coleção mais antiga:

Quem me encontrar terá encontrado a vida e terá recebido o favor do Eterno” (קַיְמָא מֵאָא סִים יִפְקַד רְצָן מִיהָה:) (8.35)

Quem encontra uma esposa encontra um grande bem e obtém o favor do Eterno (:אָשָׁה מֵאָא טֻוב יִפְקַד רְצָן מִיהָה:) (18.22)<sup>23</sup>

Não se trata de um amor platônico, mas recíproco: “amo aos que me amam, e quem honestamente me procurar há de me encontrar” (8.17). A sabedoria clama pelos homens, faz-se disponível para eles (1.20), como eles devem clamar por ela (2.3). Sabedoria não é apenas um conceito, mas uma realidade

<sup>23</sup> No texto tardio de *Sabedoria de Salomão*, a imagem erótica se torna ainda mais clara: “Eu a quis [a sabedoria], e a busquei desde a minha juventude, pretendi tomá-la como esposa, enamorado de sua formosura...Decidi, pois, unir nossas vidas, sabendo que me seria conselheira para o bem e alívio nas agruras e tristeza...Ao entrar em casa repousarei ao seu lado, seu convívio não provoca amargura, sua intimidade não causa sofrimento, mas regozija e alegria. Refletindo assim, de mim para comigo, e meditando em meu coração...andava eu por toda parte a ver como tomá-la para mim...Ao me dar conta de que somente a ganharia, se Deus me concedesse e já era sinal de entendimento saber a origem deste favor – dirigi-me ao Senhor e rezei, dizendo de todo coração...” (Cap. 8). A referência aos livros deutero-canônicos também são da *BÍBLIA DE JERUSALÉM*.

responsiva. A ânsia dos amantes um pelo outro, Sabedoria e sábio, é reminiscente dos cânticos de amor da Bíblia. “Eu sou do meu amado e o meu amado é meu” (Cânticos 6.3).

De noite busquei (שׁקַּח) em minha casa a quem a minha alma ama: busquei-o (שׁקַּח) e não o achei (אַתָּה). Levantar-me-ei, pois, e rodearei a cidade; pelas praças e pelas ruas buscarei (שׁקַּח) a quem ama a minha alma; busquei-o (שׁקַּח) e não o achei (אַתָּה)! Os guardas que rondavam pela cidade me acharam (אָתָּה); eu lhes perguntei: "Vistes a quem ama a minha alma?" Apartando-me um pouco deles, logo achei (אַתָּה) a quem a minha alma ama...

(Cânticos. 3.1-4).

O amado em *Cânticos* também buscará sua amada, indo até a casa dela, velando à porta, observando-a pela janela (*Cânticos* 2.9; cf. 5.2-6). A Sabedoria, por sua vez, proclama:

[Feliz] é aquele que me escuta,  
vigiando atento meus portões,  
aguardando junto a seus batentes.

Pois quem me encontrar terá encontrado a vida,  
e terá recebido o favor do Eterno.

Porém, perderá sua própria alma aquele que de mim se apartar (וְנִזְרַקֵּה),  
pois amam a morte todos os que me odeiam (וְנִשְׁׁבַּחַת)

(Provérbios 8.34-36)

“A atração da sabedoria tem um poder erótico, os sábios a buscam tão ardente quanto o amante busca a pessoa amada” (Fox, 2010: 290). O antônimo de *encontrar, achar* (καταναλωται) é *apartar, perder* (οπων), o primeiro termo aponta para o desfrute da pessoa amada, o último, para o ódio, estranhamento em relação a ela.

A razão de alguns estarem apartados, alienados da sabedoria é, fundamentalmente, o amor por outra mulher. Com efeito, a Insensatez, como personificação, não tem tanto espaço no prólogo quanto a Sabedoria. Todavia, ela é representada sobretudo pela sua contraparte humana, *a mulher estranha* (הַזָּרָה) ou *estranha* (הַנָּשָׁרָה) e, ainda, *mulher iniqua* (עַזְתָּה). O décimo sermão e o quarto interlúdio (Cap. 7 e 8) são espelhados: no primeiro, lemos a sedução da estranha; no segundo, a sedução da Sabedoria. Então, no epílogo (Cap. 9), a Sabedoria e a Insensatez fazem uma disputa final pelos filhos de Adão.

A *mulher estranha* é simplesmente a *mulher de outro homem* (שָׁנָת אִישׁ, em 6.26); ela é estranha em relação ao filho, em contraste à *mulher dele* (ou que será dele). As tentações dela se valem, também, de diversas dicções dos poemas de amor, astutamente transpostas para uma instância ilegítima. A adúltera é apenas um dos tipos que representam o relacionamento com a *Insensatez*, sendo alguns dos outros o homem violento e o preguiçoso; porém, dada a dominância da imagem do amor erótico, torna-se o modelo padrão dela.

Em contraste a velar à porta da casa da sabedoria, o filho é ordenado a ficar longe da porta da casa da mulher estranha, não seja extraviado pelas suas palavras escorregadias. O engodo dela é chamada de *sua instrução* (נִזְלָה) (7.21) (Fox, 2010: 249). Isto é, claro, parte do mesmo catecismo ensinado pela Senhora *Insensatez*: “Que venham a mim os [ingênuos]”, e ao que não tem compreensão ela afirma: ‘mais doces são as águas roubadas, e delicioso é o pão comido às escondidas’ (9.16-17). A água e a sede já haviam sido anteriormente utilizadas como símbolos do prazer sexual (5.15-20).

Vinculadas à imagem das duas mulheres estão a das *duas casas* e a do *banquete*. A *casa* (בַּת) da estranha, como vimos acima, aglutina o sentido literal, o local onde a violação do adultério ocorre, e aquele do corpo e do sexo, além de ser uma *entrada* para o  *mundo dos mortos* (לִנְשׁוֹן/לִנְשׁוֹן) (7.27 e frequentemente). No décimo sermão, a sedutora ludibria o ingênuo dizendo ter preparado a casa dela para recebê-lo. A primeira linha do logro, depois dos beijos e abraços, é críptica para o leitor contemporâneo: “Precisava trazer oferendas de paz e hoje as apresentei” (7.14). Por que esta mulher falaria de sacrifícios antes do sacrilégio? A palavra hebraica para *oferendas de paz* é *shelamiym* (שְׁלָמִים), um tipo específico de sacrifício prescrito na *Torah* (Levítico 7.16-18). Como Alter explica: “Ela propõe ao rapaz um jantar suntuoso como prelúdio ao sexo. As ofertas pacíficas, *shelamim*, seriam apenas em parte queimadas no altar, sendo as outras partes do animal reservadas para um banquete” (2011: 224). Assim, o convite para a casa da mulher estranha envolve partilhar de sua mesa. Isto é importante porque fortalece o vínculo que sugerimos entre esta figura, a *Insensatez* e a *Sabedoria*, entre conhecimento e comida.

No epílogo, a disputa entre a *Sabedoria* e sua adversária é descrita em termos de um convite para um simpósio, um banquete na casa de cada uma delas.

A Sabedoria edificou sua casa (תְּבֵית) erguendo suas sete colunas. Preparou sua carne, destilou seu vinho e preparou sua mesa. Remeceu, através de [suas criadas], convites [para anunciar nos pontos que dominam a cidade]: “Que venham até aqui todos os que são [ingênuos]”. Ao que lhe falta compreensão, ela mandou dizer: “Vem e partilha de meu pão e do vinho que destilei... (9.1-5)

A [Senhora Insensatez] é turbulenta, é negligente e ignorante. Senta-se à sua porta, ou no alto da cidade, para chamar os que passam, seguindo certos por seus caminhos: “Que venham a mim os [ingênuos]”, e ao que não tem compreensão ela afirma: “mais doces são as águas roubadas, e delicioso é o pão comido às escondidas” Porém, ele ignora que com ela habitam as sombras, e que seus hóspedes já estão nas profundezas do Sheól (9.13-18).

Dividir a mesa do anfitrião não era um ato banal, significava partilhar de sua intimidade, de seus conselhos, de seus desejos, de seus planos, de sua sorte. Além da relação com o conhecimento, a comida, especialmente de um banquete, grosso modo, simboliza abundância, felicidade, alegria, na Bíblia hebraica (Êxodo 24.1; Isaías 55.1-2; Eclesiastes 9.7-9; Cânticos 8.2). “Ó Eterno, tu és o meu Deus e a Ti eu busco sempre... pois melhor que a própria vida é tua magnanimidade, e por isto Te enaltecerão meus lábios... como se fora com um banquete abundante se saciará minha alma” (Salmo 63. 2, 4, 6), proclama o salmista. A Senhora sabedoria diligentemente prepara sua casa, oferece uma mesa repleta: carnes – um luxo reservado para ocasiões especiais –, pães e vinho. Ela é uma anfitriã poderosa, generosa, na casa dela, o tolo se farta. A Insensatez indolentemente assenta-se à porta de casa, não para quieta, não cuida dos próprios afazeres, e apesar de imitar o convite da sabedoria, nada tem para oferecer aos convidados; em vez disso, sugere o improviso: o pão que comerão será o que esconderem, a água que beberão a que roubarem. Os convidados dela passam fome, são insubstanciais, cadavéricos, sombras do Sheól.

## 2.2 Imagens de felicidade

Agora podemos proceder na análise, explicando como a felicidade é pintada em *Provérbios* na tinta destas imagens fundamentais, entremos considerando também outras menores. Começamos por esta afirmação: visto que a vida ética é descrita nos termos de bifurcações, caminhos, veredas, trilhas, passagens, sugerimos que se possa ir adiante e tratar a *sabedoria como o mapa da vida*, que indica as boas estradas conducentes à longevidade e à felicidade, e as más, que desembocam no Sheól. Ao dizermos que “sugerimos”,

reconhecemos que o próprio autor do prólogo não chega a chamar a sabedoria de mapa, mas seu uso cumulativo da imagem do caminho torna esta uma inferência plausível, ainda mais se lembrarmos da afirmação de Noemi Paz acima, isto é, que a experiência numinosa é veiculada pela alma coletiva na forma de uma espécie de “mapa ao viajante”.

Com efeito, o propósito dos conselhos do pai é guiar o filho pelo território da existência, ensinando-lhe a discernir as veredas a serem evitadas, aquelas cheias de valas e impedimentos, escuras, desniveladas, tortas, serpenteantes, eventualmente alertando: *hic sunt dracones*. O jovem então avança informado por essa cartografia da vida, em contraste à ignorância do tolo, daquele que supõe ser capaz de peregrinar com base em suas próprias intuições e suposta sagacidade, valorizando nada mais que os próprios desejos. O que o mapa oferece é uma visão vertical, que revela não apenas o início de um caminho, mas seu meio e fim, a altitude do terreno e os perigos lá na frente. A sabedoria é um mapa antigo, anterior ao próprio mundo que descreve, testado e avalizado, detalhado a cada geração e transmitido.

Portanto, o que pode ser dito aqui sobre felicidade com base nisso? O seguinte: o sábio é o homem feliz, porque se comporta de tal modo a alinhar-se à ordem das coisas, o que tem como consequência afastar o caos, e levá-lo a gozar do melhor que a vida tem a oferecer, sejam bens internos, como tranquilidade e alegria, sejam externos, como prazeres, riquezas, honras. O sábio é alguém capaz de conduzir não apenas a si mesmo, mas também outros a essa felicidade.

Nos sermões, não há dúvida de que os bens humanos desejáveis sejam bens verdadeiros, o que pode ser ruim é a maneira de adquiri-los, são os caminhos que determinam se, no fim, o homem encontrará caos e morte ou vida e felicidade. Não lemos nenhuma argumentação em defesa da atratividade do sexo, da riqueza e da honra, pressupõe-se isso, e nenhum ataque contra estes bens em si mesmos, como se fossem aparentes, inferiores aos prazeres do intelecto, ou algo deste feitio. A rejeição deles se dá apenas se quem os busca o faz à parte da doutrina. Fundamentalmente, ao insistir que seu filho anseie pela sabedoria acima de tudo, o pai não quer mudar os objetos anteriores dos desejos dele, mas ensiná-lo que há uma *forma correta* de desejar, buscar e usufruir do que o atrai, pois caso valorize o que deseja mais que à sabedoria, perderá tudo.

Consideremos alguns exemplos. A boca azeitada e os lábios de mel da mulher estranha, contra os quais se alerta com constância, apontam para a *maciez* (מִלְאָקָה) das palavras dela (2.16). O que isso significa é que, ao seduzir, ela é astuta: traveste o ilegítimo com a roupagem do legítimo. As ciladas da Insensatez funcionam por oferecer maneiras distorcidas para se chegar a bens reais, que o que se chama *perversão* (הַפְּנִירָה): oferecer um caminho torto, tenebroso, enquanto se diz que é reto, seguro, delicioso. A adúltera entra no caminho do ingênuo, interpela-o a partir de um beco escuro, beija-o, abraça-o, pressiona suas curvas contra o corpo dele, conta-lhe que estava no templo, cumprindo com os sacrifícios estabelecidos. Apela ao ego do rapaz, dizendo como Sulamita para Salomão, que saiu a buscá-lo, especificamente ele, apela aos seus sentidos, que imagine o sabor do banquete em sua casa, a textura dos tecidos sobre a cama, o perfume da alcova. Garante, para afastar qualquer hesitação remanescente, que o *homem da casa* ficará longe por muito tempo, e que fique sossegado quanto aos vizinhos, o véu da noite os oculta, são anônimos<sup>24</sup>. “[Vem, embriaguemo-nos de amor até o romper do dia, gozemos nos deleites do amor]” (7.18). Ela não está prometendo apenas sexo, mas amor e felicidade; suas palavras são retiradas do contexto do casamento e aplicadas ao adultério (*cf.* Provérbios 7.14-22 e Cânticos 1.13; 3.6,9-10; 4.6, 11, 14-16; 5.1).

Mas o sábio sabe que “a uma mulher promíscua é como um fosso profundo, e a estranha, como um poço estreito” (Provérbios 23.27), apesar da entrada florida de seus caminhos; são flores de cemitério. O preço de uma única noite é alto demais: ferimentos, muitos dias de cansaço, doença, desgosto, desonra, desesperança, provavelmente morte. Há uma possível referência a doenças venéreas na expressão *consumir-se a carne de teu corpo* em 5.11<sup>25</sup>. O pai questiona: “[pode alguém carregar fogo consigo sem queimar a própria roupa? Pode alguém caminhar sobre brasas sem queimar os próprios pés?]” (6.27-28). Uma tradução mais literal para *carregar fogo consigo* seria *carregar fogo em seu colo*, uma metonímia para o pênis. O hebraico joga com uma forte aliteração em que se pode ouvir o som do fogo crepitando, *hayahete ish esh beheyqo* (Alter, 2011:

<sup>24</sup> “[O olho do adultério aguarda avidamente pelo crepúsculo, dizendo, ‘nenhum olho me verá’, põe uma máscara em seu rosto]” (Jó 24.15).

<sup>25</sup> Havia uma enfermidade conhecida em acadiano como ‘doença do coito’. Os sintomas incluíam febre, cansaço, fraqueza da carne, perda de apetite, icterícia, e queimação no pênis e abdômen; a última parte da moléstia era atribuída à ‘mão de Ishtar’ (Fox, 2010: 197).

220)<sup>26</sup>. Além disso, a relação sexual com a mulher de outro homem era infrutífera, seja porque não resultava em filhos, seja porque, resultando, perante a sociedade seria de outro homem.

Afastai-vos dela e não vos aproximeis da porta de sua casa,  
para que não tenhais que ceder a outros [o vosso vigor],  
e a extensão de vossas vidas a uma pessoa cruel.  
Estranhos absorveriam tua força,  
e o fruto de teu trabalho seria desviado para a suas casas  
(5.9-10).

Fox comenta:

A leitura mais natural dessa passagem é que o adultério ameaça os dois tipos de produtividade. Numa sociedade agrária, os filhos de um homem tinham valor econômico para ele, provendo para sua segurança na velhice. A riqueza gerada pelo filho de um adúltero terminaria nas mãos do marido traído. Ter a própria descendência reconhecida como a de outro significava a perda de benefícios bem concretos" (Fox, 2010: 199).

Para piorar esse já terrível cenário, havia a possibilidade de o marido traído descobrir tudo. "Pois o ciúme acenderá a ira do marido e ele não terá piedade no dia da vingança. Não aceitará nenhuma compensação, nem se apaziguará por mais que tentem suborná-lo" (6.34-35). Todavia, o ingênuo não consegue antecipar nada disso, e segue sua vontade imediata como uma rês a caminho do matadouro (7.22-23).

Igualmente, numa sociedade em que o bom nome é estimado (Provérbios 22.1; Eclesiastes 7.1), este é outro bem que o adúltero perde. A desgraça dele perduraria perante seus vizinhos, perderia a confiança e o favor das outras pessoas, seria permanentemente escarnecido. Há fins piores que outros, e aos olhos do sábio poucos se comparam ao do adultério; num movimento retórico no nono sermão argumenta-se que:

[o preço da prostituta não é mais do que um pedaço de pão,  
mas a mulher casada caça uma vida preciosa...  
Ninguém zombe do ladrão quando ele rouba  
para encher a barriga quando tem fome

---

<sup>26</sup> הַיְחִתָּה אִישׁ אֶשׁ בְּחִיקָה

Se for pego, deverá devolver sete vezes mais,  
 E entregar toda riqueza de sua casa  
 Quem comete adultério com uma mulher não tem bom senso;  
 destruiria com isto sua própria alma, e mesmo assim o faz.

(6.26, 30-32)

Mas nem a sede ardente do filho, nem a sexualidade feminina, nem a intensidade do prazer são condenados. O caminho certo para esse tipo de satisfação era aquele iluminado, público, inquestionável, recompensador, aprovado por Deus e pelos homens, da exclusividade mútua entre o homem e sua mulher, descrito no oitavo sermão (5.15-20). Fosse o jovem já casado ou não, pai o incentivava: “Bebe água somente de tua própria cisterna, a água corrente de tua própria fonte... tu somente as terás sem partilhá-la com estranhos” (5.15). No trecho, “tua” contrasta com “estranha”, “estrangeiros”. O poço de água límpida, que faz referência à vagina e ao útero da esposa, e os mamilos dela, deviam aplacar os desejos quentes do filho, com o resultado eventual de frutos incontroversos. Como torna pessoais, imediatos, fazendo sentir na pele as dores de se escolher o caminho torto, o sábio faz o mesmo com os prazeres do caminho reto. Ele conclui “[que sempre te percas nos amores dela. Por que perder-te, meu filho, com uma estranha?]” (5.19-20). Depois de recomendar que o filho se inebrie com os êxtases da contínua coabitação com a esposa, ele pergunta incrédulo, porque, tendo essa opção, se voltaria para a estranha. O verbo *perder* traduz o mesmo termo hebraico (*נָשָׁשׁ*) nos dois casos, que funciona como uma dobradiça entre os versos e uma síntese de todo o sermão, que justapõe o adultério (5.1-14) ao casamento (5.15-20), reverberando o que dissemos anteriormente acerca de desviar-se com a Sabedoria e desviar-se com a Insensatez.

Da mesma forma, riquezas e recursos eram bens sobremodo desejáveis; pobreza sempre ruim (Provérbios 6.30; 10.15; 19.7 e frequentemente), com uma única exceção. Quando o ouro e a prata prescindiam da sabedoria e vinham acompanhados de inquietude, ódio, ressentimento, então melhor a pobreza com sabedoria, a paz e o amor<sup>27</sup>. Esta atitude hierárquica, organizada, para com os bens da vida é demonstrada especialmente nos provérbios “mais vale... que” ou

---

<sup>27</sup> “São maus todos os dias do pobre, mas [quem] tem o coração alegre, sente-se sempre em festa. Mais vale o pouco, com temor ao Eterno, que grandes tesouros envolvidos em angústia. Melhor é a refeição de legumes, quando há amor, que a de carne suculenta quando só há ódio” (Provérbios. 15.15-17).

“melhor... que”: “Melhor é o pobre que trilha o caminho da integridade que o rico de caminhos perversos” (28.6). O pupilo era advertido a não buscar ganhos à parte da sabedoria, antes, procurar pela sabedoria como se procura ouro e riquezas ocultas (2.1-4), porque no fim isso redundaria em riqueza e honra (8.18). Ao dar prioridade, considerar mais *pesado* o que de fato tinha mais peso na vida, no fim, o que o jovem alcançava não era um estado de indiferença aos bens que antes o atraiam, mas a benção de ter esses mesmos bens, sem máculas e com a habilidade de usufruí-los como convém. Era possível ter *riqueza* (*עַשְׂרָה*) sem *honra* (*כִּבְדָּל*)<sup>28</sup>. Mas no trecho em que é imaginada como uma espécie de deusa, talvez tendo como plano de fundo uma prática egípcia de representação divina (Fox, 2010: 157), a Sabedoria segura o par, *riqueza* (*עַשְׂרָה*) e *honra* (*כִּבְדָּל*), em uma das mãos (3.16; cf. 8.18).

Sabedoria significava discernir entre os caminhos do sucesso financeiro (para usar uma fórmula recorrente de nossos tempos) e os atalhos e passagens que desembocam no ouro do covil dos dragões. Estes atalhos traem uma cobiça que se manifesta às vezes como violência, às vezes como pressa para enriquecer. Os tipos de ganhos em vista aqui eram chamados de *falsos*, *mentirosos*, *escorregadios*, *ilusórios* (*שְׁמַשְׁמָנִים*): “O [ímpio] obtém ganhos *ilusórios*, [mas quem semeia retidão colhe recompensa *verdadeira*] (*תְּמִימָה*) (11.18).

Há dois exemplos proeminentes dessas vias mentirosas no prólogo. A primeira delas é o latrocínio, que por sua vez remete às atividades violentas “lucrativas” num geral. No engodo descrito no sermão de abertura, os criminosos prometem camaradagem, igualdade, espólios, casas luxuosas cheias de bens, adquiridos de forma rápida, sem fadiga, com derramamento de sangue. O problema é que esse é o caminho do caos. A vida deles é definida pela ansiedade. De alguma forma entendem que haverá um dia de acerto de contas, e que de fato virá repentinamente, no horizonte podem ver uma terrível tempestade se formando (1.26-27). O livro de Jó diz que vivem assustados por ruídos, inquietos como um rei esperando um cerco (15.20-24). “[O ímpio foge mesmo que ninguém o persiga]” (Provérbios 28.1). Andam olhando por cima do ombro e dormem de pescoço retesado, pois muito devem para desfrutar do sono que os deixa vulneráveis (3.24-25), são perseguidos por pesadelos. Um dos símbolos

---

<sup>28</sup> “[A mulher graciosa se apega à honra (*כִּבְדָּל*), mas a arrogante se apega à riqueza (*עַשְׂרָה*)] (11.16).

recorrentes para representar essa ansiedade e castigo é o das valas e armadi-lhas, que sabem estarem ocultas nos caminhos escuros que trilham (1.17-19; 3.23-26; 4.19).

A segunda via mentirosa é menos dramática ainda que igualmente perniciosa. O exemplo aparece no primeiro dos quatro epigramas que compõe o terceiro interlúdio, um trecho um tanto quanto impenetrável para um leitor inassustado:

[Meu filho, se te tornastes fiador para teu próximo,  
se deste a mão por um estranho;  
estás comprometido por tuas palavras,  
e preso pelas sentenças da tua boca,  
faze o seguinte, meu filho, para livrar-te,  
pois caíste em poder do teu próximo:  
Vai, insiste e incomoda o teu próximo,  
Não dês repouso aos teus olhos,  
nem sono às tuas pálpebras;  
livra-te, como a cerva do caçador,  
e como o pássaro da mão do passarinheiro]

(6.1-5)

Temos aqui um cenário que envolve três pessoas: o emprestador, o fiador e um estranho. O primeiro deles entrega bens para o terceiro, e, o segundo, torna-se garantidor deste. Aquilo a que o pai se contrapõe é o que Ben Sira chama de “precipitar-se para ser fiador, perseguindo lucro” (Eclesiástico 29.19), prática na qual se firmava contratos como fiador, visando ganhar uma taxa pelo favor prestado. Consistia numa tentativa de ganhos fáceis. O problema era o risco de o estranho não pagar o que devia; sendo esse o caso, ocorreria o que imagina a vinheta: “[toma a capa dele, pois ficou de fiador para os outros, aprende-a, porque deu garantia por estranhos]” (Provérbios 20.16). Não apenas esse fiador corria o risco de perder até a roupa do corpo, mas também o de tornar-se escravo por dívidas, o que sugerem as imagens de animais presos no verso final (Fox, 2010: 215). O conselho do pai considera um caminho arriscado e tolo, escolhido na ânsia de ficar rico; isso poderia ser comparado em nossa própria época com uma alta aposta em jogos de azar, ou um investimento agressivo e descuidado em ações na bolsa de valores. “Quem tem um olhar maligno

e se apressa em busca de riquezas nem imagina que privações o acometerão (28.22)".

Relacionado a isso, há, ainda, outro caminho, paradoxalmente, o daquele que vive de imobilidade: o do preguiçoso, que é cheio de espinhos<sup>29</sup>. Os espinhos no caminho são, é claro, fruto de negligência, não há ninguém para podá-los, mesmo que provoquem lamentos a cada passo. O preguiçoso é infeliz porque necessidades lhe assaltam de repente, e porque não consegue prover o que deseja. Em um dos vários provérbios relacionados à vida psicológica e emocional do homem, o sábio diz que “a esperança postergada enferma coração, mas o desejo realizado é a árvore da vida” (13.16); no mesmo contexto literário, o preguiçoso é descrito como alguém que “deseja muito, mas nada tem” (13.4). “O desejo do preguiçoso o mata, porque suas mãos se negam a trabalhar” (21.25). Ele vive se desgastando exageradamente em prazeres, consumindo os recursos dos pais na companhia de glutões, beberrões e prostitutas<sup>30</sup>. Se os filhos eram a garantia dos pais na velhice, os do preguiçoso estavam desamparados. Quando a farra se acabava, entediava-se, vivia dormindo, talvez num sinal de tristeza, falta de perspectiva (6.6-11).

A atenção dada nos provérbios ao vício da preguiça pode surpreender o leitor contemporâneo (quase não consideramos isso um vício); poucos personagens são satirizados de maneira mais frequente e ácida<sup>31</sup>. Na cultura agrícola e pastoril do Israel antigo (como a de basicamente todos os povos pré-industriais), o trabalho era visto como algo inerente à criação, o que provia para as necessidades básicas, preparando o contexto para desejos mais altos, como o de iniciar uma família.

Seja diligente no acompanhamento de teu rebanho  
e cuida bem de teus animais,  
porque as riquezas não são eternas,  
e a coroa não dura por todas as gerações.

---

<sup>29</sup> “O caminho do preguiçoso é como uma cerca de espinhos, mas a senda do íntegro é sempre espaçosa” (15.19)

<sup>30</sup> “Não estejas entre os bebedores de vinho nem entre os glutões, comedores de carne, porque tanto o ébrio quanto o glutão se empobrecerão, e o torpor acabará por vesti-los de trapos”; “[Aquele que ama a sabedoria alegra seu pai, mas quem vive buscando prostitutas acabará com sua riqueza]” (Provérbios 23.20-21; 29.3).

<sup>31</sup> “[Quem é negligente em suas tarefas é irmão do que destrói]”; “Diz o preguiçoso: ‘Há lá fora um leão. Serei [assassinado] se for à rua]” (18.9; 22.13).

Quando se recolher o feno e a grama se tornar visível,  
 e forem colhidas as plantas da montanha,  
 haverá cordeiros para com sua lã te vestir  
 e cabras para valorizar o campo;  
 haverá bastante leite de cabra como alimento para ti, tua casa e teus  
 servos

(27.23-27).

A esposa virtuosa a qual o acróstico final do livro incentiva o filho buscar é descrita, acima de tudo, como alguém diligente no trabalho, como a Sabedoria, que prepara um banquete para receber seus convidados. A felicidade não podia prescindir de coisas tão simples e imediatas quanto se aquecer no inverno junto de toda família e alimentar-se antes da jornada<sup>32</sup>. A espiritualidade do homem e da mulher piedosas manifestava-se na sabedoria relacionada a coisas tão mundanas quanto lenha para alimentar o fogo no tempo certo, e pão para a barriga. O trabalho representava o reconhecimento dos ritmos da vida. Como veremos futuramente, no contexto do Israel antigo, havia um vínculo estreito entre sabedoria e o *suprimento e construção* de uma casa. Era o trabalho que a supria: “Prepara com antecedência teu trabalho e torna-o apropriado para ti, no campo; depois, trata de construir tua casa” (24.27). O preguiçoso carecia dos fundamentos que possibilitavam a experiência do homem abençoadamente feliz:

Feliz (אָשָׁר) é aquele que [teme] o Eterno  
 e trilha Seus caminhos.  
 O trabalho de suas mãos proverá seu sustento,  
 feliz será e tudo lhe correrá bem.  
 Em sua [casa] sua esposa será como uma fecunda videira  
 e seus filhos como ramos da oliveira em volta de sua mesa.  
 Assim será abençoado o homem que [teme] o Eterno.  
 E lhe dirão: Que de [Sião] te abençoe o Eterno  
 e que possas contemplar a prosperidade de Jerusalém  
 por todos os dias de tua vida.  
 Que alcances a felicidade dos filhos de teus filhos  
 e a paz sobre Israel.

(Salmo 128)

---

<sup>32</sup> “Levanta-se quando ainda é noite, prepara alimento para a família e porções para suas servas...Não teme por sua família quando vem a neve, porque para todos aprontou vestes de frio.” (31.15,21).

Lembremos os sentidos aglutinados na ideia de caminho: comportamento e consequência. Conforme o que foi escrito acima, percebe-se que a consequência de um comportamento é inerente a ele, tanto a trajetória, quanto o fim são as recompensas ou punições próprias de um caminho. O justo anda na verdade, honestidade, integridade, misericórdia, diligência, constância, e desfruta de segurança, tranquilidade, confiança, esperança de futuro. Os caminhos da sabedoria são deliciosos e pacíficos (3.17). Por outro lado, as vias da insensatez são intenções escusas, traição, perversidade, ganância, preguiça, que engendram o caos: ansiedade, desconfiança, perigo, sustos, desorientação, cansaço, doença, dores, morte.

As várias recompensas da sabedoria e o ônus de sua recusa estreitam-se: vida, permanência, longevidade, por um lado; por outro, morte precoce. O sábio indica isso por repetir no final de alguns de seus sermões um lugar comum, que provavelmente compunha um provérbio separado: “pois os justos habitarão nesta *terra* (גָּתָּה) e os de coração puro nela permanecerão; os iníquos, porém, dela serão apartados, e os traiçoeiros dela serão desenraizados” (2.21-22; cf. 1.33). A *terra* em vista é simplesmente a vida, o plano da existência, o que reforça o primeiro símbolo dominante, visto que uma terra, isto, um território (e.g. a terra de Canaã) é composto por vários caminhos que o percorrem, levando de lá para cá, de cá para lá. A sabedoria entrega para o jovem que a ouve e abraça uma *coroa de glória* (4.9). Esta coroa é identificada em outro lugar com os cabelos brancos: “A cabeça encanecida é uma *coroa de glória* (תְּרִזְעָתָה תְּפִלָּה), [“através da justiça alcançada”] (16.31). A sabedoria segura na mão esquerda riqueza e honra, na direita, “a extensão dos dias” (3.16). A insensatez é uma descida íngreme e adiantada para o Sheól, os que por ali vão não mais retornam (2.19).

Longevidade associada à cura, refresco, permanência, aparece implicada também na imagem menor da *árvore da vida* (מִזְמָרָה): “[Feliz o homem que encontrou a sabedoria... é como a *árvore da vida* para quem a ela se apegou, e [bem-aventurados] são os que dela se aproximam” (3.13,18). No prólogo, esta é a única referência ainda que alguns trechos mencionem de passagem o fruto da sabedoria (8.19). Em 11.30, o sábio, como Salomão, é a *árvore da vida* que atrai pessoas a si, desejosas de se saciarem: “[O fruto do justo é uma *árvore de vida*,

e o sábio cativa almas]"<sup>33</sup>. Em outros provérbios, a imagem reaparece relacionada à satisfação, vitalidade, alegria<sup>34</sup>. Fox explica:

A ideia da árvore da vida pertence à cultura comum do antigo oriente próximo, ainda que o termo ‘árvore da vida’ neste sentido não seja comum. Desenhos em estilete de uma árvore eram recorrentes. Mesmo sem legendas, estas representações provavelmente são da árvore da vida, aparecendo com frequência flanqueada por divindades, seres humanos, ou animais (íbices), com as mãos ou patas dianteiras erguidas para tocá-la em veneração. Os íbices, às vezes, também parecem estar comendo dela (Fox, 2010: 158–159).

A figura surge com a mesma gama de sentido em *Ezequiel*, num vaticínio de restauração, um futuro em que Israel seria plenamente abençoado; o profeta tem a visão de um rio flanqueado por árvores cujos frutos são para alimento e as folhas para cura (47.12). Mas é claro que a referência mais proeminente a essa árvore é do *Gênesis*. Ali, a *Árvore da Vida* está associada à vida eterna e a obediência, de modo que Deus vetou o acesso a ela quando o ser humano foi condenado a morrer por ter comido da outra árvore, a proibida (*Gênesis* 3.22-24). Para Fox (ibid.), em *Provérbios* não temos tal conotação mitológica, “servindo apenas como uma figura para vitalidade e cura”. Waltke, por sua vez, afirma que a imagem remonta à narrativa da criação, permitindo que a sabedoria seja interpretada “simbolicamente (e provisoriamente) como a ‘árvore da vida’ perdida em *Gênesis*” (2019: 340-341). Este último comentarista sugere, ainda, que esse símbolo, justaposto no contexto do prólogo à previsão de um julgamento amplo para os ímpios no tópico que citamos acima, significa que, além de boa vida temporal, tem-se em vista a promessa de vida eterna. Assim também o rabino Malbin, que interpreta o termo “extensão dos dias” em 3.16 como apontando “para o melhor deste mundo, e a vida porvir, isto é, a vida eterna no reino celestial do espírito”<sup>35</sup>.

Ainda é motivo de debate se o livro de *Provérbios* em particular e a Bíblia hebraica num geral preveem uma vida após a morte<sup>36</sup>. Parece-nos que a tendência da antologia seja tratar da boa vida presente, o que está implicado na

<sup>33</sup> “De todos os povos vinha gente para ouvir a sabedoria de Salomão, e de todos os reis da terra que tinham ouvido falar da sua sabedoria” (1 Reis 5.14).

<sup>34</sup> “A esperança postergada enferma o coração, mas o desejo realizado é a árvore da vida.” (13.12); “Uma língua que sabe consolar é uma árvore da vida, mas a que exala perversidade é uma ferida para o espírito” (15.4)

<sup>35</sup> Para Malbin usamos a edição MALBIM, R. M. L. *Malbim on Mishley*. trad. Charles Wengrov. Feldheim Publishers, 1993.

<sup>36</sup> Ver p. ex. Levenson (2008)

noção da sabedoria como o “mapa da terra”, na qual os maus caminhos passam bem perto e até cruzam os bons. Como Fox esclarece: “Ir para o Sheól não é em si mesmo um infortúnio, dado que este é o destino de todos. O infortúnio a ser evitado é uma morte prematura” (2010: 122).

Continuamos nossa discussão por considerar ainda de que modo a segunda das imagens dominantes, a do *amor erótico*, acrescenta ao entendimento do texto do que é felicidade. O magnetismo erótico ao qual o ser humano está sujeito implica uma forma total de experimentar a vida. Pelo envolvimento amoroso com a Sabedoria ou com a Insensatez, a mentalidade do amante é moldada a da amada, os seus gostos e desgostos tornam-se progressivamente semelhantes. Depois de escolher a qual dessas duas mulheres irá se devotar, os provérbios preveem que o jovem se torna mais alienado à que rejeitou, o que corresponde a um progresso seja na bondade, seja na maldade. O sábio e o insensato não apenas desfrutam ou sofrem as mesmas coisas de formas distintas, suas próprias fontes de alegria e tristeza são muito diferentes. De fato, nos graus avançados do relacionamento, estes dois tipos de homens se distinguem sobremaneira na profundidade de suas suposições, avaliações, expectativas e hábitos relacionados ao que é a vida e o que a torna uma boa vida.

Percebe-se isto pelo modo como as funções nutritivas – dormir, comer, beber – são emprestadas para descrever a vida ética. A sabedoria passa a ser a comida da alma, assim como a maldade: como a primeira é doce para o sábio (24.13-14), a transgressão é para o insensato (9.17). Os ímpios “não conseguem dormir se não praticaram algum mal, se não conseguiram fazer alguém tropeçar. Pois se alimentam com o pão da iniquidade e bebem o vinho da violência” (4.16-17). Ptaotepe descreve o homem corrompido de forma parecida: “Ele vive pelo que os outros morrem; a distorção dos discursos é seu pão; ele é um homem morto que vive todos os dias” (AEL 1.74)<sup>37</sup>. Ao descrever as seduções dos transgressores, percebe-se algo subjacente aos bens que pretendem como alvo de seus delitos. Há um certo prazer inerente à violação de limites. Antes das riquezas que podem adquirir, o que excita os criminosos é armar uma emboscada, os seus pés se apressam para derramar sangue (1.16). Não é apenas sexo que atrai os adulteros, mas sexo em segredo, além da margem, mais delicioso

---

<sup>37</sup> As referências aos textos egípcios antigos são LICHTHEIM. M. *Ancient Egyptian Literature*. 3Vol. Berkeley: University of California (1973-1980). A partir daqui AEL.

porque arriscado (7.18-20). A mulher estranha é uma caçadora contumaz intoxicada pelo seu ritual de luxúria (6.25; 7.24-27). É a água roubada que é mais doce, ensina a Insensatez, não qualquer água; é o pão escondido que é mais saboroso, não qualquer pão (9.17).

Da mesma maneira, ao insistir em conduzir-se pelas palavras do pai, no decorrer do tempo e através das circunstâncias, e de nenhuma outra forma, o filho passará a ter prazer na sabedoria, o que corresponde a entendê-la. O desenvolvimento das pulsões vitais, amor e ódio, é concomitante ao do saber. No segundo sermão, uma espécie de ementa do programa pedagógico sapiencial, no mesmo trecho em que o pai alerta o filho contra o caminho dos ímpios, que “se regozijam ao praticar o mal e [se comprazem com a perversidade]” (2.14), prevê um momento em que a sabedoria “[penetrará teu coração, e o conhecimento será doce ao teu paladar]” (2.10). A sabedoria penetra o coração quando se torna doce. Nesse momento o caráter do jovem é transformado: agrada-o agora não apenas as consequências da vida sábia, como também os pensamentos e ações em conformidade com a sabedoria.

É a partir do ponto de vista desse estágio de maturidade que ele se torna capaz de ensinar os outros, oferecendo razões do porquê o relacionamento com a Sabedoria é tão agradável, e o que há de odioso na outra. Se no princípio deve ser guiado pelo pai para escolher corretamente, passa então a escolher por entendimento e atração próprios. Não há um terreno neutro, sem participação relacional, do qual se possa adquirir um entendimento verdadeiro da existência. O instante em que mais se comprehende a própria situação na realidade criada, bem como os motivos pelos quais a insensatez é repugnante, é aquele de amor consumado pela sabedoria. Por amor, o sábio conhece todas as coisas; por amor, o insensato ignora todas elas. É esse conhecimento elevado que conduz o homem a mais completa felicidade; ele é mais feliz quanto mais seu coração é esticado para adaptar-se à forma da sabedoria, e mais miserável quanto mais encolhido e deformado é.

O sábio é capaz de dizer em uníssono com sua amada: “só a *verdade* (תְּהֻנָּה)

será pronunciada por minha boca, pois iniquidade é algo abominável para meus lábios... odeio o orgulho, a arrogância, o caminho da iniquidade e a boca que fala com [perversidade] (הַמְּנֻמָּה)” (8.7, 13). Essa polaridade de amor e ódio é o que define de forma mais básica o caráter de uma pessoa para o autor do prólogo

(Fox, 2010: 275-276). Nesse sentido, nas coleções antigas, temos vários exemplos mais ou menos específicos nos quais o caráter é demonstrado. Entre outras coisas, relaciona-se àquilo que alegra o insensato e o sábio: “[Como para o insensato praticar o mal é uma *diversão/motivo de riso* (גִּנְעֹל), a sabedoria é para o homem de discernimento]” (10.23); “O homem se alegra com a resposta de sua boca; quão boa é a palavra pronunciada no tempo certo!” (15.23); “Agir com justiça é uma alegria para o íntegro, mas é a ruína para os que praticam a iniquidade” (21.15). Vincula-se, também, ao que pensam ser digno de atenção: “O justo se preocupa com a vida de seus animais, porém mesmo a compaixão do [ímpio] é cruel” (12.10); “O justo toma conhecimento da causa do desvalido; o iníquo não comprehende tal sabedoria” (29.7). Assim, é sem surpresa que lemos: “O injusto é uma abominação para o íntegro, e quem segue o caminho da retidão é uma abominação para os iníquos” (29.27).

Podemos amarrar tudo que foi dito nesta seção da seguinte maneira: de acordo com o prólogo dos provérbios, a felicidade do homem é proporcional ao conhecimento que tem da existência, daquela ordem, benfeitora e luminosa, que o inclui. Esse conhecimento é obtido pelo amor. Ao amar a sabedoria conhece-se o cosmo, e conhecê-lo desta forma leva a felicidade. As duas imagens dominantes funcionam como analogias para a vida sábia como um todo, mas enquanto a dos *caminhos* serve mais para comunicar a experiência da fase incipiente da sabedoria, de ser guiado e conduzido, a do *amor erótico* se presta a descrever a de maturidade, de conduzir-se a partir de um caráter sábio. A jornada no caminho da sabedoria, preferido na encruzilhada, começa por seguir instruções que indicam por onde seguir no território da vida e quais veredas evitar, ou seja, como se comportar de modo que se possa afastar o caos e viver bem. Espera-se que essas instruções sejam internalizadas, formando o caráter, tornando o homem sensual no religioso. Este novo momento é análogo à experiência de amor e atração entre um homem e sua mulher. O deleite fecundo desfrutado no casamento por marido e esposa é como do relacionamento do sábio com a mulher cósmica, a Sabedoria.

### 3 A METAFÍSICA DO SÁBIO E A FELICIDADE NOS PROVÉBIOS

De acordo com os provérbios, por que é que a felicidade só pode ser alcançada pela sabedoria e de nenhuma outra forma? Esta seção dedica-se a responder à pergunta. Visto que o objetivo do prólogo, como dissemos anteriormente, consiste em exortar o jovem no limiar para vida adulta, sendo uma parérese e não um tratado filosófico, precisamos empreender um esforço maior com o fito de articular o que denominamos *metafísica do sábio*, que dinamiza as imagens e instruções que lemos; precisaremos seguir o pai até sua câmara de trabalho para ver como produz o fármaco – cura da carne, bálsamo dos ossos (3.8) – que administra ao filho.

O que queremos dizer por *metafísica do sábio* é o seguinte: a visão de realidade, frequentemente tácita, ou pelo menos obscura para o leitor moderno, que proporciona plausibilidade ao ensino; são os “porquês” subtendidos das várias instruções, os quais pretendemos trazer à superfície. É o entendimento daquela totalidade luminosa da qual o pai deseja que o filho se torne consciente, necessário para adentrar a vida adulta como um sábio e alcançar bem-aventurança, veiculado pelas imagens dominantes do caminho e do amor erótico. É o conhecimento de Deus.

Inicialmente (3.1), consideramos algumas interpretações recorrentes de aspectos centrais dessa visão de mundo, por exemplo, o modo como punições e recompensas se vinculam ao caráter de um homem, e o que Deus tem a ver com isso. Ao interagir com esses estudos, propomos um modelo interpretativo, baseado nas palestras de uma conferência proferida em 1948 pelo filósofo britânico Austin Farrer, que julgamos mais adequado para dar conta da metafísica que abastece a antologia. A seguir (3.2), acompanhamos a pista de um termo utilizado na composição do sublime interlúdio que canta a gênese da Sabedoria, chegando a compreender como os hebreus antigos concebiam o mundo criado, e de que modo isso se relaciona à boa vida.

#### 3.1 Infinito e finito

Em 1955, o estudioso alemão Klaus Koch propôs o conceito do *nexo de ato-consequência* (*Tat-Ergehen Zusammenhang*), para explicar a ideia de

recompensa e punição na bíblia hebraica<sup>38</sup>, particularmente realçada em *Provérbios*. Segundo esta interpretação, recompensas ou punições estão integralmente acopladas aos atos de um homem, *sem que seja preciso interferência divina*. Alter chama isso de um *mecanismo moral intrínseco (a built-in moral mechanism)* (Alter, 2011: 196).

Uma tese como essa não raramente leva os acadêmicos envolvidos com estudos bíblicos a uma de suas inferências prediletas: multiplicação de autores para os textos, e, assim, à dissecação que desvenda diversidade e incongruência na suposta unidade. Grosso modo, isso se aplica no caso de *Provérbios* da seguinte maneira: um trecho comunica que existem desdobramentos intrínsecos para as boas ou más ações de um homem, como “O que cava um poço nele cairá; e o que rola uma pedra a verá volver sobre si” (26.27), e outro atribui tais desdobramentos à agência divina, “[A maldição do Senhor está na casa do ímpio, mas abençoa a morada dos justos. Ele zomba dos zombadores, mas aos humildes concede o seu favor]” (3.33), logo temos aqui dois autores diferentes, de escolas com ideologias contrastantes.

O mesmo tipo de raciocínio é aplicado ao caso do aprendizado da sabedoria. Supostamente, nas partes mais antigas da antologia, o jovem se tornava sábio pela disciplina e pelo esforço focado no ensino tradicional<sup>39</sup>, mas no prólogo, dizem-nos, obra de mãos tardias mais piedosas, a sabedoria passa a ser vista como um dom de Deus (2.6). Disto compartilha Alter:

O livro de *Provérbios* não é meramente uma antologia, mas uma antologia de antologias. É composto de seis unidades discretas, cada uma editorialmente assim marcada no cabeçalho, com diferenças notáveis de ênfase e estilo. Capítulos 1-9 formam um tipo de prólogo geral para o assunto da instrução da sabedoria... *O tema recorrente nesta unidade inicial de que o temor do Senhor é o princípio da sabedoria também a distingue das coleções subsequentes, nas quais a sabedoria é mais tipicamente imaginada como uma arte humana transmissível sem amarrações teológicas* (2011: 183-184; grifo nosso)

Mas caso um curioso cheque a parte mais antiga, “sem amarrações teológicas”, perceberá que Deus é um protagonista bem maior do que uma tal afirmação gostaria (e.g. Cap. 16).

---

<sup>38</sup> KOCH. K. Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? em *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*. Ed. by K. Koch. Darmstadt. 1972, p. 130-80.

<sup>39</sup> e.g.: “O filho sábio atende à instrução de seu pai, mas o escarnecedor não dá ouvidos a repreensões” (13.1)

Fundamentalmente, entretanto, o que é revelado quando intérpretes modernos postulam ideologias contrastantes com base no argumento acima é a diferença de sua metafísica e pressupostos contra a dos autores antigos. O acadêmico encontra uma pedra de tropeço no fato de que a sabedoria seja adquirida pelo esforço concentrado e pelo dom de Deus; para ele há incoerência aqui, seu pensamento não admite um *e* na frase, talvez aceite um *ou*. Séculos de deísmo o ensinaram até a conceder que Deus possa ter estabelecido leis gerais que depois vigoram independentes; dele seria o dedo que empurra a primeira peça de dominó e se afasta para contemplar a sequência, ou que ajusta os mecanismos do grande relógio, que passa a funcionar por si mesmo<sup>40</sup>. Essa projeção de postulados e barreiras conceituais modernas sobre a fonte, assim como as supostas tendências humanistas da *literatura de sabedoria*, limitam o exercício interpretativo. Mas o sábio não cora ao dizer que a sabedoria vem do esforço concentrado e do dom de Deus (ainda que os provérbios com frequência prescindam de conectivos, substituindo-os por justaposição)<sup>41</sup>:

Meu filho, se acolhes minhas palavras  
e valorizas os ensinamentos que te transmito,  
apresta teu ouvido à sabedoria  
e abre teu coração ao discernimento;  
[se] buscares a compreensão,  
e por ela ergueres tua voz,  
procurando-a como se busca a prata  
[labutando] como se faz por um tesouro,  
somente então entenderás o que é o temor de Deus  
e poderás alcançar o conhecimento do Eterno.  
Pois é o Eterno [quem dá a sabedoria];  
de Suas palavras emana a percepção e a capacidade de discernir.  
(Provérbios 2.1-6).

Para os autores dos poemas e ditos de nossas coleções (e ousaríamos, da Bíblia como um todo), a realidade tinha pelo menos dois graus de profundidade:

---

<sup>40</sup> Não é necessário que qualquer um desses acadêmicos sequer acreditem em Deus; eles participam de uma cultura (ocidental) em que várias suposições intuitivas (às vezes sobre assuntos aparentemente estranhos ao tema) derivam de modelos da divindade herdados do passado, e que vem à tona, por exemplo, na ocasião de interpretar um desses textos antigos.

<sup>41</sup> Abaixo veremos por que, num nível literário, a justaposição é melhor para indicar a ação divina do que o uso de conectivos.

num deles, o mais raso, estava o complexo de segundas causas em dependência e interação umas com as outras, que incluía o homem, ser ativo; no outro, mais profundo, estava Deus, sendo aquelas causas o efeito contínuo desta primeira. Este era o fenômeno total: *o eu situado no mundo, Deus*. Uma analogia mais adequada para a relação não é aquela do relógio e o relojoeiro, e sim a da narrativa e seu escritor.

Todavia estamos nos adiantando, antes de continuarmos o parágrafo anterior, é necessário esclarecer a gramática básica de sua composição, que vem da filosofia de Austin Farrer (1904-1968). O filósofo inglês e teólogo anglicano proferiu uma série de palestras em 1948, denominadas *The Glass of Vision*<sup>42</sup>. Como o próprio Farrer declara logo no início, o assunto daquelas palestras seria “a forma da verdade divina na mente humana” (2016: 15). Nos fundamentos de seu raciocínio, ele articula um modelo metafísico que busca descrever o modo pelo qual o infinito se relaciona com o finito para a mente teísta. Ainda que seu foco fosse o conceito de *revelação*, vários temas em estudos bíblicos podem ser iluminados pelas molduras propostas, como ele mesmo reconhece (*ibid.*, 35-36).

Assim, assumimos que a filosofia de Austin Farrer oferece uma articulação superior da forma como a fé judaica, expressa nos textos da *Tanah*, e especificamente nos provérbios de Salomão, concebia o relacionamento de Deus com o mundo criado. Isso nos permite remediar o que consideramos os equívocos interpretativos nos tópicos de retribuição intrínseca e justiça divina, sabedoria como estudo e sabedoria como dom, e, portanto, melhor reconstruir a metafísica do texto.

Segundo Farrer, o *criador* está para a criação, ou, para a *natureza*, como a *causa* está para o *efeito*, em que o criador, Deus, a *primeira causa*, é um agente criativo infinito (*ibid.*, 22), não uma lei impersonal ou um evento primevo ao qual se seguem outros com base numa concepção qualquer de causalidade, e natureza diz respeito ao “*universo de criaturas ou a soma de segundas causas, incluindo o homem*”. “A natureza não é natural porque é fixa, mas sim porque consiste na operação verdadeira de segundas causas, sejam fixas ou livres” (*ibid.*,

---

<sup>42</sup> Como temos ainda muito que dizer nessa dissertação, entraremos sem demora nas partes das palestras que se aplicam aos nossos propósitos, desistindo de dar ao leitor interessado informações biográficas e temáticas mais completas sobre a conferência. Apontamos, porém, para o capítulo introdutório da edição crítica de MacSwain que usaremos aqui (2016).

16–17; grifo nosso). O homem é uma segunda causa livre, porque é sua prerrogativa natural, dada pelo criador, a inteligência e a escolha voluntária.

A relação entre a primeira e as segundas causas é não só de tipo *temporal*, mas sobretudo de *ordem de causalidades*, que operam em diferentes profundezas. Não só diacrônica, mas também sincrônica. Conforme o que Rowan Williams, um interprete contemporâneo de Farrer, denomina *modelo de criaturidade*, Deus concedeu naturezas específicas às suas criaturas que representam diferentes modos de ação do criador, através dos quais ele se revela para a mente teísta (2018: 3-4). Dizer que Deus age por meio da natureza significa dizer que ele age através das naturezas diversas que caracterizam o universo de segundas causas, incluindo mentes, intenções e escolhas voluntárias. Como conclui Farrer, “A natureza pode ser descrita como Deus atingindo seus objetivos por meio da natureza” (2016: 16).

Uma das razões, muitas vezes inarticulada, pela qual alguns intérpretes encontram dificuldades com certas afirmações bíblicas é sua concepção de Deus como um habitante a mais, ainda que muito poderoso, do universo; nesse modo de pensar, ele seria um ser entre outros seres. Deus e a criatura formariam uma *dualidade*, de modo que para um ato qualquer, ou a criatura age ou ele. Mas no *modelo de criaturidade*, Deus e a criação não se somam, não se subtraem, nem competem em qualquer sentido. Dois finitos no universo de segundas causas subtraem-se por alguma propriedade incompatível entre si; um deles não consegue manter sua integridade com a sobreposição do outro, mas deste significa menos daquele. Esse não é o caso de infinito e finito. Como Farrer coloca:

Não é de modo algum claro que o finito exclua o infinito no sentido que um finito exclui o outro... Eu *animo* (*enact*) minha vida, tu fazes o mesmo com a tua; não posso animar a tua nem tu a minha. Mas em algum sentido verdadeiro a criatura e o criador ambos animam a vida da criatura, ainda que de diferentes modos e profundidades; na segunda causa a primeira opera... Assim, o finito não exclui o infinito, como finitos se excluem (2016: 35-36).

A agência infinita tampouco preenche um vazio entre causas finitas, não entra como um elo a mais entre outros de uma sequência de ocorrências, nem substitui um deles, como se pode insinuar em frases comuns como “os médicos fizeram tudo que podiam, agora está nas mãos de Deus”. Neste exemplo anedótico, para além de uma declaração da gravidade do estado do paciente,

sugere-se que a agência dos médicos exclua a divina e que só quando aquela tem fim, esta pode começar. Segundo o *modelo de criaturidade*, tanto a ação dos médicos, como uma sequência qualquer de fenômenos biológicos, representam modos da atividade divina.

Por outro lado, ao dizer que Deus e o universo não formam uma *dualidade*, deve-se evitar cair no outro extremo de afirmar que são uma *unidade*, no que teríamos um postulado panteísta. A alteridade de Deus diante de suas criaturas é um dos dogmas mais bem estabelecidos na Bíblia hebraica. Mas não é necessário permanecer preso entre as paredes deste dilema. A via de duas negações é a escolhida por Williams para descrever essa relação: uma *não identidade não dual* (2018: xiv), que é um princípio semelhante aquele já sugerido por Nicolau de Cusa no século XV para falar de Deus, *non aliud – não outro*. As segundas causas que compõe o universo finito operam com base em sua própria integridade e lógica, em nada violadas pela afirmação de que dependem inteiramente da primeira causa, e que esta age através delas, sem ser identificada com elas.

Esse modelo permite-nos assimilar vários textos da Bíblia hebraica, tais como os provérbios:

Quando agradam ao Eterno os caminhos de alguém,  
Ele faz com que até seus inimigos lhe concedam paz (16.7);

O coração do rei está nas mãos do Eterno como torrentes de água que  
Ele direciona para onde quer (21.1);

O cavalo é preparado para o dia da batalha,  
mas a vitória pertence ao Eterno (21.31).

Nesse sentido, deve-se levar em conta a estratégia argumentativa e o modo de expressão dos sábios, realçados sobretudo nas partes mais antigas da antologia. Uma máxima funciona não apenas sozinha, condensando um entendimento, mas adquire densidade e amplitude de sentido ao vincular-se a outras justapostas e ao contexto mais amplo no qual está inserida. Justaposição e contexto geralmente substituem conectivos nessa forma de pensar (Waltke, 2019: 79-80)<sup>43</sup>. Um provérbio que sugira desdobramentos intrínsecos para o comportamento de um homem interage com outro que afirma a punição do Eterno (e.g.

---

<sup>43</sup> No nível literário, justaposição parece funcionar melhor para expressar essa concepção de Deus, visto que alguns conectivos, como e, dependendo da circunstância, podem insinuar que sua ação se soma à de alguma segunda causa.

10.1-3), e com outros mais interpretam a realidade por diferentes ângulos. Às vezes, seções inteiras são justapostas umas às outras. Os provérbios são pequenas joias que juntas compõe um mosaico. No caso do prólogo, vemos a mesma estratégia sendo usada. No final do nono sermão, que trata do casamento e do adultério, os seguintes versos são postos lado a lado: “[Porque os caminhos do ser humano estão sob os olhos do Eterno e é Ele que avalia seus passos. As iniquidades do malévolos aprisionarão e a corda de seus pecados os enforcará” (5.21-22).

Enfim, na realidade dos sábios não havia um mecanismo moral intrínseco que funcionava *sem a interferência divina*. É especialmente com esta última parte da frase o problema. Havia, isso sim, uma ordem a qual se arriscava perturbar pela própria conta e risco, por meio da qual Deus agia e se revelava.

### 3.1.1 O temor do Eterno

Esse entendimento de que a primeira causa age através das segundas causas é o que está sendo comunicado ao jovem pelo estribilho do prólogo “O temor do Eterno [é o princípio do conhecimento]” (1.7)<sup>44</sup>. No primeiro interlúdio, a sabedoria diz que porque os insensatos, zombadores e tolos ignoraram o conselho dela e não escolheram o *temor do Eterno*, comeram dos frutos dos caminhos deles, saciaram-se dos *próprios conselhos* (1.29-30). O *temor do Eterno*, em contraste aos *próprios conselhos*, é aquilo que os impediria de seguir por um caminho de caos, ruína e destruição, ou seja, de atentar contra a ordem das coisas. O que o sábio deseja incutir urgentemente em seu discípulo é a sensibilidade de reconhecer-se, em todo tempo, situado diante de Deus, e a partir disso conhecê-lo, amá-lo, e por implicação conhecer a si mesmo e o mundo.

Há diferentes graus de sensibilidade para ação da primeira causa por meio das segundas. Como Farrer conta num trecho autobiográfico, ele passou a desejar a capacidade de enxergar Deus nos seus próprios processos de raciocínio.

Eu o veria como a causa subjacente dos meus pensamentos, especialmente aqueles pensamentos em que eu tentava pensar nele. Ousava esperar que, de vez em quando, meu pensamento se tornasse diáfano, de forma que houvesse alguma percepção da causa divina brilhando através do efeito criado, como uma piscina profunda, que

---

<sup>44</sup> ראת ה' ראות דעתך

aquietando-se, permitisse-nos ver a fonte no fundo, da qual a água jorra (2016: 19-20).

O desenvolvimento do temor do Eterno é idêntico ao dessa sensibilidade de enxergar um mundo transparente, pelo qual Deus se revela, seja na diligência da formiga, no castigo do adúltero, na alegria do fiel, na sucessão de dias e noites (cf. Salmos 19). O jovem precisa deixar de ver os fenômenos do universo, ou seja, a operação das segundas causas, como mera contingência, passando a observá-los como reveladores de uma estrutura arquitetada e governada continuamente por um Deus que tem um caráter específico (sugerido pelo seu nome). Ora, o que pode estar mais distante disso do que afirmar um nexo de ato-consequência que se desdobra *sem interferência divina*? Essa visão de um Deus afastado e criaturas mais ou menos independentes é o contrário do tipo de consciência que o sábio deseja que o discípulo desenvolva.

A virtude do temor de Deus não é estática, antes, deve ser aperfeiçoada, o processo pedagógico começa e termina nela<sup>45</sup>. O *temor do Eterno é o princípio da sabedoria*, mas no trecho que foi citado antes (2.1-6), é dito que se o filho buscasse a sabedoria diligentemente então *entenderia* esse temor e *encontraria* o conhecimento de Deus. *Há o temor do Eterno e há o temor do Eterno com entendimento*.

Na Bíblia hebraica, o temor de Deus, desde seu estágio elementar, é o que opera no coração dos *filhos de Adão* para corrigir suas intenções e desejos maus, mesmo onde não haja lei coibindo-os, ou onde até mesmo a lei os recomende. Ao peregrinar por Gerar, Abraão combina com sua esposa Sara que ela minta dizendo ser irmã dele; quando o rei quase leva seu povo à aniquilação por tê-la tomado como concubina, e pergunta porque Abraão mentiu, ele diz: "Porque eu pensei que certamente *não há temor de Deus nesse lugar*<sup>46</sup>, e me matarão por causa da minha mulher (Gn.20.11). Tendo sido ordenadas pelo rei do Egito a assassinar os recém-nascidos do sexo masculino dos hebreus, *as parturientes desobedeceram porque temiam a Deus* (Ex.1.17)<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Visto que mais tarde lidaremos com um sentido estrito de *virtude* em Aristóteles, deve-se avisar que nessa primeira parte usamos o termo no sentido lato, de uma boa capacidade ou faculdade atrelada ao caráter de um homem, ou que compõe, ligando-se a outras virtudes, o caráter de um homem. O homem religioso nos provérbios, é, entre outras coisas, justo e humilde.

<sup>46</sup> אִין־יְרָאָת אַלְמָנִים בְּמִקְום בָּזָה

<sup>47</sup> וְתִירָאָה הַמִּלְדָת אֶת־הָאֲלָהִים

Se na bifurcação escolheu o caminho da sabedoria, o treinamento do jovem começa por temer a Deus, que nessa fase incipiente significa adotar a seguinte ideia dele: alguém perigoso, que não deixa pontas soltas, que não falta na punição daquele que anda por veredas alternativas, mas que, também, recompensa quem o agrada. No estágio precoce, esse temor tem forte conotação de reverência e medo perante uma autoridade, como se temeria o castigo por desobediência aos decretos de um rei, assentado em poder capaz de punir: “[Meu filho, tema ao Eterno e ao rei, [não aborreças nem um nem outro, pois deles de repente vem a ruína, quem pode conhecer o desastre que eles infligem?]]” (24.21-22). Associado ao ensino de estar situado diante de Deus, o jovem é suprido das instruções de comportamento adequadas para a situação, como os levitas recebiam prescrições para seu procedimento no tabernáculo e no templo. Submeter-se em humildade a isso já é considerado um tipo de sabedoria, ainda que, por ora, o filho não entenda os porquês (Fox, 2010: 67-71). “O temor do Eterno é uma fonte de vida para evitar as ciladas da morte” (14.27).

Ao rejeitar essa premissa, o homem não pode ser treinado a ver e viver o mundo do modo correto. Este é o problema dos ímpios. Nos Salmos, lemos alguns trechos em que o comportamento do malfeitor é precedido por, ou contínuo com, a constatação de que Deus não existe, ou se existe, não se importa (e.g. Salmos 53; 94.1-7). Nesse caso, se contingentemente não há nenhum outro homem ou autoridade para castigá-lo, se pode fazer o mal com a certeza da impunidade, é tudo que precisa para ser encorajado em seus caminhos tortos.

Ouve, ó Eterno, minha voz quando expresso meu lamento...  
 Oculta-me do conluio dos perversos  
 e da conspiração dos ímpios  
 que afiam suas línguas como espadas,  
 e como flechas disparam suas palavras cheias de veneno  
 para alcançar de emboscada o inocente,  
*para sem [temer] atingi-lo.*<sup>48</sup>  
 Obstinam-se em sua maldade,  
 Conspiram para instalar armadilhas,  
 E dizem: “*Quem as perceberá?*” ...  
 Mas o Eterno contra eles dispara uma flecha

<sup>48</sup> לא יירא

E de pronto os fere.  
 Sua própria língua lhes provocará o fracasso...  
 (Salmos 64. 1-6, 8-9; grifo nosso)

O adultério é o tipo de crime paradigmático nesse sentido. Na calada da noite, em segredo, quando o homem da casa está longe, o adúltero diz “Nenhum olhar me verá” (Jó. 24.15). Mas o pai insiste que os caminhos de um homem estão sempre diante dos olhos de Deus (Provérbios 5.21), quer reconheça isso ou não. A incapacidade de ver-se situado continuamente perante o criador (cf. Salmos 139), e o desprezo a este ensino, levam o homem a iludir-se com os sucessos provisórios da própria sagacidade, enleando-o num ciclo de orgulho, o erro fatal nos provérbios: “[A teimosia dos ingênuos os matará, a presunção dos tolos os destruirá]” (Provérbios 1.32). O jovem que violou casa de outro homem, engodado pelas garantias da adúltera de que nada de mal aconteceria, é atingido de repente no fígado por uma seta (7.23; ver novamente à referência à flecha do Eterno no Salmo acima).

Esse orgulho trai uma profunda estupidez. Ressalta-se isso no primeiro sermão pela referência a um adágio que compara os criminosos com um animal ingênuo: “[A rede é esticada sem razão perante os olhos dos pássaros, mas eles ficam de tocaia contra o próprio sangue, espreitam a própria vida]” (1.17-18). Até mesmo os pássaros conseguem escapar de uma armadilha que é preparada diante deles, mas esses homens não percebem a armadilha que estão armando contra si próprios pelos seus comportamentos. O jovem adúltero é como um boi que segue sem delongas para o matadouro (7.22).

A ironia do castigo é uma das formas pelas quais o sábio expressa a realidade da justiça do Eterno, que zomba dos zombadores (3.34); o mesmo transparece no riso da Sabedoria face aos que a rejeitaram (1.26). Nesse tipo de punição irônica, o castigo de alguma forma relaciona-se ao crime cometido: o adúltero que agiu na calada da noite é exposto perante a sociedade (Eclesiástico 23.16-21), violou a casa de outro homem, portanto os seus bens, sua mulher, seus filhos e o fruto de seu trabalho são dados a outros (Provérbios 5.9-14).

Há, ainda, esse curioso paradoxo: no primeiro interlúdio, é dito que quanto os zombadores tenham desprezado o *temor do Eterno*, eles vivem temendo (1.26-27), ansiosos. Como sugerimos na *primeira seção*, o próprio caminho da tolice é um castigo. “A boca de uma estranha é um abismo profundo em

que cairá quem [o Eterno amaldiçoa]" (22.14). Nesse provérbio, a maldição de Deus sobre um indivíduo se manifesta no envolvimento dele com o adultério. Uma das formas mais severas de castigo divino consiste em entregar o homem aos seus próprios desejos, que corresponde ao momento em que a sabedoria se cala (1.28), depois de tanto insistir. Esses homens temem, contingencialmente, uma vingança, a punição das autoridades, a traição dentro da própria gangue, mas não Deus. O que finalmente os destrói, de forma *repentina* (como armaram emboscada para cair sobre o justo, 1.11,18), é precisamente aquilo que temiam. Em contrapartida, o homem que teme a Deus vive em segurança, tranquilidade, coragem: "[O ímpio foge mesmo que ninguém o persiga, mas os justos são corajosos como um leão]" (28.1). É preciso temer para não temer, e este é o primeiro passo para felicidade: "[Feliz o homem que teme em todo tempo, mas o que endurece seu coração cairá em desgraça]" (28.14).

### 3.1.2 Ceticismo e o ponto de vista divino

Alguns estudiosos assumem que esse tipo otimismo acerca do funcionamento do mundo, segundo o qual o homem bom é sempre feliz e o homem mal miserável, representa um estágio de reflexão incipiente, ingênuo, tribal do povo de Israel. Mais tarde, contam-nos, é estilhaçado quando a realidade é expandida, intensificando o contato com exceções às regras, e sobretudo pelos grandes traumas nacionais, como o exílio. É então que surge uma contra sabedoria, exemplificada no *corpus* bíblico pelo livro de Jó e *Eclesiastes*, de ceticismo acentuado frente à tradição (Alter; Kermode, 1997: 286-287). Frequentemente essa narrativa é um corolário da premissa de que a fonte última dos ensinos dos sábios nos provérbios é a experiência, uma experiência intergeracional que se retroalimenta (Bíblia de Jerusalém, 2003: 797).

Sínteses como estas podem ser rejeitadas com base em três argumentos principais. Em primeiro lugar, devemos tirar do caminho o que seria um falso entendimento mais simples da doutrina dos provérbios, talvez engendrado por conceitos como o de *nexo de ato-consequência*, isto é, que a antologia insinue que *cada ato* de um homem receba uma punição ou recompensa adequada. Com efeito, na obra *God of the Sages* (1990), Lennart Bostrom refinou a terminologia da tese de Klaus Koch para o *nexo de caráter-consequência*. *Provérbios*

ensina, isso sim, que um certo padrão de comportamento, um caminho de vida, revelador de um caráter, é recompensado ou punido adequadamente.

Relacionado a isso, o segundo argumento consiste simplesmente em rejeitar a ideia de que os provérbios ensinem que a vida é uma operação matemática assim tão simples, composta apenas de somas e subtrações, na qual o saldo é sempre previsível: felicidade constante para o sábio, miséria para o insensato. Conseguimos ver várias exceções na antologia que mostram um cenário distinto, seguindo o adágio: “O justo, *ainda que tombe por sete vezes*, voltará a se levantar, mas o iníquo cairá ante a adversidade” (24.16; grifo nosso). Fox, comentando uma ocorrência no prólogo que prevê um castigo sobre o justo não para destruição, mas para disciplina (3.11), explica que:

Muito em Provérbios contradiz a visão simplista de que a Sabedoria defendia um conceito mecânico de retribuição. É uma petição de princípio postular um dogma de sabedoria isolando os ditos supostamente mecânicos do livro como o verdadeiro dogma, então explicar as observações não mecânicas como reações ao dogmatismo ou como evidência do estilhaçamento da doutrina. Por exemplo, dizer que ‘uma vez que os sábios reconheciam exceções, todo o esquema deles tornava-se problemático’ (Crenshaw, *Poverty and Punishment in the Book of Proverbs*) é assumir que o esquema deles não incluísse exceções desde o princípio... Ainda que os sábios estivessem plenamente conscientes que a retribuição não era uma operação matemática simples, na maioria das vezes exibiam uma confiança robusta – bem encapsulada em 3.10 – na sua habilidade de promover o posicionamento correto na vida e a benção de Deus como consequência (2010: 153,155).

O último argumento, mais decisivo, leva-nos a considerar novamente as palestras de Farrer, atentando ao que ele tem a dizer acerca do tema central delas: *revelação*. Pergunta o filósofo: o que é um típico ato sobrenatural para a fé bíblica? Diferente do que pode ser a resposta comum, não significa uma interferência de Deus que prescinda de segundas causas, visto que se supusessemos isso, então o evento considerado não teria “vínculo real algum com a sequência de ocorrências finitas” (2016: 23), sendo uma nova criação momentaneamente suspensa sobre a antiga, e, portanto, um rompimento da integridade desta. Mas já dissemos que a agência infinita não viola a integridade do finito.

Segundo Farrer, um ato sobrenatural típico ocorre quando uma causa no mundo finito é *sobrenaturalizada (supernaturalised)* quanto a seus efeitos por alguma ajuda superior, superando o que era previsto pelo alcance de sua

natureza (ibid., 23-24)<sup>49</sup>, em que “A natureza de um ser ativo, por definição, determina o escopo (scope) de sua ação *sem ajuda extra (unaided)*” (ibid., 24). Nesse sentido, o ato sobrenatural que jaz no coração da fé judaica e cristã consiste no empoderamento do espírito humano pelo espírito de seu criador com o fito de aquele possa conhecê-lo e amá-lo – o ato supremo não causado – além do que seria possível empregando apenas suas capacidades inassistidas, permitindo-o assim encontrar felicidade verdadeira. A *consciência racional do homem*, o local onde a mente reflete sobre si mesma, onde escolhas são consideradas e iniciadas, arquitetados os meios de se apanhar um objeto de desejo, que envolve inteligência e imaginação<sup>50</sup>, é definida pelo filósofo como o ápice da natureza humana<sup>51</sup>, seu escopo; é especificamente essa capacidade inteligente que é estendida em seus efeitos quando sobrenaturalizada (ibid., 25-32)<sup>52</sup>.

De acordo com Farrer, o *limite do conhecimento natural* de Deus – inassistido –, que o homem pode alcançar empregando os poderes de sua consciência racional, seja pela via externa, observando o mundo, ou pela via interna,

<sup>49</sup> Nesse contexto, Farrer considera uma possível objeção kantiana: “Caso compreendamos ‘causa’ no sentido kantiano, então falar de uma causa suprida de eficácia além de seu escopo natural é sem sentido. Um kantiano define ‘causa’ assim: uma causa é um evento pertencente a um conjunto de eventos, dos quais é universalmente verdadeiro que são seguidos por eventos de uma classe posterior. Caso digamos que um relâmpago é a causa de um trovão, estaríamos classificando o relâmpago como uma explosão elétrica, e reconhecendo que de todas as explosões elétricas seguem-se ondas sonoras. De acordo com essa definição de ‘causa’, nenhuma causa pode ser suprida de uma eficácia acima da que tem por natureza. Se um evento B segue-se a um evento A de modo distinto aquele exigido pela lei causal aplicável a A, então, pela definição kantiana, A não é causa de B, e esta precisa ser buscada em outro lugar, num evento C, por exemplo. Procuraremos sem parar causas para B. Se (e aqui suporíamos um absurdo) estabelecêssemos que nada causou B naturalmente, ainda assim não poderíamos concluir que alguma causa causou B sobrenaturalmente, tendo sido estendida além de sua eficácia natural, visto que concordamos, sob o paradigma kantiano de causa, que uma tal conclusão não significaria nada. Diríamos apenas que B foi aparentemente não *causado (uncaused)* (2016: 22–23).

<sup>50</sup> “A excelência da mente consiste em inteligência consciente, mas uma inteligência consciente sempre baseada em sentidos aguçados e cavalgando sobre uma imaginação vigorosa” (ibid.: 30). Numa nota de rodapé MacSwain explica o seguinte: “Farrer argumenta por um entendimento de ‘razão’ ou inteligência racional que inclui a imaginação, a ‘sagacidade’ (*wit*) e a inspiração (secular). Isto é, ele está resistindo aos reducionismos filosóficos comuns da racionalidade a ‘somas e silogismos’ lógicos, insistindo, em vez disso, que em qualquer pensamento humano significativo, a razão dedutiva e a imaginação intuitiva sempre operam juntas” (nota 2, ibid.:31).

<sup>51</sup> A Palestra II da conferência é especialmente dedicada a uma análise dos limites da natureza humana e várias objeções contra a definição de Farrer. Nela ele se propõe a responder à pergunta: “Como podemos ter certeza de que um ato qualquer está além da natureza do agente, se o perímetro de sua natureza é tão difícil de definir?” (ibid.:25)

<sup>52</sup> Nem todos os atos sobrenaturais registrados nas Escrituras se conformam perfeitamente ao esquema de Farrer, como ele mesmo reconhece (ibid.:35). Antes ele já havia dito que “Para nós, o *típico* caso do sobrenatural não diz respeito aos *milagres físicos*, mas ao empoderamento do espírito humano pelo espírito de seu Criador para conhecer e amar o Ato supremo e não causado” (ibid.: 24; grifo nosso). O adjetivo *típico* é bem importante na definição.

refletindo sobre sua própria existência, é percebê-lo como ato absoluto por trás das várias causas secundárias. Mas o conhecimento *sobrenatural* permite vislumbres da vida de Deus em Deus, da forma que é exercida e desfrutada ali (ibid., 33-34), bem como obtém acesso às suas intenções para o mundo.

Deus, na tradição bíblica, é pessoalidade infinita, de modo que para além do vínculo de primeira e segunda causa, ele e o ser humano podem se relacionar como pessoas. A dinâmica das causas secundárias não está fechada de forma mecanicista; onde as vontades divina e humana entram em contato, com a promessa de inesgotável crescimento em conhecimento, amor – e felicidade –, abrem-se novas possibilidades (Williams, 2018: 3-4). Um exemplo trivial e análogo disso é a confiança propulsionadora na boa vontade de um amigo ou de um amante. Há coisas que nunca poderiam ser conhecidas ou feitas caso uma outra pessoa não decidisse se revelar.

Farrer explica que esses atos sobrenaturais, exercidos conscientemente por aqueles que decidem se conformar à vontade divina, “são contínuos com funções naturais, revelando-se, por assim dizer, prolongamentos verticais delas. Os limites entre os dois não precisam ser nem objetivamente evidentes, nem subjetivamente sentidos” (2016: 93). Isto é, claro, congruente com o modelo de criaturidade que exploramos acima, que descreve a forma como Deus se relaciona com os desdobramentos intrínsecos dos caminhos de um homem. O que isso significa é que ser humano não precisa ser possuído por um espírito, revirar os olhos, entorpecer a mente por alucinógenos, adentrar num estado extático de consciência, apagando a si mesmo e abandonando seu modo comum de pensamento, entre outros métodos que talvez associemos às ideias de “sobrenatural” e “revelação”, antes que a divindade se revele. Deus se revela enquanto o homem emprega os poderes de sua consciência racional.

O conhecimento adquirido pelo ato sobrenatural esclarece e é esclarecido pelos episódios e fenômenos aos quais se refere: essa dinâmica mútua que é propriamente chamada de *revelação* (ibid., 42). Como isso é relevante para o que vimos discutindo? Assim: defendemos que os sábios, como autores da antologia dos provérbios, entendiam, nesse sentido, estar realizando um ato sobrenatural, o que significa dizer que os poemas e máximas coligidas ali pretendem-se articulações do ponto de vista divino, a partir das quais podemos conhecer características do caráter de Deus, bem como suas intenções para o universo

que criou e governa (Waltke, 2019: 127-132). Nisto se baseia a ideia de *inspiração* das Escrituras, que, conforme a fé judaica e cristã, confere aos textos dessa biblioteca seu caráter sagrado<sup>53</sup>.

Quando o pai transmite a doutrina para seu filho, por exemplo, no que diz respeito ao castigo que cai sobre os ímpios, ele não apela para um fato natural externo neutro que prove seu ponto, para uma suposta experiência observacional acumulada de como o mundo sempre funciona; a ordem é inversa, ele está ensinando os discípulos a observarem o mundo através da doutrina comunicada pelos provérbios, que é o temor do Eterno. A esse respeito, aplica-se aquilo que Farrer diz a certa altura:

Suponha, por exemplo, que Deus está cumprindo seus propósitos no governo dos seres finitos, propósitos não manifestos na ação e existência presentes desses seres. Pode-se até inferir, observando-se a reunião de materiais, que o artífice está trabalhando em alguma coisa, e ainda assim ser impossível para homens ou anjos, sem comunicação com a mente do artífice, descobrir qual será o produto final; é possível que a conduta de Deus do universo seja desse tipo (2016: 34).

Assim, quando lemos “pois os justos habitarão nesta terra e os de coração puro nela permanecerão. Os iníquos, porém, dela serão apartados, e os traiçoeiros dela serão desenraizados” (2.21-22), temos uma assertiva independente da forma como as coisas podem parecer no momento a um observador inassustado. O sábio está comunicando, *do ponto de vista de Deus*, o que acontece e acontecerá com os homens. Acompanhamos essa mudança de ponto de vista numa casca de nós no belo Salmo 73:

Por pouco não tropeçaram os meus pés,  
Quase resvalaram meus passos.  
  
Pois *invejei* (אָנָז) os dissolutos,  
Quando vi quão bem estavam os pecadores.  
Não parecem sensíveis à morte  
E suas forças se mantêm vigorosas.  
Do esforço humano não participam,  
Nem por aflições, [como os demais]  
Por isso cinge-os, como um colar, a altivez,  
E como uma veste os envolve a corrupção.

---

<sup>53</sup> Não confundir o termo *inspiração* aqui com a *inspiração secular* associada à imaginação e à *sagacidade* (*wit*), que faz parte do escopo da natureza humana, conforme a explicação anterior de MacSwain.

[Os olhos deles brota da gordura],  
 Zombam e planejam maldades,  
 e com arrogância exaltam sua corrupção.  
*E dizem: “acaso Deus conhece?*  
*Existe conhecimento do Altíssimo?”*  
 Eis que os ímpios em tranquilidade acumulam suas riquezas,  
 Enquanto eu, em vão, mantive puro meu coração  
 E limpas as minhas mãos...  
 (1-13; grifo nosso)

A mudança é expressa pelo verso 17: “Até que entrei no Santuário do Eterno, e percebi a que fim (אֶתְרִית) se encaminham os [ímpios]”,

Por caminhos escorregadios os fizeste marchar  
 E no abismo os fizeste cair.  
 Sua ruína foi abrupta,  
 Engolfados que foram por um terror incontrolável.  
 Despreza a memória deles  
 como um sonho esquecido ao despertar, ó Eterno!  
 Meu coração estava amargurado,  
 Compungia-se todo meu ser,  
 Pois eu, como um *insensato*,  
 Não conseguia compreender;  
 Estava diante de Ti como um ser embrutecido.  
 (18-22; grifo nosso)

Essa frase no começo do Salmo, *inveja dos dissolutos*, é similar àquela usada no quarto sermão do prólogo, “Não *invejes* (קָנָתָא) o homem violento e não escolhas seus caminhos” (Provérbios 3.31). Por que o pai precisaria dar esse conselho se fosse tão óbvia a miséria dos ímpios? Efetivamente, com base na “própria compreensão”, ou “aos próprios olhos”, nos quais o sábio insiste que o neófito não confie, contrastando-os ao temor do Eterno (3.5, 7), às vezes pode parecer que as coisas estão invertidas, e que de fato a tolice compensa e traz felicidade. É por isso que o Salmista conclui que a visão dele, expressa nos treze primeiros versos, que o levou a ficar amargurado e cheio de inveja dos que não temiam, carecia de compreensão, de conhecimento, ele reconhece que estava diante de Deus como um ser *embrutecido*.

Além do nome de Salomão invocado no cabeçalho das coleções, o rei a quem Deus concedeu saber inigualável numa teofania onírica<sup>54</sup>, e dos padrões proféticos dos atos da Sabedoria nos interlúdios (as semelhanças são marcantes entre ela e Jeremias)<sup>55</sup>, a qualidade revelacional dos provérbios transparece no fato de que raramente os sermões do prólogo tendem a desdobrar cada etapa que leva do comportamento à consequência; o que é mais comum é que o comportamento tolo ou sábio seja mencionado e logo depois a consequência. O pai não oferece razões imediatas para sua tese de que o mal retorna para si mesmo, a justificativa é sua autoridade e caráter. Os ensinamentos do sábio não são conselhos passíveis de serem questionados quanto a sua realidade, apenas quanto à aplicação; são *mandamentos* (הִצְמָנָה) (2.1)<sup>56</sup>.

Outra maneira ainda pela qual percebemos esse ponto de vista divino é o uso da frase *abominação* (הַבְּעִירָה) do *Eterno*; o termo é usado para caracterizar coisas que uma pessoa acha nojentas, repugnantes<sup>57</sup>. Dum ponto de vista ético, representa tipos de caráter que Deus odeia: mentirosos, orgulhosos, violentos, caluniosos, zombadores, entre outros (6.12-19). Por outro lado, há comportamentos que ele ama, como os da pessoa humilde (3.34). Ora, dissemos na seção anterior que o caráter de uma pessoa é fundamentalmente discernido pelos seus amores e ódios, por essa mesma régua temos aqui uma representação do caráter do Eterno. Aqueles a quem Deus odeia terminarão em ruína, os que ele ama, serão felizes.

À guisa de arremate para este primeiro tema da seção 3, podemos sintetizar o que foi dito até aqui da seguinte maneira. Parte da resposta para questão do porquê a felicidade só pode ser alcançada pela sabedoria e de nenhuma outra

---

<sup>54</sup> Discutiremos melhor o papel que o nome de Salomão exerce nessas coleções na seção 4.

<sup>55</sup> “Assim o Eterno me disse: Para ante a porta dos filhos do povo, por onde entram e saem os reis de Judá, e também em cada portão de Jerusalém, e diz-lhes: Escutai a palavra do Eterno, ó reis de Judá, junto com todos os moradores de Judá e Jerusalém que passam por estes portões” (Jeremias 17.19-20);

“A Sabedoria eleva em plena rua a sua voz, e grita suas palavras pelas praças. Ela clama nos cruzamentos das ruas movimentadas e profere suas palavras nos portões da cidade...” (1.20-21);

“Eis que a Sabedoria conclama, e a Compreensão eleva sua voz. Nos lugares de destaque dos caminhos, [nas encruzilhadas], ela se faz presente; frente aos portais de entrada da cidade, junto às portas de acesso, ela clama com voz altissonante. É a ti que clamo, ó ser humano, pois aos filhos dos homens se dirige minha voz” (8.1-4)

<sup>56</sup> Fox reconhece isso (2010: 94, 107-108, 349), conquanto negue que os provérbios reivindiquem autoridade inspirada.

<sup>57</sup> Por exemplo, pessoas doentes acham comida repugnante (Salmo 107.18). Ver ainda Genesis 46.34; Jó. 9.31.

forma é que ser sábio consiste em ser capaz de experimentar o mundo pelo temor do Eterno, que ensina o indivíduo a tomar consciência de estar permanentemente situado perante esse Deus, que criou e governa todas as coisas com reta justiça. A partir dessa premissa ele deve atentar para os seus próprios caminhos de vida, por aprender que há um vínculo entre os comportamentos de um homem e a benção ou maldição que recai sobre ele. No começo da caminhada pedagógica, essa forma adequada de pensar e agir diante de Deus é indicada por uma autoridade, para depois ser internalizada como caráter.

Quando as experiências de vida parecerem desmentir o ensino, e o jovem, como o salmista, for levado a pensar que “foi em vão que mantive limpas as minhas mãos” e a nutrir “inveja dos ímpios”, deve lembrar que este vínculo está fundamentado no caráter de Deus, em seu ponto de vista, conforme revelado pelos provérbios. Portanto, escolher o temor do Eterno envolve, ao mesmo tempo, abrir mão de se aconselhar com a própria sabedoria, que tende a enxergar o mundo simplesmente com base em circunstâncias. Do ponto de vista do homem sensual, é possível ser feliz trilhando caminhos tortos, desde que não seja flagrado e consiga escapar do castigo de outros homens. Mas o religioso sabe que o único caminho para bem-aventurança é o conhecimento de Deus, pois “Não há sabedoria nem inteligência nem conselho que seja contra o Eterno” (21.30).

### 3.2 Limites

É no quarto e último interlúdio do prólogo (Cap. 8), que encontramos as melhores pistas para articular a metafísica do sábio ainda quanto a outro aspecto. Entre os versos 22 e 31, numa passagem famosa, a Sabedoria narra sua gênese num tempo anterior à criação, e depois como observava Deus alegremente enquanto ele fundava o mundo. O poema segue uma sequência ordenada de atos criativos, do abismo às montanhas aos céus. “O movimento sistemático cria no leitor a ideia da criação como um panorama coerente em vez de mera soma de fenômenos” (Fox, 2010: 282). O interesse central do trecho em cada ato criativo é apontar para a presença da Sabedoria, e o argumento em resumo é o seguinte: ela é a única que pode dizer como o cosmo funciona, visto que

estava presente enquanto era fundado, portanto é necessário ouvi-la para alcançar a boa vida<sup>58</sup>. Nos versos 27 a 29, lemos que:

Quando estabeleceu os céus, *eu já ali estava*,  
 Bem como quando *desenhou* um círculo sobre a face do abismo;  
 quando firmou a [amplidão] nas alturas,  
 quando concedeu poder aos mananciais do abismo;  
 quando *delimitou* o mar,  
 para que a água não transgredisse Suas ordens,  
 quando *criou* as fundações da terra.  
 (grifo nosso)

As palavras que são traduzidas por *desenhou*, *criou*, *delimitou* derivam todas da raiz hebraica יָצַא, que tem o sentido de *entalhar*, *esculpir*. É a mesma que aparece no verso 15 do capítulo, no contexto do autoelogio da Sabedoria: “[Por mim reinam os reis, e os governantes *decretam* (יָצַא) a justiça]”. Entre as acepções dos termos que forma, também está a de decretos falados, escritos ou entalhados em pedra, como os *Dez Mandamentos* e o *Código de Hamurabi*. No *Gênesis*, ao qual o interlúdio remonta, Deus entalha o mundo por meio da sua palavra, de seus decretos. Em *quando delimitou o mar*, acima, o hebraico completa literalmente com: *para as águas não ultrapassarem a sua boca*<sup>59</sup>.

De acordo com Van Leeuwen, num curto e esclarecedor artigo (1990), os hebreus antigos viviam num mundo entalhado, esculpido, no qual Deus estabelecia limites e propósitos no que diz respeito a funções, espaços, tempos. Como um artesão esculpe um pedaço de rocha numa forma intencionada, Deus esculpira o mundo, que no princípio era *sem forma e vazio* (תֹהוּ בֹהוּ). Na cosmogonia hebraica, a palavra do Eterno traz ordem do caos, representado pelas águas e escuridão primordiais, diferença da indeterminação, faz separações entre dia e noite, céus, água e terra, estações, seres (*Genesis 1*). Por exemplo, a frase, *quando desenhou um círculo sobre a face do abismo* (*Provérbios 8.27*) – leia-se o horizonte – refere-se ao que é chamado na narrativa primeva de *firmamento* (רוּחַ) (*Gênesis 1.6*), que separa águas de águas, as águas acima, da chuva, por exemplo, das de baixo, os mares, além de dividir entre céu e terra.

<sup>58</sup> Quando, num redemoinho, Deus se manifesta a Jó, pergunta-lhe: “Onde estavas quando construís as fundações da terra? Diz-me, já que tanto sabes! (38.4).

<sup>59</sup> מִם לֹא יָבֹרְךָ פָּיו

Outros exemplos de coisas entalhadas-decretadas na Bíblia hebraica são os dias de uma vida, um dia específico para fazer algo, como o dia do julgamento dos ímpios, o caminho do raio e da chuva (Jó. 14.1-5, 13; 28.10, 26). Em Jó 28, também um texto cosmogônico, lemos: “que [Deus] dita uma *ordem* (רֹנֶה) para a chuva e um *caminho* (רֹאשׁוֹת) para [o relâmpago e o trovão]” (28.26). Conspícuo para nosso estudo na seção 2, *rota*, *caminho*, é aqui posto como sinônimo de *ordem*, *decreto*, *entalhe*. Deus esculpiu uma série de caminhos para o cosmo.

As segmentações da criação, vistas como um paradigma de ordem, regulam a existência socio-moral. A sociedade humana em suas várias esferas é também marcada por uma série de *limites* em imitação, como um pequeno cosmo, da estrutura do mundo. A sabedoria personificada não é uma representação dos ensinos paternos meramente, antes, os ensinos paternos contêm a sabedoria que pode ser discernida, de forma mais ampla, no mundo inteiro, e estão fundamentados nela (Leeuwen, 1990: 113-116)<sup>60</sup>. A pessoa boa, e, portanto, feliz, é a que se conforma aos padrões que podem ser identificados na realidade (ibid.:118), que é o que os provérbios revelam. Os caminhos que Deus esculpiu são os que o sábio mapeia.

Na cosmogonia de muitas culturas do AOP, as águas primordiais, elas mesmas uma divindade monstruosa, deviam ser subjugadas antes que os deuses pudessem criar, o que geralmente envolvia uma batalha<sup>61</sup>; vemos reminiscências dessa ideia em vários trechos bíblicos (e.g. Salmos 74 e 89). Ainda que no Gênesis leiamos sobre um Deus absoluto que cria sem necessidade de qualquer guerra, as águas, em especial a dos mares, representavam para os israelitas o elemento caótico da criação, ao qual o Eterno teve de impor limites para que surgisse a vida, mas que, ainda, revela sua rebeldia pelas suas ondas, seu bramido, suas espumas, sua fúria. No livro de Jó, à certa altura, Deus pergunta “Quem encerrou o mar em comportas?... Estabeleci para ele um *limite* (רֹנֶה), lhe pus portas com barras e lhe disse: ‘Até aqui poderás vir, porém além não passarás; aqui se deterão tuas ondas orgulhosas?’” (38.11). As águas estão em torno

---

<sup>60</sup> Novamente, segundo o modelo de criaturidade, não há diferença entre a palavra de Deus revelada e a estrutura do mundo. Dizer que a sabedoria revelada pelos provérbios se fundamenta no caráter de Deus equivale a dizer que se fundamenta na ordem criada.

<sup>61</sup> Um exemplo disso pode ser visto no *Enuma Elish*, o mito criacional babilônico.

da terra, sempre à espreita, mas mantidas por Deus em seu lugar, de modo que concorrem para produzir vida e não morte (Provérbios 3.19-20).

Nesse sentido, essa figura era usada como um símbolo da indeterminação de limites (Leeuwen, 1990: 124, 128), imagem frequente para refletir sobre várias transgressões no campo sócio moral. Por exemplo, o salmista canta assim a respeito da ameaça de violação da terra de Israel por nações estrangeiras:

Se não tivéssemos por nós o Eterno – seja isto proclamado por Israel  
se não tivéssemos por nós o Eterno  
quando [os ímpios] contra nós se levantaram,  
teríamos sido *devorados vivos*<sup>62</sup>,  
ao se acender contra nós seu furor;  
*ondas violentas nos teriam afogado.*  
*Torrentes impetuosas teriam submergido nossa alma*  
(124.1-5; grifo nosso; cf. 89. 10-11; 144. 7-8 ; Isaías 8).

Quando fora de controle, as águas, esse leviatã, trazem o caos: desfazem as fronteiras, indeterminam, tragam um povo ou um homem, como Jonas, levando à morte aquilo que tinha vida, forma e nome. Sublinhamos que a mesma expressão, *devorar vivo*, é usada em *Provérbios* pelos malfeiteiros: “Vem conosco e esperaremos emboscados para derramar sangue; [gratuitamente], ataquemos os inocentes; *[devoremo-los vivos como o Sheól, inteiros, como os que baixam à cova”]* (1.11-12)<sup>63</sup>. As águas, o fundo dos mares, estão estreitamente relacionados ao Sheól, à sepultura<sup>64</sup>.

Um limite socio-moral evidente no prólogo aos provérbios é a *casa* (בַּיִת), imaginada como o local adequado ao qual pertencem um homem e uma mulher casados. “[Como ave vagando longe do ninho, assim é o homem vagando longe de seu lugar]” (27.8). A mulher adúltera perambula pelos becos e praças da cidade, longe de *casa* (7.11-12), e ainda que o foco seja na sedução desta, o marido dela também é criticado, pois “[não está em *casa*, ele foi para muito longe]” (7.19). Enquanto isso, o sábio observa tudo da janela de *sua casa* (7.6).

<sup>62</sup> חַיִם בְּלֹעִון

<sup>63</sup> גְּבַל עַם כְּשָׂאָל חַיִם קְוִמִּים קִירְדִּי בָּרוּ:

<sup>64</sup> “Então Jonas orou ao Eterno, seu Deus, do *ventre do peixe*, e disse: “Na minha aflição clamei ao Eterno e Ele me respondeu! *Do ventre do Sheól* gritei, e Tu ouviste a minha voz. *Pois me lançaste no profundo, no coração dos mares*, e a corrente das águas me cercou; todas as Tuas ondas e as tuas vagas passaram por cima de mim...” (Jonas 2.2-4; grifo nosso)

A adúltera é “[agitada e insolente, na sua casa não param seus pés]” (7.11). O adjetivo traduzido por *agitada*, que poderia ser vertido como *inquieta*, vem do verbo *רָגַג* (*rugir, tumultuar, fazer barulho*), utilizado para caracterizar várias coisas na bíblia Hebraica, de ursos a cidades; mais conspicuamente, porém, é o mesmo termo para referir-se ao bramido das ondas e dos povos insolentes:

*Não me temeis? – diz o Eterno. Não temeis ante minha presença? Pois fui eu que estabeleci a areia como fronteira para o mar numa lei (גַּתְּנָה) perpétua que não pode ser transgredida, pois ainda que se precipitem sobre ela as ondas, não a conseguem prevalecer, e ainda que rujam (גַּמְגַּנְתָּה), não conseguem ultrapassá-la*  
(Jeremias. 5.22, grifo nosso; cf. Isaías 17.13).

O mar é *soberbo* (*גִּיאָה* em Jó 38.11), pois tenta abandonar seus limites, conquanto não consiga, e a Sabedoria, que ensina sobre os limites que viu Deus estabelecer, odeia a *soberba* (*גִּיאָה* em Provérbios 8.13), pois são os humildes que a ouvem e acolhem suas instruções, aqueles que temem o Eterno. A mulher adúltera, que não o teme, é *inquieta* como o mar, vive se derramando pela porta de sua casa para as arenas públicas. O outro termo hebraico que a caracteriza é *רָרָה* (*insolente, desafiadora, revoltosa*), que, como Fox explica, “é sempre utilizado para definir uma pessoa incorrigivelmente desafiadora às autoridades legítimas” (2010: 244).

Quando ela ou os criminosos tentam lograr o jovem *virando as coisas pelo avesso* (*תְּהִפְכָּה*), o que fazem é oferecer uma visão da realidade que é como a do bêbado, contam uma mentira num nível fundamental, oferecem uma possibilidade além da margem, jamais entalhada, promessas ilusórias de felicidade. De acordo com a sabedoria - que declara a verdade, nos lábios da qual nada há de retorcido ou do avesso (8.6-8), que esteve presente quando Deus ergueu a casa cósmica -, os *inocentes* (*תִּמְמִימִים*) e *retos* (*יְשָׁרִים*) habitarão a terra, seguros, mas os ímpios serão cortados dela (2.21-22). Porém, na sedução dos *marginais* ao jovem, eles subvertem o provérbio, dizem que perseguirão e matarão o *inocente* (*תְּקִין*) (1.12), e permanecerão na terra deleitando-se com seus bens. Ao cruzar o batente da casa da mulher de outro homem, o tolo entra numa zona de indeterminação, está buscando o *que não é*, retornando às águas e às trevas primordiais, ao abismo. Não à toa há ali uma entrada para o Sheól (7.27).

Assim como Deus governa mantendo os entalhes estabelecidos no mundo, ele também o faz no campo socio-moral. O governo constante do Eterno sobre

o cosmo, cujas leis os seres humanos experimentam como permanentes, confiáveis, é a garantia de que mesmo quando por um tempo a ordem moral é violada ou subvertida, ele a restaurará. “[Não desloques o marco antigo, e não entres no campo dos órfãos, pois o seu vingador é forte: disputará a causa deles contra ti]” (23.10-11). É por isso que na Bíblia hebraica orações pedindo o reestabelecimento de algum limite moral rompido frequentemente mencionam a criação do mundo (e.g. Salmos 74)<sup>65</sup>, e porque experiências traumáticas são insuficientes para refutar ou invalidar, como querem alguns intérpretes, a visão da realidade comunicada pelos provérbios. Quando o dia parar de suceder a noite, e a terra ocupar o lugar do céu, os ímpios hão de herdar a terra e expulsar dela os justos.

Como é que Deus age para restaurar os limites violados? De muitas formas, usando as segundas causas, por exemplo, o rei. Ironicamente, quando o ser humano ultrapassa seus limites, às vezes Deus deixa, por um tempo, de mantê-los em outros níveis. Explicamo-nos. No *Gênesis*, os sete dias da cosmogonia israelita representam a criação de todo um complexo de segundas causas que culmina no homem, e conspira para a vida abundante deste. Naquela narrativa, como explica Strauss, a passagem dos dias marca uma crescente importância e glória das criaturas (1997: 384). De acordo com este e outros textos bíblicos, o mundo não é uma selva de sobrevivência do mais forte, marcado por indiferença e imprevisibilidade, sobre o qual se impõe algum controle pela virtude e resiliência, sem tantas garantias de sucesso; antes, é uma casa planejada nos mínimos detalhes e suprida por Deus, uma estrutura harmônica, responsiva, em total dependência dele (Waltke, 2019: 530–531). No último interlúdio do prólogo, a Sabedoria canta:

---

<sup>65</sup> “Ó Eterno, por que nos rejeitas para sempre? Por que se inflama Tua ira contra o rebanho de Tua pastagem? Recorda a comunidade que há muito fizeste tua...Dirige Teus passos às ruínas irreparáveis contra todo o mal perpetrado pelo inimigo no santuário. Teus opressores rugem nos locais de Tuas reuniões e como troféus ostentam seus sinais...Atearam fogo a Teu santuário, profanaram e destruíram o tabernáculo de Teu Nome...Até quando, ó Eterno, continuará o opressor com seu ultraje? Blasfemará eternamente o inimigo contra o Teu Nome?...Pois tu, ó Eterno, és meu rei desde o princípio, realizando milagrosas salvações por toda a terra. Com teu poder dividiste o mar, esmagaste sob as águas os monstros marinhos. Despedaçaste a cabeça do Leviatã e o serviste como alimento aos habitantes do deserto. Fizeste jorrar fontes e torrentes, e seca rios impetuosos. Teu é o dia e também a noite; o Sol e a Lua criaste. Os limites da terra estabeleceste; verão e inverno foram por ti determinados. Lembra-Te em Teu poder que o inimigo Te ultrajou, ó Eterno, e que o povo infame contra Teu Nome blasfemou...Não ignores o rugido dos opressores, o alvoroço dos que se erguem contra Ti, e destrói-os para sempre” (1-4, 7, 10, 12-18, 23).

[Lá estava eu perto dele [de Deus], crescendo,  
 era seu deleite dia após dia,  
 brincando diante dele todo tempo,  
 sim, brincando no seu mundo habitável,  
 e meu deleite era os filhos dos homens]  
 (8.30-31)

Esse deleite e voluntariedade da Sabedoria é o deleite de Deus com sua criação, expresso em vários salmos (cf. Salmos 104, esp. v. 31), e que no primeiro capítulo da Bíblia tem a forma das avaliações progressivas dele próprio acerca de seu trabalho, “viu que era *bom*” (בָּרַע); até que quando a obra está completa, após a modelagem do *ser humano* (מְלָאָקָה), temos o veredito final “viu que era *muito bom*” (תְּהִלָּה בָּרַע) (Gênesis 1.31).

Entre as segundas causas, ao ser humano é dada uma *responsabilidade* única, digna de sua natureza: Deus o estabelece como rei e sacerdote, com as *funções* de governar, cuidar e proteger (Gênesis 1.26-29; 2.15). Ele tem o papel de representar a criação diante de Deus, e vice-versa. Essa *responsabilidade* é o *decreto*, o propósito do ser humano. Homem e mulher são feitos *do solo, da terra*, (הַמְּלָאָקָה), e recebem o sopro de vida, sendo as únicas *imagens* (מְלָאָקָה) do criador<sup>66</sup>. É inerente a esse privilégio uma capacidade igualmente única. Posto como coroa da criação, o ser humano pode alegrar-se com o que foi entregue por Deus, e agir em dependência dele, seguindo a integridade, a justiça, a equidade (Provérbios 2.9; cf. קָרְבָּן em Ezequiel 18.25; 20.16; 33.15)<sup>67</sup>, ou tornar-se um orgulhoso violador de limites, construindo cidades independentes do criador (Gênesis 11.1-9).

Neste último caso, por meio do ser humano, ligado a terra até no nome, ocorre uma desestabilização de todo o complexo de segundas causas, que se antes conspiravam para sua sobrevivência e felicidade, agora ameaçam exatamente isto. Organização torna-se desorganização; separações providenciais, indeterminação; previsibilidade, imprevisibilidade; fecundidade, infertilidade; abundância, escassez; domínio, servidão. Se *benção*, advinda da escolha do homem de vibrar na mesma frequência do mundo criado – chame-se sabedoria -,

<sup>66</sup> As ideias de governo e glória estão implicadas nos termos *imagem* (מְלָאָקָה) e *semelhança* (תִּלְמָדָה) (1.26). Em outras civilizações do AOP este era um privilégio dos reis, e não de todas as pessoas.

<sup>67</sup> “Os Meus juízos cumprireis, e os meus estatutos (הַקּוֹדָם) guardareis para segui-los; Eu sou o Eterno, vosso Deus! E guardareis os Meus estatutos (הַקּוֹדָם) e os Meus juízos, cumprindo os quais o homem viverá por eles – Eu sou o Eterno!” (Levítico 18.4-5).

consiste no alinhamento das segundas causas para sua felicidade, *maldição* pode ser descrita assim: o complexo de segundas causas agora conspira com o propósito de vomitá-lo da terra (Levítico 18.24-29)<sup>68</sup>, como um organismo batalha para eliminar um corpo estranho que o adoece. Isso equivale à repugnância, nojo, abominação do Eterno.

Quando o Eterno amaldiçoa o homem por ter violado o limite da árvore do conhecimento do bem e do mal no jardim (cf. Provérbios 3.33), ouvimos ele dizer:

Porque escutaste a voz de tua mulher e comeste da árvore da qual te ordenei, dizendo, dela não comerás – maldita é a terra por tua causa! Com fadiga comerás dela todos os dias de tua vida. E espinho e abrolho produzirá para ti e comerás a erva do campo. Com o suor de teu rosto comerás pão, até voltares para a terra - pois dela foste tomado - pois tu és pó e ao pó hás de retornar.

(Genesis 3. 17-19)

A maldição em vista aqui não é o trabalho (cf. Gênesis 2.15), mas a infertilidade, o desgosto por jornadas não recompensadas; em vez de fruto, o homem às vezes colherá espinhos e cardos. O castigo da mulher segue o mesmo princípio, a infertilidade do ventre é representada pelas dores da gravidez. Nas passagens subsequentes do *Gênesis*, o vínculo no hebraico é ainda mais claro porque a palavra *עַד*, *semente*, também se refere à prole.

Na narrativa do dilúvio, aquela desobediência do Éden culminara em uma maldade de tal modo proliferada pela humanidade na terra (Genesis 6.5), que Deus decide primeiro *reduzir a longevidade humana* (6.3), e depois tomar medidas mais drásticas para acabar com a praga de uma vez, poupando apenas Noé e sua família. O restante da criação é ameaçado por causa do homem (6.7-8): “[...a terra está cheia de revolta por causa deles, e agora estou prestes a destruí-los, junto da terra]” (6.13). Como é que se manifesta o juízo divino? Pelo dilúvio, que nada mais é que o retorno descontrolado das águas sobre as quais Deus

---

<sup>68</sup> Na *Torah*, observamos com frequência essa ideia de *expulsão da terra*, ou de *ser vomitado da terra*, como resultado de comportamentos que Deus abomina. As ações malignas dos homens se acumulam e sobem aos céus como um clamor. Os textos falam de uma *medida da iniquidade* (Gênesis 15.16; cf. Provérbios 1. 26-27). No texto citado de *Levítico*, há uma proibição de diversas práticas sexuais além das margens que os israelitas são ordenados a não imitar. “Não vos impurifiqueis com todas estas coisas, pois com todas elas impurificaram-se as nações que *Eu hei de expulsar de diante de vós*. E a terra ficou impura, e visitei sua iniquidade sobre ela, e a terra vomitou os seus moradores. [Mas vós] guardareis os meus estatutos (*הַקּוֹדֶשׁ*)...Porque todas estas *abominações* (*הַבּוֹשָׁת*) fizeram os homens da terra que estavam antes de vós, e a terra impurificou-se. *Para que a terra não vos vomite ao impurificarem-na, como vomitou a nação que estava antes de vós*” (18.24-28; grifo nosso)

impusera ordem (1.2); ele desfaz, temporariamente, os limites cosmogônicos, num ato de *descriação* (Alter, 2018: 28–29).

É essa mentalidade que informa as seguintes instruções do pai para o filho no prólogo dos Provérbios:

Meu filho, não te esqueças da minha [instrução],  
e saiba teu coração guardar meus mandamentos;  
pois aumentarão teus dias,  
e proporcionarão paz em tua vida...  
conseguirás, assim, compreensão e favor  
tanto de Deus como dos homens  
*Honra o Eterno com tuas posses,*  
*E com as primícias de teus ganhos,*  
*e ficarão repletos teus celeiros*  
*e transbordarão de vinho fresco tuas adegas*  
(3.1-2, 4, 9-10; grifo nosso)

A *honra* em vista são as ofertas sacrificiais prescritas, que ritualisticamente treinam e manifestam o caráter de um homem, o todo de uma vida ética marcada pelo temor do Eterno. Se esse tipo de vida, qualificada pelo curto deágogo do trecho seguinte, conjura o poder da ordem, resultando em celeiros repletos e adegas transbordantes, a vida de transgressão dos “nãos” conjura o caos, a infertilidade, e a morte:

[Não te negues fazer o bem para quem deves,  
quando está em teu poder fazê-lo.]  
Não digas a teu próximo: ‘Vai e retorna amanhã,  
que então te darei’, embora o possas fazer agora.  
Não planejes causar dano a teu próximo,  
quando ele se sente seguro a teu lado.  
Não [quereles] com quem quer que seja, sem causa,  
se ele não te causou dano.  
Não invejes o homem violento,  
E não escolha seus caminhos;  
pois o perverso é, para o Eterno, uma abominação,  
e sua atenção se volta sempre para o correto.  
A maldição do Eterno é a morada do iníquo,  
mas Ele abençoa o lar do justo  
(3.27-33)

As instruções mais triviais expressam a sabedoria exibida no cosmo, e a decisão de segui-las ou não *afeta a harmonia deste*.

### 3.2.1 A casa de Deus e as casas do homem

A ideia da *casa* é relevante para nossa análise por mais um motivo. Num outro texto esclarecedor (2010), Van Leeuwen demonstra que havia no *AOP* um *tópos*, segundo o qual o *estabelecimento* e *provisão* de uma casa estavam associados à sabedoria. Além de registros escritos, encontra-se esse lugar-comum em inscrições dedicatórias de templos, palácios e domicílios. De acordo com essa forma de pensamento, para serem bem-sucedidas, as obras humanas deviam reproduzir, em diversos níveis, a sabedoria exibida na construção da casa-mundo pelos deuses<sup>69</sup>. Como Leeuwen explica, referindo-se aos estudos de Mircea Eliade, “as normas e modelos para existência e ação humanas baseavam-se nos eventos cósmicos primordiais e eventos culturais que fundaram o mundo e a sociedade” (ibid., 413). Temos, aqui, em vista um modelo em que casas existem dentro de casas; as posteriores, o templo, o palácio, a casa do homem comum deviam replicar, como numa boneca russa, em microcosmos, a casa cósmica.

A primeira narrativa bíblica pode ser lida como o passo a passo da obra de uma casa (*Gênesis 1*), sendo os três primeiros dias dedicados a arquitetar os espaços ou cômodos, e os três seguintes a enchê-los: naqueles, Deus estabelece os mares, a terra e os céus; nestes, enche-os de seus habitantes respectivos, criaturas marinhas, plantas, feras terrestres, seres humanos, aves, sol, lua, estrelas. O jardim, plantado no Éden, é um microcosmo prototípico, provido de árvores frutíferas e rios para o bem-estar de seus moradores (*Gênesis 2.5-15*).

A partir deste texto base, o modo de raciocínio que descrevemos acima pode ser rastreado na Bíblia hebraica nos paralelos impressionantes entre os dois dísticos que remontam ao *Gênesis* no segundo interlúdio do prólogo, a montagem do tabernáculo no deserto, a construção do palácio e do primeiro templo em Jerusalém, e a casa genérica do homem nas coleções antigas dos provérbios.

---

<sup>69</sup> Isso é uma reiteração, dum ponto de vista discretamente distinto, do que foi explorado acima, isto é, que os entalhes do cosmo regulam a existência socio-moral.

O Eterno criou a terra com *sabedoria* e estendeu os céus com *discernimento*. Foi por seu *conhecimento* que se romperam as rochas, dando lugar aos abismos, e emanou dos céus o orvalho (Provérbios 3.19-20; grifo nosso).

E o Eterno falou a Moisés, dizendo: 'Olha, chamei por seu nome a Betsalel filho de Uri, neto de Hur, da tribo de Judá [para preparar o tabernáculo], e fiz com que ficasse repleto do espírito de Deus, em *ciência*, em *inteligência*, em *saber* e em todas as artes... (Êxodo 31.1-3; grifo nosso).

E o rei Salomão mandou trazer a Hiram de Tiro... ele era cheio de *sabedoria*, de *entendimento* e de *ciência* para fazer todo tipo de obras de cobre. Ele veio ter com o rei Salomão e executou toda a sua obra [do palácio real e do templo] (1 Reis 7.13-14; grifo nosso).

Pela *sabedoria* se edifica uma casa, pela *inteligência* é estabelecida, e pelo *conhecimento* são suas câmaras [preenchidas] com riquezas e preciosidades (Provérbios 24.3-4; grifo nosso)

O que se perde na tradução é que em todas essas passagens, associadas ao estabelecimento de uma casa, combinam-se três palavras, *sabedoria* (הָקְדִּשָּׁה), *discernimento* (תִּבְוֹתָה), *conhecimento* (תַּعֲרֵף): no caso de Deus, da casa cósmica; no caso de Betsalel e Moisés em *Êxodo*, do tabernáculo – que deveria ser feito conforme o modelo mostrado no monte (25.40); no caso de Salomão e Hiram, do templo e do palácio real<sup>70</sup>; no caso do sábio, de seu lar.

Em contraste a isso, já lidamos com um exemplo de homens tentando estabelecer uma casa sem sabedoria, discernimento e conhecimento. No primeiro sermão, quando os marginais convidam o jovem para emboscar e derramar sangue, prometem: “[encontraremos tesouros preciosos, *encheremos* nossa casa com despojos]” (Provérbios 1.13; grifo nosso). A casa assim construída é infundada e está prestes a ruir. “[A sabedoria construiu sua casa, mas a Insensatez a derruba com as próprias mãos]” (14.1). Num dos raros trechos mais longos encontrado na coleção antiga dos provérbios, o sábio narra sua passagem pela propriedade de um preguiçoso. Se a divindade dos judeus é uma potência organizadora, esse tipo de tolo é o contrário disso:

Passei pelo campo do preguiçoso,  
Junto ao vinhedo do homem sem discernimento:  
Eis que estava coberto de espinhos,  
Por toda parte havia urtigas,  
e seus muros estavam caídos.

<sup>70</sup> A simbologia edêника encontrada no tabernáculo e no templo também concorrem para essa linha argumentativa. Cf. Gênesis 1 a 3 e 1 Reis 7.15-51.

Ponderei sobre o que vi  
 E me serviu como ensinamento:  
 “Mais um pouco de sono e mais um cochilo,  
 [um pouco mais de deitar-se de braços cruzados]”,  
 virá a passos rápidos a tua pobreza,  
 e serás assaltado pela necessidade como se fora por um homem ar-  
 mado.  
 (24.30-31)

Apenas a casa da sabedoria tem sete colunas (9.1), como os sete dias no decorrer dos quais o mundo foi criado, é estável e perfeita. O trabalho diligente, como vimos, é uma das formas pelas quais essa sabedoria é expressa: “Prepara com antecedência teu trabalho e torna-o apropriado para ti, no campo; depois, trata de construir tua casa” (24.27).

A ideia da casa chama ainda atenção para o aspecto social da felicidade. Os residentes de uma casa amaldiçoada ou abençoada pelo Eterno compartilham a sorte (3.33) (Fox, 2010: 168); o cônjuge e os filhos sofrem com um pai ou uma mãe tolos, e vice versa, e o povo com autoridades insensatas. “Quem caminha em integridade como um homem justo terá após si filhos felizes” (20.7). “[Quando são muitos os justos, o povo se alegra, mas quando o ímpio governa, o povo greme]” (29.2)<sup>71</sup>.

As dispensações do palácio de um rei dizem respeito ao governo justo e provimento para seu povo. Como vimos anteriormente, é pela sabedoria que “reinam os reis, e que os príncipes decretam a justiça. Por mim governam os governadores, e os nobres dão sentenças justas” (8.15-16). Um dos modos pelos quais o rei sábio imita a casa cósmica é por meio de, conscientemente, efetivar a estrutura de punição para violações de limites, e restaurá-los com justiça. Ele “dispersa os iníquos e os esmaga com a roda” (20.26). Precisamos lembrar que o rei, como uma segunda causa, é um dos meios que Deus, a primeira causa, usa para afirmar seus julgamentos e propósitos. “O coração do rei está nas mãos do Eterno como torrentes de água que Ele direciona para onde quer” (21.1). A diferença do rei sábio é que ele age em sintonia de propósito com a justiça de Deus, e quando assim o faz, ao erguer-se e decretar, Deus também

---

<sup>71</sup> “Um filho sábio alegra seu pai, mas um tolo traz dor à sua mãe”; “Quem engendra um insensato o faz para sua tristeza, e o pai de um ignorante nunca tem alegria”; “[Um rei estabelece sua terra pela justiça, mas o enganador a destrói]”; “[Os zombadores põem uma cidade em chamas, mas o sábio apazigua a ira]” (10.1; 17.21; 29.4, 8).

se ergue e decreta (24.21-22). Ele projeta, por assim dizer, uma sombra nos céus.

Conforme mencionamos, há vários provérbios nas coleções que refletem a consciência do estrago trazido por um mal governo: “A justiça eleva uma nação, mas a transgressão leva os povos à miséria” (14.34). Mas há, também, essa outra fórmula literária na Bíblia hebraica que comunica à felicidade ampla que resulta de um governo bem-sucedido, ou seja, que segue a sabedoria divina. Podemos começar a traçá-la brevemente pela história do rei Salomão. A sabedoria vasta dada por Deus a esse famoso israelita foi demonstrada paradigmaticamente, segundo a forma de pensamento esboçada acima, na construção e provisão do templo de Jerusalém e de seu palácio (1 Reis 5.15-7.51). Mas esse governo sábio é ainda avaliado conforme seus resultados para o povo: “E o povo de Judá e Israel era tão numeroso como a areia à beira do mar, e todos comiam, bebiam e se alegravam” (1 Reis 4.20). É nesse contexto que a fórmula aparece: “Judá e Israel habitavam em segurança, *cada um debaixo da sua videira e debaixo da sua figueira*, desde Dã até Beer-Shéva, durante todos os dias de Salomão” (5.5; grifo nosso).

Depois que esse cenário é estilhaçado, segundo o autor de *Reis* sobretudo por conta das transgressões do próprio Salomão legadas aos seus filhos, passa-se a esperar um futuro em que o próprio Eterno reinaria em Jerusalém, e aquela realidade experimentada por algum tempo sob o rei sábio de Israel seria expandida para toda a terra e para sempre:

Ele [o Eterno] julgará sobre muitos povos  
e decidirá as questões de nações poderosas dos rincões mais distantes.  
E fundirão suas espadas e as converterão em arados,  
E suas lanças, em foices;  
Nenhuma nação levantará uma espada contra outra nação  
e não aprenderão mais a arte da guerra.  
*Em vez disso, cada homem se sentará sob a sombra de sua videira e debaixo de sua figueira*  
e ninguém os assustará,  
porque assim determinou a boca do Eterno dos Exércitos.  
(Miqueias 4. 3-4; grifo nosso)

O mesmo cenário é descrito em Isaías 11, que prevê um rei ideal, da descendência de Davi, sobre o qual “pousará o espírito do Eterno, espírito de [sabedoria (הָשְׁבָדָה) e de discernimento (תִּבְדּוּלָה)], de capacidade de aconselhamento e de fortaleza, de conhecimento (תֵּדַעַת) e de temor ao Eterno (יְהֹוָה) (v. 2). Zaqueus, referindo-se a essa profecia, diz: “Neste dia, diz o Eterno dos Exércitos – chamará cada homem a seu próximo para, com ele, abrigar-se à sombra das videiras e das figueiras” (3.10; grifo nosso).

Estamos na posição de articular a outra parte da resposta para a pergunta que deu origem a esta seção. Segundo os sábios israelitas, o temor do Eterno, que é o princípio da sabedoria, não é um artifício que visa intimidar e controlar o ser humano, impedindo-o de buscar outros modos de ser feliz, mas aquilo que o ensina a tomar consciência de quem é, e entender que há um único jeito de alcançar felicidade. É o que o leva a compreender a “totalidade luminosa e benfeitora que o inclui”, um mundo entalhado com caminhos, regras, limites e propósitos, e a florescer dentro dessas molduras, ao construir e prover para suas várias casas em imitação à divindade, isto é, com sabedoria. Os provérbios não estão meramente reforçando uma ordem social que cumpre suas próprias previsões, mas apontando para “estruturas de validade permanente, ontológica e não histórica” (Paz, 1992: 28), e que por isso mesmo, precisam ser incessantemente efetivadas.

#### 4 A PEDAGOGIA DA BEM-AVENTURANÇA NOS PROVÉRBIOS

Até aqui interrogamos o prólogo do livro de *Provérbios* com duas perguntas para descobrir o que nos ensina acerca da felicidade. Em primeiro lugar, questionamos se há ali alguma noção do que seja a boa vida, e se sim, em que termos é descrita. Descobrimos que, para os autores, a felicidade é dependente da sabedoria, e que a experiência de ser sábio, e, portanto, feliz, é veiculada analogicamente por meio de duas imagens dominantes, a dos caminhos e a do amor erótico. Essas imagens nos contam que ser sábio envolve tanto ser guiado pelas escolhas da vida através de um conhecimento anterior ao indivíduo, que lhe é transmitido pelos pais e mestres, como também uma mudança profunda do coração ou do caráter, resultado de internalizar esse conhecimento.

A seguir, buscamos entender por que o texto defende que o homem só pode alcançar a boa vida pela sabedoria e de nenhum outro jeito. Aprendemos que há uma metafísica que subjaz a essa forma de pensar, dinamizando os provérbios em seu conteúdo e forma. Os sábios hebreus viviam num mundo entalhado com caminhos específicos, limites, regras e propósitos, enfim, uma ordem que só podia ser descortinada pela sabedoria. O cosmo era entendido ainda como uma grande casa estabelecida, provida, e governada por Deus com sabedoria, discernimento e conhecimento. Os atos do Eterno na fundação do mundo regulam as ações e construções humanas em sua existência socio-moral; é apenas participando da ordem estabelecida, efetivando-a constantemente em sua vida, que o homem pode encontrar felicidade. Esse entendimento transmitido ao jovem começa pelo temor do Eterno, que treina o indivíduo a experimentar o mundo consciente de estar sempre situado perante esse Deus que tem um caráter específico, o que o permite rejeitar os conselhos próprios e os dos ímpios, que são fantasias da realidade baseadas em autoengano. Nesse sentido, poderíamos resumir dizendo que a sabedoria comunicada por *Provérbios* é um tipo de conhecimento, alcançado pelo temor do Eterno, que permite ao ser humano situar-se existencialmente dentro da ordem que o inclui, de modo que possa florescer.

Finalmente, nesta seção, discutimos uma última pergunta: na linha das respostas anteriores, como o homem pode aprender a ser feliz, isto é, como pode

adquirir sabedoria? Em outras palavras, como o texto prevê a educação de um jovem para bem-aventurança dentro dessas molduras? Relacionado a isto, estaria a vida feliz disponível para qualquer um, ou era a sabedoria o privilégio de alguns poucos?

Na *primeira subseção* (4.1), nos demoramos discutindo a tese do professor Dru Johnson, estudioso da Bíblia hebraica e diretor do *Center For Hebraic Thought*, que argumenta pela existência de um paradigma epistemológico na *Tanah*. Ao apresentar a obra de Johnson, assim como fizemos anteriormente com Farrer, preparamos a gramática pela qual compreendemos as diretrizes e métodos pedagógicos dos sábios em provérbios.

Depois disso, adentramos propriamente na consideração da pedagogia do texto (4.2), primeiro examinando com cuidado o prefácio, que sintetiza os seus propósitos educacionais. Em seguida, discutimos em detalhes as etapas previstas no treinamento do jovem com o fim de se tornar sábio. Entendemos melhor como as imagens dominantes discutidas na *seção 2*, que veiculam a experiência da sabedoria, estão descrevendo essa jornada pedagógica. Por fim, dedicamos algum espaço para debater se essa sabedoria proverbial é restrita com base em um ou mais critérios.

#### 4.1 Epistemologia da Bíblia hebraica

Dru Johnson argumentou de modo persuasivo pela existência de uma teoria do conhecimento substantivamente desenvolvida nos antigos livros sagrados dos judeus (2013), ainda que não no estilo filosófico que os gregos nos ensinaram e sem as fórmulas proposicionais estereotípicas de algumas epistemologias contemporâneas, “S sabe que P”. Queiramos ou não chamar o que os autores da *Tanah* fizeram de “teoria” ou “filosofia” é, por si só, um debate interessante levantado por Johnson num outro lugar (2023)<sup>72</sup>, mas menos relevante para os propósitos desta dissertação. O que desejamos ressaltar é que há na Bíblia hebraica, através de diferentes textos, uma noção robusta – presente, relevante, persistente (Johnson, 2013: xvi-xvii) - das condições que levam ao conhecimento adequado. Este excursus que faremos pelo trabalho de Johnson nos oferecerá

---

<sup>72</sup> Ver também: HAZONY, Y. *The Philosophy of Hebrew Scripture*. Cambridge University Press, 2012.

fundamentos para discutir a pedagogia em *Provérbios*, cujas ênfases epistêmicas refletem o mesmo paradigma mais amplo.

Nos textos da *Tanah*, *conhecimento* e *erro* não são polos opostos de um continuum, antes, resultados diferentes, na forma de uma bifurcação, de um processo epistêmico. O homem inevitavelmente irá ter algum tipo de entendimento do mundo, que pode ser verdadeiro, confiável e bem-sucedido, ou falso, escorregadio e podre, sendo *quem* o conhecedor escolhe como guia do conhecer a razão fundamental da diferença entre esses resultados.

Geralmente, o erro engendrado por deficiências no processo de conhecimento pode ser com mais facilidade apontado nos textos do que *o que* resulta do acerto. Como Johnson explica, *o que* é conhecido não é uma proposição verificável (ibid., xix-xx). O motivo disso é o que conhecimento que a Bíblia hebraica prevê como relevante se refere a um modo de ser, um estado elevado de consciência, uma postura existencial cuja amplitude é a amplitude da vida. O sábio, aquele que tem conhecimento, é um agente moral hábil capaz de discernir entre o bem e o mal. Como Fox sintetiza: “Sabedoria é uma disposição de caráter, uma configuração de conhecimento, medos, expectativas e desejos, que permite à pessoa identificar o caminho correto e mantê-lo” (2010: 133).

Caso sondemos as noções de *verdadeiro* e *falso* nesses textos antigos, descobriremos que alguns dos aspectos e princípios recorrentes em teorias epistemológicas contemporâneas, tais quais verdade por correspondência entre conteúdo mental e realidade ou, ainda, por coerência interna desse conteúdo, justificação por apelo a premissas fundamentais, entre outros, não servem como modelos interpretativos. Na Bíblia, a verdade vincula-se ao tempo e às circunstâncias, à fidelidade a um propósito, função, objeto ou pessoa, sendo semelhante à confiabilidade. A discrepância já pode ser notada simplesmente pelo uso que os autores da *Tanah* fazem dos termos *verdadeiro* (ימָם/תְּמָם) e *falso* (רָקַשׁ), predicando-os a um conjunto bem diverso de objetos, desde uma semente que vinga (Jeremias 2.21), passando pela estaca que consegue sustentar uma tenda (Isaias 22.23-24), riquezas adquiridas pela sabedoria, em contraste aos lucro advindos de meios além da margem (Provérbios 11.18)<sup>73</sup>, até uma interpretação da

---

<sup>73</sup> “[O ímpio adquire lucros *falsos* (רָקַשׁ), mas quem planta justiça colhe recompensas *verdadeiras* (תְּמָם)].”

existência, como a da Sabedoria, que diz “[Minha língua declara a *verdade* (תְּהֻמָּה)” (8.7).

Quando a fala é chamada de ‘verdadeira’, isso indica que interpreta de forma confiável eventos ou objetos reais. Muitas formulações podem ser oferecidas, mas a verdadeira interpreta melhor de acordo com a necessidade. Observe que nesta última afirmação, ‘a verdadeira interpreta melhor’, ‘verdadeiro’ não se refere à formulação em si, mas à interpretação daquele que a oferece. Semelhantemente aos mapas, o mapa mais verdadeiro serve melhor ao seu propósito (por exemplo, guiar turistas a certas atrações, revelar sistemas de água, navegar em rodovias etc.). No entanto, o mapa em si não é verdadeiro no sentido bíblico. Pelo contrário, os direcionamentos do cartógrafo pelo instrumental do mapa são verdadeiros. Assim, falar a verdade trata do vínculo entre os conhecedores e os referentes que estão interpretando - aquilo que eles reconhecem e discernem (Johnson, 2023: 326).

A verdade é comprovada de modo diacrônico, depende da dialética entre pessoas e coisas ao longo do tempo.

Pergunta-se: como um conhecedor pode ser convencido a embarcar na jornada de descoberta da verdade? Como a verdade pode ser justificada? Os episódios bíblicos testemunham que diversos meios eram utilizados para garantir por antecedência uma verdade que só se provaria com o passar do tempo, por exemplo a de uma promessa. Estes meios incluem testemunhas, rituais, e até símbolos de durabilidade, especialmente símbolos naturais como rochas ou montanhas. Deus promete, por meio do profeta, que jamais esquecerá Israel, jurando pela sucessão de dias e noites, pelas *leis* (הַקּוֹנָן) do céu e da terra (Jeremias 33.25-26). Como vimos, é a ordem da casa cósmica que garante a validade permanente da interpretação da vida oferecida pelos provérbios, por exemplo, que a sabedoria conduz à bem-aventurança, e a insensatez ao seu contrário, e que um determinado comportamento é sábio e outro insensato. Porém, antes mesmo de alcançar esse entendimento de uma ordem que o inclui, a confiança do jovem na escolha do caminho da sabedoria é justificada pelo apelo ao caráter e autoridade do pai que a ele se dirige.

Relacionado a isto, Johnson aponta que, na Bíblia, o conhecimento é: (I) social, (II) fiduciário, (III) narrativo, (IV) corporificado e (V) participativo (2013: 22-44)<sup>74</sup>. Por (I) social, sugere que o ato de conhecer envolve pelo menos duas pessoas, uma no papel de guia do processo epistêmico e outra como postulante

---

<sup>74</sup> O conhecimento falso – o erro – compartilha todas essas características, diferenciando-se, como veremos, por defeitos internos a elas.

ao saber; o conhecimento é uma empreitada relacional, e não atômica. O aspecto (II) fiduciário implica que é essencial que aquele que é guiado confie no seu guia, submetendo-se às etapas do processo, entre outros motivos, por não conseguir entender, à priori, como o que é prescrito vincula-se ao que deve ser conhecido.

Os aspectos (III), (IV) e (V) lembram-nos das características do conhecedor típico desses textos: corporal, limitado, histórico, imerso em um tempo e espaço específicos, contrasta-se ao sujeito abstrato, ilimitado, pontual, de certas teorias analíticas, o famigerado “S”<sup>75</sup>. A biografia do indivíduo, sua história prévia, a forma como seus amores foram treinados, é muito importante no que diz respeito ao que pode vir a conhecer. Igualmente, como já dissemos, a sabedoria é um caminho, o entendimento é uma narrativa de descoberta, e não um ato único. Ao participar do processo prescrito pelo guia, em certo momento a pessoa pode tomar consciência de que está mais próximo de entender o ensino que quando iniciou, em outro ainda, nota-se à beira de uma epifania.

Além disso, o conhecimento não é algo que acontece apenas na mente, pela manipulação de conteúdo abstrato, ou pela dissecação higiênica, distanciada de um objeto; antes, demanda o ser inteiro. É nesse sentido que comida e o relacionamento com uma mulher são símbolos poderosos da sabedoria, pois expressam a ideia de que para conhecer é necessário participar, fundir-se ao objeto, moldando-o, enquanto se é moldado por ele, o que é ainda mais relevante se lembrarmos que, para os sábios, a ordem cósmica – a mulher Sabedoria - é responsável ao comportamento humano. “[Come mel, meu filho, pois é bom, e os favos, doces ao teu paladar. Conhece assim a sabedoria por ti mesmo, caso a encontres, há futuro, e tua esperança não será cortada”] (Provérbios 24.13-14).

A ênfase ritualística da Bíblia é um corolário dessas características. O ritual é um método de aprendizado narrativo, corporificado e participativo, em que certas práticas são estrategicamente reorientadas com o fito de promover compreensão competente (Johnson, 2023: 156). A criança participa com os pais da Páscoa ao Eterno, e depois pergunta: “Que rito é este para vós?”, ao que eles devem responder, “É o sacrifício de Pêssah para o Eterno, que saltou sobre as casas

---

<sup>75</sup> Johnson refere-se à crítica do filósofo analítico Alvin Goldman ao seu próprio campo: “Os agentes epistêmicos imaginados geralmente têm competência lógica ilimitada e nenhum empecilho significativo aos seus recursos investigativos” (2013: 13).

dos filhos de Israel no Egito, quando feriu aos egípcios, mas livrou as nossas casas" (Êxodo 12.26-27), o que tem como objetivo final capacitar-los a viver como adoradores de Deus na terra para onde ele os trouxe a partir da escravidão. No rito, palavras e atos se fundem, e o passado é atualizado no presente. A vida do homem religioso é uma expansão do ritual, que deve expressar o saber verdadeiro adquirido.

Num tal contexto, o órgão epistemológico primário é o ouvido, pois ninguém pode se tornar sábio sem ouvir<sup>76</sup>. A declaração de fé central dos hebreus convoca: "Escuta, Israel! O Eterno é nosso Deus, o Eterno é um só" (Deuteronômio 6.4)<sup>77</sup>. *Escutar, ouvir* (*υηψ*) é frequentemente usado como sinônimo de conhecer. Mas há uma forma adequada de ouvir, que não se limita à mera assimilação de sons, antes, envolve adotar por uma postura cognitiva específica, estabelecida pelo coração. As *Máximas de Ptaotepe* distinguem dois tipos de ouvintes: "Aquele que ouve é o que escuta o que é dito, mas é o que ama ouvir que faz o que é dito" (AEL 1.74). Nos sermões, dar ouvidos ao ensino equivale a inclinar o coração na direção deles (Provérbios 2.2).

Todavia, ainda mais importante do que ouvir era saber quem ouvir. Na Bíblia, o conhecimento advinha de dar ouvidos às autoridades autenticadas por Deus a falar por ele, e os piores traumas nacionais e pessoais de deixar de ouvirlas, ou de confiar em vozes estranhas. Este é o predicado *profético* do aspecto social dessa epistemologia (Johnson, 2013: 39)<sup>78</sup>. Ao ouvir a autoridade autenticada, sabia-se, também, *o que ver e o que devia ser compreendido da relação entre ouvir e ver* (cf. Êxodo 16). Novamente, os rituais treinavam o agente moral a articular todas essas dimensões.

Nem toda autoridade em Israel estava autorizada a falar por Deus. Aquelas que sim passavam por momentos de autenticação pública pelo Eterno, sendo estabelecidas como portas vozes da divindade, não raramente por meio de sinais extraordinários. O sinal extraordinário, aliás, é outra das formas de justificação

<sup>76</sup> Não podemos esquecer que estamos lidando aqui com uma cultura quase que completamente oral. Mesmo quando havia registros escritos, poucos eram capazes de lê-los, de modo que a recepção dos ensinamentos, para a maioria, acontecia por ouvir alguém lendo ou falando. Ver, por exemplo, 2 Reis 23.1-2, onde é dito que o rei Josias leu o livro da Lei diante do povo reunido.

<sup>77</sup> דָּבָרָה אֶלְעָנָם שָׁמָעַ וְשָׁרָאָל הָנָהָה

<sup>78</sup> O que significa dizer que o "direcionamento epistêmico é profético (prophetic-like)", ainda que ninguém com título de "profeta", como Isaías, Jeremias ou outros tantos, esteja envolvido na relação entre guia e postulante ao saber. A dinâmica do conhecimento é semelhante àquela dos textos proféticos.

da confiança. Johnson delonga-se demonstrando esse modelo epistemológico na *Torah*, especialmente no caso do maior dos profetas de Israel, Moisés (2013: 65-96). Por sua vez, outras autoridades, como os pais dentro do lar, tinham o papel de transmissores da doutrina: “Tu as inculcarás aos teus filhos” (Deuteronômio 6.7).

Podemos relacionar esta análise a de Farrer acerca do conceito de revelação. Certa altura de sua conferência, pergunta o filósofo britânico, “Quem exerce o ato sobrenatural pelo qual temos acesso ao ponto de vista divino?” (2016: 34). Dissemos que na apreensão da verdade divina por um ato sobrenatural o homem pensa e Deus revela. Mas quando buscamos esse “homem” na realidade histórica (ou pelo menos naquela conjurada pelos textos), acontece que comprehende uma multidão de fiéis, e Farrer explica que a distribuição sobrenatural entre eles não é igualitária. Alguns deles descrevem a revelação divina, são seus portavozes, os guias, tendo Moisés como paradigma, aquele com quem Deus “falava face a face” (Êxodo 33.11; Números 12.6-8); outros, recebem a descrição na terceira pessoa, são guiados. No entanto, ambos realizam um ato sobrenatural. O que é guiado, caso siga todo o processo prescrito, em certo momento deve experimentar os mistérios divinos não apenas em terceira pessoa, mas em primeira pessoa, através do momento numinoso, no qual Deus o encontra nas linhas da descrição autoritativa estabelecida. Nos dois casos, os efeitos das segundas causas, inclusive aqueles relacionados ao agir com base no conhecimento adquirido, são estendidos, com o resultado de crescimento em saber e bem-aventurança (2016: 35).

Na linha dessa discussão, Johnson distingue dois tipos de erros possíveis no processo epistemológico daquele que aprende, erros de *primeira* e *segunda ordem* (2013: 65). Aqueles relacionam-se a deixar de ouvir a autoridade correta ou ouvir uma voz estranha; estes a não seguir todas as instruções prescritas pela autoridade, ou seja, refere-se aos que a ouvem apenas até certo ponto. O conhecimento bem-sucedido é alcançado pelo cumprimento das duas etapas. Exemplifiquemos o padrão epistemológico descrito acima detendo-nos na narrativa dos Capítulos 2 e 3 de *Gênesis*, que contam a criação e a queda da humanidade. Ali podemos acompanhar as instâncias exemplares do conhecimento bem-sucedido e do erro, que estabelecem para o leitor um *leitmotiv* dominante nas Escrituras.

Depois de formar o homem do pó do pó da terra, soprando-lhe fôlego nas narinas, o *Eterno Deus* (יְהוָה אֱלֹהִים) o coloca num Jardim que ficava no Éden, cheio de todo tipo de árvore *agradável à vista e boa para comer* (2.9)<sup>79</sup>; dentre estas, duas são nomeadas, a da *vida*<sup>80</sup> e a do *conhecimento do bem e do mal*<sup>81</sup>, a única cujo desfrute é proibido. Nessa primeira parte, nota-se que uma das árvores vincula explicitamente comida e conhecimento, que já vimos é um lugar comum. O *conhecimento do bem e do mal*, avaliado como bom em outros lugares das escrituras (cf. 1 Reis 3.9), representa um limite para o homem na narrativa primeva na figura de uma árvore e seus frutos. Deve-se dizer que o sentido imediato de *mal* (רע), em *conhecimento do bem e do mal* é *aquilo que não é bom* (לא-טוב), que (ainda) não é adequado, completo, contrastando às declarações de Deus no primeiro relato da criação, “e viu que era *bom*” (טוב) (1.4ff).

O Eterno, que é, ele mesmo, a autoridade da história, entrega um mandamento ritual ao homem: comer de todas as árvores do jardim, não comer de uma delas. Deus o permite desfrutar da abundância dentro do limite, vedando o acesso a uma única árvore. O ser humano deve confiar e entender como mal o que Deus chamou de mal e como bom o que chamou de bom (2. 6-17), ainda que nenhuma explicação lhe seja oferecida, num primeiro momento, para a proibição. Uma das justificativas para a confiança é o relacionamento diário do homem com o Deus que o criou e o nutre. Podemos perceber mais claramente essa ideia pelo desdobramento narrativo seguinte, que começa com declaração do Eterno: “*Não é bom* (לא-טוב) que o homem esteja só. Far-lhe-ei uma companheira frente a ele!” (2.17). Curiosamente, ele executa o plano declarado apenas como culminância de um processo em que guia o homem a compreender sua própria avaliação no início: *não é bom*. Os animais são trazidos para serem nomeados pelo homem, e ao nomeá-los, isto é, dividir, estabelecer limites, imitando à divindade, percebe que não há entre aquelas criaturas nenhuma que lhe corresponda (2.19-20). É apenas após essa constatação que Deus finalmente forma a mulher a partir do próprio corpo do homem.

Esse trecho nos sugere que para conhecer o bem e o mal não era preciso que o homem transgredisse o limite da árvore proibida, como fará mais tarde,

<sup>79</sup>כל-עַז נָחַם לְמִרְאָה וּטוֹב לְמַאֲכֵל

<sup>80</sup>עַז הַחַיִים

<sup>81</sup>עַז בְּדִעַת טֹב וּרְעָ

mas que ouvisse a voz de Deus. Com base nisso, e na constatação de que em outras partes das escrituras o conhecimento do bem e do mal é algo bom, concluímos que eventualmente o Eterno permitiria acesso aquele fruto. O problema, como nos provérbios, é o atalho, não o objeto em si. No contexto da formação da mulher, o que Deus já havia declarado é apreendido pelo homem por meio de ouvir e seguir as instruções do criador. Isto, por sua vez, o prepara para a descoberta a seguir, da completude e adequação que resolvem a incompletude e inadequação.

Que o homem tenha se visto, no momento anterior, a caminho de uma epifania pode ser comprovado pelo poema proclamado por ele ao ver sua contraparte: “Agora sim!” ou “Finalmente!” (מַעֲמָד תָּחִת). “Esta aqui é osso dos meus ossos e carne da minha carne!” (2.23). Depois, lemos que a forma última pela qual o homem *conhece* (יְדִי) sua mulher é pelo próprio ato sexual (4.1). *Levítico*, um texto da *Torah* obcecado em inculcar nos israelitas a capacidade de separar e discernir, retoma esse tema da diferença dos animais e correspondência da mulher, na condenação de várias práticas sexuais além da margem: “Com qualquer animal não te deitarás para impurificar-te com ele; nem a mulher se porá diante de um animal para se juntar com ele; é uma perversão (ou confusão)” (18.23). *Confusão* é o contrário do que é adquirido pelo homem com sua mulher, *conhecimento verdadeiro*. Devemos lembrar que, na seção 3, referimo-nos ao mesmo trecho de *Levítico*, no qual é dito que a terra estava prestes a vomitar seus moradores por várias transgressões de limites, incluindo essas de cunho sexual.

Se o Capítulo 2 de *Gênesis* é paradigmático do processo adequado do conhecimento, o seguinte é o do erro. A trama continua, e somos introduzidos a um novo personagem, a serpente, o mais *sagaz* (סָגוֹן) dos animais. Ela é apresentada como um ser escorregadio, limítrofe, um animal, que, no entanto, é parte humano, visto ter a capacidade da fala. A sua astúcia é demonstrada sobretudo pela habilidade no discurso traiçoeiro: ela diz meias verdades, sugere ordens jamais entregues, desmente o que Deus disse. A serpente representa a voz estranha na relação entre Deus e a humanidade, é um intruso na sociedade prototípica do jardim, e deveria ser expulsa, conforme o propósito estabelecido para o homem: guardar e cuidar (2.15). Mas vemos as coisas viradas de cabeça para

baixo: o homem, que deveria dominar e governar os animais, é logrado por um deles (1.28).

Na primeira resposta da mulher ao intruso, ela demonstra que o ensino acerca da árvore do conhecimento do bem e do mal fora transmitido (3.2-3), sendo seu marido a autoridade autenticada, pelo fato de Deus falar com ele no jardim, e, como veremos a seguir, responsabilizá-lo especialmente por ter ouvido a voz errada. Insinuando-se a serpente, a mulher se vê entre a voz de Deus, repassada pelo homem, cuja ordem proibira o fruto sob pena de morte, e a do estranho, que diz não só que eles não morrerão, mas que caso comam, tornar-se-ão deuses. O conflito, portanto, é emoldurado como uma disputa de instruções contraditórias; a calamidade que se seguirá é resultado de ouvir uma voz estranha, que oferece uma interpretação alternativa da realidade<sup>82</sup>.

Se antes a árvore do conhecimento do bem e do mal era vista como um limite estabelecido por Deus, e comer dela algo que devia causar repulsa, agora, pela instrução da serpente, a mulher passa a enxergá-la como todas as outras árvores permitidas, *boa para comer, desejável para os olhos e cobiçável para dar entendimento* (3.6)<sup>83</sup>, na verdade, ainda mais desejável por ser uma falta na abundância; deste ponto de vista, Deus torna-se, no mínimo, alguém mesquinho. Os desejos dela são tutorados pela voz externa, tornando-se cúmplices do ato proibido. Assim, uma inversão na corrente de autoridade em vista no jardim

<sup>82</sup> Eis o paradigma de *perversão* (הַפְּרָתָה). Deus ordena ao homem: “*De toda árvore do jardim podes comer. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás*”, pois no dia em que dela comeres *morrerá*” (2.16-17; grifo nosso). Ao seduzir a mulher, a serpente sugere sutilmente: “*Acaso Deus disse: ‘Não comereis de toda árvore do jardim?’*”. A mulher a corrige: “*Do fruto [de todas as árvores do jardim podemos comer], mas do fruto da árvore que está no meio do jardim – disse Deus - não comereis dele, nem tocareis nele, para não morrerdes*”. Então agora de forma explícita a serpe subverte o ensino de Deus: “*Não morrereis! Pois Deus sabe que, no dia quer comedes dele, vossos olhos se abrirão e sereis como Deus, conhecedores do bem e do mal*” (3.1-5; grifo nosso).

Há outro detalhe ainda mais sutil reminiscente dos provérbios. Até o começo da sedução serpentina, os textos se referem a Deus como *Eterno Deus* (יְהוָה אֱלֹהִים). O narrador até mesmo começa a história da queda com “*E a serpente era astuta - mais do que qualquer animal do campo feito pelo Eterno Deus* (יְהוָה אֱלֹהִים) ...” (3.1). Porém, ao iniciar o diálogo com a mulher, a serpe introduz a prática de referir-se a ele apenas como *Deus* (אלֹהִים), prática essa que logo é adotada pela mulher (3.2). Pensamos que isto é um sintoma, sofisticadamente indicado pelo narrador, do estranhamento vindouro, que se repete na narrativa da adúltera no décimo sermão do prólogo de *Provérbios*. Ao seduzir o jovem, ela tenta garantir-lhe que nada de mal acontecerá visto que seu marido está longe de casa; mas eis que ela não se refere a este como *meu marido*, como era de se esperar, e sim pelo genérico *o homem* (הָאִישׁ), *O homem não está em casa* (7.19).

<sup>83</sup> כִּי טוֹב בָּעֵץ לְמַאֲכֵל וְכִי תָּאוּהָ-הָוָא לְעֵינִים וּנְחַמֵּד בָּעֵץ לְמַשְׁפִּיל

acontece; originalmente, tínhamos Deus dando a ordem ao homem, que por sua vez a transmitiu para mulher, agora, a serpente introduz um novo ensino, que a mulher transmite para o homem.

Ambos quebram o decreto divino, e sofrem por conta disso; em vez de deuses, os flagramos como seres assustados, covardes, egoístas, alienados de si mesmos e um do outro (3.7-8). Ultrapassar o limite da árvore proibida é errar o alvo, é passar da ordem para o caos, é uma tentativa de definir, sem Deus, o bem e o mal, e não, como no caso da criação da mulher na narrativa anterior, em imitação a ele (Johnson, 2013: 25, 48-50). Ainda que eles tenham, com efeito, adquirido conhecimento, este é malsucedido, podre, deformado, pois resulta de um processo epistêmico marcado por um erro de *primeira ordem*. Antes de proferir as maldições as quais já nos referimos anteriormente, Deus interpela o homem, identificando a raiz do problema: “*Porque escutaste a voz de tua mulher*<sup>84</sup> e comeste da árvore da qual te ordenei, dizendo, dela não comerás – maldita é a terra por tua causa!” (3.17).

## 4.2 Pedagogia sapiencial

Defendemos que *Provérbios* segue esse mesmo modelo epistemológico mais amplo da Bíblia hebraica, de modo que as categorias estabelecidas acima nos ajudam a entender e descrever o processo previsto pelos autores na formação de um homem sábio e feliz.

### 4.2.1 Prefácio aos provérbios

Comecemos por sondar o chamado prefácio, ou preâmbulo, aos provérbios (1.1-6)<sup>85</sup>, que esclarece os propósitos da antologia, oferecendo-nos, numa análise cuidadosa, muitas pistas para começar fazer sentido da pedagogia dos sábios.

[Eis os provérbios de Salomão filho de Davi, o rei de Israel  
 para conhecer a sabedoria e a disciplina,  
 para entender as máximas entendidas,  
 para aceitar a disciplina da sensatez —  
 justiça, direito e retidão

<sup>84</sup> גַּם־שְׁמַעַת לְקֹדֶל אֲשֶׁר־

<sup>85</sup> Não confundir com “prólogo”.

para ensinar sagacidade aos ingênuos  
 conhecimento e astúcia ao jovem,  
 para que o sábio possa ouvir e ampliar seus conhecimentos,  
 e o prudente adquira a engenhosidade  
 para entender provérbios e epigramas,  
 os ditos dos sábios e os seus enigmas.]

Ao comparar este trecho com o que tem início no verso 8, a partir do qual propriamente abre-se o primeiro sermão com o vocativo “Meu filho”, é possível distinguir entre duas audiências que o texto tem em vista: a primeira é uma audiência que poderíamos chamar de *externa*, que inclui os leitores, em especial os mestres que farão uso da antologia para ensinar. A estes o prefácio explica os objetivos do material com uma série de frases no infinitivo após o cabeçalho. A segunda é a *interna*, ou audiência *postulada*, que são os jovens aos quais o eu-lírico dirige seus ensinos, homens rapazes em passagem para a vida adulta.

De acordo com este prefácio, e levando em conta também várias outras máximas nas coleções<sup>86</sup>, percebemos que não se pretendia ensinar apenas os filhos, mas também ensinar os pais a ensiná-los. Este objetivo duplo é uma característica comum do gênero. Novamente nas *Máximas de Ptaotepe* lemos algo semelhante: “Deves ensinar teu filho a ser um ouvinte”. “Ambos ouvidos do homem sábio escutam o que é útil para seu filho” (AEL 1.73-74). É claro que este é também o padrão da *Torah*, que como mencionamos incumbe os pais de transmitir a aliança e ordenanças do Sinai para seus filhos, e assim por diante, de geração em geração (Êxodo 13. 11-16).

A família constituía o núcleo educacional básico, sendo o pai e a mãe as autoridades imediatas na vida do jovem. Ainda que em *Provérbios* o pai seja com frequência o porta-voz do ensino, a mãe também tinha elevada senhoria nas casas israelitas e partilhava o fardo da instrução (cf.Êxodo 20.12; Deuteronômio 5.16 e *Provérbios* 23.22)<sup>87</sup>. No acróstico final da antologia, a mulher virtuosa é elogiada porque “abre a boca com sabedoria, e a lei da bondade está sempre em sua língua” (31. 26). O contexto literário dos sermões do prólogo é o lar, o que serve como uma espécie de tutorial para a *audiência externa*. Os ensinamentos deviam ser constantes: “tu às inculcarás a teus filhos, e *delas falarás*

<sup>86</sup> Por exemplo: “Corrige teu filho e ele te dará descanso. Sim, trará deleite à tua alma” (29.7).

<sup>87</sup> Vários sermões podem ser lidos como uma instrução conjunta. O exórdio diz em 1.8: “Atenta, meu filho, à disciplina que te transmite teu pai, e não desprezes os ensinamentos de tua mãe...”

*sentado em tua casa e andando pelo caminho, ao deitar-te e ao levantar-te”* (Deuteronômio 6.7; cf. Provérbios 6.20-22).

O objetivo não era que o filho recebesse provérbios antigos como porcelanas de família, mas que assimilasse o caráter do pai na corrente da tradição. À certa altura, o eu-lírico interpela o jovem transmitindo-lhe as palavras do avô: “Fui um filho dedicado a meu pai, carinhoso e único para com minha mãe. Ele cuidou de me instruir e me disse...” (4.3-4). Na sabedoria verdadeira, palavras e atos são inseparáveis, de modo que o filho aprenderia tanto pelo ensino verbal, quanto por imitação dos atos de seu pai. “Dá-me teu coração, ó meu filho, e que teus olhos acompanhem meu caminho” (23.26)<sup>88</sup>. A doutrina é renovada pelo depósito na geração seguinte. É essa dinâmica intergeracional, assim como no caso do mito e do rito, que permite que o presente normativo conforme um modelo específico do mundo ao qual os provérbios se referem ressurja e seja efetivado constantemente (Alter; Kermode, 1997: 287).

Num cenário ideal, a educação doméstica aconteceria dentro de um contexto social mais amplo moldado pelos provérbios. A casa do pai, construída e provida com sabedoria, inserir-se-ia dentro da casa maior governada com sabedoria pelos reis, príncipes e governadores. Estruturas sociais autoritativas são determinantes para o conhecimento (Johnson, 2023: 290–291). Ao omitir um destinatário específico, adotando o “filho” anônimo (ou *filhos*, 7.24), subvertendo uma prática comum do gênero<sup>89</sup>, sugere-se que devamos imaginar o rei Salomão instruindo a todos, especialmente seu povo; isto é, claro, uma reiteração dos chamados públicos e universais da Sabedoria personificada (8.1). Esperava-se que o amante da sabedoria a encontrasse em múltiplas fontes que mutuamente afiavam-se e fortaleciam-se, o que incluía o desenvolvimento da habilidade social de discernir vozes estranhas<sup>90</sup>. O desejo do pai era que o filho abandonasse a companhia dos tolos e buscasse àquela dos sábios (cf. 2.20 e Salmos 1), pois

---

<sup>88</sup> “Quando o filho obediente envelhece obtém respeito, da mesma forma falará aos seus filhos, renovando o ensino de seu pai. Todo homem ensina como age, Ele fala aos filhos dele para que por sua vez possam falar aos seus: Dá exemplo, não sejas pedra de tropeço, se a justiça estiver firme teus filhos viverão” (AEL 1.75).

<sup>89</sup> “A maioria dos livros de sabedoria são dirigidos ao filho ou filhos do autor, identificados no título. Os filhos são, pelo menos convencionalmente, descendência biológica, nunca pupilos sem relação com o autor” (Fox, 2010: 80).

<sup>90</sup> A *Torah* se preocupa em oferecer critérios e treinar os Israelitas a discernir entre o verdadeiro e o falso profeta (Deuteronômio 13.1-6; 18.20-22).

manter as companhias adequadas era parte importante do progresso ético. “O ouvido que atenta à repreensão da vida habita entre os sábios” (15.31)<sup>91</sup>.

O jovem que sofre o castigo do crime do adultério no oitavo sermão lamenta não ter *ouvido a voz de seus mestres e instrutores* (5.13)<sup>92</sup>, termos usados para se referir a qualquer um que ensinava sabedoria e piedade (Fox, 2010: 198). Numa ocasião, insinua-se que houvesse professores contratados para instruir pelas máximas (ou talvez registros escritos dos provérbios): “Para que há, na mão do tolo, [uma taxa] para a aquisição da sabedoria, se ele não tem discernimento?” (17.16) (Alter, 2011: 268). Esta possibilidade torna-se mais cogente se considerarmos as ocorrências de *sábio* (מ֬רְדֵּק) no decorrer das coleções; no mais das vezes o termo refere-se simplesmente aqueles que adquiriram um certo caráter, eram os que agiam sabiamente, mas em alguns trechos tem o sentido estrito de autores no gênero sapiencial (e.g. 1.6; 22.17; 24.23), compositores de provérbios, adágios, enigmas.

Retornamos ao prefácio para discutir outra pista que nos oferece. Na primeira linha, assim como em outros cabeçalhos que marcam divisões (10.1; 25.1), invoca-se o nome de Salomão, que cria uma rede de intertextualidade através da *Tanah*. Como Kynes explica, “O cabeçalho de *Provérbios* convidanos a ler o livro de acordo com a sabedoria atribuída a Salomão em Reis” (2019: 37). Katherine Dell também reconhece que “a autoridade sábia de Salomão é peça chave [no que diz respeito aos propósitos pedagógicos anunciados pelo prefácio] e na jornada da sabedoria que é descrita” (2021: 328). Conforme a ideia de autoridade e autenticação desenvolvida acima, o nome dele funciona como uma marca d’água do conjunto, reivindicando uma qualidade revelacional semelhante àquela dos escritos associados a pessoa de Moisés. Portanto, a tendência de algumas interpretações, como vimos na parte introdutória, de dizer que o que diferenciava os sábios israelitas dos outros autores bíblicos era a tentativa deles de compreender o mundo apenas pelo uso da razão é uma quimera. “Por meio de atribuir o texto a Salomão, que recebeu sua sabedoria de Deus (1 Reis 3.12), o livro de *Provérbios* reivindica para si uma autoridade que não deriva da razão humana, mas da inspiração divina” (Dell; Kynes, 2019: 42). Malbin (comentando

<sup>91</sup> “Não faças amizade com o homem dado a ira, e não caminhes com o homem enfurecido, para que não venhas a aprender seus caminhos e encontres ciladas para tua alma” (22.24-25).

<sup>92</sup> וְלֹא-שְׁמַעְתִּי בְּקֹל מֹרִי וְלֹא-לָמַדִּי לְאַהֲרִיתִי אֶזְנִי:

em 2.2) é do mesmo parecer: “Sabedoria, [no sentido que os provérbios a definem...] só pode ser alcançada através da tradição, por uma postura submissa diante da autoridade dos sábios que a articularam a partir seu estudo dos Profetas e da Lei”.

Salomão é acreditado a falar por Deus, de acordo com a narrativa dos chamados livros históricos *Samuel-Reis*, numa teofania onírica menor que o estabelece como o mais sábio dos reis da terra, assim como o trajeto de Moisés até tornar-se o maior dos profetas e a autoridade inigualável em Israel passou pelas teofanias do Sinai. A sabedoria de Salomão é ainda provada, como já mencionamos, pela construção e provisão do templo e do palácio, além de sua habilidade de ensinar e julgar o povo, conduzindo-o à paz e felicidade inigualáveis na terra da promessa (e.g. esp. 1 Reis 3; 5.1-14)<sup>93</sup>. Esta linha argumentativa intertextual permanece firme mesmo que se possa duvidar historicamente das reivindicações feitas. A figura do rei de Israel tornou-se paradigmática da sabedoria; dele é o grande nome ou persona invocada em obras como *Provérbios*, *Eclesiastes*, *Cânticos de Salomão*, com o fito de legitimá-las. Da mesma forma, o nome de Davi esteve associado aos Salmos. O nome real conjura uma cadeia de autoridade através da qual os ensinamentos deviam ser difundidos, do palácio aos lares israelitas, e não importa que alguns provérbios tenham sua origem no próprio povo ou, ainda, na sabedoria estrangeira, pois o que os atesta de forma última são as digitais salomônicas. O rei era um dos mediadores da sabedoria divina para o povo, assim como os pais eram para os filhos<sup>94</sup>.

Voltando nossa atenção mais uma vez ao prefácio, vemos ainda o que Von Rad chama de *pensamento estereométrico* (1984: 12–13), segundo o qual o autor esclarece que virtudes estariam implicadas no desenvolvimento da sabedoria pelo agente moral. Esta estranha nomenclatura proposta pelo estudioso alemão quer dizer simplesmente que ao buscar definir um termo qualquer, os sábios se valiam de justaposição, variação, paralelismo, as mesmas técnicas que vimos anteriormente sendo utilizadas para construir significados mais amplos por meio de máximas individuais. Assim, *sabedoria* (הָכְנָה) cerca-se de vários termos

---

<sup>93</sup> A primeira narrativa pós teofania, o famoso julgamento das duas prostitutas e o bebê morto, pretende servir como uma demonstração da capacidade de julgamento adquirida pelo rei.

<sup>94</sup> Em muitas ocasiões, o rei de Israel é chamado de “pastor do povo”, ao lado de outras autoridades como os sacerdotes (cf. Isaías 53.6; 56.11 e Salmo 78.70-72; esp. Juízes 17.6).

satélites que esclarecem o que está envolvido em tornar-se sábio : *entendimento* (בִּינָה), *disciplina* (מְוֹרָה), *compreensão ou sensatez* (שְׁכָל), *retidão, justiça, integridade* (מִשְׁרִים, מִשְׁפָּט), *astúcia* (עַרְמָה), *conhecimento* (דִּעָת), *sagacidade* (חַזְּבָה), *engenhosidade* (תְּחִכָּה), além de outra aptidão que poderíamos chamar de literária, que permitia ao indivíduo compreender o gênero específico no qual a sabedoria era veiculada, os *provérbios dos sábios e seus enigmas*. Remontaremos a essas virtudes no contexto da descrição detalhada do processo pedagógico que iniciamos abaixo.

#### 4.2.2 O Caminho da Sabedoria

Os sermões e interlúdios do prólogo são proferidos na urgência de uma disputa entre vozes contraditórias pela atenção e amor do jovem: “[Ouve] (עַמְשֵׁךְ), meu filho, à disciplina que te transmite teu pai, e não desprezes os ensinamentos de tua mãe... Se pecadores te quiserem seduzir, não o consintas; se te disserem...” (1.8-11). No epílogo (Cap. 9), todas as instâncias dessa disputa são sintetizadas pelos convites alternativos para o banquete na casa da Sabedoria ou da Insensatez. O que começa pela afeição e confiança naquelas que são as pessoas mais próximas, o pai e a mãe, é desenvolvido no jovem como uma habilidade refinada no decorrer de seu progresso moral, isto é, aquela de discernir entre interpretações alternativas da realidade, entre verdade e perversão, sobriedade e embriaguez.

Se na bifurcação a retórica do pai o convenceu a escolher o caminho da sabedoria, a partir do temor do Eterno, o que o filho deve fazer a seguir? Qual o passo seguinte? A resposta está resumida num verso aparentemente tautológico no quinto sermão: “[O princípio da sabedoria é: adquire sabedoria]” (4.7). Aqui, o mesmo termo tem duas conotações distintas; o primeiro uso de “sabedoria” refere-se ao seu estado avançado, no qual o homem passa a agir sabiamente pelo entendimento adquirido, mas o segundo, que representa o princípio desse télos, tem a conotação de *palavras dos sábios*, que são os provérbios (Fox, 2010: 175). Desta forma, o primeiro passo do agente moral na jornada para se tornar sábio é encher-se da doutrina. A vida do jovem, tanto a interna quanto a externa, é como as águas e trevas primordiais que precisam ser domadas por palavras de ordem e luz.

Essa familiarização com os provérbios, que de regra ocorreria pelo próprio relacionamento entre pais e filhos dentro do lar, podia acontecer de outras formas também, como por registros escritos para os letrados e financeiramente aptos ou, ainda, pelo contato com um mestre de sabedoria. Ora, se o que se devia ouvir era a doutrina dos sábios derivada da autoridade de Salomão, ou em conformidade com Salomão, sendo este o primeiro critério para o conhecimento adequado, evitando um *erro de primeira ordem*, a exigência seguinte era ouvi-la do modo certo, para evitar *um erro de segunda ordem*.

Os provérbios eram recebidos adequadamente apenas por aqueles que amavam ouvi-los (2.1-4; 4.5-9). Nesse sentido, o que significaria na prática embeber-se da doutrina, amando-a? Em primeiro lugar, uma escolha firme de submeter-se e confiar no que estava sendo ensinado, abandonando todo orgulho, que segundo os sábios consistia num julgamento equivocado dos próprios limites no mundo de Deus. “[Antes da ruína o coração do homem é orgulhoso, antes da honra, humilde”] (18.12). A humildade era necessária para aceitar o princípio da sabedoria: o temor do Eterno. Esta disposição de submeter-se e confiar passava pela *disciplina* (רִזְקָנָה), um termo que encontramos no preâmbulo, e que aqui e acolá é acompanhado por *repreensão/advertência* (הַדְּבָרִים), como em 6.23: “[pois o preceito é uma lâmpada, e a instrução é uma luz, e é um caminho de vida as severas repreensões]”<sup>95</sup>.

A disciplina educativa tomava muitas formas. Às vezes consistia num mero direcionamento para abandonar certas atitudes e buscar outras. Ocasionalmente, palavras duras de correção eram empregadas para reprovar hábitos todos: “Por quanto tempo continuarás deitado, [ó preguiçoso]? Quando despertarás de teu sono?” (6.9; cf. v. 23-35)<sup>96</sup>. A acida sátira dos sábios contra o preguiçoso é um exemplo pertinente de *disciplina* (רִזְקָנָה). Animais são invocados com propósitos retóricos: se até uma besta consegue fazer isto e aquilo, por que tu, um homem, não consegues (6.6; cf. Isaías 1.3)? Mas a disciplina exigia também o uso da vara. Há vários provérbios dirigidos aos pais acerca de não poupar os filhos de castigos físicos quando necessário, sobretudo enquanto isto ainda

<sup>95</sup> מִזְרָחָת מִזְרָחָת

<sup>96</sup> Por quanto tempo (עַד-מֵתִים) é um formalismo exortativo (cf. 1.22).

tivesse sob o poder deles<sup>97</sup>. A dor era entendida como um método para dissipar a tolice e imprimir os ensinamentos na carne, quando as palavras não pudessem, quando se percebia um hábito persistente de insensatez no jovem. “Feridas profundas purgam o mal. Também o fazem açoites que [chegam às entradas] (20.30). O uso da vara reproduzia preventivamente na casa do pai o nexo de caráter-consequência em vigência na casa cósmica. Os castigos domésticos pretendiam evitar as angústias da tolice no futuro, e até a morte precoce. Uma das funções dos provérbios e da vara é a de propor “ao inexperiente uma *experiência substituta*, com o valor de conhecimento da experiência real, condensada de modo rápido, mais fácil, e especialmente, mais seguro” (Fox, 2010: 62; grifo nosso)<sup>98</sup>. “Não deixes de aplicar correção a uma criança; pois mesmo que o firas com a vara, ela não morrerá por isto. Ao corrigi-la com a vara, salvarás sua alma da tumba” (23.13-14)<sup>99</sup>.

Nisto os pais imitam o próprio Deus, que participando da educação do homem que ama ouvir, emprega a dor para discipliná-lo: “Não desprezes, meu filho, a *disciplina* (רִזְקָה) do Eterno, e não repilas suas *advertências* (הַרְגִּזְתָּה), pois ele admoesta a quem ama assim como um pai [ao filho querido]” (3.11-12). As experiências de dor eventualmente tinham origem no amor divino e não na sua ira. No Salmo 119 temos um paralelo importante:

[Antes de eu ser afigido, eu me desviava,  
mas agora observo teus ditos...  
no que diz respeito a mim nos teus ensinamentos me alegro.  
*Foi-me bom ter sido afigido,*  
*para que aprendesse teus estatutos.*  
*Melhor para mim os ensinos de tua boca*  
*que mil peças de prata e ouro]*

(v. 67, 70-72; grifo nosso)

---

<sup>97</sup> “[Quem poupa seu filho da vara o odeia, mas quem o ama disciplina”] (13. 24); “[Quando há estultice no coração da criança, a vara da disciplina de lá a arranca]” (22.15). No primeiro exemplo *vara* (טְבַשׁ) e *disciplina* (רִזְקָה) são postas em paralelismo; no segundo, são conjugadas em *vara da disciplina* (רִזְקָה טְבַשׁ)

<sup>98</sup> Aqui Fox está citando PERRY. T. *Dialogues with Kohelet*. University Park: Pennsylvania State University Press.

<sup>99</sup> “A vara (טְבַשׁ) e a repreensão (הַרְגִּזְתָּה) dão sabedoria, mas a criança abandonada a si mesma envergonhará sua mãe” (29.15)

O salmista aprende, pelo sofrimento, a valorizar mais a doutrina e a vida vivida com base nela do que a prata e o ouro, o exato tipo de mentalidade que o pai de *Provérbios* deseja incutir em seu filho: “[O valor da sabedoria é melhor que o da prata, e seu lucro melhor que o do ouro...]” (3.13-15). Retrospectivamente, o sábio do futuro se alegra com os castigos infligidos ao tolo do passado. A *disciplina* pode ser entendida, também, como uma virtude do estudante e não apenas algo que se impõe sobre ele, na medida em que diz respeito a sua capacidade de fazer sacrifícios de bens menores por bens maiores, de negociar o futuro com o presente, de interpretar a dor como parte do processo de aprendizado.

Com efeito, a etapa precoce do aprendizado raramente seria agradável para o estudante, sobretudo por ainda não conseguir compreender os motivos das instruções e da disciplina do pai, as razões da superioridade da sabedoria, pois ainda não teve a oportunidade de provar a doçura dela; ele prossegue e persiste pela confiança numa voz externa. Jesus Ben Sira articula da seguinte maneira:

A sabedoria eleva os seus filhos  
e cuida dos que a procuram...  
Se alguém nela confia, a possuirá em herança  
E no seu gozo estará a sua descendência.  
Pois, primeiro, caminhará com ele  
Em sentido inteiramente contrário  
E lhe incutirá temor e tremor,  
E o provará com sua disciplina até que confie nela  
E ela o tente com suas exigências,  
depois, voltará a ele em linha reta, o alegrará  
e lhe desvendará os seus segredos.  
(Eclesiástico 4.11-18)

Embeber-se da doutrina, amando a sabedoria, implicava também memorizar, recitar e refletir delongadamente sobre os provérbios (2.1,3-4), métodos que especificam o que significava *inclinar o coração* às instruções (2.2). Nessa hora, a brevidade, aliterações e paralelismos vinham ao auxílio dos estudantes. Várias metáforas nos sermões apontam para isso: os ouvidos que como mãos colhem os ditos e os depositam dentro do celeiro ou urna que é a pessoa (2.1); a ordem para amarrar os ensinamentos no pescoço como um colar que recai sobre o

peito, ou usá-lo como um anel no dedo; entalhá-los na tábua do coração (3.3; 6.21), de modo que moldem o caráter; que estejam sempre próximos como as pupilas são próximas de um homem e protegidas por ele (7.2). Exortações como estas estão por traz do uso judaico de filactérios e *tsitsit*, as franjas do *talit* que servem de estímulo à memória<sup>100</sup>.

Deve-se ressaltar, ainda, que o tema dos provérbios era profundamente prático e “mundano”, relacionava-se a que companhias manter e com quais romper, a que tipo mulher o filho devia buscar como esposa; ao trabalho e ao descanso, lazer, comida, bebida, sexo; à forma de falar e se portar em casa, na praça, no mercado, no templo, no convívio com a esposa, com os filhos, com os pais, com os idosos e com as autoridades num geral; como firmar vínculos justos, tais quais os de patrão e empregado, comprador e vendedor. Para os sábios, o caminho até a mais elevada piedade, o mais sublime conhecimento de Deus não passava pelo isolamento em elevadas torres de marfim e bibliotecas abarrotadas, nem pela ojeriza aos prazeres do corpo e privilégio do intelecto, antes, pelo contato com a realidade cotidiana, a qual as máximas se aplicavam. “Uma balança falsificada é uma abominação para o Eterno, mas pesos corretos atendem Seu desejo.” (11.1). A metáfora para a prática da justiça está ancorada no dia a dia do mercado.

Os provérbios têm esta característica: só adquirem seu significado pleno quando contextualizados pelas realidades a que se referem. Um jovem pode ler os ingredientes e passo a passo de uma receita de família, mas só os compreenderá verdadeiramente cozinhando e comendo. É apenas com a prática que se tornará capaz de preparar o prato sem as anotações, e, inclusive, alterar alguns ingredientes e etapas conforme a necessidade. Esse caráter experencial dos provérbios incluía a participação nos rituais do povo. Numa das máximas lemos

---

<sup>100</sup> Cf. Deuteronômio 6.1-9: “E estes são os *mandamentos* (מִצְרָאֹת), *estatutos* (נִצְחָוֹת) e os *juízos* (בְּנִינָה) que o Eterno, vosso Deus, ordenou que vos ensinasse, para cumprirdes na terra à qual passais para herdá-la, *a fim de que temais o Eterno, teu Deus*, que guardéis todos os Seus *estatutos* (נִצְחָוֹת) e os Seus *preceitos* (נִצְמָנָה) que eu te ordeno – tu, teu filho e o filho de teu filho –, todos os dias da tua vida, e *para que se prolonguem os teus dias*. *E ouvirás, Israel, e guardarás para cumprir*, para que seja bem para ti, e para que te multipliques muito na terra que emana leite e mel, como te falou o Eterno, Deus de teus pais. Escuta, Israel! O Eterno é nosso Deus, o Eterno é um só! E amarás ao Eterno, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas posses. *E estas palavras que eu te ordeno hoje estarão sobre o teu coração, e as inculcarás a teus filhos, e delas falarás sentado em tua casa e andando pelo caminho, ao deitar-te e ao levantar-te. E as atarás como sinal na tua mão, e serão por filactérios [Tefilin] entre os teus olhos, e as escreverás nos umbrais [mezuzá] de tua casa e nas tuas portas*” (grifo nosso)

que “[É a benção do Eterno que enriquece, sem que o homem aumente suas dores]” (10.22). Nos sermões, o pai ordena que o filho honre ao Eterno mais que suas riquezas, participando do ritual de oferecer a ele os primeiros frutos da colheita, para que tivesse abundância de pão e vinho (3.9-10). O ritual contextualiza a doutrina, ensinando o pupilo a reconhecer a presença de Deus em todos os empreendimentos, e que era ele quem garantia sua prosperidade. A partir do entendimento assimilado pela dinâmica entre doutrina e prática ritual, ele adquiria a habilidade de adotar uma postura serena quanto às riquezas do lado de fora do templo, por exemplo rejeitando o trabalho infundável e desesperado ou, ainda, diversos tipos de engano, como sonegação de salários (cf. 3. 27-31).

É por conta dessa ênfase na tutoria dos sábios, marcante na fase precoce do processo pedagógico, que a experiência da sabedoria pode ser veiculada pela imagem dominante dos caminhos. Nesse momento, o pai está ensinando seu filho a reconhecer e caminhar dentro dos limites estabelecidos por Deus, dotando-o da capacidade de discernir modos, tempos, espaços, funções, pessoas, enfim, a nomear, separar, ordenar.

Há outro sentido discretamente diferente de *disciplina* (רֹאִית) que encamina nossa discussão para a próxima etapa formativa do agente moral. Num trecho já referenciado acima, o sábio narra uma vinheta em primeira pessoa na qual passa pela propriedade do homem preguiçoso e vê tudo desordenado, então, “ponderei sobre o que vi e me serviu como ensinamento”. A tradução perde um pouco a força do hebraico, que diz mais ou menos o seguinte: “ponderei (רֹאֵת) eu, pus no coração (לִבִּ), vi (רָאָה) adquiri *disciplina* (רֹאִית)” (24.32)<sup>101</sup>. Um dos modos de participação da realidade pela qual o jovem aprende sabedoria se dá por observá-la com discernimento moral. Esse tipo de *ver*, assim como no caso do *ouvir*, não é uma mera assimilação passiva de imagens, antes um escrutínio reflexivo pela lente dos provérbios. Há uma maneira específica de *ir* e *observar* (רָאָה) a formiga de modo que leve a sabedoria, isto é, como um exemplo de diligência voluntária diante da ordem do mundo (6.6). É mesma forma pela qual o sábio diz ter observado o desenrolar da cena que culmina no tolo sendo engodado pela adúltera. Onde o ingênuo vê apenas uma bela mulher, prometendo-

---

<sup>101</sup> ואָרַזְתָּ אֲנָכִי אֲשִׁית לִבִּי רָאִיתִי לְקָרְבָּתִי מָוֶרֶת:

lhe uma noite de intenso prazer sem consequências, o sábio vê uma caçadora noturna, cujas vítimas continuam a aumentar, e um jovem caminhando bovinamente para o matadouro (Cap. 7, esp. v. 6-7; 12-13; 22-27). É isto que significa uma percepção proverbial da realidade.

Como é que esse tipo de percepção é desenvolvido? Podemos ensaiar uma articulação tomando emprestados alguns outros conceitos epistemológicos, estes sugeridos por Jennie Grillo: *conhecimento latente* e *experiência epifânica* (*latente knowledge and shock experience*) (2016: 190). A sabedoria passa a ser internalizada pelo jovem – que é o sentido da fórmula *adquirir disciplina* - tornando-se entendimento, consciência, percepção, sensibilidade à presença da primeira causa, na medida em que a realidade é experimentada repetidamente através das lentes dos provérbios, recheados do temor do Eterno. Quando a mente embebida da doutrina– o *conhecimento latente* – participa com diligência da realidade, é levada, mais cedo ou mais tarde, ao instante de compreensão - à *experiência epifânica*. Esta epifania é o “finalmente” do homem ao ver a mulher no jardim. Não nos é especificado em quanto tempo o aluno alcançará este estágio, isto é, quando o esclarecimento recíproco entre ouvir e ver resulta em epifania; presumimos que seja diferente para cada um, e que em vez de um único momento revelador, devamos supor uma série de pequenas epifanias que se acumulam para engendrar uma maior, e essa epifanias maiores, por sua vez, se acumulam até o instante numinoso. Seja qual modelo adotemos, o sábio espera que, dado o amor do jovem pela sabedoria, isto acontecerá, quando ele experimenta então a realidade divina em primeira pessoa nas linhas da descrição autoritativa estabelecida.

No segundo sermão, uma espécie de ementa de *Provérbios*, o qual Fox elogia como uma “teoria do aprendizado única na literatura antiga” (2010: 125), o pai descreve, numa casca de noz, essa mesma passagem de um estágio de sabedoria para o outro. O trecho é organizado como uma prótase composta por vários condicionais que expressam a primeira etapa do processo descrita acima – “se (ἢ) acolhes minhas palavras e valorizas os ensinamentos que te transmito...” (2.1-4) –, e uma apódose com outros tantos desdobramentos, *então* (τότε)

Entenderás o que é o temor a Deus,  
e poderás alcançar o conhecimento do Eterno...  
[Então (τότε) compreenderás a retidão, a justiça

e a integridade, todas as veredas do bem...  
 a sagacidade te vigiará,  
 e a discrição te protegerá]  
 (2.5-11).

O primeiro *então* equivale ao desenvolvimento daquela virtude que no preâmbulo é denominada de *sensatez* ou *compreensão*, dada pela *disciplina* (מִזְרָחָת הַשְׁכָל) <sup>102</sup>; é a virtude da epifania, do momento numinoso. É a assimilação do caráter do pai; a habilidade de discernir entre o bem e o mal que jorra de um coração moldado pelas palavras de sabedoria; o fim do sono da alma, que agora, de olhos bem abertos, é capaz de enxergar Deus por trás dos fenômenos do mundo. É o entendimento do temor do Eterno, o estágio desenvolvido dessa sensibilidade religiosa. É a virtude que falta aos “[insensatos] que dizem em seu coração ‘Deus não existe’” (Salmos 53), e que marca a diferença entre o filho que comprehende e ama a ordem do mundo e o que a ignora: “[o filho sensato (שָׁׁלָל) armazena no verão, mas o filho vergonhoso dorme do tempo da colheita]” (Fox, 2010: 59-60). Malbin, comentando o prefácio, concorda com nosso modo de interpretar ao dizer que

“A ‘disciplina moral’ (1.2) e a ‘disciplina da sensatez’ (1.3) referem-se a duas fontes diferentes de ação moral: a primeira jorra do ‘temor de Deus’ que é o medo da punição pelo pecado, enquanto a última é a faculdade mais elevada do temor, é o assombro diante da sublimidade de Deus, que torna o pecado existencialmente ultrajante ao homem consciente desse assombro.

Acoplada a cada *então*, há uma justificativa iniciada por *pois* (כִּי). A do primeiro é “[*pois* é o Eterno quem dá sabedoria... Ele guarda a *prudência* (תַּוְשִׁיחָה) para os íntegros, um escudo para os que andam em sua inocência, para manter as veredas da justiça, Ele vigia o caminho de seus fiéis]”. Lembremos aqui da ideia discutida na seção anterior, segundo a qual o dom de Deus se sobrepõe ao esforço do estudante. Ao se dedicar conforme a descrição autoritativa transmitida, Deus estende os efeitos do treinamento pedagógico para engendrar o estado elevado de sabedoria, dotando o pupilo das virtudes que dele procedem,

---

<sup>102</sup> O hebraico, à semelhança da anedota do preguiçoso diz “Provérbios de Salomão...para adquirir a disciplina da sensatez (לְקַחְתָ מִזְרָחָת הַשְׁכָל) (1.3).

e garantindo o sucesso de sua aplicação. A *prudência*, por exemplo, é uma espécie desenvoltura na resolução de problemas e dificuldades<sup>103</sup>.

O segundo *então*, concomitante ao anterior, diz respeito ao entendimento da retidão, justiça e direito. Essas virtudes são agora praticadas pelo agente moral com consciência de circunstâncias e razões. *Retidão* (צַדָּקָה) e *integridade* (מִשְׁרִים) são qualidades morais que permitem ao homem tomar consciência dos limites e propósitos estabelecidos por Deus e mantê-los, e a *justiça* (טִבּוּחַ) é a aptidão de restaurá-los quando violados (Waltke, 2019: 150)<sup>104</sup>. No preâmbulo aparecem com função apositiva relativas à *sensatez* (1.3): “[para adquirir a *disciplina da sensatez* – *Retidão* (צַדָּקָה), *justiça* (טִבּוּחַ) e *integridade* (מִשְׁרִים)”).

O *pois* desse segundo *então* diz: “[pois a sabedoria penetrará em teu coração, e o entendimento se tornará doce ao teu *paladar* (ou, à tua *alma*) (טִבּוּחַ)]” (2.10). Como já sugerimos, o instante em que o homem se torna mais sábio corresponde ao que ele mais ama a sabedoria, tendo prazer nas ações e pensamentos em conformidade com ela. As exigências da sabedoria deixam *então* de ser dolorosas e cansativas, tornando-se intuitivas e fluídas. “Todas as palavras de minha boca”, diz ela, “[são planas para os compreensivos, desimpedidas aos que encontram o entendimento]” (8.9). É deste ponto de vista que o homem encontra sua máxima felicidade.

Em muitas culturas, como demonstra Noemi Paz em seu estudo, e como pode ser exemplificado pela fábula de Hércules na encruzilhada, a montanha é o símbolo dessa jornada em busca da sabedoria e da virtude, com caminhos íngremes e pedregosos na subida, mas planos e desimpedidos quando se atinge o topo. No prólogo, é este momento do cume que é mais propriamente simbolizado pela figura dominante do amor erótico. Se antes o jovem precisava ser ordenado a amar, agora ama por si mesmo, os caminhos da sabedoria são escondidos por lhe serem atraentes. À essa altura, as instruções se tornaram consciência profunda nele, de modo que consegue guiar-se prestando atenção aos

---

<sup>103</sup> Em seu intenso sofrimento Jó se vê destituído de *prudência*, incapaz de encontrar uma saída (Jó 6.13).

<sup>104</sup> “A ti foi dito, ó homem, o que é bom e o que o Eterno exige de ti: somente que saibas agir com *justiça* (טִבּוּחַ), amar a benevolência e caminhar discretamente com teu Deus!” (Miqueias 6.8); “Se desfaleces no dia da adversidade, diminuto é teu valor. Livra os inocentes que estão sendo arrastados para a morte; quanto aos que estão a ponto de serem degolados, não os resgatará? Se disseres: ‘Não sabíamos o que se passava’, não o saberia. Aquele que guarda tua alma? Não retribuirá ele a cada um em acordo com suas ações? (Provérbios 24.11-12)

próprios pensamentos. *Provérbios* descreve essa consciência como a voz de uma companheira chegada, que sussurra conselhos ao ouvido do sábio (6.22).

Uma das habilidades advindas dessa consciência profunda é a que é chamada no preâmbulo de *sagacidade* (הַחַתָּה), e que, no segundo sermão, adquirida no momento em que a sabedoria se torna *doce ao paladar*, capacita o homem a resistir às seduções dos ímpios: “[A *sagacidade* (הַחַתָּה) te vigiará... para te livrar do mau caminho, do homem que fala *perversamente* (הַקְּשָׁתָה)... para te livrar da mulher estranha, da mulher alheia de fala escorregadia]” (2.11-12,16). Curiosamente, *sagacidade*, acompanhada no preâmbulo por *astúcia* (הַחַרְעָה) (1.4), são perícias vistas muitas vezes como negativas na Bíblia hebraica, inclusive nas coleções mais antigas dos provérbios. *Sagacidade* caracteriza o homem de intenções escusas e que causa intrigas<sup>105</sup>, e *astúcia* é predicada à serpente do Éden, que tem a habilidade do engano pelas palavras. Mas de acordo com o sábio, fazem parte do arsenal da sabedoria, sendo essenciais para amadurecimento do inexperiente, cheio de credulidade ingênuas<sup>106</sup>. Podemos lê-las como uma espécie de soro ofídico, aptidões que servem de antídoto para a sagacidade maligna, que vira as coisas do avesso pela fala. *Sagacidade* e *astúcia* são habilidades refinadas de discernir entre vozes, entre a sabedoria legítima e a falsa.

A jornada da sabedoria vislumbrada em *Provérbios* não tem um ponto de término. Há, é claro, o momento de transição existencial, o cume da montanha, que vimos discutindo, mas depois disso, incentiva-se um aperfeiçoamento contínuo que dura a vida toda. As razões para isso são pelo menos duas. Em primeiro lugar, sabedoria deve ser preservada para que não se perca. O triste fim da história do rei Salomão é uma narrativa de cautela nesse sentido (1 Reis 11.1-11). A habilidade literária cada vez mais apurada do ingênuo que se tornou sábio de “entender provérbios e epigramas, os ditos dos sábios e os seus enigmas” (*Provérbios* 1.6) aponta para a necessidade desse envolvimento ininterrupto com as palavras e as práticas da sabedoria. Em segundo lugar, é que se há algumas virtudes imprescindíveis para a transição existencial, como a *sensatez*, outras são periféricas e não necessariamente concomitantes àquelas, podendo se manifestar, com treinamento, apenas muito tempo depois dessa transição. Pode

---

<sup>105</sup> “[O homem bom encontra o favor do Eterno, mas ele condena o que com *sagacidade* (הַחַתָּה) planeja ardil]”. (12.2)

<sup>106</sup> “[O ingênuo acredita em tudo, mas o *astuto* (מַחְרָע) está atento aos próprios passos]”. (14.15)

faltar ao homem sábio e piedoso, por exemplo, a habilidade de lidar com circunstâncias ambíguas no seu dia a dia, sem carga moral evidente, e que não têm uma resposta clara ou única. Ele pode, também, ser vítima de certos enganos verbais mais sutis, como aquele que ocorre no mercado em situações que o comprador desvaloriza um produto para reduzir-lhe o preço (20.14); é possível que lhe falte ainda refino no uso das palavras, ou um entendimento sofisticado das emoções humanas, ou traquejo na dinâmica política da corte<sup>107</sup>.

Outra capacidade mencionada no prefácio é a *engenhosidade* (תִּכְלִית), que diz respeito à desenvoltura em executar com sucesso as etapas de um plano, de deliberar e conduzir a si mesmo e aos outros. Esta é uma virtude emprestada do ambiente da guerra, especialmente naquelas entre forças assimétricas: “O homem sábio subjuga o forte, e o que tem conhecimentos é mais poderoso que um valente. Pois com sábia *estratégia* (תִּכְלִית) lutarás tua guerra, e a vitória resultará da superioridade dos conselhos” (24.5-6). O aprimoramento constante do sábio visa, em última análise, que ele se torne uma autoridade, um guia, para outros, especialmente para os próprios filhos, ensinando-lhes o caminho da felicidade. Enfim, é por conta disso que os provérbios de Salomão servem não só para “[conhecer a sabedoria e a disciplina... para ensinar sagacidade aos ingênuos, conhecimento e astúcia ao jovem], mas também “[para que o sábio possa ouvir e ampliar seus conhecimentos, e o judicioso adquirir *engenhosidade*]” (1.5).

Sintetizemos o processo de aprendizado da seguinte maneira: o filho começa pelo amor à sabedoria, submetendo-se inteiramente, humildemente e confiantemente às instruções que seu pai lhe transmite, derivadas da revelação divina, da autoridade de Salomão, evitando erros epistemológicos de primeira e segunda ordem. Deve persistir no contato frequente com os provérbios, impregnando-se deles, ouvindo-os, memorizando-os, decodificando-os, participando da realidade pela sua mediação. O ensinamento indica como ele deve se conduzir no mundo criado por um Deus a quem deve temer. Eventualmente, se agir mal e tropeçar, precisará suportar castigos e repreensões severas, entendendo isso como uma etapa num processo recompensador. Uma série de epifanias se

---

<sup>107</sup> “Uma resposta delicada acalma a ira, mas a palavra grosseira a atiça” (15.1); “[Quando te sentares para partir o pão com um governante, presta atenção no que está diante de ti, e põe uma faca na tua garganta, se és glutão. Não desejes as iguarias dele, quando forem pão de mentiras]” (23.1-3).

sucede, experiência e doutrina se esclarecem e se vinculam, um novo desfrute, antes desconhecido, surge. Segue-se o momento numinoso, em que Deus, entendendo os efeitos dos esforços pedagógicos, manifesta-se ao aluno, doa-lhe a sabedoria, para que possa conhecê-lo e compreender o mundo criado. Os provérbios tornam-se caráter. Essa casa cósmica, com seus propósitos, regras e divisões ordeiras, passa a ser para o homem não mais motivo de frustração, pelo contrário, de felicidade - liberdade dentro da forma, vida dentro da lei, amor dentro de limites (Leeuwen, 2015: 2).

#### 4.2.3 Quem pode ser feliz?

Para completar o nosso estudo da pedagogia de *Provérbios*, resta-nos questionar se o aprendizado da sabedoria estava disponível, pelo menos teoricamente, para qualquer pessoa, ou se era restrito com base em um ou mais critérios. Isto é, quem podia aprender a ser feliz? A parte mais fácil dessa resposta consiste em dizer que, segundo o texto, a sabedoria, e, portanto, a bem-aventurança, não se restringe a homens de uma certa posição social, não exige o abandono do mundo e de habilidades práticas, em detrimento de profissões “mais intelectuais”, não se faz disponível apenas a um círculo de iniciados em palavras secretas sussurradas em cômodos obscuros. A Sabedoria se coloca ao alcance de todos, posta-se nos lugares altos e movimentados da cidade, nos portões, nas vias, nas bifurcações, gritando aos *filhos de Adão* (1.20-21; 8.1-4). Ela se identifica com os reis e com os mercadores, com os escribas e com os pastores de ovelha, cada um deles podia viver sabiamente ou tolamente, construir e suprir sua casa com verdade ou falsidade.

Deste modo, as convicções em *Provérbios* estão mais próximas daquelas encontradas na *Lei (Torah)*, “Porque este mandamento que eu te ordeno hoje não te é encoberto nem está longe de ti. Não está nos céus para dizeres: ‘Quem subirá por nós aos céus, para que o traga a nós e nos faça ouvi-lo, para que o observemos?’” (Deuteronômio 30.11-12). Também nos *Profetas (Neviyim)*, que exortavam o povo nos portões, nobres e plebeus juntos (Jeremias 17.19-20). E nos *Escritos (Ketuvim)*, quando, por exemplo, o Salmista inicia sua instrução, à semelhança da Sabedoria, com o chamado, “Que escutem todos os povos; que atentem todos os habitantes da terra, sejam eles nobres ou plebeus, ricos ou pobres. Pois haverá sabedoria em minhas palavras...” (49.1-4). Mais distante,

porém, das pressuposições de Ben Sira, que contrasta o agricultor, o carpinteiro, o construtor e o ferreiro com o escriba: “A sabedoria do escriba se adquire em horas de lazer, e quem está livre de afazeres torna-se sábio. Como se tornará sábio o que maneja o arado...? (Eclesiástico 38.24–39.35).

Devemos lembrar, é claro, que a audiência principal das coleções são jovens homens em transição para vida adulta, de modo que as instruções têm um ponto de vista masculino. Porém, dada sua amplitude temática, e a suposição de que seriam filtradas pelos pais dentro do lar, talvez os adágios também fossem utilizados, com adaptações, na educação de meninas (cf. Fox, 2010: 207-209; 256-262). Como os filhos poderiam ser ensinados a buscar uma mulher sábia, se nenhuma delas recebesse educação moral? Como a mulher se tornaria sábia (14.1), sendo capaz, também de, junto do marido, instruir os filhos (1.8; 31.26), se nunca tivesse, por sua vez, sido instruída?

Além disso, as máximas não se restringiam em seu escopo ao povo de Israel, em vez disso, supunham-se universalmente válidas, visto que ensinavam sobre a sabedoria cósmica, a casa-mundo a partir da revelação divina. Como já explicamos, *terra* (אָרֶן), nos sermões, não tem como sentido primário a terra da promessa, Canaã, mas a vida, o território da existência. De fato, as instruções são endereçadas primeiro aos *filhos* de Israel ainda que sua aplicabilidade fosse universal, sendo indireto o alcance de outras gentes. Lemos um projeto semelhante na *Torah*, quando Moisés diz:

Vede que vos ensinei estatutos (עֲדָה) e juízos (טִבְעָמִים), como o Eterno, meu Deus, me ordenou, para que assim seja feito no meio da terra na qual estais vindo para herdá-la. E os guardareis e os cumprereis, porque isto é a vossa *sabedoria* (חָכָמָה) e vosso *entendimento* (בִּינָה) à vista dos povos, que ouvirão todos estes estatutos e dirão: Somente esta grande nação é um povo sábio e entendido!

(Deuteronômio 4.5-6)

Também de acordo com a narrativa de 1 Reis, *toda a terra* (uma expressão que se refere ao mundo conhecido na época) era atraída pela sabedoria de Salomão, como no exemplo da rainha de Sabá (5.9-14; 10.1-24).

Excluídas estas restrições que poderíamos chamar de *sociais*, caso levensmos em consideração impedimentos *morais*, a resposta para a questão de quem pode ser feliz se torna mais complexa. Começamos por discutir a tipologia proposta por Fox para analisar os paralelos egípcios. Segundo ele, há três tipos de

visões na literatura de sabedoria do Egito antigo sobre quem era capaz de aprender. De acordo com o primeiro, alguns são simplesmente incapazes de aprender, um problema às vezes remontado a uma maldição divina ainda no ventre materno. Há pessoas que carregam uma perversidade moral inata. As *Máximas de Ptaotepe* oferecem-nos um exemplo dessa perspectiva, pois se é quem ouve que aprende a ser sábio, “aquele que Deus odeia não ouve” (AEL. 1.74)<sup>108</sup>. O segundo tipo postula que todos podem aprender pela disciplina. A vontade do mestre é capaz de endireitar qualquer caráter torto. Entre os argumentos propostos para defender a tese, está o *tópos* frequente de que até animais podem ser ensinados (semelhante artifício retórico vimos nas exortações ao preguiçoso nos provérbios), como lemos, por exemplo, em cartas modelo dirigidas aos estudantes e copiadas nas escolas:

Presta atenção e ouve o que eu disse, para que te possa ser útil.  
Macacos podem ser ensinados a dançar; cavalos podem ser domados;  
um milhafre pode ser posto num ninho; um falcão pode ser adestrado.  
Persevera na busca por conselhos e não te cances (*Pap. Anastasi III*,  
4.1-4)<sup>109</sup>

Por fim, o último tipo reúne aquelas visões segundo as quais, por mais que o aprendizado seja difícil, em princípio qualquer um pode ser ensinado, desde que se empregue os métodos corretos. O epílogo de *A instrução de Ani* relata um diálogo entre Ani e seu filho Konsuhotep, que é uma disputa entre as perspectivas pedagógicas dois e três respectivamente (AEL. 2.145-146). O filho reclama que a modelação de caráter seria efetiva caso fossem empregados métodos mais gentis.

Após apresentar essa tipologia, Fox a aplica ao prólogo dos provérbios (2010: 309-318), porém, ao nosso ver, se foi bem-sucedido quanto a literatura de sabedoria egípcia, é menos aqui. Reconhecemos que há no texto tipos sociais fechados à doutrina. Quem são essas figuras obtusas? No primeiro sermão, a Sabedoria dirige suas palavras aos *ingênuos* (פָתִים), *escarnecedores* (לְזִים) e aos

---

<sup>108</sup> “Se tu és um homem valoroso, E geraste um filho pela graça de Deus, Se ele for correto como tu és, Caso cuide de tuas posses, Faz por ele tudo que for bom, Ele é teu filho, teu ka o gerou, Não apartes dele teu coração. Mas um filho pode gerar problemas: Caso ele se desvie, negligencie teus conselhos, Desobedeça a tudo que é dito, Com a boca transbordante de perversidade, Que tu o punas por isso! Os deuses odeiam este que te desafia, A culpa dele foi determinada no ventre; Aquele dos quais eles são guias não podem se extraviar, Mas quem eles fazem nascer sem barco não podem cruzar para outra margem” (AEL. 1.66-67; grifo nosso).

<sup>109</sup> A referência ao Papiro Anastasi III é de Fox (2010:311)

*tolos* (כָּוִילִים), convocando-os ao arrependimento, mas parece saber, assim como o profeta (Isaías 6), que sua tarefa está fadada ao fracasso, pois eles a resistirão e desprezarão o conselho, ignorando o temor do Eterno (1.23-25, 29-30). Porém, a audiência primária da antologia é o jovem no limiar da vida adulta, exatamente aquele que é chamado de *ingênuo*. Os provérbios de Salomão visam “[dar astúcia aos *ingênuos* (פָּתָחִים), ao jovem conhecimento e sagacidade]” (1.4). No interlúdio final (Cap. 8), a sabedoria se dirige novamente aos *ingênuos* (פָּתָחִים), convidando-os a aprender *astúcia* (עַרְתָּה), e aos *tolos* (כָּוִילִים), que instruam o coração (v.5), sem expressar a mesma expectativa de fracasso. No epílogo, insiste ainda mais uma vez com o *ingênuo*, falando também aos que *não tem coração* (בְּסֻרְרַתְּבָבָה), que entrem na sua casa, partilhem de sua mesa e nutram a alma (9.4-5). Poder-se-ia dizer simplesmente que a Sabedoria, assim como o profeta, é obrigada a proclamar a mensagem mesmo para aqueles que sabe a ignorarão. Todavia, ainda que esse seja o caso com o *tolo*, pelo menos no que diz respeito ao *ingênuo*, há a expectativa de que de fato adquira sabedoria.

Esse breve exercício nos mostra que a estratégia de tentar determinar quem são os impermeáveis à doutrina por seguir o termo que os caracteriza não é muito útil, pelo menos em alguns casos. Primeiro porque, dependendo do trecho, o mesmo grupo de indivíduos é visto sob uma ótica mais ou menos otimista. Além disso, há a questão de que esses nomes diferentes nem sempre estão se referindo a pessoas distintas, como é o caso do paralelismo em 9.4, em que o *ingênuo* da primeira linha é o mesmo que é qualificado na seguinte como alguém *sem coração*. No entanto, o cenário parece mudar com alguns outros indivíduos, como os chamados *escarnecedores* (לְצִים) ou os *ímpios* (רָשִׁיעִים), figuras consideradas perdidas. Não são homens que meramente desprezam o ensino, mas que podem até se tornar violentos e agressivos se repreendidos. Os *ímpios* se alegram no mal (2.12-18), comem o pão da perversidade, e bebem o vinho do ultraje (4.16-17). O terceiro epígrama do quarto interlúdio os denomina *homens de Belial* (6.12), *homens sem valor*<sup>110</sup>. Na Bíblia hebraica, o termo caracteriza estupradores, perjuros, apóstatas, beberrões, zombadores, sacerdotes profanos, brutamontes (*ibid.*, 219). Resta-nos saber se esses homens, obtusos aos

---

<sup>110</sup> אָלָם בְּלִיעֵל אִישׁ אַיִל. Na literatura judaica tardia “Belial” refere-se ao chefe dos demônios.

ensinos, são inherentemente assim. Carregariam eles uma perversidade inata, cuja origem talvez seja uma maldição divina ainda no ventre materno?

No epílogo (Cap. 9), há um trecho em que lemos o seguinte:

Quem corrige o [escarnecedor] (גָּרְגָּל) não consegue mais que passar vergonha,

e quem repreende o *iníquo* (עַמְּשָׁבֵךְ) [se fere].

Não repreendas [o escarnecedor] (גָּרְגָּל) para que não te venha a odiar.

Repreende o sábio [e ele te amará]...

(7-9)

Fox identifica esses versículos como uma interrupção tardia, que, segundo ele, defendem uma visão pedagógica que se encaixa no primeiro tipo relativo à sabedoria egípcia, contradizendo a maior parte do prólogo, mais afeito ao segundo e terceiro tipos (ibid., 306-307), visto que, pelo menos o *escarnecedor* é de fato repreendido em outro lugar. Ele conclui que para o autor da interrupção “o objetivo, a sabedoria, deve ser latente nos princípios, reconhecida em atitudes e qualidades ainda não treinadas” (ibid., 308). Ou seja, o estudante devia ser naturalmente dotado de um caráter passível de modelagem.

O que afirmamos em contraste a essa via interpretativa, é que o prólogo inteiro de *Provérbios* (inclusive a suposta interrupção) e, ousaríamos, também as outras coleções, defendem uma única concepção pedagógica, uma mistura dos tipos dois e três identificados no Egito. Isto é, de acordo com os provérbios, qualquer um pode aprender, desde que os métodos corretos sejam empregados, tanto pelos mestres, quanto pelos pupilos. Se há, com efeito, tipos impermeáveis à doutrina, discordamos que possam ser entendidos conforme a primeira categoria, porque a incapacidade de aprender não é de princípio, ou seja, inerente a algumas pessoas. Em primeiro lugar não se vê nem de perto algo parecido com a ideia de que uma maldição divina prévia esteja entre os motivos para essa dureza de coração<sup>111</sup>. A impermeabilidade ao ensino que os provérbios vislumbram é engendrada do mesmo modo pelo qual um homem se torna sábio, isto é, por um processo, no caso, de contumaz recusa da sabedoria, marcada por hábitos que distorcem as pulsões eróticas vitais. Como Malbin bem explica sobre o silêncio que a Sabedoria guarda em 1.28, “[Ela] descreve um processo no qual

<sup>111</sup> Ainda que, de fato, em certas ocasiões Deus puna com mais dureza de coração aqueles que já tem um hábito de rejeitar o arrependimento. Ver p.ex. Provérbios 22.14, já mencionado.

o infeliz que um dia a rejeitou se torna cada vez mais alienado dela". A responsabilidade por esse estado de dureza é, na maioria das vezes, remontada ao próprio indivíduo, mas também recai sobre os pais, que podem ter negligenciado a disciplina na juventude.

O motivo pelo qual a interpolação ordena que aqueles homens não sejam repreendidos não se deve a uma inabilidade congênita, mas ao fato de que já foram chamados ao arrependimento além da conta e não mudaram seus caminhos. Na Bíblia, essa resistência é frequentemente expressa pela fórmula: "endurecer o coração" ou "endurecer a cerviz". "Aquele que, sendo repetidamente repreendido, [endurece a cerviz], logo será abatido sem remédio" (29.1; cf. 6.12-15). De fato, eles acumulam ira para si mesmos, pois não podem alegar ignorância<sup>112</sup>.

Em contraste a estes, os sábios devem ser ensinados porque amam a sabedoria e acolhem a repreensão. Mas um sábio não é sábio desde o nascimento, antes, é formado por um processo pedagógico: "[Atende ao conselho e acolhe a disciplina (מִזְרָחָה), para que te tornes sábio no fim (אַתְּרִיתָה)]" (19.20). Conspicuamente lemos: "[Um filho sábio (מַדְעָה) – pela disciplina (מִזְרָחָה) do pai, um escarnecedor (גָּזָה) – não atende à repreensão]" (13.1). Por que o escarnecedor é escarnecedor? Porque ele não foi disciplinado, seja por negligência paterna, que, por exemplo, pode ter poupado a vara, ou por ter se habituado a não ouvir quem o disciplinava; mais provável que por uma soma dos dois fatores.

Dessa forma, podemos dizer que, em princípio, a sabedoria, conforme o temor do Eterno, e a vida feliz engendrada por ela, estava disponível para qualquer um dos filhos de Adão que se prontificasse a ouvi-la, independentemente de sua origem, gênero, posição social ou profissão. Considerava-se que houvesse diferentes modos de expressar essa única sabedoria, o que nos lembra da ideia de liberdade dentro da forma. Os impedimentos considerados são de cunho moral; é o próprio homem que se distancia da felicidade, ao manter um hábito de rejeitar a disciplina, e dar ouvidos a interpretações falsas da realidade. A dureza de coração, assim como a transformação do coração pelo amor à

---

<sup>112</sup> Os versos 24 a 27 do primeiro interlúdio (Cap. 1) descrevem a calamidade dos ímpios nos termos de uma tempestade (חִישָׁה) e um redemoinho (נִזְרָעָה) que se acumula quando persistem nos seus maus caminhos, e que um dia desabará sobre a cabeça deles. Esta tempestade é composta exatamente por aquilo que eles temem, e por isso também é chamada de o terror (תִּזְרָעָה) deles.

sabedoria, ocorre em estágios, de modo que, para alguns indivíduos, já não resta qualquer esperança, apenas o dia do castigo, em que serão arrancados da terra.

## PARTE II

### 5 PREÂMBULO À COMPARAÇÃO

Nesta segunda parte do texto, com o fito de que sirva para realçar por contraste o estudo desenvolvido na parte anterior, comparamos a ideia de felicidade em *Provérbios* com a daquela que é considerada a primeira obra filosófica sistemática sobre o tema e talvez a mais durável, a *Ética* de Aristóteles. Conforme antecipamos na introdução geral, repetimos as mesmas perguntas que nos guiaram no estudo do primeiro texto ao segundo: (1) Há aqui alguma ideia da felicidade e do bem viver? Qual é? (2) Há alguma explicação oferecida para porque este seja o caso e não outra coisa? Qual? (3) Como alguém pode aprender a ser feliz de acordo com essas molduras? Nesse sentido, quem pode ser feliz? Não dedicaremos um bloco para cada pergunta aqui, em vez disso, a partir do material provido pelo processo de pesquisa, direcionamos a exposição àquilo que é de interesse específico para os tópicos escolhidos para cotejo. Tais tópicos, aliás, vêm da articulação entre as respostas para essas questões. O que isso nos permite evitar é apresentá-los isoladamente, antes, vinculados aos outros aspectos pertinentes de cada visão de mundo, entendendo como estes reverberam naqueles.

A ideia de interrogar os dois textos com um mesmo conjunto de perguntas parte da constatação de que ambos estão se referindo a objetos semelhantes ainda que de pontos de vistas distintos, que é a mesma dificuldade encontrada pelo pesquisadores que cotejam as teorias éticas gregas antigas com as teorias éticas modernas (Annas, 1993: 14; 120-121). Por exemplo, o papel dos sentimentos e apetites humanos ou, ainda, a experiência de precisar decidir, por conta de limitações de várias naturezas, entre bens desejáveis, são assuntos que dificilmente podem ser deixados de fora numa reflexão acerca do que significa viver bem. Que há de semelhante ou distinto nas propostas de *Provérbios* e da *Ética* acerca desses temas e outros parecidos? É óbvio que os gêneros literários e os métodos reflexivos são bastante diferentes, e dizer que se trata de um contraste entre uma abordagem religiosa e outra filosófica é um lugar comum pouco interessante e esclarecedor, às vezes utilizado para interditar qualquer discussão, assumindo uma incomensurabilidade *a priori*. A pergunta sobre como

são diferentes é muito mais produtiva. Dependendo do tópico, veremos, esses textos podem apresentar desde conformidades tão evidentes, a ponto de mal ser necessário algo além de ler as *Partes I e II* em sequência para percebê-las, até discordâncias incontornáveis.

Procedemos assim: depois de entender o filósofo grego com base nas três perguntas principais, escolhemos alguns tópicos mais relevantes que surgiram da pesquisa nos provérbios; a seguir, checamos para saber se são relevantes para a discussão aristotélica; por fim, buscamos entender o filósofo em termos próprios, antes de passar para a análise comparativa. Esse procedimento de pesquisa tem o objetivo de evitar que exportemos muito rápido conceitos de um texto para o outro sem o cuidado crítico requerido, o que teria o potencial de falsificar o intento. O método engendrou a exposição abaixo que assume a seguinte estrutura: começamos por apresentar um esboço geral da felicidade na *Ética* (5.1), aprendendo sua gramática filosófica. Depois (5.2), entramos no primeiro tema, que se refere aos conceitos de *virtude* e *fortuna* no texto, explorando a forma pela qual se vinculam, se é que o fazem, e como isso importa para análise da boa vida proposta pelo sábio grego. Ainda nesta subseção, prosseguimos para entender de que maneira o que discutimos quanto aos provérbios é comparável. No bloco final da *Parte II* (5.3), respeitamos o mesmo protocolo, dessa vez considerando um segundo tópico: pedagogia, isto é, o modo pelo qual cada um dos textos entende o processo através do qual o homem é treinado para a vida feliz.

### 5.1 Felicidade na *Ética a Nicômaco*

O esforço para compreender e descrever a ideia de felicidade na *Ética* é em muito facilitado pela qualidade sintética e direta do texto de Aristóteles, de modo que ao fim do Livro I já temos um esboço claro do tema, restando apenas preencher os detalhes, como diz o filósofo, o que fará no restante da obra. Ele começa sua exposição afirmando que todo ofício, investigação, ação e escolha racional visam algum *fim* e que há fins intermediários, ou seja, buscados em vista de outros, e fins ulteriores, em vista dos quais as outras coisas são feitas. Por exemplo, a confecção de selas visava a arte da equitação, e esta, por sua vez, tinha em vista a guerra, a guerra objetivava a vitória, e assim por diante. Fins estão aninhados dentro de outros fins. O *fim* é equivalente ao *bem* que

determinada ação e escolha racional buscam. Nesse sentido, Aristóteles sugere que caso haja um fim último ao qual todos os outros estão direcionados, sendo que ele mesmo não vise qualquer outra coisa, então esse seria o *fim final*, o *bem supremo*. Este bem, sendo bom em si mesmo e não por causa de alguma outra coisa, seria aquilo que faz de todos os outros bens intermediários bens reais, e que poria fim ao desejo, impedindo-o de prosseguir numa sequência interminável e vã (1094a1-1094b10).

Aplicando o método de levar em conta em sua reflexão as opiniões mais importantes acerca do tema, tanto as populares, quanto as educadas, bem como as dos sábios, confrontando umas com as outras, Aristóteles explica que “Quanto ao nome [desse bem supremo] a maioria das pessoas concorda... chamando-o de *felicidade* (*εὐδαιμονία*), supondo que *viver bem* e *agir bem* equivalem a ser feliz” (1095a16)<sup>113</sup>. Porém, se o nome era um ponto comum, no que consistiria exatamente a felicidade era motivo de ampla discordância<sup>114</sup>. Conforme o raciocínio progride, o filósofo afirmará algumas das suposições e descartará outras. Ainda no Capítulo 5, considera três propostas principais acerca desse bem supremo que correspondem a três tipos de vida: uma dedicada aos prazeres do corpo, uma dedicada à política e, ainda, outra dedicada à contemplação. Aristóteles adia a discussão desse último tipo de vida, retomando-a apenas no Livro X. Primeiro descarta a vida entregue aos prazeres do corpo, que é aquela que às massas consideram ser a vida feliz, por ser de um tipo subserviente, própria aos animais e não aos seres humanos. A seguir, descarta também a vida política visando a honra, entre outras coisas, por ser algo mais dependente de quem honra do que quem é honrado, enquanto se supõe que o bem final seja algo estável, não facilmente retirado de quem o retém. Ele considera também se dedicar-se a adquirir riquezas seria a felicidade, mas lança fora a hipótese em poucas linhas, visto ser a riqueza um meio e não um fim.

---

<sup>113</sup> A tradução é nossa a partir do inglês de Terrence Irwin (1999). Utilizamos também a edição de Roger Crisp (2014) para comparação, preferindo segui-lo no caso de alguns termos e trechos, no entanto, mantendo Irwin como padrão.

<sup>114</sup> Deve-se ter o cuidado de não projetar a carga moderna que o termo tem sobre o texto (por exemplo, que seja um sentimento passageiro ou um estado psicológico mais duradouro e que, por isso, trate-se de algo subjetivo), pois, na filosofia antiga, enquanto conjurasse certas intuições difundidas entre as pessoas, era *a priori* um conceito ralo, a ser especificado *a posteriori* pela reflexão.

À altura do Capítulo 7, temos pelo menos dois critérios importantes estabelecidos pela reflexão aos quais qualquer candidato que queira especificar a felicidade deve cumprir: ser o bem supremo e completo, pondo fim ao desejo, nada mais tendo em vista além de si mesmo, e ser estável. A isso o sábio grego adiciona ainda um terceiro: o da *autossuficiência* (αὐτάρκεια) (1097b6). Ou seja, que a felicidade deve tornar a vida do ser humano uma vida sem carências, uma vida a qual nada mais precise ser adicionado para ser digna de escolha. Para o filósofo, no entanto, essas coisas ditas sobre a felicidade consistiam apenas no perímetro do conceito. Com o fito de avançar a discussão, ele adentra uma nova trilha de raciocínio.

Dizer que a felicidade é o bem supremo é, de forma geral, um ponto de ampla concordância; ainda precisamos de uma afirmação mais clara do que exatamente seja esse bem supremo. Portanto, talvez a encontremos caso descubramos a função de um ser humano, pois assim como o bem, isto é, fazer bem, para um flautista, para um escultor, e para todos os outros tipos de especialistas, parece depender da função associada a uma ação característica, o mesmo deve ser o caso para o ser humano, se é que o ser humano tem alguma função... Assim como o olho, a mão, o pé, e, num geral, cada parte do corpo tem sua função, poderíamos também atribuir ao ser humano alguma função à parte? (1097b22-28)

Está função humana particular deve estar relacionada a algo que distingue o ser humano de outros tipos de seres. As atividades nutritiva e de percepção sensorial que caracterizam a vida humana, por exemplo, são partilhadas com as plantas e os animais, portanto não podem guardar a função humana. O filósofo propõe que a *razão* (λόγος) é aquilo que o faz. Viver como um ser humano significa viver usando a razão e em conformidade com a razão, tendo-a como princípio controlador. Como Aristóteles explica, a vida humana é caracterizada pela “atividade da alma de acordo com a razão ou requerendo razão” (1098a8)<sup>115</sup>.

Aqui é bom que nos detenhamos para analisar dois conceitos presentes na afirmação anterior: o de *atividade* (ἐνέργεια) e o de *alma* (ψυχή), do qual o primeiro é dependente. John Cooper argumenta que este segundo conceito, importantíssimo no *corpus* aristotélico como um todo, é crucial para compreensão da *Ética*. *Alma* não se aplica apenas a seres humanos, como também às plantas, aos animais e até mesmo às estrelas. Na alma está a essência do ser, o que corresponde ao conjunto de *atividades* peculiares que caracterizam sua vida.

---

<sup>115</sup> εἰ δ' ἔστιν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου.

Algumas dessas atividades são involuntárias, como o batimento cardíaco, outras voluntárias e de uma ordem mais elevada, como planejamentos ou decisões (2013: 80-91). Uma forma de dizer algo semelhante é a opção feita por Irwin, escrevendo que atividade é o que realiza uma *capacidade* (δύναμις) da alma<sup>116</sup>. É possível que o ser humano tenha a capacidade da razão sem que a realize por meio de uma atividade, o que acontece, por exemplo, enquanto dorme. Não é possível ser feliz sendo apenas capaz de usar a razão, como Aristóteles nos esclarece numa bela analogia olímpica: “Assim é, pois, nos jogos olímpicos, em que não são coroados os mais atraentes e fortes, mas os que competem, visto que são estes que vencem. O mesmo vale para a vida: entre as pessoas boas e nobres são as que agem corretamente que ganham o prêmio” (1099a5). Portanto, quando ele diz que a vida humana é caracterizada por atividade da alma de acordo com a razão, refere-se ao desempenho ativo dessa capacidade de ordem mais elevada que os seres humanos têm.

Porém, visto que o que se busca definir é a felicidade – o melhor bem – nem todo tipo de atividade de acordo com razão bastará, pois viver uma vida humana não é o mesmo que viver uma vida feliz. Assim como um flautista pode tocar flauta bem ou mal, e um arquiteto projetar da mesma forma, a atividade da alma conforme a razão pode ser desempenhada com ou sem *excelência*. A felicidade teria a ver com o melhor desempenho da melhor parte da alma humana. Ora, isso leva o filósofo a sua definição notória do bem humano “como atividade da alma de acordo com a *virtude* (ἀρετή)” (1098a16)<sup>117</sup>, e isto no decorrer de uma vida completa, visto que viver apenas uma quantidade limitada de tempo de acordo com a virtude não torna ninguém feliz.

Neste ponto, somos apresentados a uma breve antropologia filosófica que dissecava a alma humana (1102a5-1103a10)<sup>118</sup>. A alma se dividiria em duas partes principais, uma racional e outra não-racional ou apetitiva, que participa da razão apenas indiretamente, sendo capaz de seguir suas instruções. Esta última é aquela de onde partem os desejos e paixões, que inclui também uma

---

<sup>116</sup> Esse é o sentido relevante para discussão. Para este e os outros sentidos de atividade ver a entrada “activity” no glossário da edição de Irwin (1999); ver também “capacity”. Faremos referências constantes a este imprescindível glossário.

<sup>117</sup> ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν.

<sup>118</sup> Em 1102a26, Aristóteles indica que fará uso resumido de um arsenal filosófico acerca da alma que já foi desenvolvido em outro lugar, o que é provavelmente uma referência ao seu tratado *Sobre a alma* (*De Anima*).

subdivisão que diz respeito à atividade nutritiva. Que haja na alma uma secção entre uma parte racional e outra que pode ouvir a razão, mas que nem sempre o faz, parece óbvio para Aristóteles a partir do fenômeno do *incontinente* (ἀκρατής): alguém que experimenta desarmonia interna em relação aos seus desejos, que sabe racionalmente que não deve agir de um determinado modo e, no entanto, vencido por algum apetite, o faz. A analogia de Aristóteles é vívida: “Pois assim como membros paralisados do corpo, ao decidirmos movê-los para direita, fazem o contrário e se movimentam para a esquerda, tal é o caso com a alma da pessoa incontinente, que tem impulsos na direção contrária” (1102b19). Em contraste a isso, o movimento do temperante (*σώφρων*) é harmônico, pois nele a parte da alma que pode ouvir a razão a obedece.

A parte [da alma] que tem apetites e desejos num geral participa da razão conforme a ouve e obedece. É semelhante a forma como é dito que ‘ouvimos a voz da razão’ de nossos pais e amigos... A parte não racional obedece e é persuadida de alguma forma pela razão, conforme esta aplica àquela toda sorte de correções, repreensões e exortações... Assim, caso digamos que essa parte também tem razão, então a parte que tem razão, assim como a parte não-racional, terá, igualmente, duas partes. Uma delas tem razão de forma completa, em si mesma; a outra tem razão ao ouvir a razão como a um pai (1102b30).

Ora, se a felicidade é a atividade da alma conforme a virtude, e a parte racional da alma é, por sua vez, dividida em partes, então essa atividade envolve o desempenho excelente tanto da parte propriamente racional, quanto da que tem razão ao ouvir a razão, também chamada apetitiva, o que enseja a distinção entre as chamadas *virtudes de pensamento* e as *virtudes de caráter*, às quais o filósofo dedica a maior parte dos livros seguintes.

Dizemos que algumas virtudes são virtudes de pensamento e outras são virtudes de caráter. Sabedoria, compreensão, prudência são chamadas virtudes de pensamento; generosidade e temperança virtudes de caráter. Quando nos referimos ao caráter de alguém não dizemos que ele é sábio ou que tem boa compreensão, mas que é gentil ou temperado (1103a5).

Assim, viver conforme a excelência daquilo que distingue o ser humano como ser humano, no decorrer de uma vida inteira, é a felicidade humana<sup>119</sup>. As

<sup>119</sup> A frase “aquilo que distingue o ser humano como ser humano” possibilita um caminho de discussão relacionado ao apelo à natureza que caracteriza muitas das teorias éticas gregas antigas, um tópico que foi preterido nessa parte do texto, mas que seria um terreno fértil para análise comparativa com os provérbios. O uso do conceito de *natureza* em Aristóteles é explorado por Annas na Parte II de seu livro (1993), intitulada *Justification and the appeal to nature*, esp. p. 135-159. A autora nos explica que um dos aspectos mais importantes desse apelo é que não

pessoas já fazem todas as coisas com vistas a algum fim, como Aristóteles deixa claro no parágrafo de abertura da *Ética*, sendo que o fim supremo que todos buscam é a felicidade. Todavia é necessário definir corretamente a felicidade, tal qual buscamos descrever que o estagirita faz, pois não é possível que alguém seja feliz equivocando-se quanto a especificação desse bem final, como é o caso, para o filósofo, da maioria das pessoas. O que dissemos até aqui deve bastar para uma introdução geral à ideia de felicidade apresentada na *Ética*. Restam algumas qualificações apresentadas por Aristóteles nessa concepção ainda no Livro I. Trataremos delas na seção seguinte, pois encaminham a discussão para o primeiro tópico relevante na comparação com o prólogo dos provérbios.

## 5.2 Virtude e fortuna

Ressaltamos que, em seu método discursivo, Aristóteles leva em conta as opiniões mais importantes e difundidas acerca da felicidade, afirmando algumas, refutando outras. Uma das que ele mantém é a intuição comum, presente até os nossos dias, de que a felicidade envolva algum tipo satisfação e prazer das pessoas com os rumos da própria existência, o que barra certas formas de vida miseráveis e frustradas da consideração como candidatas ao supremo bem. Para Aristóteles há pelo menos três tipos de bens: bens da alma, bens do corpo, e bens externos<sup>120</sup>. A atividade de acordo com a virtude, conforme a discussão do tópico anterior, é um bem da alma, confundindo-se, em vários momentos da *Ética*, com a felicidade; em outros, porém, percebemos que não é exatamente unívoca a ela, visto que outros elementos também são necessários.

Todos pensam que a vida feliz é prazerosa e associam o prazer à felicidade, e isto é muito razoável. Pois nenhuma atividade é completa se for impedida, e a felicidade é completa. É por isso que a pessoa feliz precisa ter os bens do corpo e os externos também, bem como boa sorte, de modo que não seja impedido.

---

funciona como num modelo *fundacionalista*, no qual crenças posteriores são justificadas apelando-se a outras mais básicas. O apelo que essas teorias éticas gregas antigas fazem não é a um conjunto de fatos brutos ou fenômenos não qualificados fora da teoria ética. Em vez disso, aquilo a que se apela é intrínseco à teoria ética, pois desde o princípio a realidade é observada de um ponto de vista ético. O que se denominava *natural* ou *por natureza* era produto de profunda elaboração filosófica.

Vimos que para os sábios israelitas também a realidade devia ser vista a partir de um ponto de vista “moral”, através dos provérbios, sabedoria revelada, sem que fosse, como querem alguns intérpretes, a participação bruta da realidade a fonte de autoridade dessas máximas.

<sup>120</sup> Às vezes a expressão *bens externos* é usada em sentido lato, incluindo os *bens do corpo*

Outros afirmam, pelo contrário, que somos felizes mesmo quando quebrados na roda, ou ainda sofrendo infortúnios terríveis, desde que sejamos bons. Quer queiram, quer não, os que dizem isso não estão dizendo coisa com coisa (1153b15).

A pergunta colocada por Aristóteles ainda no Livro I é a seguinte: que acontece se o virtuoso for vítima de várias tragédias em sua vida, como por exemplo acidentes que afetem severamente seu corpo ou, ainda, pobreza, filhos viciosos, solidão, além de outras coisas que podem ter sido legadas a ele desde antes do nascimento, como feiura ou uma saúde frágil? Se a felicidade depende da consideração de uma vida humana completa, então não é preciso, como sugeriu Sólon a Creso, esperar que a vida de um homem se encerre, antes de poder dizer se foi feliz? Podemos chamar Príamo de feliz, que, conquanto tenha levado uma vida virtuosa, viu, já na velhice, seu filho sendo morto e sua cidade destruída (1100a1)? Os giros da roda da fortuna não afetam a felicidade da pessoa apenas quando a atingem diretamente, mas também quando premia ou pune familiares, descendentes e amigos próximos.

A felicidade evidentemente também requer a adição de bens externos, como dissemos, pois não podemos, pelo menos não facilmente, agir bem caso nos falte recursos. Ora, em primeiro lugar, para muitos tipos de ação usamos, como instrumentos, amigos, riqueza, poder político. Além disso, ao sermos privados de certos bens externos, por exemplo, um bom nascimento, bons filhos, beleza, nossa felicidade é maculada. Pois certamente nos faltará a aparência da felicidade caso sejamos terrivelmente feios ou malnascidos, solitários, sem filhos; e caso nossos filhos e amigos sejam maus ou tenham sido bons, mas estejam mortos, pior ainda (1099a31).

Essa consideração permite que entendamos melhor um comentário anterior de Aristóteles ao falar do critério da autossuficiência da felicidade, que ela faz da vida uma vida sem carências e digna, mas que é assim dita não “para uma pessoa solitária, vivendo uma vida isolada, mas para alguém vivendo junto de seus familiares, filhos, esposa, amigos e concidadãos num geral, visto que um ser humano é por natureza um animal político” (1097b10). Para o sábio grego, a virtude é o elemento controlador da felicidade, e somente o vício é o elemento controlador do seu contrário, a infelicidade (1100b10). No entanto, felicidade e infelicidade não são as únicas condições humanas possíveis, de modo que se o indivíduo é virtuoso, e, no entanto, sofre os piores revezes da *fortuna* (τύχη) durante sua vida, não é infeliz, mas também não é feliz (1100b34)<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> Assim também interpreta Irwin (1999: 189–190).

Quando a roda da fortuna para, pode entregar revezes pequenos ou grandes para o homem; aqueles não afetarão a sua condição de felicidade, mas estes, conquanto suportados com dignidade pelo virtuoso, podem retirá-lo de sua condição feliz.

Conquanto o assunto seja motivo de debate entre alguns dentre os principais comentadores modernos da *Ética*<sup>122</sup>, parece haver pelo menos duas formas pelas quais a fortuna pode afetar a felicidade. A primeira é que os bens do corpo e os bens externos, que são aqueles vulneráveis à sorte –prazeres sensoriais, saúde, beleza, riqueza, honra, bons filhos –, não estando *sob o controle do indivíduo*, são, de fato, bens em si mesmos do ponto de vista do virtuoso, adornos que concedem aos que os têm a *aparência da felicidade*<sup>123</sup> (1099b4), o que falta aos que não os têm. A segunda razão é que esses bens afetam o desempenho do virtuoso. A virtude deve ser uma atividade desimpedida, mas a falta de certos bens a impede (*cf.* 1153b1-1154a9). Por exemplo, é difícil agir generosamente se ficamos pobres, ou corajosamente, se paraplégicos, ainda que a virtude faça o melhor com o que lhe foi dado.

Nesse sentido, o filósofo chega a uma definição mais complexa da felicidade dizendo que se trata de *atividade da alma de acordo com a virtude, suprida de bens externos, no decorrer de uma vida completa* (1101a15)<sup>124</sup>. Em outras palavras, é necessário que o virtuoso conte com certa medida de *boa sorte* (εύτυχία) para viver bem.

Para que melhor compreendamos o conceito de fortuna na *Ética*, devemos primeiro detalhar o que está envolvido na virtude. Este conceito, sobretudo na filosofia moral pós-kantiana adquiriu um significado distinto do que tinha para Aristóteles. Para ele, não é apenas o homem vicioso que não é virtuoso, aquele que erra quanto ao bem supremo do ser humano e prioriza os bens externos e apetites do corpo, também não o é o que realiza uma ação virtuosa tendo que lutar contra suas paixões. O homem meramente *continentе* (έγκρατής), por exemplo, que se refreia de agir mal, e que, no entanto, o faz como que em guerra civil consigo mesmo, precisando domar apetites revoltosos, ao ponto de até

---

<sup>122</sup> Ver a longa discussão de Annas acerca do papel dos bens da fortuna, na qual ela considera diferentes interpretações, que opõe Irwin e Cooper (1993: 367–384).

<sup>123</sup> εύδαιμονικὸς ὁ τὴν ιδέαν.

<sup>124</sup> Τί οὖν κωλύει λέγειν εύδαιμονα τὸν κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα καὶ τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ίκαν ὥς κεχορηγημένον μὴ τὸν τυχόντα χρόνον ἀλλὰ τέλειον βίον;

sentir tristeza, tampouco está agindo conforme à virtude, por mais admirável que seja seu autocontrole.

O que caracteriza o desempenho excelente da razão para Aristóteles é uma *harmonia entre as virtudes de pensamento e as de caráter*, ou seja, que aquilo que a razão decide como adequado, por exemplo, quanto a quantidade certa de comida e bebida numa dada ocasião, por ter compreendido que o bem do ser humano como ser humano é a ação conforme a virtude (no caso, a da temperança), seja seguido sem tensões contrárias pelos apetites, na verdade, com prazer e alegria. Como Annas nos explica,

A pessoa plenamente virtuosa não tem motivações para não fazer a coisa certa. Ele ainda conseguirá, é claro, perceber que certos fatores numa dada circunstância terão influência sobre um indivíduo não virtuoso para deixar de fazer o que é certo. Mas estes mesmos fatores não lhe tentarão – caso o fizessem, ele seria meramente contingente, não virtuoso. Os aspectos disposicionais e afetivos da virtude aristotélica tornam o agente firme; quanto mais unificada é a personalidade moral desenvolvida, mais extrema é a rejeição ao curso de ação rejeitado (Annas, 1993: 369).

Nesse sentido é que Aristóteles diz que o virtuoso age a partir de um *estado* (ἔξις) firme de caráter. A virtude é *um estado que decide* (1107a1)<sup>125</sup>. Esta definição é muito relevante para a análise que nos propomos quanto ao tema do vínculo entre virtude e fortuna. Explicamos que um dos critérios da felicidade é que seja algo estável, isto é, que esteja sob nosso controle. Algo está *sob nosso controle* quando somos a causa ou o princípio desse algo, quando depende de nós e não de outras pessoas, dos deuses ou da fortuna<sup>126</sup>. Entre os bens humanos, a atividade de acordo com a virtude é a candidata que melhor cumpre esse critério: “nenhuma conquista humana tem a estabilidade das atividades de acordo com a virtude” (1100b13). Por sua vez, a virtude é descrita como um *estado que decide*. Perguntamos então, que é que significa *decisão* (προαίρεσις) na *Ética*? De acordo com Irwin, decisão envolve (i) *desejo racional* (βούλησις) e (ii) deliberação<sup>127</sup>. Nem todos os tipos de *desejo* (ὄρεξις) são iguais; distingue-se entre desejos que são motivações advindas de apetites e outros que partem de considerações éticas. A virtude tem a ver com o desejo deste último tipo, isto é, por algum bem como fim em si mesmo, sendo este fim o supremo bem

<sup>125</sup> "Εστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἔξις προαίρετική.

<sup>126</sup> Ver a entrada “controling” no glossário.

<sup>127</sup> Ver a entrada “decision” no glossário.

humano, que é a própria ação virtuosa. Além disso, pela deliberação, o virtuoso projeta os meios pelos quais alcançará esse desejo, ou seja, como agir virtuosamente nas circunstâncias específicas em que se encontra, o que, por sua vez, permite-o também melhor entender o que requer a virtude. Nem todo tipo de desejo resulta em *decisão*, um termo reservado para a *deliberação* que envolve *desejo racional* ou *ético*.

Ora, Irwin explica que, na *Ética*, há duas condições para que um evento x seja considerado *por fortuna* em relação a um sujeito S: (i) x beneficia ou prejudica S; (ii) O desejo ou decisão de S não controla x.

A fortuna não está envolvida apenas em eventos completamente fora do controle de S (e.g. o tio de S deixa para ele uma herança), mas também em processos iniciados por S nos quais algo fora do controle de S é necessário para ser bem-sucedido (e.g. S constrói sua casa como resultado de sua decisão, mas sua ação é vulnerável à má sorte, visto que uma tempestade pode acabar derrubando tudo)<sup>128</sup>.

Outro exemplo seria o seguinte: S tem uma vinha cujo produto e lucro são usados não apenas para o prazer próprio, como também para agir generosamente, beneficiando pessoas da família e da pólis. Além disso, S é justo no trato dos assalariados que trabalham na sua propriedade, pagando-lhes com assiduidade o combinado pelas jornadas. Nada disso, conforme o uso de *fortuna* na *Ética*, guarda qualquer relação com as chances de que, digamos, a ação de marginais, pragas, secas, baixa produtividade, ou, em contrapartida, segurança, fertilidade e abundância venham afetar negativamente ou positivamente a vinha de S, ou que outros eventos x toquem bens cruciais na vida de S como um todo, impactando sua felicidade.

Com efeito, ao ser justo com os trabalhadores de sua vinha, ou generoso com seus concidadãos, o virtuoso não tem em vista fazer seu negócio prosperar de alguma forma. O alvo do virtuoso é a própria prática da virtude, independente de considerações secundárias acerca das consequências. O que importa para nossos propósitos é a constatação de que o *comportamento do indivíduo não tem vínculo causal com os eventos ditos por fortuna*. Podemos, por exemplo, imaginar o vicioso, cujo desejo não é racional, mas apetitivo, no mesmo cenário; suas ações são contrárias às do virtuoso: é beberrão, ganancioso, mesquinho, além de sonegar o salário dos trabalhadores de sua vinha. Os mesmos eventos

---

<sup>128</sup> Ver a entrada “fortune” no glossário.

x considerados não tem relação com seu vício, sejam eles bons para a produtividade da terra ou ruins, eventos de boa sorte ou de má sorte.

É por isso que, como diz o filósofo grego num contexto em que está discutindo a virtude da justiça, as pessoas se ressentem da fortuna e a condenam, pois têm a impressão de que os que mais precisam de boa sorte não a tem, enquanto os que não são dignos dela recebem seus benefícios. Ao agir de modo justo e generoso, o virtuoso faz o contrário disso, seus recursos são usados não para suprir pessoas viciosas, que despendem tudo, por exemplo, em glotonarias e bebedices, mas para ajudar os virtuosos a agirem de forma desimpedida (1120b15).

Agora que descrevemos a relação entre virtude e fortuna na *Ética* como componentes da felicidade, que, no entanto, não mantêm qualquer vínculo relevante de causalidade, estamos bem-posicionados para articular um interessante contraste com os provérbios. Para os sábios hebreus, *há um vínculo causal pertinente entre o comportamento de um indivíduo e a boa ou má fortuna que vem sobre ele*.

Com base no que foi discutido na *Parte I*, o leitor não deve ter dúvida de que essa conexão pode ser observada no texto (ver esp. a seção 3.1), mas gostaríamos ainda de sublinhar isso por apontar para uma imagem elegante utilizada com certa frequência e na qual não nos detemos em detalhes. No decorrer dos sermões que compõe o prólogo, o pai insta que o filho ouça, acate e entenda suas instruções, pois são “um *adorno gracioso* (לִיאֵת) para tua cabeça e um *colar* (קְרָבָע) precioso para teu colo” (Provérbios 1.9). Há uma insistente comparação dos ensinos com peças de vestuário e joias: “Guarda os mandamentos de teu pai, meu filho, e não te esqueças das instruções de tua mãe. Prende-os ao teu coração, ata-os [à tua garganta]” (6.20-21). “Prende-os aos teus dedos” (7.3). Numa outra ocasião é a própria Sabedoria quem adorna o filho: “Ela te proporcionará uma *guirlanda de graça* (לִיאֵת) e te outorgará uma *coroa de glória* (קְרָבָתָה)” (4.9). Em 3.3-4, o pai explica que o resultado de usar seus ensinos “em volta do pescoço” será encontrar “*favor* (לִדּוֹן) e [aprovacão] (שְׁכָל-טָוב) diante de Deus e dos homens”. Então mais tarde em 3.22, confirma que os ensinos serão “[vida para teu *pescoço* (שְׁנָךְ), e *graça* para tua *garganta*]”.

Como já sugerimos antes, essas imagens remontam ao *Deuteronômio* e enfatizam a necessidade de lembrar dos ensinos, entesourá-los na memória.

Todavia, Fox argumenta (2010: 83-85; 228-229), baseado no artigo de Miller (1970), que há ainda uma sugestão reminiscente de apotropismo (mesmo que a restrinja aos versos 3.22, 4.9 e 6.20-21). Ou seja, nessas passagens, o ensino é comparado a uma espécie de amuleto mágico, que atrai boa sorte e protege quem o usa em todos os momentos de seu cotidiano: enquanto anda, dorme e acorda novamente (6.22). Seguir as instruções do pai é como vestir roupas e adereços elegantes que despertam a simpatia das outras pessoas, é como usar joias mágicas<sup>129</sup>. O argumento do pai, em resumo, é que se o filho seguir seus ensinos e permitir que eles formem o caráter dele, terá boa sorte na vida.

A ideia de que viver uma vida honesta, justa, generosa, diligente, corajosa, atraia a amizade e mesmo a admiração de outras pessoas é algo que Aristóteles não negaria; na verdade, o virtuoso é alguém que cultiva uma boa vontade geral para com seus concidadãos. Ele é digno de honra e é honrado ocasionalmente ainda que não baseie sua vida nisso. Mas *Provérbios* vai além ao afirmar que seguir os ensinamentos atraem o favor de Deus.

A *fortuna*, no sentido que vemos na *Ética*, como uma força imprevisível, cega, indiferente (provável que uma concepção muito mais ampla, dominante no mundo grego e greco-romano), não existia para os hebreus, o que se deve sobretudo ao entendimento que esse povo tinha da divindade. Os sábios israelitas por certo estavam cientes da experiência comum da humanidade - que podemos chamar pelo argumento de *experiência da fortuna ou aleatoriedade* - com certos eventos e fenômenos aparentemente independentes ou além de todo planejamento e decisão, não raramente frustrantes para as expectativas humanas acerca da dinâmica do cosmo. Na compreensão deles, no entanto, isso era dissolvido na vontade e ação do Eterno<sup>130</sup>. Como vimos, o Deus israelita agia por meio do conjunto de segundas causas que compõe o universo: os sentimentos de um homem para com seu próximo (16.7), os raciocínios, pensamentos e decisões do rei (21.1), os resultados da fricção de forças numa batalha (21.31). Para todos os propósitos a ideia é epitomizada no adágio: “[A sorte é lançada no regaço, mas do Eterno vem a decisão]” (16.33). Tal ideia poderia muito bem equivaler a nada mais do que a fortuna chamada por outro nome, não fosse a

<sup>129</sup> Cf. 17. 8: “[Como uma pedra preciosa (יָדָעַת) é o suborno aos olhos do que o usa, para onde quer que se vire prospera”].

<sup>130</sup> “O coração do homem [planeja] seu caminho, mas é o Eterno quem dirige seus passos” (16.9).

insistência dos sábios de que esse Deus não era indiferente, nem cego, antes, pessoal e dotado de um caráter específico.

A divindade israelita é uma espécie de soberano cósmico, cujos olhos estão atentos aos caminhos percorridos em toda a terra (5.21). Dizer que alcançar sabedoria atraia seu favor, significa dizer que atrai sua benção e, em contrapartida, a insensatez atrai sua maldição, faz-lhe torcer o nariz quando o mal cheiro sobe aos céus. Não estamos nos referindo aqui meramente àquele elo mais estreito entre certos comportamentos e suas consequências, por exemplo, a antipatia e antagonismo que inevitavelmente acompanham o homem de temperamento explosivo e violento. O favor ou a maldição de Deus incluem também consequências que não estão relacionadas de maneira tão evidente a certa conduta, como a abundância de cereal e vinho, a fertilidade da terra e do ventre, saúde e proteção, resultantes da ação justa do sábio na cidade e no campo, tal qual o pagamento assíduo e honesto aos trabalhadores (*cf. 3.9-10, 27-35*). Fox sintetiza assim:

[Percebe-se uma falta de preocupação [dos sábios] em sustentar um elo estreito entre um ato e seu resultado, especialmente no prólogo]. Isso parece até ir contra a teoria do vínculo entre ato e consequência, que se pensava descrevesse a essência da doutrina de retribuição da Sabedoria: olho-por-olho, dente-por-dente. Com efeito, esse tipo de desdobramento retributivo intrínseco aparece em muitos ditos, todavia faz parte de um padrão mais amplo, em que a sabedoria como um todo engendra o conjunto total das benções. Sabedoria é como um padrão fractal em que o todo é replicado em cada segmento, de modo que a parte implica o padrão inteiro de recompensas. O comportamento sábio de qualquer tipo é recompensado com uma vida feliz em todos os aspectos. Aquele que adquire sabedoria não apenas sabe e faz coisas sábias, como também é sábio, e qualquer segmento de sua conduta engendra a recompensa de uma vida abençoada (2010: 170).

Como vimos na *Parte I*, exemplificando com alguns provérbios, esse vínculo entre o caráter do agente e a boa ou má sorte que vem sobre ele não constitui uma conta simples de somas e subtrações. Ainda assim, os sábios o postulam com confiança. Nesse sentido, viviam num mundo mais previsível que o de Aristóteles. A benção de Deus não é um bônus dado a alguns, um aditivo a uma ordem que de outra forma funciona de maneira independente, com base em regras próprias de causa e efeito. A benção e a maldição divina são inerentes à dinâmica do complexo de segundas causas que compõe a ordem criada. Podemos tentar esclarecer esse ponto relembrando um aspecto da visão de mundo hebraica. A simpatia entre caráter e fortuna está relacionada à ideia de que Deus

colocou o homem como ápice da criação, vinculando o destino de todo resto ao dele. Barton chama esse aspecto da doutrina bíblica de “vínculo místico” entre homem e criação, segundo o qual, o caos cósmico, os mares, são vencidos, expulsos e contidos através da conduta humana, em imitação ao seu criador (2014: 122). Deus convida o seu povo a participar – ao (re)assumir os privilégios e correspondentes responsabilidades humanas rejeitadas no Éden – da expansão da sociedade protótipica daquele jardim para toda a terra.

Entre os gregos, a noção de que os deuses ou outras forças externas tenham algum papel na felicidade humana é sugerida pela própria etimologia da palavra *εύδαιμονία*, *ser possuído por um bom daimon, ter um bom daimon*, uma espécie de espírito guardião. Em alguns poucos trechos, Aristóteles menciona os deuses (e.g. 1099b11), sobretudo à guisa de considerar as opiniões gerais sobre eles e a felicidade, tomadas como hipóteses. No Livro X, o filósofo rejeita interpretações antropomórficas sobre os deuses, negando que tenham virtudes de caráter, atribuindo-lhes, em vez disso, uma vida de teoria, contemplação (1078b9). Ora, visto que essa é a vida divina, então, segundo Aristóteles, é razoável inferir que os deuses amem e beneficiem o homem que a viva, e esse homem é o sábio.

A pessoa cuja atividade está de acordo com o intelecto e que cuida dele parece ser a que está em melhor condição, a mais amada pelos deuses. Pois se é que os deuses dão qualquer atenção aos seres humanos, como de fato parecem fazer, seria razoável esperar que tivessem prazer no que é mais nobre e mais parecido consigo mesmos, isto é, intelecto; seria razoável também que beneficiassem em retorno aqueles que entre todos os outros têm prazer e honram o intelecto, assumindo que tais pessoas se envolvem com aquilo que os deuses amam e agem corretamente e nobremente. Por certo, tudo isso pode ser afirmado acerca do sábio mais do que acerca de qualquer um; portanto, é ele quem é mais amado pelos deuses. E é provável que esta pessoa seja também a mais feliz de todas; assim, com base nesse argumento, o sábio, mais do que qualquer um, será feliz (1179a23)<sup>131</sup>.

Não nos é dito muito mais do que isso. Como é que eles beneficiariam o sábio? Teria a ver com a fortuna? Como veremos na seção seguinte, para que o homem se dedique à contemplação, ele necessita de bens acessórios que o permitam gastar seu tempo em ócio contemplativo. Assim, seria possível dizer que os deuses beneficiariam o sábio pela boa sorte, de modo que pudessem se

---

<sup>131</sup> Usamos *sábio* aqui no sentido estrito que Aristóteles usa no trecho, aquele que tem a virtude da *σοφία*, dedicando-se à vida de contemplação. O uso ficará mais claro ao discutirmos o próximo tema.

dedicar à atividade contemplativa? Se não, pelo menos afastando a má sorte? No contexto da *Ética*, a ideia de que os deuses tenham algum papel na felicidade humana, conforme a entrada “god” no glossário de Irwin confirma, é, no mínimo, dúbia, e caso tenham, parecem beneficiar apenas àquelas vidas mais parecidas com as que eles mesmos levam. De forma geral, temos a impressão de que Aristóteles não os considera assim tão relevantes no que tem a dizer sobre a felicidade, e o seu tratado pode prosseguir com escassas referências a eles. Com efeito, ele mesmo diz que esse assunto seria pertinente para uma outra exposição (1099b11). Ainda que reconheçamos que seu interesse na *Ética* seja outro, dada a relevância que a fortuna tem na felicidade humana, e a possível relação dos deuses com ela, gostaríamos que o filósofo grego tivesse dito um pouco mais.

Para os sábios de Israel, sem Deus, nenhuma discussão sobre felicidade poderia sequer começar: “Não há sabedoria nem inteligência nem conselho que seja contra o Eterno” (21.30). O teor “consequencialista” das admoestações em *Provérbios* não se deve meramente ao gênero literário, mas a este vínculo incontornável, intrepidamente postulado, entre caráter e fortuna. Chame-se de justiça divina. Aquilo que os gregos ressentiam quanto à fortuna, desejando que fosse mais como o virtuoso que distribui bens a partir de um caráter específico, e não cegamente, os israelitas conseguem afirmar acerca de Deus, ou seja, que ele, ocupando o lugar da fortuna, é justo e distribui a cada um conforme o que lhe é devido, ainda que, contingentemente, aos olhos humanos, esse não pareça ser o caso.

Isso significa, também, que para os sábios não havia qualquer problema em que o homem fosse motivado a buscar a sabedoria tendo em vista as recompensas que traz para a vida dos que a retém. Não há sinais dos escrúpulos kantianos quanto a pureza das motivações morais. Vimos que os apelos do pai ao seu filho, especialmente no começo da caminhada pedagógica, operam com frequência nesses termos mais viscerais de motivação, ainda que, no estágio posterior e elevado da vida sábia, espere que todo seu modo de pensar, querer e desfrutar sejam transformados, de maneira que igualmente encontre felicidade na prática das próprias ações em conformidade com a sabedoria, não muito diferente do que Aristóteles esperava de seu virtuoso.

### 5.3 Educação Moral

Nesta seção, continuamos explorando a ideia de felicidade na *Ética* por considerar a pergunta que o próprio Aristóteles nos faz o favor de articular: “A felicidade pode ser adquirida por aprendizado, habituação ou alguma outra forma de cultivo? Ou será que vem da dispensação dos deuses ou até mesmo da fortuna?” (1099b9). Se o bem final humano é definido como o desempenho excelente e desimpedido da parte mais elevada da alma, a racional, ou seja, com base na virtude, pergunta-se: poder-se-ia ensinar alguém a ser virtuoso? Qualquer pessoa? Ou seria a felicidade restrita à apenas alguns? Discutindo as respostas para essas perguntas seremos capazes de apresentar algumas diferenças e semelhanças relevantes entre a pedagogia com vistas a felicidade aqui proposta e aquela dos sábios israelitas.

Aristóteles explica que a disciplina que lidava com o melhor de todos os bens, o fim supremo, era a *Ciência Política* (ἡ πολιτικὴ) (1094a28), que é o tema não só da *Ética*, como também do seu tratado complementar a este, a *Política*. Ele diferencia esse tópico de estudo de outros, “pois o fim da Ciência Política não é conhecimento e sim ação” (1095a5). “Nossa discussão não visa, como as outras, o estudo; pois o propósito de nosso exame não é saber o que a virtude é, mas que nos tornemos bons, visto que de outro modo não seria de benefício algum” (1103b30). Assim, pelo menos uma forma pela qual as pessoas poderiam aprender a ser felizes era estudando o que Aristóteles tinha para ensinar. Como Irwin coloca “A *Ética* busca descrever e compreender o melhor bem, e prescrever formas de alcançá-lo” (1999: 172).

No entanto, segundo Aristóteles, nem todas as pessoas eram estudantes adequados para o que ele estava ensinando. Havia pelo menos duas características exigidas nesse estudante. A primeira era que não fosse jovem. Uma das razões para isso é que o jovem era visto paradigmaticamente como alguém que se guiava por suas paixões, enquanto se esperava que o estudante adequado mantivesse a prática de se guiar pela razão. O motivo mais decisivo para essa exigência, porém, é que a Ciência Política, cujo fim é a ação, tem suas premissas formadas a partir da experiência de particulares, acumulada naturalmente com a idade. Devia-se partir das experiências concretas em que as virtudes fossem empregadas, para se chegar a uma conclusão acerca dos princípios que as

unificavam (1095a1; cf. 1042a11). Isso explica por que o filósofo diz que a opinião dos mais velhos no que concerne à ética deve ser tomada em alta conta (1143b11).

Relacionado a isso, a segunda característica requerida desse estudante era que fosse alguém que tivesse passado por uma educação moral prévia, desde a infância. Por que este era um pré-requisito para o filósofo? Porque para ele, o prazer e a dor têm o poder de distorcer o conhecimento. Aquele que se habituara mal, que adquirira sentimentos de prazer para com o vício e de relutância para com que é nobre, não conseguiria apreender o fim correto do ser humano (1095b5). A argumentação do filósofo acerca desse fim seria inefetiva para uma pessoa assim, visto que as paixões dela bloqueariam a verdade.

Argumentos e ensinos certamente não persuadem qualquer um, as almas dos estudantes devem ter sido preparadas por bons hábitos no que diz respeito ao amor e ao ódio, como o solo deve ser preparado para nutrir a semente. Pois alguém que vive de acordo com seus sentimentos nem ao menos ouviria um argumento, e se ouvisse não o compreenderia (1179b24).

Uma das evidências disso para Aristóteles consistia na forma como as pessoas chegavam a diferentes concepções de felicidade: prazeres, riquezas, honra, entre outras. Como “descobriram” isso? A resposta dele é: vivendo estas vidas. O tipo de vida que se leva é o motivo principal que faz alguém pensar que tal vida é a vida feliz (1095b15).

Assim, o *estudante* (ἀκροατής) adequado para a Ciência Política era aquele que, havendo passado por um treinamento moral precoce de *habituação* (ἐθισμός), padrões de ação incentivados por prazer e dor, desenvolvera bons hábitos (εθος)<sup>132</sup>. Uma pessoa assim tinha o que era necessário para tornar-se virtuosa em sentido pleno, visto ser capaz de agarrar os *princípios* (ἀρχή), os quês da Ciência Política, seja por sua própria experiência, seja por ouvir os outros, mesmo que ainda não soubesse os *porquês* (1095a31). Irwin explica:

Começamos pelo ‘que’, crenças morais aceitas. Estas incluem não apenas crenças particulares como ‘devo manter esta promessa’, mas também afirmações gerais como ‘A honra que vale a pena ter é aquela que vem das pessoas certas’. Tais crenças são verdadeiras ou quase verdadeiras, mas precisam de defesa e justificação, do ‘porque’, um primeiro princípio que explique porque são verdadeiras (1999: 176).

---

<sup>132</sup> Ver “education” no glossário.

O professor Miles Burnyeat, escrevendo acerca desse treinamento moral, esclarece que o que se pretendia era o estudante aprender *que* ações eram virtuosas, ou seja, nobres e justas, não de forma geral, mas neste e naquele contexto específicos, *ao ter prazer nelas*. Ele aprenderia isso pela habituação: praticando ações nobres e justas. Não é o caso simplesmente de que as virtudes exigissem prática, como também de que a prática tem poderes cognitivos.

Pode-se aprender a ter prazer em algo (pintura, música, filosofia), o que não é nitidamente distinto de aprender que a coisa em questão é prazerosa. Uma vez mais, precisamos abandonar o sentido fraco de aprender, segundo o qual ter aprendido que esquiar é prazeroso é simplesmente ter adquirido a informação, independente da experiência pessoal. Em sentido forte, aprendo que esquiar é prazeroso apenas ao experimentar por mim mesmo e nisso ter prazer. *O aumento do prazer caminha de mãos dadas com a internalização do conhecimento* (2010: 165; grifo nosso).

Como Burnyeat aponta (2010: 164–165), a palavra “amor” não é utilizada à toa no seguinte trecho da *Ética*, ainda no Livro I:

A experiência do prazer é uma condição da alma. Cada pessoa encontra prazer naquilo de que se diz que ama; um cavalo, por exemplo, agrada o amante de cavalos, um espetáculo agrada o amante de espetáculos. Similarmente, o que é justo agrada o amante da justiça, e, de forma geral, o que está de acordo com a virtude, agrada o amante da virtude. As coisas que agradam a maioria das pessoas entram em conflito umas com as outras, por não serem prazerosas por natureza, enquanto aquilo que agrada o amante do nobre são coisas prazerosas por natureza. As ações de acordo com a virtude são prazerosas por natureza, por isso tanto agradam o amante do nobre quanto são prazerosas em si mesmas (1099a8).

A analogia imediata para o *amante da virtude* (φιλάρετος) é o *amante de cavalos* (φίλιππος). O estudante adequado para a Ciência Política era aquele que, assim como um homem louco por cavalos, tinha um sentimento intenso de prazer pelo *belo/nobre* (καλός). Esse prazer do amante era considerado crucial quanto ao que podia vir a conhecer. Portanto, o papel da habituação consistia em levar o estudante a *aprender* que ações eram *belas/nobres* em que circunstâncias e que por serem belas e nobres eram prazerosas por natureza, antes mesmo que entendesse os porquês, e isso ele *aprendia* ao cultivar o prazer nessas ações.

Esse prazer, contudo, correspondia ao que é chamado por Burnyeat de “*semi-virtude do aprendiz*” (2010: 168) - o *pudor* (αἰδώς) – entendido como a repulsa ou ódio por ações desprezíveis, ignóbeis, contrárias à virtude,

internamente e não apenas por conta das consequências negativas delas. Isso coloca esse estudante adequado em contraste com as massas, que só evitavam ações desse tipo por conta do *medo* (φόβος) (1179b10).

Com efeito, segundo Aristóteles, a felicidade era um empreendimento coletivo, sendo a *pólis* não somente o contexto vital da prática da virtude, mas também de fomento dela. Cooper explica que “A felicidade ou o mais elevado bem humano... não podia ser alcançado exceto numa comunidade política – uma comunidade de pessoas vivendo vidas individuais com base no projeto comum de viver feliz e bem como grupo” (2013: 74; cf. 133). Desse modo, era essencial que os governantes, aqueles que dispunham sobre o que deveria ser ensinado e praticado na cidade e com que fim, tivessem o conhecimento da Ciência Política (cf. 1094b1), de modo que cuidassem da educação precoce dos cidadãos. O tipo de treinamento moral em vista no raciocínio de Aristóteles deveria ser estabelecido por aquele que tivesse esse entendimento filosófico, “pois não é qualquer um que pode aperfeiçoar a condição do outro, ou daquele que está sob sua responsabilidade; mas se alguém pode, é a pessoa com conhecimento” (1180b24). É por isso que o político devia ter algum conhecimento da alma, “assim como alguém que deseja curar os olhos deve ter também conhecimento do corpo inteiro” (1102a20). Vemos aqui, como em *Provérbios*, esse propósito de educar pessoas a educar outras, educar os governantes para que possam educar seu povo.

Acompanhamos Aristóteles transitando algumas vezes entre os cenários ideais de sua teoria e a realidade que enxerga em volta. Diz ele que a maioria das cidades-estados e comunidades negligenciavam esse tipo de educação moral, sendo necessário que cada indivíduo se prontificasse para educar filhos e amigos. Havia uma vantagem nisso: a possibilidade de uma pedagogia personalizada, aplicável aos casos particulares, em vez de um programa geral e inespecífico (1180a25-b13). Além disso, na falta de uma dispensação das autoridades da cidade, considerava-se que o pai (ou talvez alguma figura paterna, como um escravo responsável pela criança, o παιδαγωγός) ainda fosse o melhor candidato para pôr em prática algum tipo educação moral incipiente, visto haver um afeto natural entre ele e o aluno, o que facilitaria a dinâmica.

Porém, as ordenanças com respeito ao treinamento moral deviam, ainda, ser completadas por uma legislação mais ampla que estabelecesse uma ordem

na cidade. A educação não terminava na infância, continuaria na vida adulta mais relacionada com os incentivos e desincentivos da lei, dotada do poder de compelir. O legislador era responsável por estabelecer padrões de punição e recompensa com vistas ao bem humano por natureza, em termos semelhantes àqueles da educação no lar, dessa vez, no entanto, com amplitude e mais severidade. Para Aristóteles, a maioria das pessoas, não tendo nem mesmo a mínima noção do belo e do nobre, só participariam da virtude indiretamente pelo esteio da lei, pelo medo. Permitir-se-ia que as pessoas decentes vivessem em paz, mas o legislador devia impor sanções, penas, e tratamentos corretivos sobre os que desobedecessem, tratando-os como animais de carga, além de expulsar os incuráveis (1080a1).

Caso queiramos nos aproximar para entender em mais detalhes a dinâmica dessa habituação mantida no lar, tomando como base apenas o que é dito na *Ética*, entramos em terreno de especulação. Sabemos que se atribuía enorme influência às “palavras e hábitos do pai”, justamente por causa do poder da afeição natural existente entre ele e o filho (1180b5). Essas “palavras” podiam assumir a forma de regras, conselhos, exortações, provérbios, pois os mais velhos, como vimos, devem ser ouvidos atentamente no que diz respeito à ética. Uma instrução incentivaria a temperança quanto à comida e à bebida na ocasião de banquetes, por exemplo, o que, associado ao exemplo do educador em diversas circunstâncias, devia deixar uma impressão no jovem. No entanto, só isso não bastava, visto que a habituação essencial ocorria pela prática contextualizada do próprio estudante. O aluno começava pela confiança naquele que o indicava que ações eram nobres e justas, portanto, prazerosas por natureza, e, pela prática, aprendia isso por si mesmo, no caso, comendo e bebendo em quantidades adequadas.

O que Burnyeat não explora é que o medo devia estar envolvido também (além do sentimento de afeição) na metodologia dessa fase incipiente, pelo menos até que o prazer e o pudor tomassem seu lugar, visto que os desincentivos às más práticas do jovem, embora não nos seja explicitamente dito por Aristóteles, eventualmente tomariam a forma de repreensões verbais e castigos físicos. Que ocorreria no exemplo acima relativo à temperança, se o filho, deixando-se levar pelo seu apetite, comesse mais do que o devido? Não estaria em sua mente numa ocasião futura a lembrança da punição, trabalhando em conjunto

com outros fatores, para incentivá-lo às boas práticas? “De maneira geral sentimentos respondem à força, não a argumentos” (1179b30).

Há, ainda, outro aspecto da metodologia da educação moral que vale a pena mencionar, sobre o qual Aristóteles comenta no contexto em que está discutindo a amizade. O tutor devia regular as companhias que a criança ou o jovem mantinha, pois a amizade entre pessoas más tem o potencial de intensificar sua maldade, aquele entre pessoas decentes, sua bondade, visto que uma molda a outra, aprovando e corrigindo. Daí o dito: “aprenderás a nobreza de pessoas nobres” (1172a9).

Se o leitor tem prestado atenção até aqui, deve ter percebido que o resultado da educação precoce bem-sucedida não era equivalente à virtude. Dissemos que o estudante adequado era aquele que tinha *o que era necessário para tornar-se virtuoso*. Isto é, sendo capaz de apreender os *quê*s da Ciência Política, podia agora infundir esse amor intuitivo do nobre de fundamentos refletidos e argumentados, os *porquês*.

Os bons hábitos que engendravam e mantinham o amor e o pudor do jovem, por mais importantes que fossem, serviam apenas para torná-lo *decente* (ἐπιεικής). Cooper explica assim:

É importante enfatizar que tais neófitos, recém-chegados ao estudo da ética, não são pessoas virtuosas e boas ainda, apesar de sua prática habitual em comportamentos virtuosos e de seu amor intuitivo dos valores que tais comportamentos constituem e promovem. Aqui podemos compreender melhor caso estejamos atentos a uma importante distinção que Aristóteles às vezes faz, e de fato enfatiza no capítulo final da Ética a Nicômaco. É a distinção entre a pessoa boa (um ἀγαθός, alguém que é dotado de forma plena das virtudes de caráter) e aquele que é apenas decente (ἐπιεικής). Este último tem hábitos decentes de sentimento e comportamento, mas lhe falta conhecimento e entendimento, entre outros refinados dos que são bons... O que coroa os seus sentimentos instintivos, transportando-os para aquela condição estável da decência madura, é uma apreensão geral, cultivada, bem-informada, argumentada e articulada, através da filosofia, do campo dos valores humanos como um todo... [Aristóteles] diz que ao aprendermos o que a filosofia tem para nos ensinar sobre ética (e política) podemos adquirir a virtude da razão prática, tornando-nos plenamente bons. E assim, viveremos uma vida feliz (2013: 78–79).

O que Cooper denomina *razão prática* é o termo φρόνησις, traduzido por Irwin como *prudência*. A *prudência*, uma virtude do pensamento, tornava o indivíduo dotado dela, o *prudente* (φρόνιμος), em alguém “capaz de deliberar nobremente sobre o que é bom e benéfico para si próprio, e isso não em um campo restrito, por exemplo sobre o que seria bom para a saúde ou para o vigor, mas

sobre o que promove o viver bem num geral" (1140a25). O prudente era aquele para quem o que era bom, prazeroso e nobre era também o que é bom, prazeroso e nobre por natureza. Ele era um especialista em discernir entre o bem e o mal. Assim, era também uma espécie de régua: o que significa agir conforme a virtude numa dada ocasião é aquela forma de agir que o homem bom escolheria (1099a14).

Podemos elencar assim as características do homem verdadeiramente virtuoso de acordo com Aristóteles. Em primeiro lugar, como já dissemos, ele era uma personalidade moral unificada, de modo que a parte mais baixa de sua alma seguia a mais alta sem oferecer resistência, pelo contrário, com prazer, tendo sido assim treinada. Aquilo que fosse determinado pela razão, os apetites e paixões obedeciam. Para esse tipo de pessoa agir em conformidade com a virtude era fonte de inigualável prazer, e nada podia ser mais odioso que agir contrariamente a ela. Nesse sentido, vemos que, em grande parte, a moralidade permanecia a mesma do estágio anterior, engendrado pela habituação precoce. Porém, o homem prudente, tendo adquirido também refinado filosófico, passava a *decidir* pelas ações virtuosas como fins em si mesmas, motivado por razões éticas, sendo seu alvo o *belo/nobre*. Ele entendia corretamente as prioridades da vida humana, como as virtudes e os outros bens, corporais e externos, encaixavam-se em sua estrutura, tendo em vista o bem supremo - felicidade. Aliás, por isso mesmo, ele, melhor que qualquer outra pessoa, sabia desfrutar como convém de todos os tipos de bens da existência. Como Annas sintetiza, a *prudência* era uma apreensão global e unificada das prioridades corretas na vida do agente como um todo (1993: 81).

Por fim, pode-se afirmar, ainda, que, se uma determinada forma agir requeria *prudência* para ser considerada virtuosa, considerando-se que demandava a compreensão não apenas do que envolvia agir corajosamente *nesta circunstância*, mas o que a virtude exigia *como um todo*, então ter uma só virtude implicava ter todas elas. A *prudência* unificava as virtudes, de modo que não poderíamos dizer de alguém que tivesse alcançado este estágio elevado que fosse corajoso, mas glutão e beberrão (1144b33; cf. ibid.: 76).

A prudência é considerada por Aristóteles uma espécie de percepção: o olho da alma. Se a princípio o estudante devia conjugar raciocínio e prática, num esforço autoconsciente, com vistas a desenvolver virtudes plenas, o prudente já

não necessitava dessa autoconsciência (o que não quer dizer que suas ações se tornassem irrefletidas), testemunho da medida de sua excelência. Agora ele era capaz de saber o que fazer em situações específicas – o que, porque, quando, como, onde, de que modo, em que intensidade - intuitivamente. A prudência tornara-se o par de lentes através das quais observava o mundo, de tal forma entranhadas em seu aparelho cognitivo, que ele nem mais percebia que as usava.

Quanto mais alguém se aperfeiçoa no raciocínio moral, menos está consciente dele na própria vida. Quanto mais eu melhoro em deliberar acerca do que fazer, menos preciso deliberar, pois mais óbvio é para mim quais são os aspectos salientes da situação em que me encontro (Annas, 1993: 91).

Em síntese, Aristóteles diz que,

No que diz respeito às ações de acordo com a virtude que sejam feitas de modo temperante ou justo não basta que, em si mesmas, tenham a qualidade correta. Antes, o agente também deve estar no estado correto quando as pratica. Primeiro, ele deve saber que está agindo virtuosamente; segundo, ele deve decidir por essas ações, e decidir tendo-as como fim em si mesmas; terceiro, ele deve praticá-las a partir de um estado firme e estável (1105a29).

De acordo com o que já vimos até aqui, John Cooper distingue pelo menos quatro níveis de felicidade possíveis na teoria ética do estagirita<sup>133</sup>. Antes de prosseguirmos por descrever estas possibilidades, deve-se lembrar, como o próprio Aristóteles ressalva, que em qualquer um desses níveis, trata-se de uma felicidade humana, isto é, sujeita à fortuna (1101a21), mesmo no caso do nível mais elevado, que é o que menos depende de bens externos (1178b35).

O nível mais baixo possível de felicidade seria aquele da pessoa apenas decente, que dotada de um bom caráter de nascença ou tendo sido habituada corretamente, vivesse uma vida comunitária ativa, ajudando outras pessoas a praticar o nobre e o justo, sendo ela mesma ajudada. Nos termos de Cooper, tratava-se de uma felicidade tangencial, *uma vida quase feliz* (2013: 135-136). O *decente* não sendo *bom* não era propriamente feliz. Acima deste nível, haveriam dois nos quais as pessoas eram consideradas realmente felizes, porque plenamente virtuosas. De acordo a inclinação natural, o indivíduo podia escolher viver uma vida privada de virtude ou atuar como líder político. No primeiro caso, a

---

<sup>133</sup> Para uma descrição delongada desses tipos de vida por Cooper (2013) ver esp. p. 85-87; 91-99; 134-143.

conduta virtuosa se restringiria a círculos sociais menores, sua família, seus vizinhos, entre outros. No segundo, a amplitude aumentaria, e igualmente, a felicidade. Nesse sentido, uma vida dedicada à política era considerada o segundo tipo de vida mais feliz (1178a9; Cooper, 2013: 137).

Por fim, havia o que Aristóteles chama de *felicidade completa* (1177b25)<sup>134</sup>. Ainda no Livro I, como mostramos, ele considera três candidatas à vida feliz, adiando a discussão de uma delas, a contemplativa. Esta vida, sobre a qual ele torna a falar apenas no Livro X, é exatamente a que identifica como a de máxima felicidade. Para entendermos o que é a vida contemplativa, devemos retornar às divisões da alma humana. Na parte racional da alma da qual é dita ter propriamente razão, a mais elevada, aquela que é por natureza a governante, pode-se fazer ainda uma divisão posterior entre *razão prática* e *razão teórica*, tomando como critério o objeto ao qual cada uma delas se dedica. A razão prática tem como objeto o bem humano, e diz respeito à virtude da prudência; a teórica atenta para objetos mais importantes do que o bem humano, porque mais importantes que o ser humano, objetos divinos.

Da felicidade máxima desfrutavam apenas aqueles cuja vida era dedicada ao empenho da *razão teórica*, segundo à virtude da *sabedoria* (*σοφία*). O sábio nesse sentido vivia refletindo, por exemplo, acerca dos princípios metafísicos e teológicos do cosmo (1141a34; cf. Cooper, 2013: 86, 92). A vida da *contemplação* (*θεωρητικός*) seria uma vida divina, pois, segundo Aristóteles, este é o tipo de atividade mais propriamente atribuída aos deuses (1178b9). Se a atividade da alma conforme a virtude da razão prática é uma vida humana feliz, a atividade conforme a sabedoria era bendita por ser superior à vida humana, uma vida divina.

Se a felicidade é atividade de acordo com a virtude, é razoável que seja de acordo com suprema virtude, que será a virtude da melhor coisa. Caso a melhor coisa seja o intelecto ou alguma outra que imaginamos naturalmente governar e guiar, além de compreender assuntos nobre e divinos, e caso seja o intelecto algo divino ou apenas o elemento mais divino em nós, a sua atividade de acordo com a virtude que lhe é própria será a felicidade completa.

Que essa atividade é a da contemplação nós já dissemos (1177a15).

---

<sup>134</sup> τελεία εύδαιμονία.

Cooper denomina o capítulo dedicado a Aristóteles no seu livro *Pursuits of Wisdom* de *Filosofia como dois caminhos de vida*. Para ser feliz o homem *necessitava da filosofia*, transformando seus hábitos decentes em virtudes completas, mas podia ser ainda mais feliz, *caso à filosofia dedicasse a maior parte de seu tempo*, ou seja, caso levasse uma vida contemplativa.

No entanto, mesmo vivendo uma vida divina, o filósofo era ainda um ser humano, por isso, também devia viver conforme as virtudes de caráter, e, em certa medida, se envolver com a dinâmica da *pólis* e com a política. Todavia, o fim de sua vida seria a teoria, sendo os outros elementos organizados em vistas desse, em especial o tempo. Quanto mais tempo de contemplação tinha uma vida, mais feliz (1178b3).

Se a definição da *felicidade completa* parecer estranha ao restante de nossa exposição é porque assim também o é dentro do texto de Aristóteles. Há diferentes interpretações acerca de como a descrição da felicidade nos termos “intelectualistas” do Livro X da *Ética* se relaciona com o resto. Na opinião de Annas, por exemplo, a *Ética* não é uma obra íntegra, da qual os Livros I e X fazem parte. Antes, ela considera esses “Livros” como notas de palestras reunidas numa unidade apenas tardivamente (talvez por Andrônico de Rodes), de modo que não há sentido em tentar harmonizá-los (1993: 216; ver esp. a nota 658). Seguimos aqui a interpretação de Cooper que de fato opta por harmonizar o Livro X com todo o resto.

Agora, assim como fizemos com *Provérbios*, questionamos se algum desses tipos de vida feliz (ou, ainda, todos) era restrito com base em um ou mais critérios. Começamos por considerar restrições que chamaremos aqui de *sociais*. Caso dependa de fato de algo que fazemos, em vez de depender do destino, da fortuna ou da vontade dos deuses, Aristóteles afirma uma difusão da felicidade para muitos, “todos não deformados em sua capacidade para a virtude podem, exercendo alguma atenção, tornarem-se felizes” (1099b18). Porém, deve-se dizer que o conjunto de pessoas que ele tinha em mente ao falar de *todos*, do nosso ponto de vista, é deveras restrita. A categoria em vista era aquela dos cidadãos da *pólis* grega, que excluía escravos, mulheres, e estrangeiros, por exemplo. Ressalvamos, entretanto, que, em termos aristotélicos, essas pessoas não eram impedidas *por força* das formas elevadas de vida feliz. Trata-se de um *impedimento natural*, a alma delas simplesmente não participaria do necessário

para as formas superiores de felicidade, nas quais a razão, prática ou teórica, devia ser dominante.

A alma do escravo (*δοῦλος/ἀνδράποδον*) seria diferente da de um *homem civilizado* (*έλευθέριος*). Supostamente faltava-lhes a parte elevada, relacionada à razão, de modo que viviam para satisfazer apenas seus apetites<sup>135</sup>. O escravo participava da razão na mesma medida em que a parte apetitiva da alma participava, isto é, o suficiente para entender comandos. Assim, eram considerados ferramentas, sobretudo por conta de sua força física, que os mestres usavam para promover sua própria felicidade e a daqueles a sua volta (1161a34). Os escravos não podiam participar da felicidade, porque lhes faltava aquilo que é necessário para felicidade (1177a5)<sup>136</sup>.

Limitando-nos, como estamos tentando fazer, ao que é dito na *Ética*, não podemos falar de maneira confiante acerca da forma que as restrições tomavam no que diz respeito aos outros excluídos, mulheres e estrangeiros. Para explorar estes casos, devemos recorrer a alguns comentários da *Política*. Ainda na *Ética*, Aristóteles sugere que a comunidade formada entre um homem e uma mulher, a família, é a mais natural e básica; nela, cada um contribui para o bem do todo de formas distintas, ao cumprirem seus papéis respectivos. Nesse sentido, havia a possibilidade de amizade entre homem e mulher baseada na virtude, com a ressalva de que as virtudes de uma mulher não são semelhantes às do homem (1162a20), e que se trata de uma amizade entre não iguais. Na *Política*, aprendemos que as virtudes do homem e da mulher são, respectivamente, as do governante e as do governado. Todavia, a mulher não era um tipo de governado igual ao escravo, pois sua alma participa da razão de um modo que a daquele não participa, ainda que fique aquém da do governante; além disso, a mulher era “livre” e o escravo não. As virtudes dela teriam a ver com a vida doméstica; fora deste âmbito, o recato, por exemplo, era um traço importante de caráter. Grande parte da discussão sobre a felicidade na *Ética* não se aplica à mulher; decisivamente, a *prudência* era considerada uma virtude além do escopo dos

---

<sup>135</sup>De acordo com Irwin, Aristóteles não é completamente claro acerca de qual seria essa diferença entre a alma de um escravo e a de um ser humano adulto. A alma deles, no entanto, seria suficientemente diferente para justificar seu tratamento como ferramentas. Ver “slave” no Glossário.

<sup>136</sup>Annas explica que, na *Política*, Aristóteles esclarece que nem todos os escravos eram escravos naturais, no sentido descrito acima; ele reconhecia também o fenômeno da escravidão por força (1993: 146).

governados. Poderíamos sintetizar a questão da seguinte maneira: as mulheres contribuíam para o bem do lar e o bem geral da cidade e podiam alcançar alguma felicidade sendo virtuosas da forma apropriada a elas. Podiam ser, à sua maneira, decentes, mas estavam excluídas das formas elevadas de felicidade, conspicuamente aquela do homem civilizado, advinda da vida política, ainda que elas contassem metade da população (cf. *Pol.* 1259b28-1260a24, 1277b20)<sup>137</sup>.

A questão é ainda menos clara no que diz respeito aos estrangeiros. Conforme Annas explica, um dos usos que Aristóteles faz do seu conceito de *natureza como alvo ético*, é o de definir que a cidade-estado, a *pólis* grega, seria o fim desimpedido do desenvolvimento humano natural, sobretudo no que diz respeito à tendência das pessoas de se agregarem em comunidades mais amplas. As famílias se reuniam em clãs e vilas, e estas, por sua vez, formavam a *pólis*. Comunidades maiores (na época, paradigmaticamente o Império Persa) e menores estariam aquém desse ideal, e nelas se poderia detectar algum tipo de ação externa, que, por força, teria impedido o desenvolvimento natural. Como vimos, a *pólis* é o contexto vital da vida feliz.

Aristóteles identifica o nível de desenvolvimento que lhe interessa ao dizer que é apenas no contexto da cidade-estado que as pessoas podem alcançar 'autossuficiência' (*autarkeia*)... nosso bem final precisa ser não apenas completo, mas também autossuficiente - isto é, não deve deixar de fora nada necessário para um plano de vida racionalmente escolhido. Aristóteles está dizendo que nossa vida, na medida em que é vivida de forma refletida e não intuitiva, estará em falta de modo crítico caso não participemos de maneira funcional de uma cidade-estado. É apenas neste contexto que podemos 'viver bem' em vez de apenas viver; pois apenas esse tipo de comunidade demanda de nós o que chamaríamos de habilidades políticas. Caso não façamos parte de uma comunidade política composta por iguais, vivendo como cidadãos ativos, nossas vidas não podem se desenvolver como naturalmente deveriam ter feito - isto é, de algum modo seriam atrofiadas (1993: 150-151)

Assim, ainda que concedêssemos que alguns estrangeiros pudessem alcançar decência, a menos que participassem de uma cidade-estado no modelo grego, jamais alcançariam verdadeira felicidade. Podemos dizer que neste caso se trata de uma exclusão contingente e não natural.

Passamos agora a considerar critérios que chamaremos *moraes*. Aristóteles reconhecia a possibilidade de alguns indivíduos terem recebido de nascença personalidades mais ou menos propensas à virtude, ainda que isso não servisse

---

<sup>137</sup> Ver a entrada "woman" no glossário.

de desculpa que justificasse o vicioso, visto que ele assim se fez sobretudo por habituação (cf. 1114b1-25). Como explicamos, o filósofo contrasta a maioria das pessoas com aqueles que, ou por terem sido dotados de nascimento de um bom caráter, ou por terem recebido uma educação moral nos termos que descrevemos, qualificavam-se como estudantes adequados da Ciência Política. Sobre a maioria, que não tinham a mínima noção do que fosse o belo, nem do verdadeiramente prazeroso, e que evitavam ações sórdidas não porque são indignas, mas por medo da punição, devia prevalecer a lei (1179b5).

Porém, podemos prosseguir questionando sobre possibilidades e não probabilidades. Há, segundo a *Ética*, a possibilidade de um homem, que não foi dotado de nascença de um bom caráter e que não recebeu uma educação moral precoce, não obstante vir a tomar a decisão de reformar seu caráter? Ainda que haja algumas passagens que sugiram o contrário<sup>138</sup>, outras pistas parecem indicar uma resposta positiva para a pergunta.

Segundo a interpretação de Annas (1993: 54–58), há vários trechos que sugerem a possibilidade de “conversão” (e.g. 1152a27). O importante é que o indivíduo esteja convencido da necessidade de mudança. Uma dificuldade com isso, reconhecida pela própria autora, é a seguinte: como um homem vicioso pode ser convencido a mudar, visto que argumentos são inefetivos para com ele, ou seja, suas disposições o impedem de ver o bem? A resposta para isso parece ser o reconhecimento de gradações nos estados que estão do lado de fora da virtude e da decência. Aristóteles sugere isso ao mencionar alguns homens que são incuráveis e outros que não (e.g. 1165b15-23). Um dos exemplos mais claros é o do incontinente.

A pessoa intemperante (*ἀκόλαστος*) é incurável, mas o incontinente (*ἀκρατής*) curável. Pois o vício se assemelha a doenças como a tuberculose, enquanto a incontinência é mais parecida com a epilepsia; o vício é uma condição continuamente má, mas não a incontinência. Pois o incontinente é semelhante àquele que fica bêbado com um

---

<sup>138</sup> “Não é razoável supor que alguém que pratique a injustiça não deseje ser injusto, ou que alguém que pratique a intemperança não deseje ser intemperante. Isso não significa, é claro, que caso seja injusto e de repente resolva deixar de ser, possa simplesmente parar e se tornar justo. Pois uma pessoa doente também não recupera sua saúde simplesmente por desejar...assim é também é o caso daquele que resolve lançar uma pedra, visto que o princípio da ação se encontrava nele, mas uma vez lançada, não pode mais reavê-la. De mesmo modo, a pessoa que é agora injusta e intemperante era originalmente livre para não adquirir esse caráter, de modo que se o tem o tem voluntariamente, e agora o tendo, não é mais livre para não o ter” (1114a11-22). Ver a explicação de Irwin acerca dessa passagem (1999: 208–209). Segundo ele, Aristóteles aqui não está sugerindo que a condição de alguém vicioso seja irreversível.

pouco de vinho, menos do que é necessário para deixar outras pessoas bêbadas. De forma geral a incontinência e o vício são de tipos distintos. A pessoa viciosa não reconhece seu vício, mas o incontinente reconhece que é incontinente (1150b31-35).

O Incontinente, em contraste ao vicioso, pode ser persuadido a melhorar sua condição (1151a11-14). Mas mesmo entre vícios há diferença, sendo alguns piores do que outros; o *sovina* (ἀνελεύθερος), por exemplo, seria um indivíduo pior do que o *esbanjador* (ἄσωτος), visto que esse último pode ser curado naturalmente pela idade e pela pobreza, sendo mais tolo que propriamente vicioso (1121a20).

O progresso de mudança para este homem decidido a reformar-se passaria por exercícios parecidos com aqueles do treinamento moral precoce, praticados com esforço dobrado: emulação, regras, conselhos, prática, autoconsciência, reflexão. Talvez ele pudesse alcançar um estado de decência, e quem sabe até as vidas felizes mais elevadas, caso sua alma fosse do tipo certo. Aqui podemos apenas especular (cf. Annas, 1993: 113).

Cooper explica, no entanto, que o esperado era que a maioria das pessoas, mesmo entre as que satisfizessem os *critérios sociais* que exploramos acima, e que além disso tivessem sido dotadas de um bom caráter de nascença ou participado de um eficiente treinamento moral desde a infância, não conseguissem mesmo assim alcançar as duas formas de vida mais felizes. A razão para isso é que poucas seriam capazes de obter o refino filosófico e os complexos conhecimentos necessários para viver uma vida plenamente virtuosa de participação política ou de dedicação à teoria. O virtuoso pleno deveria se conduzir não por axiomas e regras éticas memorizadas, antes, a partir de um conjunto de ideias rationalmente apreendidas e argumentadas – os *porquês* – conforme o exemplo deixado por Aristóteles na *Ética e Política*.

Como vimos, as pessoas decentes (que é a melhor condição a qual a maioria de nós pode aspirar) teriam aproximadamente os mesmos sentimentos sobre as coisas, de forma geral e em situações específicas, que a pessoa plenamente virtuosa. No entanto, o entendimento delas do porquê estes são os sentimentos corretos não seria nem de perto tão completo e detalhado, ou filosoficamente profundo, quanto o desta... Aristóteles afirma que as virtudes morais de sentimento e caráter, bem como a virtude da razão prática, quando entendidas em sentido pleno, não podem existir exceto numa condição unificada de mente e caráter. Assim, para ele, é necessário que a pessoa virtuosa tenha a razão prática. E se, como vimos que é caso, para o filósofo a razão prática equivalia ao corpo de conhecimento e especialização política que ele estava tentando incutir em seus ouvintes e

leitores, isto é, aquele contido em seu tratado ético e político, então isso significa que a verdadeira virtude moral, em sentido estrito, requeria a apreensão de um corpo filosófico argumentativo e analítico considerável. Isso incluía uma visão sistemática derivada e explicada filosóficamente sobre a natureza humana e a vida humana, com prescrições acerca de como vivê-la. Não se esperava que pessoas ordinárias, decentes, cumprissem com essas demandas, por mais firme, bom e até admirável fosse seu caminho de vida (2013: 117-118).

Nesse sentido, o ócio era imprescindível para manter um tal estilo de vida, e como poderia o homem comum, esforçando-se para suprir as necessidades básicas suas e dos seus gozar de um tal privilégio? A filosofia precisava do trabalho dos escravos.

A mera leitura em sequência da *Parte I* deste texto, especialmente a última seção, e desta, talvez tenha sido suficiente para permitir que leitor intua algumas das semelhanças e diferenças relevantes entre as propostas pedagógicas e descrições da sabedoria dos sábios israelitas e do sábio grego. Aqui buscaremos articular algumas delas, restringindo-nos a abordar certos tópicos apenas de maneira geral, detendo-nos mais demoradamente em outros.

Vemos que ambas as pedagogias preveem que a felicidade para o ser humano é função de um processo de desenvolvimento do indivíduo de acordo com os programas, o que envolve pelo menos duas etapas, uma que poderíamos chamar de “preparatória” e outra “efetiva”, diferenciando entre o neófito e o sábio ou virtuoso. Burnyeat comenta que o que é exemplar em Aristóteles, em contraste aos estudos éticos que reduzem a filosofia moral ao raciocínio moral (na passagem ele critica os “intelectualismos do século XX”), “é sua apreensão da verdade segundo a qual a moralidade advém em uma sequência de estágios com dimensões cognitivas e emocionais” (2010: 156-157). Caso nossa dissertação esteja no caminho certo, vimos que os sábios hebreus, também, antes de Aristóteles, já mantinham um entendimento semelhante. Tanto numa proposta pedagógica, quanto na outra, os apetites e paixões recebem máxima atenção: o que o homem ama ou odeia, sua relação de prazer ou ódio com os objetos e experiências da vida era vista como determinante quanto ao que podia conhecer eticamente, o tipo de conhecimento crucial para a felicidade. Segundo esses sábios antigos, os sentimentos têm o potencial de distorcer a razão e a vontade ao ponto de tornarem o indivíduo impermeável à verdade. São capazes de engendrar, por exemplo, uma profunda incomensurabilidade entre o homem bom e aquele que não é (Provérbios 29.27).

Visto que as atividades são diferentes quanto a sua bondade ou maldade, sendo algumas delas dignas de escolha, outras que urgem ser evitadas, outras nem uma coisa nem outra, o mesmo vale para os prazeres; cada atividade tem seu prazer próprio. Assim, o prazer próprio à atividade virtuosa é bom, e o próprio a uma atividade perversa, mal, pois o apetite pelas coisas nobres deve ser louvado, e aquele por coisas indignas culpado... Em tudo isso parece que o que é de fato prazeroso ou repulsivo é o que assim o é para pessoa boa. Caso essa visão esteja certa, como parece estar, e a virtude – isto é, a pessoa boa na medida em que é boa – seja a medida de cada coisa, então os prazeres verdadeiros serão aqueles dos quais desfruta. Caso as coisas que acha detestáveis sejam agradáveis para alguém, isto não surpreende, visto que há muitas formas pelas quais as pessoas são arruinadas e pervertidas (1175b25,1176a16; cf. 1179a10)

Na etapa preparatória, que idealmente teria início na infância, essas pulsões vitais começavam a ser moldadas com vistas a um ideal ético que postulava a existência de uma norma e um alvo no que diz respeito à vida humana e ao potencial humano, pois era em viver esse propósito ou completude que se considerava que a felicidade estivesse. Seja como apelo à natureza ou a uma ordem cósmica estabelecida por Deus, *ser humano* é algo que devia ser descoberto em vez de inventado. Como o professor Michael Legaspi sintetiza em seu livro *Wisdom in Classical and Biblical Tradition*: “A sabedoria é um programa para o florescimento humano com vistas a uma descrição autoritativa e holística da realidade em suas dimensões metafísica, cósmica, política e ética” (2018: 10–11). No contexto dessas visões de mundo, o homem não se inventava, antes, construía seu caráter sobre matéria entregue, como uma semente que cresce a partir dos nutrientes de um solo preparado antes de ser ali posta, sendo que havia um modo correto de preparar esse solo para aquele tipo de semente.

Visto que a preparação desse solo com vistas ao florescimento postulado era de responsabilidade de outros, no mínimo dos pais, e, idealmente, de toda a sociedade, a vida feliz, em ambos esses textos, é entendida como um empreendimento coletivo. Considerava-se essencial que uma ordem prevalecesse sobre a criança e o adulto, incentivando o prazer pelo bem, punindo as paixões mal direcionadas. Os métodos pedagógicos positivos eram parecidos: emulação, aconselhamento, habituação, reflexão; os negativos, também: o castigo e a dor para esses sábios era inevitável no tratamento dessas pulsões vitais, porque os sentimentos que tingem nossa vida e crescem conosco desde a infância são resistentes e nem sempre dóceis às palavras (1105a3). Ora, se lhes era atribuído um tal poder de, descalibrados, arruinar a vida de um homem, então a dor

preventiva tornava-se um preço pequeno a pagar não só pelo prêmio em vista, a felicidade, como pelo ônus de não serem tratados, a infelicidade e o caos.

Além disso, tanto os sábios salomônicos quanto Aristóteles insistem que a felicidade não depende primariamente da posse de algum bem externo, antes, tem a ver com um *modo de ser*. A *sabedoria* (ἡρῷη) e a *prudência* (φρόνησις), virtudes da etapa efetiva, são estados elevados de consciência, a partir dos quais a relação entre *agente* e *arena*<sup>139</sup>, segundo o conhecimento adquirido pelo indivíduo de si mesmo, como ser humano, e de seu lugar na ordem das coisas, é mudada. O sábio e o prudente são especialistas em discernir entre o bem e o mal para si mesmos *como seres humanos*. De sua perspectiva, aquilo que é saliente nas situações é diferente se comparado a de um homem sem essa consciência elevada, que busca, por exemplo, gratificação imediata. Isso permite que o sábio e o prudente mantenham o melhor trato possível com os bens externos, quanto a sua busca e usufruto. O estágio de sabedoria consiste num outro patamar de maturidade e desenvolvimento cognitivo, é uma espécie de translado existencial. Como a criança está para o adulto, este está para o sábio<sup>140</sup>.

No livro de Julia Annas, que mencionamos frequentemente nesta exposição, paralelo ao estudo das teorias éticas antigas, ela mantém outro projeto de compará-las com noções modernas de moralidade. Nesse contexto, poderíamos agrupar *Provérbios* ao lado da *Ética* em diversos tópicos. Por exemplo, no que diz respeito a ideia de que a moralidade é articulada a partir do ponto de vista do indivíduo, com ênfase sobre o refino de seu caráter, em contraste ao destaque moderno dado ao procedimento, no sentido de um método externo que produza respostas verdadeiras para ação (1993: 125), tendo num certo entendimento de

---

<sup>139</sup> O conceito de *arena* aplicado para a vida e a existência invoca a ideia, presente em *Provérbios* e na *Ética*, de que a boa performance do indivíduo tem a ver com seu entendimento das regras, limites e fins, que são anteriores a ele e aos quais deve se adequar, como um atleta precisa conhecer as regras do esporte que pratica.

<sup>140</sup> Alguns dos conceitos utilizados nesse parágrafo vêm das palestras ministradas pelo professor de ciência cognitiva John Vervaeke. Ele analisa várias tradições antigas de sabedoria do ponto de vista das pesquisas recentes em psicologia e ciência cognitiva. Um dos ângulos do qual poderíamos empreender um projeto semelhante ao da Parte II desta dissertação, seria analisar as semelhanças e diferenças entre a *Ética* e *Provérbios* pelo conceito de *Era Axial*, mencionado por Vervaeke. Alguns autores importantes sobre o tema são Karl Jaspers e Karen Armstrong. Ver p.ex. ARMSTRONG, K. *The Great Transformation: The Beginning of Our Religious Traditions*. Knopf, 2006.

As cinquenta palestras que compõe a série de Vervaeke, denominada *Awakening from the meaning crisis*, podem ser consultadas em: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLND1JCRq8Vuh3f0P5qjrSdb5eC1ZfZwWJ>. Acesso em: 05 de março de 2025

ciência sua analogia<sup>141</sup>. É possível mencionar ainda outros aspectos da modernidade que manteriam os dois textos antigos juntos no contraste: supremacia dos sentimentos, autenticidade, autonomia<sup>142</sup>.

Entretanto, essas semelhanças importantes entre a *Ética* e *Provérbios* não podem fazer-nos míopes às diferenças. Ao apresentar a filosofia como caminho de vida entre os gregos antigos, Cooper faz uma comparação com a religião como caminho de vida, especialmente o cristianismo. Ainda que algumas das características que ele associa (sem ressalvas) a uma vida religiosa sejam, no mínimo, questionáveis<sup>143</sup>, parece estar certo quanto ao tópico da fonte última de autoridade nesse estilo de vida, pelo menos no que diz respeito às religiões abraâmicas. Em contraste aos gregos que eram otimistas quanto aos poderes da razão aperfeiçoada pela filosofia, os sábios israelitas mantinham um ceticismo intenso quanto às capacidades do raciocínio humano inassistido. “Confia no Eterno com todo o teu coração e não te fies em tua própria compreensão” (*Provérbios* 3.5).

O que isso significa é que, para eles, o alvo ético que guiava o processo pedagógico, descoberto em Aristóteles pela reflexão filosófica, advinha da revelação divina através de uma autoridade autenticada, conforme descrevemos em 4.1. No entanto, essa diferença poder ser suavizada se considerarmos o seguinte:

A pessoa plenamente virtuosa na ética antiga era um ideal; o melhor conselho para pessoas não-ideais seria *consultar explicitamente a teoria, em vez de confiar no próprio entendimento...* havia um ideal de raciocínio ético, mas nós estaríamos presumindo mal se supusessemos exemplos desse ideal (Annas, 1993: 125; grifo nosso).

Assim, temos aqui nessa consulta a uma teoria autoritativa algo mais parecido com a dinâmica epistemológica dos provérbios, pelo menos no que diz

---

<sup>141</sup> Tanto na *Ética* quanto em *Provérbios* o ofício figura como analogia, ou, como denomina Annas, “modelo intelectual” (1993: 217), para a virtude e a sabedoria.

<sup>142</sup> Nem todas estas características pertencem à “mesma modernidade”, representando, às vezes, esforços alternativos. Mas, de fato, refletem bem algumas das tendências dominantes. Por exemplo, uma fórmula comum da modernidade, explorada exaustivamente na literatura e no cinema, é que a felicidade, sendo subjetiva, requer que o indivíduo desafie e rompa com a coletividade, que é, de algum modo, repressora de seu florescimento. Para um excelente estudo acerca das características da moralidade moderna, bem como seus fios históricos ver Taylor (1997).

<sup>143</sup> Por exemplo, “validação por sentimento pessoal intenso” (2013: 18).

respeito às pessoas “não-ideais”. Não obstante, ainda poderíamos afirmar a diferença idealmente, se não praticamente.

Mas então chegamos finalmente ao ponto em que os sábios hebreus diferem de modo mais radical do grego, que é quanto ao exclusivismo e intelectualismo da concepção de felicidade em Aristóteles, especialmente no que diz respeito à mais *completa felicidade*. Aristóteles recorre a uma antropologia filosófica pela qual pode fazer distinção não só entre partes mais e menos elevadas, mais e menos dignas do ser humano, como também distinção entre pessoas, conforme os diferentes tipos de alma delas (e.g. 1161a34). Apenas por esse movimento, uma quantidade não pequena de pessoas, de fato a maioria, estava naturalmente excluída de participar da felicidade.

Todavia, como Cooper ressaltou, mesmo entre as almas capazes era difícil encontrar pessoas que tivessem o volume de conhecimento e o refino filosófico necessário para a virtude. Annas comenta que tal proeza, exigindo ócio, era incompatível com ter de trabalhar para sobreviver num ofício qualquer (1993: 72). Isto se aplica ainda mais no que diz respeito à vida dedicada à teoria, a que mais se assemelha a dos deuses. Com efeito, viver com base na virtude da melhor parte da alma, a *sabedoria* (*σοφία*), significava, pelo menos idealmente, passar a maior parte do tempo afastado e alheio às realidades humanas e mundanas.

Não importa que os seres humanos sejam os melhores entre os animais; pois há seres de natureza muito mais divina do que seres humanos – de forma mais evidente aqueles que compõe o universo.

O que dissemos deixa claro que a sabedoria (*σοφία*) é tanto conhecimento científico quanto entendimento sobre as coisas que são, por natureza, as mais honráveis. É por isso que pessoas como Anaxágoras ou Tales, entre outros, são sábios (*σοφός*), mas não prudentes (*φρόνιμος*), quando se percebe que são ignorantes quanto ao que é benéfico para eles mesmos. Assim é dito que sabem coisas extraordinárias, incríveis, difíceis, divinas, mas inúteis, porque não é com os bens humanos que eles se preocupam (1141b1-9).

Em contraste a isso, segundo a visão de mundo bíblica, não há nenhum outro ser no universo criado no *Gênesis* mais divino que o ser humano, que tenha recebido a imagem e semelhança de Deus, e isto apenas pelo fato de ser humano. E não há seres humanos mais ou menos humanos que outros por uma ou outra característica particular; o que lhes torna divinos é um privilégio de toda a espécie. Não há, também, graduação qualitativa entre corpo e alma, se é que esse dualismo conceitual sequer pode ser encontrado nas escrituras dos judeus.

Essas convicções impactam a noção de sabedoria e felicidade de pelo menos duas formas nos provérbios. Em primeiro lugar, a Sabedoria se faz disponível à toda humanidade. Ela pode clamar em alto e bom som nas ruas e praças para qualquer um que passe: “Vem e partilha de meu pão e do vinho de destilei” (9.5). Nesse aspecto pelo menos, as teorias éticas modernas se mostram mais claramente herdeiras do legado judaico através do cristianismo, e *Provérbios* devia ser agrupado ao seu lado em contraste à *Ética*. Cooper reconhece isso num contexto em que discute o exclusivismo inerente à ideia de filosofia como caminho de vida.

É este forte compromisso dos filósofos antigos com a ideia de que a própria filosofia é não apenas necessária para a completa posse das virtudes humanas, que por sua vez levam a felicidade, mas também suficiente para a virtude e a felicidade, que mais decisivamente diferencia a filosofia antiga da moderna e contemporânea. *Talvez por serem herdeiros da ideia cristã de que todos os seres humanos são igualmente filhos de Deus, os filósofos canônicos de nossas tradições modernas insistam que o conhecimento necessário para uma vida moralmente boa (uma vida em que, como Kant dizia, fazia da pessoa, no mínimo, digna da felicidade) está disponível para todos nós, sem que qualquer estudo filosófico elitista seja necessário* (grifo nosso).

Estas e outras convicções, completa Cooper, “persistem no contexto contemporâneo, ainda que em grande parte sem qualquer vínculo com as ideias derivadas do cristianismo”<sup>144</sup>.

Em segundo lugar, os sábios israelitas supunham que o caminho para a sabedoria mais elevada e o mais sublime conhecimento de Deus, e, portanto, para a felicidade, passava pelo contato com a realidade humana em seus diversos níveis, seja no cotidiano do palácio ou do mercado, e não pelo abandono dela. O deleite da sabedoria é a humanidade (Provérbios 8.31).

---

<sup>144</sup> Todo o trecho citado se encontra na nota 19 do Capítulo I de Cooper (2013).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aqui podemos ligar todos os vértices de nosso estudo. Nosso objetivo principal consistiu em explorar a ideia de felicidade no livro bíblico de *Provérbios*, considerando especialmente o prólogo (Cap. 1–9), que estabelece o tom e os princípios hermenêuticos do conjunto. Discutimos alguns problemas iniciais de abordagem à essa antologia de poemas e máximas que faz parte da chamada literatura de sabedoria hebraica. Os métodos expressivos e didáticos pelo qual os sábios israelitas articulavam sua visão de mundo são, do ponto de vista de um leitor moderno, excêntricos, de modo que é necessário algum conhecimento básico acerca deles para uma leitura competente. Há três características centrais na *poética de sabedoria*: o paralelismo, a concisão e a sonoridade. A unidade literária básica das composições é o *provérbio*, composto por duas linhas que juntas constroem o sentido que aglutinam, interpretando um pedaço da experiência humana, e cuja memorização, apreensão e transmissão eram facilitadas pela brevidade e aliterações recorrentes. Quando essas máximas são justapostas umas às outras, aglomerando-se, constroem, como pequenas joias, mosaicos mais amplos de sentido. Especificamente no prólogo, esses provérbios são desdobrados em poemas longos na forma de sermões de um pai para seu filho e de interlúdios com discursos da Sabedoria personificada.

Compreendendo, portanto, os princípios para uma boa leitura desse texto, propusemos interrogá-lo e entendê-lo conforme o tema de interesse com base em três questões principais: a primeira lida com a noção de felicidade que nos oferece, a segunda com as justificativas internas para ela, isto é, a metafísica, ou poderíamos chamar ainda, a mentalidade que a tornava plausível, e a terceira com a pedagogia, isto é, com como pessoas podiam se tornar felizes nesse contexto. Em síntese, descobrimos que de acordo com os provérbios, a felicidade é equivalente à sabedoria, porque o sábio é aquele que vive a partir de um conhecimento interligado de si mesmo, do mundo e de Deus, que o torna num especialista em discernir entre o bem e o mal e desfrutar do melhor que a ordem das coisas tem a oferecer. Essa sabedoria expressa pelos provérbios, fruto da revelação divina, devia ser transmitida e ensinada pelas autoridades do povo de Israel, dos governantes aos súditos, dos pais aos filhos, na corrente da tradição,

com o fito de moldar não apenas algumas pessoas sábias e felizes, mas um povo sábio e feliz.

Começamos por entender que os sermões do prólogo eram discursos de limiar, nos quais vemos o pai tentando convencer seu filho em transição para a idade adulta a escolher a sabedoria e mantê-la, para isso valendo-se de diversas estratégias retóricas, entre as quais a principal consiste em apontar para a felicidade que traz aos que a retém e o caos que desagua sobre os que a ignoram. No rico universo metafórico desses sermões, há duas imagens dominantes pela qual o sábio transmite o que estava envolvido na experiência da sabedoria, e, portanto, da felicidade: a dos caminhos e a do amor erótico. Por um lado, a felicidade tinha a ver com um tipo de conhecimento que permitia ao indivíduo discernir entre os bons e os maus caminhos da vida, entre os comportamentos que resultam em longevidade, saúde, vigor, alegria, paz, prazer, prosperidade, e os que desembocam em morte precoce, doença, tristeza, ruína, ansiedade, dor. Como que guiado por um mapa da realidade, quem adquiria a sabedoria sabia por quais vias seguir e de quais desviar. Esperava-se que esse conhecimento, no começo adquirido por meios externos, os provérbios, fosse internalizado. Nesse sentido, a felicidade tinha a ver também com ter o caráter – percepções, raciocínios, desejos e desfrutes – completamente transformado, análogo ao que ocorre num relacionamento com o ser amado. Como o homem é moldado no amor conjugal por sua mulher, o sábio seria pela sabedoria.

A seguir, vimos que esse conhecimento do sábio era um tipo de entendimento verdadeiro sobre a ordem do cosmo. Primeiro, a sabedoria o levava a compreender que o mundo foi criado e é governado por um Deus que tem um caráter específico, que ama certos padrões de comportamento e abomina outros, distribuindo, conforme sua justiça, o que é adequado a cada um, em forma de benções e maldições. Considerava-se que o temor desse Deus, o *Eterno* (הָאֵל), fosse o princípio de toda a vida sábia, que permitia ao homem conhecer e se adequar à vontade dele, que é a norma do mundo.

Nessa etapa, tivemos a oportunidade de propor um modelo interpretativo, baseado na filosofia de Austin Farrer, para o modo como os sábios concebiam o relacionamento do criador com a criação, sobrepondo, por exemplo, em diversos ditos, a ação dele aos fenômenos da realidade. Conforme a articulação de Farrer, já ensaiada em autores medievais como Tomás de Aquino e Nicolau de

Cusa, e em contraste a muitos outros modelos teológicos modernos, Deus e as criaturas não se somam, não se subtraem, nem competem em qualquer sentido; não são idênticos, mas tampouco formam uma dualidade. O modo principal, basilar para a fé bíblica, de agência da primeira causa, Deus, é aquela que se dá através da atividade natural, íntegra, de cada uma das segundas causas que compõe o universo criado, incluindo o homem, dotado de uma natureza superior, divina, que inclui sua consciência racional e deliberativa. Deus executa sua justiça e cumpre seus propósitos para a criação pela criação. A recompensa e o castigo dele, acerca dos quais os provérbios tanto falam, por exemplo, por outro prisma, são vistos como desdobramentos intrínsecos à dinâmica de interação entre as causas criadas.

A elegância do que foi denominado nesta dissertação *modelo de criaturidade* é provada ainda na capacidade que tem de iluminar filosoficamente outros temas bíblicos, entre os quais o mais pertinente ao qual o aplicamos no texto, a ideia de que os provérbios são revelação divina, sendo, ao mesmo tempo, fruto do esforço e da elaboração humanas. Afirmamos que o fundamento último dos provérbios não era, como querem alguns intérpretes, a experiência intergeracional acumulada, mas a autoridade do rei Salomão, que para os judeus foi o sábio exemplar, de quem se supunha que julgasse e ensinasse a partir da sabedoria do Eterno. Ao atribuir a autoria do conjunto a Salomão, reivindica-se validade ontológica e não apenas circunstancial aos provérbios. A estabilidade desses ensinos seria a da ordem cósmica criada, a qual ressoam.

Vimos que a sabedoria de Salomão ensinava que o universo fora entralhado por Deus com uma série de limites, regras e propósitos. Exatamente em identificá-los e adequar-se a eles em todas as dimensões de sua existência socio moral – no lar, na cidade, no palácio, no templo – é que consistiria a felicidade humana, o estabelecimento da ordem e a expulsão do caos. Para o sábio, o cosmo era uma grande casa erguida e provida por Deus com sabedoria, que servia de modelo para as casas do homem que permaneceriam de pé. Quando erguidas e providas com mentira, infidelidade, violência, preguiça, na base da insensatez, dizia-se que estava prestes a ruir de uma vez por todas. Por outro lado, se fundamentadas na sabedoria, na justiça, retidão e direito, dizia-se que tinha sete colunas, indicando adequação e completude (9.1), e que permaneceria erguida, beneficiando todos seus moradores.

Desse modo, a felicidade advinha de dar ouvidos, memorizar, refletir e atualizar essa sabedoria transmitida na corrente da tradição pelas autoridades corretas, idealmente os pais dentro do lar. Ao mesmo tempo, esse treinamento capacitaria o jovem a identificar as vozes estranhas, que transmitiam os dogmas da insensatez, e recusá-las, pois fantasiavam uma realidade impossível, levando os que as atendiam ao caos.

Por fim, detemo-nos na pedagogia dos provérbios, entendendo que o treinamento para a sabedoria e bem-aventurança se desdobra em duas etapas principais. A primeira era preparatória: o coração do jovem era regulado e guardado pela imersão nas máximas e disciplinas associadas a elas. Transmitindo-lhe o ensino salomônico na corrente da tradição, o pai ou mestre habituava seu filho a identificar os limites socio morais e caminhar dentro deles, bem como o que jazia além da margem, e, nesse sentido, as companhias que devia manter ou rejeitar, que transmitiam, por sua vez, o dogma da insensatez. A segunda etapa era efetiva: o jovem alcançava um estado elevado de consciência, havendo internalizado a sabedoria que lhe foi transmitida e assimilado o caráter do pai. Entendia-se esse último estado como um dom de Deus, um alinhamento entre as vontades divina e humana no nível da pessoalidade, e, portanto, um tipo único, dentro do modelo de criaturidade, de interação entre a primeira e as segundas causas. Deus revelava-se ao jovem que amava a sabedoria nas linhas das descrições autoritativas dos provérbios, com a promessa de providência e crescimento em conhecimento e bem-aventurança. Essas duas etapas para a felicidade podem ser lidas pelas lentes das imagens dominantes exploradas na primeira pergunta, a primeira mais análoga à dos caminhos, a última à do amor erótico.

Após essa discussão que nos ocupamos na **Parte I**, houve ainda um segundo gesto na pesquisa, que consistiu em comparar essa ideia de felicidade encontrada em *Provérbios* com a daquela que é a primeira obra filosófica sistemática e talvez a mais duradoura sobre o tema da felicidade, a *Ética* de Aristóteles. Com a **Parte II** do texto, concluímos que há semelhanças importantes no entendimento dos dois textos acerca do que significa levar uma vida feliz, ainda que a taxonomia moral e as constatações sejam mais ou menos distintas dependendo do tópico. Concordam, por exemplo, que a felicidade é função de entender estruturas anteriores ao indivíduo, que envolve uma compreensão do que

significa viver como um ser humano, vinculando dimensões éticas, políticas e metafísicas. Além disso, que os sentimentos, fonte quase inquestionável de validação na modernidade, devem ser julgados e treinados de acordo com o padrão de humanidade descoberto e articulado. Nesse sentido, convergem ainda na ideia de que esses sentimentos são essenciais no que diz respeito ao que o homem pode conhecer, de maneira que, se distorcidos, impedem de partida a empreitada epistemológica pertinente à vida feliz. O indivíduo não pode se tornar sábio ou virtuoso se ama e odeia de modo distorcido.

Ambos os textos assumem que a vida feliz depende, acima de tudo, de uma reforma profunda no caráter do indivíduo, no seu ponto de vista. Essa mudança resulta de um processo pedagógico em etapas, tendo como ponto culminante o desenvolvimento de um estado elevado de consciência, um modo de ser, que torna o agente moral num especialista em discernir o bem para si mesmo como ser humano, dando-lhe a capacidade de conduzir outros no mesmo caminho. Ainda que o sábio e o prudente habitem o mesmo território da existência que o homem comum, a topografia moral deles é consideravelmente distinta.

Em meio a essas semelhanças, observamos algumas diferenças não menos significativas. A primeira delas diz respeito a presença ou ausência de um vínculo entre o caráter de um homem e a boa ou má sorte que vem sobre ele. Por mais que ambas as tradições insistam que a felicidade depende mais do que um homem é do que o que ele *tem*, reconhecem o peso que os vários atrativos da existência, comida, bebida, sexo, riquezas, honras, saúde, família, entre outros, têm para uma vida bem vivida. Concordam, ainda, conforme a experiência humana comum, que esses bens estão com frequência além, às vezes mais, às vezes menos, do controle humano, sendo vulneráveis à ação de outras forças no universo. Porém, dada sua visão da divindade, os hebreus podem afirmar algo que Aristóteles não pode, isto é, que o que o homem é impacta aquilo que ele recebe da atuação dessas outras forças. Os sábios israelitas mantêm uma confiança intrépida de que se o indivíduo assumir a postura existencial adequada na participação da ordem cósmica, recebe dela o bem e, se, em contrapartida, despreza os ensinamentos, colhe o caos. Essa ideia é expressa na imagem dessa ordem não como uma estrutura impessoal, antes como uma digna mulher

que retribuí o amor dos que a amam. A fortuna aristotélica, entretanto, é cega ao caráter humano, indiferente ao vício e a virtude na distribuição de seus bens.

Outra diferença importante é que a demografia da felicidade em *Provérbios* é muito mais ampla e diversa que aquela da *Ética*. No primeiro texto, a sabedoria se faz disponível para toda humanidade, independente de posição social, profissão, sexo ou, ainda, etnia; todos podem aprender a viver conforme a ordem do mundo, e, portanto, alcançar a boa vida. A própria forma breve e memorável de expressão e transmissão desse entendimento, os provérbios, que codificam a sabedoria, garantia ainda sua recorrência não só entre as classes literárias e eruditas, como também entre as classes populares. O homem podia ser feliz ou infeliz como agricultor e como escriba, como rei e como mercador.

Em contraste a isso, as formas de vida feliz que a *Ética* prevê são privilégio de muito poucos. Aristóteles é capaz de distinguir pessoas da mesma forma que distingue hierarquicamente o corpo e a alma, ou, ainda, entre partes da alma. Nesse sentido, nem todos os seres humanos têm almas com as qualidades necessárias para participar da vida feliz. As mulheres e os escravos estavam naturalmente impedidos dela. Além disso, o filósofo considerava que o contexto vital da boa vida era a cidade-estado grega, o fim natural e desimpedido da tendência humana de se reunir em comunidades maiores, pois possibilitava a vivência de participação política entre iguais, condição *sine qua non* para felicidade. Portanto, estrangeiros que vivessem em ajuntamentos não naturais também estavam barrados de maneira significativa desse bem.

Porém, mesmo entre os que cumpriam os critérios necessários, poucos eram capazes de adquirir o volume e a complexidade do conhecimento exigido para levar uma vida a partir da filosofia, isto é, feliz. Esse tipo de produtividade filosófica era incompatível, por exemplo, com ter de trabalhar em um ofício qualquer para sobreviver. Temos aqui algo próximo do que diz Ben Sira quando pergunta: “como se tornará sábio o que maneja o arado, aquele cuja glória consiste em brandir o aguilhão, e que guia bois e o que não abandona seu trabalho e cuja conversa é sobre gado?” (38.25). O contraste com os provérbios se intensifica no que diz respeito ao que Aristóteles considera a mais completa felicidade, alcançada numa vida dedicada à contemplação. Aqui, o homem não apenas precisa de ócio para adquirir o conhecimento filosófico necessário que se torna a fonte a partir da qual age na pólis, como também deve abandonar quase que por

completo a realidade humana do dia a dia para se dedicar a objetos melhores e mais dignos. A mais elevada felicidade é função do abandono do contexto humano e da preocupação com a humanidade, visto que quanto mais tempo de estudo focado em objetos melhores, mais divina e bem-aventurada é a vida. Para os sábios israelitas não havia no cosmo objetos mais dignos e divinos que o ser humano, de modo que a sabedoria mais alta, que conduzia ao conhecimento do Eterno e à vida feliz, era alcançada exatamente através da experiência humana comum.

## REFERÊNCIAS

### Fontes Primárias

ALTER, R. *The Hebrew Bible: A Translation with Commentary*. New York London: W. W. Norton & Company, 2018.

ALTER, R. *The Wisdom Books: Job, Proverbs, and Ecclesiastes*. New York: W. W. Norton & Company, 2011.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Trad. Terrence Irwin. 2nd ed. Indianapolis, Ind.: Hackett Publishing Company, Inc., 1999.

ARISTOTLE. *Nicomachean ethics*. trad. Roger Crisp. Revised edition. New York: Cambridge University Press, 2014.

ARISTOTLE. *Politics*. trad. C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 2009.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2003.

ELLIGER, K. et al. (Org.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia: a reader's edition*. 5. rev. ed.1. print. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.

GORODOVITS, D.; FRIDLIN, J. (Trads.). *Tanah completo*. São Paulo: Sefer, 2018.

LICHTHEIM. M. *Ancient Egyptian Literature (AEL)*. 3Vol. Berkeley: University of California (1973-1980).

XENOFONTE. *Memoráveis*. trad. Ana Elias Pinheiro: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

### Fontes Secundárias

ALTER, R.; KERMODE, F. *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Unesp, 1997

ANNAS, J. *The morality of happiness*. New York: Oxford University Press, 1993

ANSBERRY, C. B. What Does Jerusalem have to Do with Athens? The Moral Vision of the Book of Proverbs and Aristotle's Nicomachean Ethics. *Hebrew Studies*, v. 51, n. 1, p. 157–173, 2010. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/400582>. Acesso em: 9 out. 2023

ARMSTRONG, K. *The Great Transformation*: The Beginning of Our Religious Traditions. Knopf, 2006.

BARTON, J. *Ethics in Ancient Israel*. 1st ed. New York: Oxford University Press, 2014.

BARTON, J. (Org.). *The Hebrew Bible*: A Critical Companion. Princeton: Princeton University Press, 2016.

BOSTROM, L. *The God of the Sages*: The Portrayal of God in the Book of Proverbs. Stockholm: Coronet Books Inc, 1990.

BURNYEAT, M.F. Aprender a ser bom segundo Aristóteles. In: ZINGANO, M. (Org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*: Textos Selecionados. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p. 155-182

COLLINS, J. J. *Jewish wisdom in the Hellenistic age*. 1st ed. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 1997.

COOPER, J. M. *Pursuits of Wisdom*: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 2013.

DELL, K. J.; KYNES, W. *Reading Proverbs Intertextually*. London: T&T Clark, 2019

ELLIS, R. S.; BODA, M. J.; NOVOTNY, J. R. (Org.). *From the Foundations to the Crenellations*: Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible. Münster: Ugarit-Verlag, 2010

FOX, M. V. Ethics and Wisdom in the Book of Proverbs. *Hebrew Studies*, v. 48, p. 75–88, 2007. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/27913833>. Acesso em: 15 out. 2024

FOX, M. V. *Proverbs 1 - 9*: A New Translation with Introduction and Commentary. 1st Yale University Press impression. New Haven London: Yale University Press, 2010

FOX, M. V. *Proverbs 10-31*: A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven: Yale University Press, 2009

HAZONY, Y. *The philosophy of Hebrew scripture*. New York: Cambridge University Press, 2012.

JOHNSON, D. *Biblical Knowing*: A Scriptural Epistemology of Error. Illustrated ed. Eugene, OR: Cascade Books, 2013

JOHNSON, D. *Filosofia Bíblica*: A Origem e os Aspectos Distintivos da Abordagem Filosófica Hebraica. Thomas Nelson Brasil, 2023

KOCH, K. Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? In: *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*. Ed. by K. Koch. Darmstadt. 1972, p. 130–80

KYNES, W. (Org.). *The Oxford Handbook of Wisdom and the Bible*. New York: Oxford University Press, 2021

LEEUWEN, R. C. V. Liminality and Worldview in Proverbs 1-9. *Semeia*, v. 50, p. 111–144, 1990. Disponível em: [https://www.academia.edu/7693912/Liminality\\_and\\_Worldview\\_in\\_Proverbs\\_1\\_9](https://www.academia.edu/7693912/Liminality_and_Worldview_in_Proverbs_1_9). Acesso em: 15 mar. 2024.

LEEUWEN, R. C. V. *Worldview in Genesis 1-2: An Outline* (IBR & SAHS ATLANTA 2015), p. 3, 2015. Disponível em: [https://www.academia.edu/18999329/Worldview\\_in\\_Genesis\\_1\\_2\\_An\\_Outline](https://www.academia.edu/18999329/Worldview_in_Genesis_1_2_An_Outline) IBR and SAHS ATLANTA 2015. Acesso em: 21 ago. 2024.

LEEUWEN, R. C. V. Proverbs 30: 21-23 and the Biblical World Upside Down. *Journal of Biblical Literature*, v. 105, n. 4, p. 599–610, 1986. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3261208>. Acesso em: 15 mar. 2024.

LEGASPI, M. C. *Wisdom in Classical and Biblical Tradition*. New York: Oxford University Press, 2018

LEVENSON, J. D. *Resurrection and the Restoration of Israel: The Ultimate Victory of the God of Life*. New Haven: Yale University Press, 2008.

MACSWAIN, R. (Org.). *Scripture, Metaphysics, and Poetry*: Austin Farrer's *The Glass of Vision*, with Critical Commentary. London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2016

MALBIM, R. M. L. *Malbim on Mishley*. trad. Charles Wengrov. Feldheim Publishers, 1993.

MCMAHON, D. M. *Happiness: a history*. repr. 2007. New York: Atlantic Monthly Press 2007.

MILLER, P. D. *Apotropaic Imagery in Proverbs 6: 20-22*. *Journal of Near Eastern Studies*, v. 29, n. 2, p. 129–130, 1970. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/543822>. Acesso em: 24 jul. 2024

PAGEAU, J. The Dragons that Almost Exist. *Orthodox Arts Journal*. 29 de Setembro de 2016. Disponível em: <https://orthodoxartsjournal.org/dragons-almost-exist/>. Acesso em: 5 de jul. de 2024

PAZ, N. *Mitos e Ritos de Iniciação nos Contos de Fadas*. São Paulo: Editora Cultrix, 1992

RAD, G. von. *Wisdom in Israel*. Nashville: Abingdon Press, 1984.

SCOTT, R. B. Y. *The Study of the Wisdom Literature. Interpretation: A Journal of*

*Bible and Theology*, v. 24, n. 1, p. 20–45, 1970. Disponível em: <http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/002096437002400102>. Acesso em: 3 mar. 2023.

SEKINE, S; WAKABAYASHI, J. *A Comparative Study of the Origins of Ethical Thought: Hellenism and Hebraism*. Sheed & Ward, 2005.

SNELL, D. C. (Org.). *A Companion to the Ancient Near East*. Malden, MA: Blackwell Pub, 2005.

STRAUSS, A. L. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*. Albany: State University of New York Press, 1997

TAYLOR, C. *As fontes do self: A construção da identidade moderna*. 4<sup>a</sup> edição. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

WALTKE, B. K. *Provérbios*. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.  
WILLIAMS, R. *Christ the Heart of Creation*. London: Bloomsbury Continuum, 2018

WASSERMAN, E. R. Johnson's "Rasselás": Implicit Contexts. *The Journal of English and Germanic Philology*, v. 74, n. 1, p. 1–25, 1975.

WILLIAMS, R. *Christ the Heart of Creation*. 1<sup>a</sup> edição. London: Bloomsbury Continuum, 2018.

## Vídeos

VERVAEKE. J. *Awakening from the meaning crisis*. Youtube. 23 de janeiro 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLND1JCRq8Vuh3f0P5qjrSdb5eC1ZfZwWJ>. Acesso em: 05 de março 2025

## Sites

<https://biblehub.com/>

<https://www.die-bibel.de/en/bible/BHS/GEN.1>

<https://www.sefaria.org/texts>